litoral
psicoanálisis

SUR

El giro decolonial en psicoanálisis

47

Octubre de 2018

Litoral Editores

Litoral editores

Consejo editorial
Silvia Artasánchez
Sergio Campbell
Leticia Cantú
Manuel Hernández (dirección)
Sandra Languré
Juan Luis de la Mora

Editores responsables
Silvia Artasánchez Franco
Manuel Hernández
Juan Luis de la Mora
Coordinación editorial:
Sidharta Ochoa
Cuidado editorial:
Zel Cabrera
Diseño de portada:
Ximena Hernández

litoral psicoanálisis es una publicación de la École lacanienne de psychanalyse
ISBN-13: 978-1719262569

Impreso y hecho en México.

Todos los derechos reservados.

litoral psicoanálisis, año 24, No. 47,
otoño 2018, (octubre) es una publicación periódica, editada por Manuel Hernández García, Calle Aguayo No. 3-22, Col. Del Carmen, Delegación Coyoacán, CP. 04100
Tel. +52 (55) 5554 2352
manuel.hernandez@litoral-editores.net
contaco@litoral-editores.net

www.litoral-editores.net

Reservas de Derechos al Uso Serial
© 1-6846549881

Impresa por Casa Editorial Abismos
Ciudad de México este número se terminó de imprimir el x de xxx de 2018 con un tiraje de 500 ejemplares.

Imagen de portada:
"Indias occidentales, México América Central y norte de América del Sur" es una de las láminas que componen el *Atlas Vallard*, atribuido con alguna reserva a Nicolas Vallard, de la escuela de cartografía de Dieppe, Francia. Fue realizado en 1547 y consta de 15 mapas. Actualmente está resguardado por la Biblioteca Huntington, en San Marino, EU, a quien agradecemos el amable apoyo para el uso de esta imagen.

Altas Portulano, anónimo, Dieppe, 1547, HM 29. *Atlas Vallard*, f. 10 "Indias occidentales, México, América Central, norte de América del Sur", Huntington Library, San Marino, California.

Índice

Nota relativa a la escritura: **sur**, **Sur**, ***sur***

Presentación del número 47

Jacques Lacan ☞ 1 11
El reverso del psicoanálisis, 18 de febrero de 1970

Cuauhtémoc Medina ☞ 2 33
Sur, sur, sur, sur...

Argumento del Coloquio Sur y sus sujetos deseantes ☞ 3 39

Sergio Campbell ☞ 5 45
Sur, de signo a significante

Mauricio González ☞ 4 59
Por los caminos del Sur...

Manuel Hernández ☞ 9 71
Una *posición sur* en psicoanálisis

Guy Le Gaufey ☞ 8 99
Confesiones de un agente del imperialismo
cultural francés

Cuauhtémoc Medina ☞ 7 107
Vuelta al Sur... perdiendo el Norte

Nora Pasternac ☞ 6 123
Sur, una revista en la tormenta

Gran vidrio (www.litoral-editores.net)
Cuauhtémoc Medina
Curando desde el Sur ☞ 10

Del lugar del analista
Presentacion de la sección
Michael Balint ☞ 12 159
Sobre el sistema de formación psicoanalítica

Documentos
Guillermo Bonfil Batalla ☞ 11 187
El concepto de indio en América:
una categoría de la situación colonial

Notas de lectura
Presentación de la sección
Gibrán Larrauri ☞ 13 215
A propósito de *Freud y Lacan en México.*
El revés de una recepción

Lucía Rangel ☞ 14 249
La interrupción y el *acontecimiento* subjetivo.
Fábrica de caso:
El sueño de la inyección a "Irma"

Entrevista
Silvia Artasánchez y *Juan Luis de la Mora* ☞ 15 263
Entrevista a Manuel Hernández acerca de *sur*,
el giro decolonial en psicoanálisis

Nota: los videos del coloquio Sur y sus sujetos deseantes se pueden ver en el canal de YouTube de Litoral Editores:
https://www.youtube.com/channel/UCShsczu6b4Wbvlxcajg7KFw

PRESENTACIÓN

Nota relativa a la escritura: sur, Sur, *sur*

Cuando se trata específicamente del punto cardinal, escribimos **sur**, en minúsculas y redondas.
Cuando se trata de la dimensión geopolítica, escribimos **Sur**, en redondas e iniciando con mayúscula.
Cuando se trata de la noción relativa al giro decolonial escribimos ***sur***, en minúsculas y cursivas.

Consejo editorial de *litoral*

5

Presentación del número 47

"*Sur*, el giro decolonial en psicoanálisis" presenta una problemática que hasta hace muy poco fue inédita en el ámbito psicoanalítico.

La filosofía y la antropología desde hace varios años se han cuestionado seriamente su eurocentrismo y prácticas coloniales; el resultado ha sido el desarrollo de campos nuevos de trabajo en las ciencias sociales —como la teoría postcolonial, los estudios subalternos o el giro decolonial— que han cambiado la perspectiva desde la cual se practican disciplinas clásicas, como la propia antropología, pero también han afectado ámbitos de investigación más nuevos como los estudios de género, donde el feminismo decolonial tiene una importancia creciente. Sin embargo, el psicoanálisis se había mantenido lejos de preguntas que interrogan el cruce entre el ejercicio colonial del poder, las posiciones epistémicas y sus consiguientes efectos en la subjetividad.

En efecto, resulta extraño que el psicoanálisis se haya mantenido aislado de ese movimiento que cuestiona el eurocentrismo epistémico, pues es una disciplina nacida en el centro de Europa y practicada ampliamente en América Latina. ¿Acaso es lo mismo practicar y escribir de psicoanálisis en Europa que en Latinoamérica? Hay una diferencia en las lenguas de origen y de llegada; cuando el alemán y el francés pasan a los diferentes castellanos y portugués de América latina, ¿acaso no hay ninguna consecuencia? ¿Cómo fue que Europa se convirtió en un centro de producción de conocimiento, exportador de teoría y conceptos al resto del mundo en los siglos XIX y XX? ¿Se trata de un estado natural de cosas?

Si Lacan llamó nuestra atención sobre la enunciación, para no cegarnos al sólo considerar el enunciado, la decolonialidad señala que hay condiciones de posibilidad en la generación de la enunciación, y que se trata de condiciones materiales. Por ejemplo, si en la Grecia clásica fueron los amos quienes produjeron la filosofía, eso se debió en gran medida a que su posición social y económica les dio las condiciones materiales para hacerlo posible. Entonces, ¿cuáles son las condiciones materiales que han hecho posible que Europa se constituyera en el centro de la producción teórica de Occidente? ¿Y cuáles son las implicaciones de que eso sea así?

Es un hecho que en América Latina los referentes teóricos en las ciencias sociales son masivamente europeos y que la producción local consiste sobre todo en comentar esas aportaciones. Una consecuencia es que no nos leemos entre nosotros. Al menos no cuando el orden conceptual está implicado.

¡Qué diferente lo que ocurre con la literatura! Aunque también haya una tendencia clara a leer escritores europeos o anglosajones, cuando se trata de poesía o novela los autores latinoamericanos nos importan mucho más. García Márquez, Borges, Cortázar, Rulfo, Castellanos, Pizarnik, Monterroso, Paz, Girondo, Arriola... podríamos multiplicar los nombres de autores latinoamericanos que sí leemos, quizás porque su escritura da cuenta de una experiencia que nos es propia, pero no se trata sólo de algo testimonial, pues a la vez su literatura nos constituye a través de la ficción y la poesía, articulando verdades que, para serlo, nada necesitan de grandes sistemas conceptuales.

¿Acaso es casualidad que nos leamos cuando se trata de un ámbito donde decir la subjetividad no está mediado por conceptos? En contraste, cuando el orden teórico se impone, casi automáticamente nos ubicamos como periferia y dejamos de leernos entre nosotros.

Otro signo inequívoco de la repartición centro-periferia está en las traducciones. Los teóricos importantes escriben en otras lenguas. ¿Cuántas traducciones de textos de origen europeo se hacen al año en América Latina? ¿Y cuantas en Europa de la producción teórica latinoamericana? La desproporción es enorme. De hecho, hay una configuración muy clara: producción teórica en Europa, traducciones en Latinoamérica.

Así sucede en psicoanálisis, pero no nada más. Ocurre que el problema de las hegemonías epistémicas, el imperialismo cultural y sus efectos coloniales, trasciende al psicoanálisis. Por eso nos ha parecido indispensable abrir el diálogo con otras disciplinas como el arte contemporáneo y la antropología para abordar la pregunta de si estas condiciones epistémicas no nos condenan a sólo glosar lo que se produce en Europa. Si es así, existe el riesgo de reducirnos a nosotros mismos a ser notas a pie de página de la producción psicoanalítica parisina. Dicha producción tiene un enorme interés y fecundidad, de eso no hay ninguna duda, pero sus condiciones materiales de producción nos son ajenas. Nos resulta imposible reproducirlas. ¿Para qué buscaríamos imitarlas? O todavía peor, ¿por qué nos sentiríamos desalentados ante la imposibilidad de reproducirlas? Quizás sería una vía más fecunda buscar caminos transitables desde nuestras propias condiciones.

El psicoanálisis en Francia no sería lo que llegó a ser sin la presencia de Lacan, eso es innegable, pero notemos que Lacan produjo ese psicoanálisis abrevando de su propia cultura, no sólo la europea sino específicamente de la francesa. En vez de Goethe o Heinrich Heine, autores de base para Freud, el lugar privilegiado lo ocupó la obra de autores como Paul Claudel, Molière, André Gide o Marguerite Duras.

El hecho de que sea poco frecuente resaltar que, sin ningún chovinismo, tanto Freud como Lacan se nutrieron de sus propias culturas para producir el psicoanálisis, es un efecto y un signo inequívoco de eurocentrismo. El eurocentrismo radica en haber naturalizado a la cultura europea como la cultura universal. Así, al ser presas del él, consideramos a Molière un autor "universal" y no como alguien de la misma cultura que Lacan, con lo cual se diluye esa especificidad.

"Hay culturas naturalmente superiores a otras", eso era lo que pretendía el racismo científico, la corriente predominante en la antropología a principios del siglo pasado, cuando Freud inventaba el psicoanálisis. Sostener una batalla en contra de esa visión fue la lucha de toda una vida del antropólogo Franz Boas, quien fue maestro de Manuel Gamio, figura fundante de la antropología mexicana.

La cultura europea, y en particular germana o francófona, son culturas particulares y no tienen ninguna superioridad intrínseca respecto de ninguna otra cultura. En cambio, es cierto que se han beneficiado de una modernidad económica que les permitió desarrollar instituciones de educación e investigación excepcionales. ¿Con qué recursos? Con aquellos que provenían de sus colonias.

El giro decolonial se distingue en este punto crucial de los estudios postcoloniales pues enfatiza que la hegemonía de Europa se construyó basada en las riquezas expoliadas de las colonias americanas y de la esclavitud africana.

En efecto, a partir del siglo XVI y hasta el siglo XX se practicó el *triángulo esclavista*, púdicamente llamado "comercio triangular".

Navíos franceses, holandeses, portugueses y de otros países de Europa (aunque no de España, por un decreto de la reina Isabel la Católica que prohibía la propiedad y comercio de esclavos) hacían viajes al África para secuestrar o comprar personas que luego llevaban a América para intercambiarlas por las riquezas materiales locales (frutos, especias, maderas, etc.) y llevarlas a Europa para hacer negocio. Así, además de la expolicación del oro y la plata americanos, los países europeos hicieron fortuna y se desarrollaron a partir de un "capital humano" constituido por los africanos secuestrados y convertidos en esclavos, que intercambiaban por productos de América que vendían en Europa. Notemos que las riquezas saqueadas no eran sólo materiales, sino también epistémicas, por ejemplo, muchos de los remedios medicinales locales fueron adoptados por Europa, una práctica que no ha cesado hoy día. Este triángulo África-América-Europa funcionó durante cuatro siglos, que son exactamente aquellos que convirtieron a Europa en lo que es hoy. Esa es la cara oscura de la modernidad que puso a las civilizaciones europeas y anglosajonas en el liderazgo de una carrera que sólo existe para quienes aceptan sus premisas, y se aceptan implícitamente mientras no se las hace visibles.

El trabajo de los estudios postcoloniales, decoloniales y subalternos apunta a visibilizar ese aspecto doloroso de la llamada "modernidad"

y del "progreso". Y en este punto es indispensable recordar que tanto Freud como Lacan rechazaron explícitamente la noción de "progreso" y se deslindaron de ella. Este es un punto poco elaborado, pero que pone al psicoanálisis en una situación de excepción respecto de la producción teórica eurocentrada. El psicoanálisis, cuando lo es realmente, no colabora con los devastadores efectos de la modernidad, y de hecho cuestiona su cara oscura que es el colonialismo, algo que indica claramente Lacan en la sesión del seminario que hemos elegido traducir para este número. Lo consigue en la medida en que sea congruente con las enormes consecuencias de rechazar la lógica del progreso y de las civilizaciones "universales".

Desde luego que la Teoría Crítica y el marxismo son antecedentes indispensables de los estudios postcoloniales, subalternos y decoloniales, sin embargo, no centraron su interés en descifrar los efectos insidiosos de lo que bien se ha llamado la *matriz colonial de poder*. Y esos efectos son, también, subjetivos. Este es un punto donde el psicoanálisis no puede pretender estar más allá de esta problemática, pues correría el riesgo de convertirse en un idealismo y creer en la ilusión de vivir en una burbuja, aislado del mundo, de las ideologías y la política. Como si el consultorio del analista no estuviera atravesado por todo ello. ¿Quién podría creer algo así y a la vez sostener que el discurso del Otro es subjetivante?

Pero si esto es ya así, ¿no podríamos decir que el discurso del Otro coloniza al sujeto? Sí, desde luego, si le damos a esa expresión *colonización* un valor metafórico, pero eso implicaría que el sujeto preexiste a dicho discurso, lo cual es puro idealismo. El sujeto es constituido en ese discurso y por ese discurso, no es un *a priori*. La colonización, en cambio, sí implica una cultura preexistente, una forma de vivir y una sensibilidad previas a la imposición militar, violenta y brutal de otra cultura. Violencia que se prolonga de las más variadas formas.

El lenguaje le da un lugar al sujeto, la lengua materna lo constituye, ¿qué sucede entonces cuando la imposición violenta y prolongada de otra lengua obliga a romper con la lengua materna y destruye el lugar que el lenguaje le había dado al sujeto, por ejemplo, a través de su nombre propio?

Esta es la problemática que surgió cuando fueron reducidos a la categoría de "indio" quienes pertenecían a culturas y lenguas de enorme riqueza que, sin embargo, quedaron subalternizadas por el orden colonial que sigue vigente. Cuando en su consultorio un analista escucha a un analizante decir que una parte de su familia es indígena, sin detenerse a preguntar nada (por ejemplo, si ellos hablan su lengua originaria y si la usan entre sí), acepta sin más esa designación de "indígena", que sociológicamente inferioriza a ciertos seres humanos y entonces, el analista descolocado de su función, colabora en la prolongación y consolidación de una cultura colonial y sus ideales racistas. Todavía más, deja sin analizar una parte fundante de quien le está hablando. ¿No sucede algo equivalente cuando en Argentina o el Uruguay un analista no se percata de la enormidad que dice un analizante que afirma que en su país todos son inmigrantes?

Cuando se vive en México o en América Latina, es claro que la colonialidad tiene efectos: no sólo coloca a la práctica y a la escritura del psicoanálisis en posición de periferia y de dependencia, sino que induce una sordera selectiva en el analista. Si esto es así, ¿cómo podríamos no hablar de ello? Estas cuestiones fueron algunos de los ejes de trabajo que desembocaron en la realización de un coloquio de la École lacanienne de psychanalyse que se llamó *Sur y sus sujetos deseantes,* y que tuvo lugar en la Ciudad de México en febrero de 2013.

Este número de *litoral* recoge en su forma escrita algunas de las presentaciones. De hecho, toma su nombre de ahí, enfatizando, como se podrá leer en sus páginas, que *sur* designa una posición ante la colonialidad y no una esencia ni un origen geográfico, por lo cual nada excluye que alguien que nació y vive en Europa pueda tener una posición *sur*.

Es que la colonialidad, como el inconsciente, resulta difícil de detectar, pero una vez que sucedió suele generar un movimiento subjetivo de sublevación o de vergüenza. Y difícilmente hay vuelta atrás.

Sean los lectores bienvenidos y siéntanse convidados a participar de esa incomodidad.

Consejo editorial de *litoral*

11

El reverso del psicoanálisis,

18 de febrero de 1970

☞ 1

Jacques Lacan

Traducción y transcripción crítica
de Mónica Vázquez y Juan Luis de la Mora[1]

He aquí entonces que debe comenzar a aparecerles que "el reverso del psicoanálisis" es eso mismo que avancé este año bajo el título del discurso del Amo, por supuesto no de una manera arbitraria, pues este discurso del Amo tenía ya en la tradición filosófica, eso que llamaré en fin... sus credenciales. Sin embargo, el discurso del Amo, tal como intento despejarlo, toma aquí un acento del hecho que se puede decir que en nuestra época, puede llegar a ser despejado en una suerte de pureza, por algo que experimentamos directamente y en el nivel de la política. Lo que quiero decir con esto, es que lo envuelve todo, aun lo que se cree "revolución". Más exactamente, por lo que uno llama románticamente "Revolución" con R mayúscula, ese discurso del Amo, el discurso del Amo cumple su revolución, en el otro sentido de un "ciclo que se cierra [*boucle*]".

En el horizonte de esta puesta en valor...

un poco aforística, lo admito, pero que está hecha, es el destino del aforismo, que está hecha para iluminar con un *flash* simple ... en el horizonte de esto, hay esto que nos interesa, quiero decir a

1. Esta traducción crítica tomó como base la versión *Staferla*, disponible en <http://staferla.free.fr/S17/S17.htm>, que a su vez se basa en una reprografía que circulaba en París en los años 70, en la versión estenografiada que puede encontrarse en el sitio de la Elp, y en los audios disponibles en el sitio de Patrick Valas, en <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-L-envers-de-la-psychanalyse-1969-1970,283>. Hemos recurrido también a la grabación de esta sesión y, en especial para los esquemas, a la transcripción establecida por P. Valas. Como corresponde a una versión crítica, fue necesario establecer la escritura en francés de algunos pasajes, lo que se indica oportunamente. Todas las notas al pie son de los traductores.

ustedes y a mí, y es que este discurso del Amo tiene un solo contrapunto: el discurso analítico, aún tan inapropiado. Le llamo *contrapunto* pues su simetría –si es que existe una, y ella existe– su simetría no está en relación a una línea, ni en relación a un plano, pero sí en relación a un punto. En otros términos, se obtiene por algo que es el bucle de este discurso del Amo al que hacía referencia hace un instante.

En otros términos, lo que no he podido –porque esto comienza a cansarme– volver a escribir en el pizarrón, es la disposición de las S: barrada [$], enumeradas [$S_1$, S_2] y del *a*, tal como yo lo volví a escribir la última vez, y de lo cual espero que, más o menos todos, tengan todavía la transcripción en sus papeles; esta inscripción, que no tuve el tiempo de hacer, partiendo del hecho de que no puedo hacerlo todo, pues bien, ella muestra bastante bien esta simetría en relación a un punto, que hace que este discurso psicoanalítico se encuentre muy precisamente en el polo opuesto del discurso del Amo. Ahí lo tienen.

$$\frac{S_1}{\not{S}} \longrightarrow \frac{S_2}{a}$$

Discurso del Amo

$$\frac{a}{S_2} \longrightarrow \frac{\not{S}}{S_1}$$

Discurso del Analista

Punto de simetría

$$\frac{S_1}{\not{S}} \quad \frac{S_2}{a}$$

En cuanto al discurso psicoanalítico, resulta que vemos ciertos términos que sirven de *phylum* en la explicación, aquel del padre, por ejemplo. Resulta que vemos a alguien intentar reunir los datos principales. Es un ejercicio penoso, penoso cuando está hecho en el interior de lo que se espera, en el punto donde nos encontramos, de un enunciado y de una enunciación psicoanalíticas, esto es, de una referencia genética. Uno se cree obligado, a propósito del padre, a comenzar por la infancia, por las identificaciones, y entonces es verdaderamente algo que puede llevar a un extraordinario embrollo, a una contradicción extraña. Se nos hablará de una identificación primaria como aquella que liga al niño con la madre, eso parece, en efecto, evidente.

Es muy curioso que si nos remitimos a Freud, al discurso de 1921, aquel que se llama *Psicología de las masas y análisis del yo*, es muy precisamente a la identificación con el padre a la que nos referiremos como primaria. Y es sin duda muy extraño. Es muy extraño en efecto ver que, en suma, lo que Freud puntúa ahí, es que de hecho es primordialmente el padre quien se revela como aquel que preside a la primerísima identificación, y en esto precisamente, que él es de una manera elegida quien merece el amor. Esto es sin duda muy extraño, y se opone, está –si puedo decirlo– en contradicción con todo lo que el desarrollo de la experiencia analítica se ha puesto seguramente a establecer respecto de la primacía de la relación del niño con la madre. Extrañas discordancias aquellas del discurso freudiano con el discurso de los psicoanalistas. ¿Serán tal vez estas discordancias el resultado de alguna confusión? Y el orden que intento establecer para las configuraciones de estos discursos de alguna manera primordiales, está ahí para recordarnos que es estrictamente impensable enunciar ninguna cosa ordenada en el discurso analítico, sino a condición de recordar que antes de extraer de una cosa de la que sabemos muy bien que es el producto de una colaboración reconstructiva con aquel que está en la posición de "analizante", al que nosotros ayudamos, al que le permitimos de alguna manera entrar en su carrera, habría que recordar que lo que funda toda esta reconstrucción, esta posibilidad misma de la ayuda bajo la forma de la interpretación, este esfuerzo que hacemos por extraer, bajo la forma de pensamientos imputados, lo que ha sido efectivamente vivido por aquel que en ese momento merece en efecto el título de "paciente", es algo que por[2] ser eficaz, no debe hacernos olvidar que la configuración subjetiva tiene, por el enlace significante, una objetividad perfectamente ubicable: ahí, en tal punto del enlace, aquel absolutamente primero, del S_1 al S_2, ahí es posible que se abra esta falla que se llama el sujeto.

Y ahí operan los efectos del enlace, del enlace en este caso significante, ya sea que en algún lado esta vivencia –a la que llamamos más o menos

2. Lacan dice "*pour*", que puede traducirse al castellano lo mismo como 'por' que como 'para', otorgando dos sentidos distintos a este pasaje.

propiamente "pensamiento"– se produzca o no, ahí se produce algo que resulta de una cadena, exactamente como si fuera pensamiento. Freud jamás dijo cosa distinta cuando hablaba del inconsciente. Esta objetividad no solamente induce, sino que determina esta posición que se llama "posición de sujeto" en tanto que morada de las defensas. Pues bien, lo que yo avanzo, lo que voy a anunciar como algo nuevo hoy, es que, al adentrarse[3] hacia los medios del goce que son lo que se llama el saber, el significante Amo –regresaré sobre lo que hay que entender por eso– el significante Amo, no solamente induce, sino que determina la castración.

Partamos de lo que hemos avanzado del significante Amo. ¿Qué puede querer decir eso? Ciertamente en el comienzo no existe, pues todos los significantes son equivalentes de alguna manera, pues no juegan sino en función de la diferencia de cada uno respecto a todos los demás, por no ser los otros significantes. Es también por ello que cualquiera es capaz de tomar la posición del significante Amo, y muy precisamente por esto: es que esta es su función eventual –es así como siempre lo he definido– representar un sujeto para todo otro significante. Excepto que el sujeto, el sujeto que representa, no es univoco: está representado sin duda, pero también no está representado. Algo –en este nivel– queda oculto en relación con este mismo significante.

Es alrededor de esto que se juega el juego del descubrimiento psicoanalítico, que no deja de haber estado, por supuesto –como cualquier otro– de alguna manera preparado por esa duda, que es más que una duda, que es esa ambigüedad, sostenida bajo el nombre de "dialéctica" por Hegel, cuando llega a plantear –de alguna manera en el comienzo– que "el sujeto se afirma como sabiéndose", cuando osa partir de la *Selbsbewusstein* en la más ingenua de sus enunciaciones, a saber, que toda conciencia se sabe ser conciencia. Y aun así trenza esta misma suerte de

3. En la versión *Staferla* se lee "*s'émettant*", "emitirse". Nosotros escuchamos "*se mettant*", "adentrarse".

inicio con una serie de crisis de la *Aufhebung*,[4] como le llama, de donde resulta que esta *Selbsbewusstein*, ella misma figura inaugural del Amo encuentra su verdad en el trabajo del Otro por excelencia, de aquel que no se sabe más que por haber perdido ese cuerpo, ese cuerpo mismo del cual él se soporta, por haber querido conservarlo en su acceso al goce, dicho de otra manera, el esclavo. ¿Cómo no intentar romper esta ambigüedad hegeliana? Cómo no ser conducido por otra vía de tentativa, a partir de lo que nos es dado por una experiencia donde de lo que se trata, donde de lo que siempre se trata es de regresar para ceñirla mejor, la experiencia psicoanalítica, y más simplemente a partir de que hay un uso del significante que puede definirse a partir esencialmente del clivaje de un significante Amo con ese cuerpo, justamente del cual acabamos de hablar, ese cuerpo perdido por el esclavo, por el que no se convierte en nada más que aquel donde se inscriben todos los otros significantes.

Es de este modo que podríamos imaginar ese saber que Freud define poniéndolo en este paréntesis enigmático del *Urverdrängt*, que quiere decir justamente: lo que no hubo de ser reprimido porque ya lo estaba desde el origen, este saber sin cabeza –si puedo decirlo así– que es un hecho políticamente definible en estructura. A partir de ahí, todo lo que se produce –lo entiendo en el sentido propio, en el sentido pleno de la palabra *producir*, por el trabajo– todo lo que se produce en lo que concierne a la verdad del Amo, a saber, eso que esconde como sujeto, va a encontrarse con ese saber en tanto que está clivado, *Urverdrängt*, en tanto que él lo está[5] y que nadie entiende nada de eso.

Esto es algo que –espero– no carecerá de eco en ustedes, sin que ustedes sepan por otra parte si este eco viene de derecha o de izquierda, y que además se estructura en lo que se llama el soporte mítico de las

4. El término '*Aufhebung*' está asociado al verbo '*Aufheben*', utilizado en forma sustantivada. De acuerdo a Hegel, "el superar [*das Aufheben*] presenta su verdadera doble significación que hemos visto en lo negativo: es al mismo tiempo un negar y un conservar" (Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 2017, p. 62).

5. La versión de *Staferla* dice "en tant *qu'il est*", esto es "en tanto que él es/está" pero nosotros escuchamos "en tant *qu'il l'est*".

sociedades que podemos analizar como etnográficas, es decir, aquellas que escapan al discurso del Amo, pues el discurso del Amo comienza con la predominancia del sujeto, en tanto que justamente éste tiende a soportarse en ese mito ultra-reducido: ser idéntico a su propio significante. Es esto lo que les he dicho la última vez que tiene de naturaleza afín a este discurso, al que se le llama matemática. Ahí "A" se representa a él mismo, sin tener necesidad de un discurso mítico que le dé sus relaciones en cualquier otro lado. Es por ello que la matemática representa el saber del Amo en tanto que está constituido bajo leyes distintas que el saber mítico.

El saber del Amo se produce como un saber enteramente autónomo del saber mítico, y es lo que se llama *la ciencia* y es de lo que les indiqué la última vez la figura en una rápida evocación de lo que es la termodinámica, y aún más, de toda unificación del campo físico, la cual reposa sobre esto: la conservación de una unidad que no es más que una constante, siempre reencontrada en la cuenta –no digo siquiera en la cuantificación– en la cuenta, la manipulación de cifras que esté definida de tal manera que ella haga aparecer en todo caso esta constante en la cuenta. He aquí lo que es suficiente, lo que solamente soporta eso a lo que se le llama el fundamento de la ciencia física, la energía. Ahí está lo que le da también un soporte que le permite tomar fácilmente esto, que la matemática no se puede construir sino a partir de esto: "que el significante puede significarse a sí mismo", que el A que ustedes escribieron una vez puede ser significado por su repetición de A, posición que es estrictamente insostenible en lo que respecta a la función del significante: él puede significarlo todo, excepto, por cierto, a sí mismo.

Es de esta infracción a la regla de este postulado inicial, de lo que hay que desembarazarse para que se inaugure el discurso matemático. Entre los dos, de esta infracción original a la construcción del discurso de la energética, el discurso de la ciencia no se sostiene en la lógica, más que haciendo de la verdad un juego de valores, eludiendo radicalmente toda su potencia dinámica. Como ustedes saben, el discurso de la lógica proposicional –fundamentalmente tautológico, como se ha subrayado– consiste en ordenar las proposiciones compuestas de tal manera que sean

siempre verdaderas, cualquiera que sea –verdadero o falso– el valor de las proposiciones elementales. ¿No es esto decir que es deshacerse de lo que yo llamaba hace un instante el dinamismo del trabajo de la verdad? Pues bien, la cuestión, la cuestión es que es propiamente esto lo que especifica y distingue al discurso analítico al plantear la pregunta de para qué sirve esta forma de saber, aquella que rechaza, que excluye la dinámica de la verdad. La primera aproximación es ésta: es que sirve para reprimir lo que habita en el saber mítico, pero al mismo tiempo, porque lo excluye, para no poder conocer nada sino bajo la forma de lo que nosotros encontramos bajo las especies de lo inconsciente, la forma de un saber disyunto, de ruina de este saber. No es verdad que de ninguna manera lo que será reconstruido de ese saber disyunto retorne al discurso de la ciencia, ni a sus leyes tampoco.[6] Es decir que aquí me distingo de lo que Freud enuncia. Para el discurso de la ciencia, ese saber disyunto, tal como lo encontramos en el inconsciente, es extranjero. Es justamente en esto que es sorprendente que se imponga. Se impone exactamente en eso que yo enunciaba el otro día bajo esta forma –de la que hay que creer que, para emplearla, no encontré algo mejor– que no diga pendejadas, porque por más pendejo que sea este discurso del inconsciente, responde a algo que apunta precisamente a la institución del discurso del Amo mismo. Y esto es lo que se llama el inconsciente. Se impone a la ciencia como un hecho [*fait*]. Esta ciencia hecha [*faite*] es decir facticia [*factice*], no puede desconocer lo que le aparece como artefacto. Es verdad, solamente que le está prohibido, justamente, ser ciencia del Amo, plantearse la cuestión del artesano, y esto hará "el hecho" [*le fait*] tanto más "hecho" [*fait*].

Tomé en análisis poco tiempo después de la última guerra –ya tenía un buen tiempo de haber nacido para entonces– a tres personas de la región alta del Togo, que pasaron ahí su infancia. No pude tener en su análisis huellas de los usos y creencias tribales que ellos no habían olvidado, que ellos conocían, pero desde el punto de vista del etnógrafo...

6. La versión *Staferla* dice, enigmáticamente, "*structurales*", mientras que, en el audio, sin ser totalmente claro, se alcanza a escuchar "*non plus*".

lo que quiere decir, dado que eran valientes y modestos médicos, que intentaban colarse entre la jerarquía médica de la metrópoli, de la que no ignoramos –estábamos todavía en el tiempo colonial– que todo estaba hecho para separarlos,

... que lo que ellos sabían de eso a nivel del etnógrafo era más o menos lo propio del periodismo. Pero su inconsciente funcionaba según las buenas reglas del Edipo...

es decir, que era el inconsciente que se les había vendido al mismo tiempo que las leyes de la colonización, forma exótica del discurso del Amo totalmente regresiva; fase del capitalismo que es justamente lo que se llama *imperialismo*;

... su inconsciente no era el de sus recuerdos de infancia –eso era palpable– sino su infancia retroactivamente vivida bajo nuestras categorías –escriban la palabra como les enseñé el año pasado– *famil-iares.*[7] Y desafío a cualquier analista –incluso a ir en el terreno– a contradecirme. No es el psicoanálisis lo que puede servir para proceder a una investigación etnográfica; dígase de paso que una investigación de este tipo no tiene ninguna posibilidad de coincidir con el saber autóctono, sino por referencia al discurso de la ciencia, del cual, desafortunadamente, dicha investigación no tiene ninguna idea de esta referencia, porque le haría falta relativizarla. Al decir que no es por el psicoanálisis que se puede entrar en una investigación etnográfica, cuento seguramente con el acuerdo de todos los etnógrafos. Pero no sería seguramente el caso si les dijera que justamente, para tener una pequeña idea de la relativización del discurso de la ciencia, es decir que para tener quizás una pequeña oportunidad de hacer una buena investigación etnográfica, es necesario, lo repito, no proceder por el psicoanálisis, pero sería necesario tal vez –si es que tal cosa existe– ser un psicoanalista.

Aquí en la encrucijada enunciamos que eso que el psicoanálisis nos permite concebir no es otra cosa que la vía que el marxismo abría, a saber, que el discurso está ligado a los intereses del sujeto. Eso que Marx llama en este

7. Cfr. *D'un autre a l'Autre*, particularmente la lección del 30 de abril de 1969, en <http://staferla.free.fr/S16/S16%20D'UN%20AUTRE...%20.pdf>.

caso "la economía", porque esos intereses son, en la sociedad capitalista, enteramente mercantiles. La mercancía está ligada al significante Amo, de manera que no resuelve nada el denunciarlo así. La mercancía no está menos ligada a ese significante después de la revolución socialista, entonces de lo que se trata es de percatarse de que las funciones propias del discurso, tal como las he enunciado, vamos ahora a escribirlas en todas sus letras: el significante Amo, el saber...

$$\frac{\text{Significante-Amo}}{\text{Sujeto}} \longrightarrow \frac{\text{Saber}}{\text{Goce}}$$

... una puesta en función del discurso está definida por este clivaje, por la distinción del significante Amo respecto del saber. Noten que esa es la pregunta para quien quisiera saber más del asunto en las sociedades entre comillas "primitivas", en la medida en que las inscribo por no estar dominadas por el discurso del Amo. Es muy probable que el significante Amo sea ahí localizable por una economía más compleja. Es a esto a lo que apuntan las mejores investigaciones, llamadas sociológicas, en el campo de estas sociedades. Regocijémonos aún más porque no es casualidad que el funcionamiento del significante Amo sea más simple en el discurso del Amo, que sea enteramente manejable en esta relación S_1 a S_2 que ustedes ven ahí escrita:

$$\frac{S1}{\not{S}} \longrightarrow \frac{S2}{a}$$

$$\frac{\text{Significante-Amo}}{\text{Sujeto}} \longrightarrow \frac{\text{Saber}}{\text{Goce}}$$

El sujeto es precisamente lo que en ese discurso se encuentra ligado, con todas las ilusiones que conlleva, al significante Amo, mientras que la inserción en el goce es el efecto del saber.[8] Pues bien, lo que enuncio, lo que aporto este año es esto: que esas funciones propias del discurso pueden encontrar sitios diferentes. Es eso que define su rotación sobre esos cuatro lugares, que ustedes no ven aquí, en letras designadas de ninguna otra manera, excepto por el lugar, lo que llamo ora "arriba y a la izquierda", ora "abajo y a la derecha", aquí de esta manera, un poco tarde, para iluminar al menos, aquellos que los habrían designado por efecto de su modesto sentido común, a saber, por ejemplo:

$$\frac{\text{Deseo}}{\text{Verdad}} \longrightarrow \frac{\text{Otro}}{\text{Pérdida}}$$

- el deseo,
- y del otro lado, el sitio del Otro. Ahí se figura aquello de lo que, en un registro antiguo, he hablado, diciendo sobre eso, que: "El deseo del hombre, cuando yo me conformaba con una aproximación semejante, es el deseo del Otro".
- El lugar a figurar bajo el deseo, es aquel de la verdad.
- Bajo el Otro, es ahí donde se produce la pérdida, la pérdida propiamente de goce, de donde ustedes saben que extraemos la función del plus de gozar.

$$\frac{S_1}{\not{S}} \longrightarrow \frac{S_2}{a} \qquad \frac{\not{S}}{a} \longrightarrow \frac{S_1}{S_2} \qquad \frac{a}{S_2} \longrightarrow \frac{\not{S}}{S_1} \qquad \frac{S_2}{S_1} \longrightarrow \frac{a}{\not{S}}$$

Amo — Histérico — Analista — Universidad

8. Nosotros escuchamos aquí "*l'insertion dans la jouissance* est l'effet *du savoir*", mientras que la versión *Staferla* transcribe "*l'insertion dans la jouissance* est le fait *du savoir*".

Es ahí donde toma su valor el discurso del histérico:[9] tiene el mérito de mantener en la institución discursiva eso que se juega en la relación sexual, a saber, "cómo un sujeto puede sostenerla", o para decirlo mejor, no puede sostenerla. En efecto, la respuesta a la pregunta "cómo puede sostenerla" es ésta: dejándole la palabra al Otro, y precisamente en tanto que lugar del saber reprimido; lo que es interesante es esta verdad: es que es en tanto completamente ajeno a su sujeto como se entrega aquello de lo que se trata en el saber sexual. Esto es lo que se llama originalmente, en el discurso freudiano, lo reprimido. Pero lo que importa no es esto, que tomado así nada más no tiene otro efecto, por decirlo de algún modo, que una justificación del oscurantismo: "las verdades que nos interesan –y no poco– están condenadas a ser obscuras". Nada de eso, quiero decir que el discurso del histérico no es el testimonio de que lo inferior está abajo, muy al contrario, no se distingue, como batería de funciones, de aquellas asignadas al discurso del Amo y es esto lo que permite figurarlo con las mismas letras que nos sirven, a saber: $\$$, S_1, S_2, *a*.

$$\frac{\not{S}}{a} \longrightarrow \frac{S1}{S2}$$

9. Hemos optado por escribir "discurso del histérico", pues el neutral en castellano es el masculino. Los vocablos franceses '*hystérique*', y '*analyste*' son neutrales, y no se modifican en su escritura ni en su pronunciación para distinguir el femenino del masculino. Siempre que Lacan dice "*discours de l'hystérique*" puede traducirse lo mismo por "discurso del histérico" que "de la histérica", y lo mismo pasa con el discurso del analista; no así con el discurso del Amo, pues el artículo '*du*' es específicamente masculino, y '*maître*' se transforma en '*maîtresse*' al pasar al femenino.

Lacan se refiere, al hablar de los cuatro discursos que desarrolla en este seminario, al sujeto histérico y a la función analista, ambos desprovistos de género. Así, por ejemplo, un poco más adelante en esta misma lección, Lacan se detiene para recordarnos que cuando dice "*l'hystérique*", se refiere al sujeto y, por lo tanto, aclara, lo hace en masculino. Y un poco después propone darle a ese sujeto histérico el género del sexo en el que, según su consideración, encarna con mayor frecuencia; solamente entonces se refiere explícitamente a la histérica como mujer.

Si en castellano se utiliza el masculino cuando el género del sujeto es neutral o se desconoce, ¿por qué hemos de traducir "*de l'hystérique*" por "de la histérica" y "*de l'analyste*" por "del analista"? ¿Por qué ha de ser mujer la histérica y varón el analista? Creemos que esa traducción muestra un sesgo que permea y determina nuestras posibilidades de pensar y, por tanto, de actuar. Se reproducen y normalizan ahí ciertas posiciones históricas y culturales de aquella relación de poder y dominio en la que la paciente, mujer, enfrentaba al médico, hombre.

Simplemente revela la relación de este discurso del Amo con el goce en esto: que el saber en este discurso del histérico, ahí, viene al lugar del goce. El sujeto mismo, histérico, se aliena del significante Amo como aquel que ese significante divide –dije "aquel" en masculino, "aquel" representa al sujeto– aquel que el significante Amo divide, el que se niega a hacerse de ello el cuerpo. Porque se habla a propósito del histérico de "complacencia somática". Incluso si el término es freudiano, no podemos dejar de percatarnos que es sumamente extraño y de que de lo que se trata realmente es del rechazo del cuerpo, siguiendo el efecto del significante Amo.

El histérico no es esclavo; y démosle ahora el género del sexo bajo el cual este sujeto se encarna más frecuentemente, *ella*:

- *ella* hace a su manera una especie de huelga,
- *ella* no entrega su saber,
- *ella* desenmascara sin embargo la función del Amo de la que ella sigue siendo solidaria, precisamente dándole valor a lo que hay de Amo en lo que es el *Uno*, con U mayúscula, de lo que ella se sustrae bajo el título de objeto de su deseo.

Esa es la función propia que habíamos ubicado desde hacía tiempo, al menos en el campo de mi Escuela, bajo el título de "padre idealizado". Pero no andemos con rodeos, vayamos a Dora, que debo suponer ya conocido por todos los que están aquí escuchándome. Para aquellos que todavía no lo han abierto ¡qué le vamos a hacer! ¡Simplemente, que se apuren! [risas] Hay que leer Dora, y a través de las interpretaciones "retorcidas" [*contournées*][10] –empleo el término exacto que Freud da a la economía de

10. Hemos decidido traducir "*interprétations contournées*" como "interpretaciones retorcidas". No es fácil localizar el pasaje al que Lacan se refiere, pues Freud no habla de interpretaciones en este tono en ningún punto del historial en cuestión. Hay, sin embargo, un momento en el que Freud interpreta el segundo sueño de Dora, y se propone exponer "el material que acudió para el análisis de ese sueño en el orden *bastante entreverado* que se ofrece a mi reproducción", según la traducción de J. L. Etcheverry (en el tomo VII de la edición de Amorrortu). El texto en alemán, que es el que con mayor probabilidad trabajaba Lacan a la sazón, dice: "*das Material, welches sich zur Analyse dieses Traumes einstellte, in der ziemlich bunten Ordnung, die sich in meiner Reproduktion ergibt, vorbringen*". Este "ziemlich bunten *Ordung*" había sido traducido al francés por M. Bonaparte y R. M. Lowenstein como "*désordre* assez bigarré", en una edición disponible desde 1966 (*Cinq psychanalyses*, PUF).

sus maniobras– no perder de vista algo de lo que osaría decir que Freud lo cubre con sus prejuicios.

Hago un pequeño paréntesis, ya sea que tengan ustedes o no el texto presente, ¡remítanse a él! Encontrarán esas frases que para Freud parecen evidentes: que una chica, por ejemplo, se las arregle sola frente a tales aprietos, cuando por ejemplo un señor le salta encima. Ella no hace historias de eso, "una chica bien", por supuesto. ¿Y por qué? Porque Freud lo piensa así. Y más todavía, lo que va más lejos: que "una chica normal" no se sienta asqueada cuando le hacen "una cortesía". Eso parece ser evidente, hay que reconocer el funcionamiento de lo que yo llamo "prejuicio", en un cierto abordaje de lo que es revelado, ahí, por nuestra Dora.

Y si uno lee ese texto, tomando en cuenta al menos algunas de las referencias con las que intento familiarizarlos, la palabra "retorcido" [*contourné*] de la cual les hablé hace un rato –ustedes lo verán– les aparecerá, quiero decir que no les parecerá ilegítimo el pronunciarla ustedes mismos, la prodigiosa finesa, astucia, de esas inversiones con las que Freud explica los múltiples planos que se refractan de alguna manera a través de tres o cuatro defensas sucesivas, "la maniobra" como yo le llamo, de Dora en materia amorosa, puede ser, después de todo, hacer eco a lo que él mismo ha designado en su texto de la *Traumdeutung*, les aparecerá que es de un cierto modo de abordaje que dependen esas contorciones [*contours*] .

¿Por qué no avanzar –en conformidad con lo que enuncié al inicio de mi discurso el día de hoy– que la coyuntura subjetiva de su articulación significante recibe una cierta suerte de objetividad, y no partir de esto: que el padre, punto pivote de toda la aventura o desventura, es propiamente un hombre castrado, entiendo en cuanto a su potencia sexual; que es manifiesto que está en las últimas, muy enfermo? En todos los casos de los *Studien über Hysterie*, ese hecho mismo –de apreciación simbólica, nótenlo, pues después de todo, un enfermo o un moribundo es lo que es– considerarlo como deficiente respecto de una función de la cual él no se ocupa, es darle, hablando con propiedad, una afectación simbólica. Es olvidar que el padre, o más exactamente, es proferir implícitamente que "padre" no es después de todo solamente lo que es, lo que eso

quiere decir, es un título –como "excombatiente"– es "exgenitor". Él es padre, igual que el excombatiente, hasta el fin de su vida. Es implicar en la palabra "padre" algo que siempre es potencia de creación, y es en relación a esto, en ese campo simbólico que hay que señalar que el padre en tanto que juega este rol pivote, rol mayor, este rol amo en el discurso del histérico, es aquel que se encuentra precisamente bajo este ángulo de la potencia de creación. Y bien, se encuentra sosteniendo su posición en relación a la mujer, aun estando fuera de estado. Es ahí que se especifica la función, de alguna manera la relación al padre, del histérico. Es exactamente esto lo que designamos como el padre idealizado. Insistamos, para no extraviarnos.... Ya dije que no me iría con rodeos: tomo a Dora, y les ruego encarecidamente releerla, para ver si lo que digo es verdad. Lo que yo llamaría aquí curiosamente el tercer hombre, el señor K, pues bien, se trata de saber cómo se ordena –aunque vengo diciéndolo desde hace tiempo– eso que le conviene a Dora. ¿Por qué no atenerse entonces, de igual modo, en este punto, a la definición estructural tal como podemos darla con la ayuda del discurso del Amo? Lo que le conviene a Dora es la idea de que él tiene el órgano. ¡He dicho el órgano, eh!

Eso Freud lo percibe y lo indica precisamente, que es eso lo que juega el rol decisivo en el primer abordaje, el primer enfrentamiento, si puedo decir, de Dora con él cuando ella tiene catorce años y el otro la arrincona en el marco de una puerta. Eso no altera en lo absoluto las relaciones entre las dos familias. A nadie se le ocurre, por lo demás, sorprenderse. Como dice Freud, una chica se las arregla siempre sola con este tipo de cosas. Lo que es curioso es justamente que ocurre, ocurre que no se las arregla sola y que quiere meter a todo mundo en el ajo, pero más tarde. ¿Pero por qué? Ciertamente, es el órgano lo que le da valor a este tercer hombre, el Señor K, pero no para que Dora haga con ello su felicidad, si puedo decirlo así, sino para que otra lo prive de él. Lo que le interesa a Dora no es la joya...

> incluso indiscreto - es, como el primer sueño... recuerden que esta observación, que dura tres meses, está hecha para servirnos de cúpula a dos sueños
>
> ... no es la joya, es la caja. El sueño dice "la caja de joyas", el primero

de los dos sueños da testimonio de ello: la envoltura del precioso órgano, he ahí lo único de lo que ella goza. Y ella sabe muy bien gozar de esto por sí misma, de ello nos da testimonio la importancia decisiva en ella de la masturbación infantil, de la cual, por lo demás, nada nos indica en la observación de Dora, cuál era el modo, salvo que es probable que había algo en relación a algo que yo llamaría el ritmo fluido, que escurre, cuyo modelo está en la enuresis, que se nos presenta muy precisamente en su historia, como inducida tardíamente por la de su hermano, quien, un año y medio mayor que ella, llegó a la edad de ocho años afectado por esta enuresis de la que de alguna manera Dora toma el relevo tardíamente.

Esto es absolutamente característico –hablo de la enuresis– y como, si se puede decir, el estigma de la sustitución imaginaria del padre por el niño, justamente como impotente. Invoco aquí a todos aquellos, quienes del niño y de este episodio, por el que es bastante frecuente que se haga intervenir al analista, y de este episodio puedan tomarlo de su experiencia. Ahora, junto a todo esto, la contemplación teórica de la Sra. K –si puedo expresarme de esta manera– tal como se desarrolla en la estancia de Dora, boquiabierta [*béante*] frente a *la Madonna de Dresde*, de aquella –la Sra. K– quien sabe sostener el deseo del padre idealizado, pero también contener, si puedo decirlo, y en el mismo movimiento privar a Dora del implicado, si puedo decirlo, quien se encuentra así doblemente excluido de su alcance. Pues bien, este complejo es por eso mismo la marca de la identificación con un goce en tanto que es el del Amo.

Pequeño paréntesis: no es poca cosa el recordar la analogía que se hace de la enuresis con la ambición pero confirmemos: la condición impuesta a los regalos del Sr. K, es ser la caja. Él no le da otra cosa más que una caja de joyas; la joya, es ella. La joya de él, indiscreto como lo decía hace un momento, pues bien, que él vaya a anidarse a otro lado y que eso se sepa: de ahí la ruptura, cuya significación señalé hace tiempo, cuando el Sr. K dice: "Mi mujer no es nada para mí". Es verdad que en ese momento, el goce del Otro se le ofrece y es ella quien no lo quiere, porque lo que ella quiere es el saber como medio del goce, pero para hacerlo servir a la verdad, a la verdad del Amo que ella encarna. Ella lo encarna en tanto

Dora y esta verdad, para decirlo de una vez, es que el Amo está castrado. Y en efecto si el goce –único a representar la felicidad, aquella que definí la última vez como perfectamente cerrada, aquella del falo– dominara a este Amo...

> ustedes ven el término que empleo: al Amo justamente, ella no puede dominarlo más que excluyéndolo

... ¿Cómo establecería el Amo esta relación con el saber, que es sostenido por el esclavo, esta relación con el saber, cuyo beneficio es el forzamiento del plus de gozar? Del mismo modo el segundo sueño señala que el padre simbólico es ciertamente el padre muerto, al que uno no accede sino desde un lugar vacío y sin comunicación. Recuerden la estructura de ese sueño y cómo después de haber recibido el anuncio de su madre: "Ven si quieres", dice la madre...

> como en eco a lo que Dora [lapsus]... a lo que la Sra. K le dijo en otro momento, acerca de venir al lugar donde debe producirse la ruptura con el marido de la susodicha, de todos los dramas que hemos dicho,
>
> ... "Ven si quieres, tu padre está muerto, y lo vamos a enterrar".

Y la manera en que ella va –sin que se sepa jamás en el sueño por qué medio ella llegó ahí– la manera en que ella va para llegar a un lugar donde tiene que preguntar si es ahí donde vive ese señor, el señor su padre –¡como si ella no lo supiera!– pues bien, en la caja vacía de este departamento abandonado, abandonado por aquellos que, después de haberla invitado, se fueron por su lado al cementerio, Dora encuentra fácilmente de este padre un sustituto en un grueso libro: el diccionario, el diccionario donde se sabe, donde uno aprende lo que concierne al sexo, señalando bien ahí que lo que le importa, más allá de la muerte de su padre, es el saber que él produce –saber: y no cualquiera– el saber sobre la verdad. Esto bastará para que ella haga una experiencia analítica. Porque esta verdad a la que preciosamente –y así él hace que ella se apegue a él– Freud le ayuda, ella tendrá la satisfacción de hacerla reconocer por todo el mundo, así como la verdadera naturaleza de las relaciones de su padre con la Señora K, y de las suyas con el Señor K. Todo lo que los otros quisieron enterrar de los episodios, sin embargo perfectamente auténticos de los que Dora se hacía la representante, se impone y es suficiente

para que ella pueda cerrar dignamente el análisis, aún si Freud no parecía en absoluto satisfecho con su salida, en cuanto a su destino de mujer.

Habría ahí, al paso, algunos pequeños señalamientos a hacer, que no son vanos, si tomamos en cuenta que las cosas que, como ésta, pasan por una metáfora, cuando Freud por ejemplo, deteniéndose en el análisis del sueño, nos dice que no hay que olvidar que para que un sueño se sostenga en ambos pies, no es suficiente que represente una decisión, un vivo deseo del sujeto en cuanto al presente en esa ocasión. El sueño de las joyas, donde se trata de que Dora se vaya, que abandone la escena porque el incendio amenaza, le es preciso a Freud; le es preciso algo que dé su apoyo al sueño en un deseo de la infancia. Y ahí lo que nos importa es la referencia que él toma –se la toma, se los digo habitualmente, como una elegancia– del emprendedor, del emprendedor de la decisión por supuesto, al capitalista cuyos recursos acumulados –el capital de libido, finalmente– al capitalista que permitirá a esta decisión pasar al acto.

Acaso no es divertido, después de lo que les he dicho:

- de la relación del capitalista a la función del Amo,
- del carácter completamente distinto de lo que puede hacerse del proceso de acumulación a la presencia del plus de gozar,
- de la presencia misma de ese plus de gozar en la exclusión del buen y burdo "gozar", el gozar simple, el gozar que se realiza en la copulación desnuda,

... No es precisamente de ahí que el deseo infantil toma su fuerza, su fuerza de acumulación respecto de este objeto, de este objeto que es la causa del deseo, de eso que de capital de libido se acumula, precisamente, por la inmadurez infantil, la exclusión del goce que otros llamarán "normal". He ahí lo que de un solo golpe da su acento propio a la metáfora freudiana cuando él se refiere al capitalista.

Pero, por otro lado, si por su lúcido arrojo, Freud consiguió llevar a término un cierto éxito de Dora, ¿Por medio de qué, digamos, se indica su torpeza para retener a su paciente? Lean esas líneas donde –a pesar de él mismo, de alguna forma– Freud indica no sé qué turbación que es, a fe mía, inquietante, patética, frente al hecho de que quizás, de

haberle mostrado más interés, y Dios sabe lo que le importaba, toda la observación da testimonio de ello, él habría logrado sin duda llevarla más lejos en esta exploración, de la que no se puede decir, según su propia confesión, que no la condujo sin error. ¡A Dios gracias que no lo hizo! Quiero decir que Freud, al otorgarle esas satisfacciones de interés a lo que él siente como su demanda, demanda de amor, no haya tomado, como es costumbre, el lugar de la madre. Porque una cosa es cierta, si esta experiencia pudo modificar a partir de ese momento su actitud, ¿no es debido a eso que debemos el hecho de que de alguna forma "doble las manos", que se desaliente al constatar que lo que pudo hacer por los histéricos no conduce a nada más que a lo que pudo pillar del *Penisneid*? Lo que quiere decir, cuando se le articula al reproche que la hija hace a la madre, por no haberla creado niño, es decir al reporte sobre la madre, y bajo la forma de frustración, aquello que en su esencia significativa, y tal como ésta da su lugar, su función viva al discurso del histérico en relación al discurso del Amo, se desdobla en:

- por un lado, castración del padre idealizado, que revela el secreto del Amo,
- y por otro lado, privación, asunción por el sujeto, femenino o no, del goce de ser "privado".

¿Pero por qué Freud se equivocó en este punto, mientras que de alguna manera –si se cree en mi análisis de hoy– no tenía literalmente más que pastar de lo que se le ofrecía en la mano? ¿Por qué sustituye el saber que había recogido de todas estas bocas de oro: Anna, Emmy, Dora, ese mito, con el complejo de Edipo? El complejo de Edipo que juega el papel del saber con pretensión de verdad se sitúa ahí en algún lado en esta figura, que justamente no está escrita, que es aquella del discurso del analista, a saber: un cierto saber en el sitio al que llamé hace un momento de la verdad:

$$\frac{a}{S_2} \longrightarrow \frac{\not{S}}{S_1}$$

$$\frac{\text{Deseo}}{\text{Verdad}} \longrightarrow \frac{\text{Otro}}{\text{Pérdida}}$$

Sí, es extraño que no haya sido totalmente claro mucho más rápidamente, que si toda la interpretación se comprometió del lado de la gratificación o de la no gratificación, de la respuesta o no a la demanda, en suma, hacia una elusión siempre creciente hacia la demanda, de aquello que corresponde a la dialéctica del deseo, deslizamiento metonímico del cual se trata de asegurar el objeto constante, es probablemente por el carácter estrictamente inutilizable –y en efecto, ¿quién lo utiliza?– ¿Qué lugar tiene en un análisis la referencia a ese famoso complejo de Edipo?

Pregunto aquí, a todos aquellos que son analistas, para que respondan:

- aquellos que son del Instituto, por supuesto, nunca lo utilizan [risas],
- aquellos que son de mi Escuela, hacen un pequeño esfuerzo, pero, por supuesto, ello no produce nada, ello resulta en lo mismo que para los otros [risas].

¡Es estrictamente inutilizable! Salvo en este burdo recordatorio del valor de obstáculo de la madre frente a toda investidura de un objeto como causa de deseo y esas extraordinarias, extraordinarias elucubraciones a las que llegan los analistas en lo que concierne al "padre [*parent*] combinado", como le llaman, no significan más que una cosa: edificar un A mayúscula encubridor del goce –es decir, a lo que se le llama generalmente Dios– con el cual vale la pena hacer el doble o nada con el plus de gozar, es decir, ese funcionamiento al que se llama superyó.

Ah, ¡hoy los estoy consintiendo! [risas] No había todavía abordado este tema del superyó. Y tenía mis razones para ello: hacía falta que llegara al menos al punto en el que estoy, ahí, para que eso que yo les enuncié el año pasado de la apuesta de Pascal, pudiera volverse operativo, y demostrar que el superyó es exactamente –quizás algunos ya lo adivinaron– lo que comencé a enunciar cuando les dije que la vida, la vida, la vida, la vida provisoria, que se juega a favor de una oportunidad de vida eterna, es el *a*, pero que eso no vale la pena excepto si el A no está barrado, dicho de otro modo, si él es todo a la vez. Sólo que el "padre combinado" no existe: está el padre de un lado y la madre del otro. Ocurre lo mismo con el sujeto: no existe. Está también dividido en dos; como está barrado, si se puede decir, y que es la respuesta que designa a la enunciación mi grafo, resulta que es

eso lo que cuestiona seriamente que se pueda jugar al "doble o nada" del plus de gozar con la vida eterna.

Sí, hay algo verdaderamente sensacional en este recurso al mito de Edipo, no cabe duda de que vale la pena que nos entendamos sobre esto. Pensaba hoy hacerlos sentir eso que hay de enorme en Freud...

al menos en esa última conferencia, por ejemplo, de aquellas que se llaman: "Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis",

... se podría creer que queda ahí zanjada la cuestión del rechazo a la religión de todo horizonte admisible, pensar que el psicoanálisis juega ahí un papel decisivo, y creer haber acabado con todo aquello por habernos dicho que el soporte de la religión no es otra cosa que este padre al que el niño recurre en su infancia, del que sabe que es de alguna manera "todo amor", que va un paso adelante, que previene lo que en él puede manifestarse como malestar. ¿No resulta una cosa extraña cuando se sabe lo que en realidad es esa función del padre? Ciertamente, no es más que por esta vía que Freud nos presenta una paradoja. La idea de referirla a no sé qué goce original de todas las mujeres, cuando es bien sabido que un padre apenas es suficiente para una, ¡y es mejor que no se jacte! [risas]

Un padre sólo tiene con el Amo –hablo del padre tal como lo conocemos, tal como funciona– un padre sólo tiene con el Amo la relación más lejana, ya que, al fin y al cabo, al menos en la sociedad con la que Freud tiene que vérselas, es él quien trabaja para todo el mundo. Tiene a su cargo a la *famil* de la cual les hablaba hace un momento. ¿No hay algo ahí lo suficientemente extraño para sugerirnos que después de todo, eso que Freud conserva de hecho –si no intencionalmente– es precisamente lo que él designa como lo más sustancial en la religión, a saber, la idea de un padre "todo amor"? Y es precisamente esto lo que designa la primera forma, entre las tres que aísla en el artículo que evocaba hace un momento, de la identificación, la identificación de puro amor al padre. El padre es amor y lo primero que hay para amar en este mundo es el padre. Extraña sobrevivencia de alguna cosa de la que Freud cree que bastará para evaporar la religión, mientras que en realidad es la sustancia misma lo que él conserva con este mito extrañamente compuesto del padre.

No hay duda –regresaremos a esto, pero ustedes ya pueden ver lo esencial– de que todo esto apunta a la idea del asesinato, a saber que el padre, el padre original, es aquel que los hijos han matado, y a partir de ahí es del amor por este padre muerto que procede un cierto orden. ¿No parece acaso que esto – en sus enormes contradicciones, en su barroco, en su superfluidad – no es otra cosa, no es otra cosa que defensa contra eso que la proliferación de todos los mitos articula claramente –mucho antes de que Freud, por elegir este, restringiese esas verdades– que lo que se trata de disimular es que el padre, a partir de que entra en ese campo del discurso del Amo donde estamos intentando orientarnos, el padre está desde el origen, castrado?

Tal es la forma idealizada que da Freud a esto. Que esté completamente enmascarado...

> sobre lo cual, no obstante, si no los decires, al menos las configuraciones que le ofrecía la experiencia del histérico, hubieran debido resultarle aquí mejor guía,

... que el complejo de Edipo sea, a nivel del análisis mismo, como lo que sugiere que todo debe volver a cuestionarse, de lo que de saber se precisa para que este saber pueda ser cuestionado en el lugar de la verdad. He aquí el objetivo de lo que intentamos desarrollar para ustedes este año.

33

Sur, sur, sur, sur...[1]

☞ **2**

Cuauhtémoc Medina

Recorridos. Recorridos. Recorridos
Recorridos. Recorridos. Recorridos (...)[2]

Sólo me interesa lo que no es mío
OSWALD DE ANDRADE,
Manifiesto Antropófago (1928)

Sueño el Sur,
inmensa luna, cielo al revés, busco el Sur,
el tiempo abierto y su después.
FERNANDO E. SOLANAS Y ASTOR PIAZZOLA,
Vuelvo al Sur (1988)

Uno va a la Patagonia
pero también huye a la Patagonia.
ROBERTO BOLAÑO,
El último lugar del mapa (2001)[3]

La Globalización no es la mera anexión de todo lo heterogéneo a la cultura del norte, al menos, esa es una cuestión que no está resuelta, pues se ve constantemente atravesada por una multitud de fracturas y batallas.

1. Este es el texto de apertura del 7º Simposio de Teoría de Arte Contemporáneo, del que Cuauhtémoc Medina fue director. Se realizó en el año 2009 en el Centro Cultural Universitario Tlatelolco. Apareció publicado en el catálogo *Sur, sur sur, sur...* PAC-SITAC, México, 2009. (N. del E.).
2. Letra y traducción al inglés <http://www.planet-tango.com/lyrics/vuelvosu.htm>.
3. Roberto Bolaño, *Entre paréntesis. Ensayos, artículos y discursos (1998-2003)*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2004, p. 255.

Sin negar las inmensas desigualdades de poder que definen la operación de la producción cultural de principios de siglo, lo cierto es que el Sur ha adquirido un nuevo peso crítico y productivo en la textura de la imaginación global, que se manifiesta no sólo en la ampliada geografía de la actividad cultural, sino en las superposiciones, tensiones y corrientes de pensamiento, fantasmas y sombras que lo habitan. La "hegemonía de la Eucronología" –diría Arjun Appadurai– ha sido seriamente perturbada por una "compleja construcción transnacional de paisajes imaginarios"[4] o como lo plantearía Gerardo Mosquera: "La metacultura occidental(...) ha devenido un medio paradójico para la afirmación de la diferencia(...)".[5]

Sin haber cedido del todo su magnetismo, el Norte ha ido perdiendo el norte. Ello no significa necesariamente la realización de la utopía de la inversión del mapa (1943) de Joaquín Torres García, si bien recientemente el mapa con el Sur arriba se haya vuelto obligatorio en las escuelas de Chile.[6] No, sería voluntarista afirmar que "nuestro Norte es el Sur", pero uno siempre vuelve y sueña el Sur. La brújula ha cambiado, pues a la cultura contemporánea no le basta con un solo mapa. Algunas cartas de navegación (aquellas marcadas por "la obstinación del deseo")[7] señalan en los cuatro rumbos hacia la Antártida.

Impulsado por una gama intensificada de interacciones entre ciudades, regiones y genealogías que antes giraban entre el fantasma de la dependencia y la ilusión de la diferencia absoluta, un nuevo Sur ha venido germinando. Lo mismo en Cali que en Lima y Sidney, se vienen

4. Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalisation*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996, p. 30-31.

5. Gerardo Mosquera, "Robando el pastel global. Globalización, diferencia y apropiación cultural", en José Jiménez y Fernando Castro (eds.) *Horizontes del Arte Latinoamericano*, Tecnos, Madrid, 1999, p. 58.

6. Ver: "MAPAS: Chile patas p'arriba", *Educar Chile: El portal de la educación*, 4 junio 2007 <https://didactalia.net/comunidad/materialeducativo/recurso/mapas-chile-patas-parriba-educarchile/f9414154-307c-4d4f-8507-c9040c041358>.

7. Fernando E. Solanas, *Sur* (1998) Coproducción Argentina-Francia. Color/118mins. SUR (1998). El fragmento en cuestión sobre la censura de libros en la dictadura argentina puede verse en: <https://www.youtube.com/watch?v=kwAWmiT6GeI&t=4249s>.

produciendo una serie de concentraciones de energía que, al construir redes complejas, crean instituciones, mercados y circuitos intelectuales que buscan diferenciarse de los operativos euroamericanos. Nunca antes como ahora los artistas de Sudamérica, África y Oceanía habían tenido una oportunidad similar de despliegue. El Sur no es una región: es una divisa de invención, desviación y resistencia, aparece no sólo como sinónimo de miseria, brutalidad y crisis perpetua del hemisferio sub-ecuatorial, donde el intelectual sigue ejerciendo la "función de intermediario entre el campesino y la administración general",[8] reconvertido en el espacio principal de la exclusión del neocapitalismo, el cual se ve continuamente rebasado por las insurgencias autoconfirmadas en recordar que "el Sur también existe".[9] Es la geografía desterritorializada de una continua emergencia de diferenciaciones y deseos no subsumibles. El "pueblo múltiple" de mutantes y potencialidades encarnado en "hechos sociales, en hechos literarios, en hechos musicales" que Félix Guattari y Suely Rolnik designaron bajo el rubro de la "revolución molecular" que ocurre en el Sur en paralelo al paisaje de la miseria.[10]

El Sur como el signo de "la pequeña fisura, las rupturas imperceptibles que vienen del sur que para Gilles Deleuze son, siempre, "las líneas de caída y fuga" que, a diferencia de las "grandes segmentaciones", no son negociables.[11]

Cabalmente, la "Europa moral y espiritualmente indefendible"[12] del colonialismo que denunció Aimé Césaire, ya no es el referente de la noción de cultura, aún y a pesar de que el Norte sea el gestor y ad-

8. Antonio Gramsci, "Algunos temas sobre la cuestión meridional" (1926). Disponible en línea en: <http://www.gramsci.org.ar/1922-26/32-cuestion-meridional.htm>.

9. Título de la famosa canción escrita por Mario Benedetti para Juan Manuel Serrat incluido en el libro *Preguntas al azar* (1986).

10. Félix Guattari y Suely Rolnik, *Micropolítica: Cartografías del deseo*, Traficantes de sueños, Madrid 2006, p. 361.

11. Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos*. Trad. José Velázquez, Pretextos, Valencia, 1980, p. 149.

12. Aimé Césaire, "Discourse on Colonialism", en *African Philosophy: An Anthology*. Emmanuel Chukwuidi Eze ed. Londres, Blackwell Publishing, 1998, p. 222.

ministrador preponderante de los discursos académicos y estéticos, se ha vuelto imprescindible a las instituciones metropolitanas de arte (museos, editoriales, bienales, documentas, colecciones y universidades) que aún controlan el relato maestro del arte occidental, injertar de una u otra manera momentos, autores, obras e incluso los momentos de subversión del Sur para recomponer su hegemonía. Los públicos que se asoman al arte contemporáneo a través del tejido de redes de la cultura mundializada ya no pueden evitar la perturbación de los relatos por narrativas y conceptos otrora marginados, arrogancia del modernismo del Atlántico del Norte pero al tiempo las formulaciones postcoloniales se sitúan crecientemente, como ha advertido Jean Fisher contra la producción de identidades étnicas a favor de una estrategia de exceso basada en el sincretismo, la transacción y contaminación, como vías para la producción de la diferencia".[13]

Esos cambios, por magros, tentativos y superficiales que puedan parecer, no han sido una concesión graciosa, son el resultado de una contraofensiva cultural que, especialmente en el terreno inestable del arte contemporáneo, planteó sobre todo desde fines de los años ochenta el cuestionamiento de la división geográfica del prestigio y circulación de los referentes culturales. Ha llegado el momento de someter esa empresa colectiva a un balance. A dos décadas de la irrupción de la coalición del arte de la periferia, y tras la recomposición geográfica e histórica de la narrativa de la historia del arte moderno y contemporáneo, ¿qué nuevas fuerzas centrífugas emergen en la cultura bajo la línea ecuatorial? ¿Qué promesas contiene la tarea de replantear las genealogías culturales sureñas: la memoria de las dictaduras es lo mismo que la posible tropicalización del conceptualismo? ¿Qué nuevas grietas se abren en la ilusión de absoluta proximidad desde lo que es aún una distancia? ¿En qué medida la práctica artística global o localmente eficaz puede atribuirse aún alguna relación con el proyecto de la descolonización?

Estas, claro, no son sólo interrogantes, cuestionamientos, son rutas a una geografía atisbada por la violencia del afecto. Desde el espacio de

13. Jean Fischer, "Some Thoughts on Contaminations" en *Vampire in the Text. Narratives of Contemporary Art*, Institute of International Visual Arts (INIVA), Londres 2003, p. 257.

ambigüedad simbólica que plantea operar en un país como México, que representa una de las modalidades del "sur en el norte", este simposio plantea un "volver al Sur" que no puede ya activarse desde las seguridades de una "estética de la resistencia" binaria. Ya no es posible ver al Sur como una región del refugio, donde los intelectuales y artistas busquen sociedades y fuerzas cabalmente heterogéneas, puede, en cambio, activarse como el territorio proyectado por las tareas y preguntas que deberán surgir una vez que las batallas por la inclusión y la reformulación de los esquemas de centro y periferia, imprescindibles como lo fueron, ya no son imperativos radicales, sino reformas más o menos cumplidas en el sistema cultural.

Quizá "vuelvo al Sur" consista en atisbar la necesidad de la cartografía de una nueva agenda, acerca de la cual poco sabemos más allá de aceptar la dirección del viento de los afectos. Hay que asumir con cierta dureza la afirmación del film *Sur* (1988) de Fernando E. Solanas: "Si ustedes no saben lo que es el sur, es porque son del norte." No, no hay forma de definir qué es o será Sur. Lo que se puede hacer es dejar de buscar norte.

La École lacanienne de psychanalyse y el Museo Universitario Arte Contemporáneo, a través de Campus Expandido, organizan el

Coloquio

Sur y sus sujetos deseantes

16 y 17 de febrero, 2013

Ciudad de México

☞ 3

Atlas Vallard, s. XVI[1]

Sur no es un recorte geográfico, es eminentemente un espacio discursivo. Hace ya suficiente tiempo que desde diferentes ámbitos, como la filosofía, la historia y la sociología e incluso el arte, se ha desplegado

1. Altas Portulano, anónimo, Dieppe, 1547, HM 29. *Atlas Vallard*, f. 10 "Indias occidentales, México, América Central, norte de América del Sur", Huntington Library, San Marino, California.

y demostrado. A partir del antecedente que es el libro fundacional de Adorno y Horkheimer –*La dialéctica de la ilustración*– hasta los trabajos postcoloniales y subalternos, la cuestión ha sido tomada desde distintas perspectivas. Edward Said, Boaventura De Sousa Santos, Enrique Dussel, Toni Negri, Ricardo Basbaum, Cuauhtémoc Medina, por sólo nombrar algunos, configuran un abanico de aproximaciones muy amplio. Pero una breve mirada sobre las migraciones de trabajos y saberes al interior de nuestra escuela nos muestra que la cuestión Sur,[2] si bien no se reduce a ello, tampoco es ajena a la geografía.

Partamos de una constatación empírica: los miembros de la Elp que habitamos en lo que desde hace ya varias décadas se acordó en llamar el Sur, mayoritariamente leemos, traducimos y publicamos las producciones de algunos otros –no todos, ni siquiera demasiados– que habitan en el llamado Norte.

A lo largo de los casi treinta años de existencia de la escuela, los desplazamientos de gente y producciones Norte/Sur han seguido una lógica muy excepcionalmente subvertida: desde su inicio miembros del Norte han sido invitados a dictar sus seminarios; sus libros, publicados en París, luego han sido sistemáticamente solicitados en el Sur para traducirlos, leerlos y comentarlos.

A partir del siglo XVI, existieron proyectos europeos de colonización que llevaban la Luz a los pueblos ignorantes y primitivos del sur para que accedieran a la civilización, imponiendo un feroz proceso de aculturación. ¿Acaso los efectos de esos proyectos dejaron de estar vigentes? Nada es menos seguro. Bajo formas matizadas, o no, algo de esa "vocación" esclarecedora del Norte y de la consiguiente subordinación del Sur sigue activa en múltiples ámbitos.

Una de las consecuencias más evidentes de esto es el empobrecimiento que se ha generado en las relaciones horizontales, en donde el sur no dialoga

2. Al momento de redactar este argumento todavía no habíamos establecido los criterios de escritura que el lector puede encontrar en la página 107 de este número de *litoral*. Acerca de este establecimiento y su sentido, invitamos a la lectura del texto de Sergio Cambpell y la entrevista a Manuel Hernández, también en este número de *litoral*.

con el Sur, o sólo lo hace muy poco o mediatizadamente. Es lógico, pues la legitimidad hasta ahora sigue viniendo del Norte, de ahí que veamos una deslegitimación sistemática auto-infligida e infligida a los pares.

En el sur, los efectos del proceso de aculturación y de desarraigo simbólico de la operación colonial siguen en juego produciendo efectos devastadores, como por ejemplo la búsqueda incesante de cierta "identidad" que se supone perdida. De manera muy paradójica, esto va de la mano del rechazo de la historia propia pues es generadora de vergüenza.

La vergüenza es un efecto del discurso del Amo, señaló Lacan, es decir de la posición sometida, subalterna. Pero ¿quién podría decir que no es un subalterno, que no está constituido de y por el discurso del Otro? De ahí que se imponga la pregunta acerca de si se trata de la misma subalternidad que definió Gayatri Chakravorti Spivak en su texto seminal *¿Puede hablar el subalterno?* Spivak demuestra que en el mundo colonial el subalterno no puede hablar, pues requiere de ser representado para hacerlo. Cuando el subalterno queda inserto en una cultura ajena, es decir, en un universo de representaciones que no es históricamente propio, sino que le ha sido impuesto por la operación colonial, queda desprovisto de recursos para manifestarse sin quedar de inmediato alienado. Esta es la razón profunda por la cual el sur no dialoga directamente con el Sur. Es que, bajo este arreglo de cosas, los sujetos suralternos –avancemos esa noción que indica la subalternidad propia del Sur– dependemos de lo que se produjo en el Norte para poder hablarnos entre nosotros. Dependemos de nociones, de prácticas, de la axiología y en suma, de un sistema de representaciones investido de legitimidad y prestigio que surgió en el seno de la civilización europea que, si bien en grados diversos y con matices muy variables, nos sigue siendo relativamente ajena.

Aquí se abre una pregunta que resulta crucial: ¿es el psicoanálisis un modo más de asujetamiento, de sometimiento o, al contrario, es una práctica que posibilitaría una forma de subversión? ¿Cómo abriría esta práctica, que surgió en el ámbito de esa cultura ajena y colonial, la posibilidad de salir de la posición de suralterno, es decir, de aquel que

está continuamente en busca del Norte para hablar y que demanda del Norte el reconocimiento de su existencia? Es fundamental ubicar que el núcleo mismo de la práctica psicoanalítica, la asociación libre, abre la posibilidad de un modo inédito del hablar, de un realmente hablar y de operar una subjetivación que no depende de ninguna identidad nacional y que al acoger las propias derrotas hace de la vergüenza una vía de subjetivación, la de un análisis llevado hasta su conclusión. De ahí que, en lugar de buscar la legitimación del Amo, Lacan haya abierto esa otra vía, la del analista no se autoriza más que por él mismo, y hoy cabe preguntar si la posibilidad de una autorización así no es un movimiento subjetivo crucial que trasciende por mucho a la función analista.

Así, este coloquio trata de situar una problemática llamada suralternidad, para la cual el psicoanálisis que Lacan propuso anticipó ya algunas posibles respuestas. De su exploración, ¿podría llegar a des-cubrirse la existencia y la riqueza de un psicoanálisis a la manera del Sur?

Participantes

Fernando Barrios (Montevideo)
José Luis Barrios (México)
Carina Basualdo (París)
Sergio Campbell (Córdoba, Argentina)
María Amelia Castañola (Montevideo)
Enrique Dussel (México)
Patricia García (México)
Patricia Garrido (México)
Mauricio González (México)
Manuel Hernández (México)
Hayde Lachino (México)
Virgina Lucas (Montevideo)
Helena Maldonado (México)
Cuauhtémoc Medina (México)
Nora Pasternac (México)
Joao Perci Schiavon (Curitiva)

Inés Trabal (Montevideo)

Lugar: Sala de Conferencias del MUAC (Museo Universitario Arte Contemporáneo), Ciudad Universitaria, México, D.F.
Fecha: 16 y 17 de febrero de 2013.
Horarios: Sábado 16 de febrero 10 a 20 horas, con una pausa para comer. Domingo 17 de febrero de 10 a 14 horas.
Cuota de recuperación por todo el evento: Entrada general $200, Estudiantes $100, Estudiantes de Campus Expandido: entrada libre.
Organizan: École lacanienne de psychanalyse y Campus Expandido, MUAC.

Este Coloquio surge del seminario a voces "El Sur y sus sujetos deseantes" cuyas reuniones semanales tuvieron lugar en 2012 y se pueden escuchar en forma de podcast en esta página: <http://www.ivoox.com/podcast-seminario-el-sur-sus-sujetos-deseantes_sq_f151274_1.html>.

Para quien sea francoparlante, puede ser interesante el video de la reciente emisión de Radio France con Barbara Cassin y Michael Fosse: <http://www.dailymotion.com/video/xb75nw_barbara-cassin-et-michael- foessel_news#.UOGk44nm52A>.

Sur, de signo a significante

☞ 5

Sergio Campbell

Pintor nacido en mi tierra
Oye mi tierra con el pincel extranjero
Pintor que sigues el rumbo
De tantos pintores viejos
Aunque la virgen sea blanca
Píntame angelitos negros.
Los olimareños

Lo primero que me surge al estar acá, luego de dieciséis horas de viaje, entre vuelo y espera, desde el sur que significa Argentina a este norte que es México; digo, lo primero que me surge es precisamente una pregunta con respecto al significante *sur*. ¿Qué significa sur? Pero si me pregunto qué significa, de algún modo estoy suponiéndole que ya tiene un significado... entonces, ¿significante o signo?

Que México está al norte de Argentina es una evidencia geográfica si se construye el mapamundi desde una determinada perspectiva... decir sur, norte, de más está decirlo aquí, implica la intervención del simbólico, lo que llevaría a decir, a su vez, que no hay inocencia en la construcción de una cartografía. A su vez, desde esa misma perspectiva, también resulta una obviedad que México está al sur de Estados Unidos; sin embargo en lo que concierne al psicoanálisis, EUA no es nuestro norte. Dicho esto, puede advertirse el deslizamiento, el norte ya no funciona desde lo geográfico sino como guía, horizonte... ¿como la zanahoria que hace marchar al burro?

El sur está en relación al norte, y esta es una relación sin conversa: el norte es lo que está arriba, el sur lo que está abajo; el norte es la guía, el sur lo guiado, incluso en el deseo político más radical, que el sur sea nuestro

norte, no deja de haber una localización que petrifica los significados: el norte sigue siendo la guía, aunque ese norte sea el sur.

A fines de 1983, con el retorno de la democracia en mi país, retornaron muchos exiliados (casi que es una obviedad decir esto aquí, en uno de los países que más acogieron a los perseguidos de mi tierra, algunos incluso fundadores de esta escuela), entre ellos Gerardo Vallejo, un cineasta que formaba parte del grupo de cine Liberación y que, al volver filmó "El rigor del destino". En esa película hay una escena donde el protagonista en una clase de alfabetización a los cañeros tucumanos, con un globo terráqueo en la mano, al darlo vuelta pone el sur al norte; pero entonces, en ese acto ¿el sur sigue siendo sur? Esto me parece una perspectiva interesante para recorrer.

Voy a intentar despejar algunas cuestiones que en realidad son interrogantes que me hago a mí mismo, a partir de que surge en el horizonte de la escuela, la posibilidad de incluir, insertar un nuevo significante a partir de este coloquio.

Entonces, *sur*, es un significante con mucho significado político, por lo tanto, deberíamos decir que, en realidad partimos de un signo, ya que *sur* desde la convocatoria misma a este coloquio, está ligado al significado que adquirió en la década de los ochenta. Sur vino a aparecer en el lenguaje político como una nueva manera de denominar la relación entre los países económicamente poderosos (Norte) con aquellos que no lo son (Sur). Esta nueva nomenclatura vino a sumarse a antiguas nominaciones como países desarrollados y países subdesarrollados, imperio y colonia, centro y periferia... El surgimiento del movimiento de países no alineados en la conferencia de Belgrado en 1961 fue el primer intento de agrupamiento para mirar con otros ojos (los propios y no a través del espejo de los países desarrollados); sin embargo, la caída del bloque soviético le quitó la potencia de sus enunciados, sobre todo por la aparición de conflictos entre los mismo países miembros.

El surgimiento de esta nueva nomenclatura es también un intento de mirar/se con ojos propios, con una mirada que no busca reconocerse en el gran Otro sino en el otro, en el semejante. Reconocerse *sur*, implica, o

al menos podría implicar una posición de reapropiación identitaria. Debo reconocer que esta última frase me hace ruido, y que no es otro ruido que el que cada dos por tres me produce el encontronazo entre política y psicoanálisis. La palabra "identidad", desde un discurso emancipatorio tiene mucha importancia, pero en la práctica analítica, ¿qué hacer con la identidad? Está claro que en un análisis la identificación suele llevar a lo peor. Hay palabras que marcan límites precisos entre la política y el psicoanálisis, que demarcan la diferencia y los riesgos de la interpolación: identidad es una, represión es otra, enajenación... y así sucesivamente. Para no perder la especificidad, entonces, está claro que *sur*, en nuestro contexto, el del psicoanálisis, no apunta a una reapropiación identitaria sino a otra cosa, otra cosa que, de momento, podría enunciar como una subjetivación otra que permita ubicarse desde otro decir.

No se trata entonces de un significante liberado de su significado. En esta convocatoria, Sur tiene un significado político; partimos entonces de un signo que no remite a la geografía sino a una localización: Sur es lo que está abajo, lo que políticamente significa lo que está pisado, pisoteado, dominado. ¿Podría articularse *sur* con una erótica de la dominación? Y digo erótica de la dominación y me parece que todo un problema se abre con esto, un problema que me parece debe ser desarrollado en profundidad. Sólo para marcar una punta, me remito a Étienne de la Boétie y su *Discurso de la servidumbre voluntaria*, escrito a mediados del siglo XVI. Apenas dos fragmentos:

> La naturaleza del hombre es ser libre, y quiere serlo, pero su naturaleza es tal que el hombre se pliega naturalmente a lo que la educación le da. [...] Es necesario confesar que la naturaleza tiene menos poder sobre nosotros que la costumbre, porque el natural, por bueno que sea se pierde si no es mantenido, y la educación nos hace siempre según es su forma, sea como sea, a pesar de la naturaleza.[1]

1. Étienne De la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Editorial Trotta, Madrid, 2008. p. 37.

De la Boétie opone aquí naturaleza y educación, naturaleza y costumbre. Poner esto en perspectiva me lleva al Lacan del 4 de junio de 1969, cuando apunta con precisión que el goce está del lado del esclavo. Interrogarnos sobre este goce, es una tarea ineludible para quienes somos sur, aún sin saberlo, porque a veces la subalternidad es tal, que ni siquiera nos damos cuenta de nuestra posición.

También, la erótica de la dominación me evoca la voz de Amparo Ochoa cantando *Maldición de Malinche* y entonces me tienta dejarme llevar por esta vía, pero me contengo, pues me parece que intentar despejar algunas cuestiones ligadas a *sur* y su momento de irrupción, me parece más urgente, aunque claro está que la política nunca está desligada de lo erótico.

Partimos entonces de un signo, Sur, pues no hay equívoco, pero precisamente porque no hay equívoco en el signo, es que pueden comenzar los equívocos en el andar del signo y llevarlo al significante, quiero decir, venido de Argentina, donde en su momento tuvieron lugar experiencias como "Plataforma" en el año 1969, y "Documento" en el año 1971, en el seno de la APA, y siendo el lugar donde lo "lacanoamericano" tiene una gran presencia, entre otras cosas por la participación activa de quienes fueron discípulos directos de Masotta, no puedo dejar de preguntarme, por qué *sur*, por qué ahora, cuál es la perspectiva política en el seno de esta escuela para que *sur* aparezca.

Las derivas de esas experiencias, las de la IPA, justamente cuestionadas por uno de sus mentores, Emilio Rodrigué, al señalar que no fueron al fondo del problema ya que sólo se trató de una inyección revolucionaria al psicoanálisis intentando revolucionar la institución pero no el psicoanálisis en sí; y la lacaniana que, a caballito de cierta frase de Lacan en su venida a Venezuela, pretendieron ser los herederos legítimos de un Lacan traducido al castellano (un gran aporte de la EFBA, aún con los errores que corrigen día a día, me refiero a la tarea de Ricardo Rodríguez Ponte, fundamentalmente), pero que no implica dejar de repetirlo, pues el eje está puesto en la herencia con lo cual no abandonan la cuestión familiar y por eso terminan reproduciendo en su práctica a la familia en disputa, han de servirnos de advertencia, pues como se dice por allá, en ese sur

que habito donde algunos todavía añoran volver a ser el granero del mundo que justifique hasta las metáforas: cuando uno se quema con leche, ve una vaca y llora.

Digo esto porque me parece que esta es la oportunidad, si es que *sur* florece, de ubicar en su justo lugar, al interior de la escuela (pero en una escuela de bordes borroneados, decir interior no significa más que decir exterior) qué se pretende al decir *sur*.

Lo primero entonces, lo primero que me aparece es que, si proponemos el significante *sur* a la escuela y desde la escuela, es porque suponemos ya un norte; y si no lo suponemos... el mero hecho de decir *sur*, hace ex-istir norte, pues al nombrar sur, el norte aparece. Si lo suponemos, entonces ocurre lo siguiente: que el Norte existía y el Sur también, pero innominado. Si así fuera, entonces *sur* adquiere para mí un primer sentido que no es otro que visibilizar relaciones ya existentes al interior de la escuela, aunque claro está que no se agota en la escuela sino que se trataría de una reproducción de lo que ocurre extramuros de la escuela, y no estoy dejando de hablar de psicoanálisis, incluso desde sus inicios. Surgido en Viena y viviendo su fundador en dicho lugar, había que peregrinar a la capital austríaca si se quería iniciar en el psicoanálisis, ya sea para conversar con Freud, ya sea para analizarse con él. Y la lengua en que todo ese movimiento se desarrollaba era el alemán, con lo cual, cualquier lugar de Europa era Sur con respecto a Viena, y toda lengua era Sur con respecto al alemán. Todos conocemos estas historias, incluso José Attal nos la recuerda en su libro *La no excomunión de Jacques Lacan*; sin embargo bastante pronto algo sucedió: en 1907, Freud va a EUA. Ya no son todos marchando a la meca vienesa... es Freud quien se desplaza al gran país del norte. Más allá de la anécdota, real o inventada por Lacan, de que Freud enunciara que llevaban la peste; más allá de que a Freud no le gustara la cultura norteamericana, lo concreto fue que Freud se desplazó y dio sus conferencias allí, y que ese movimiento tuvo efectos para el psicoanálisis; luego de fundada la IPA, luego de incorporarse asociaciones de EUA, al institucionalizarse la formación del analista, las asociaciones.

Del gran vecino del norte plantearon el requerimiento de ser médico para ser miembro, que obviamente no fue un mero detalle administrativo

institucional, sino que implicaba una lectura particular del psicoanálisis. Esa simple medida coagulaba un modo de pensar "en inglés" al psicoanálisis. Esta reglamentación de los norteamericanos me sirve para pensar *sur*. Es notable, que en su política imperial, ellos pregonan "América para los americanos" y por supuesto se llaman a sí mismos americanos; la operación político/lingüística no puede ser más simple como eficaz. Al obliterar la palabra "norte" de norteamérica, desaparece el sur, y si ellos son los americanos, toda América es una sola. De este modo, Toda América latina se convierte en el patio trasero de una gran casa. Visibilizar el sur, hace que el norte aparezca y entonces es posible pensar/se ya no como patio trasero sino como algo diferente. América ya no es una sola; pero eso no alcanza, obviamente; el paso decisivo es el pensarse como diferente y reapropiarse de la diferencia, lo que implicaría que Sur deje de significar lo dominado, lo pisoteado, lo guiado. La cuestión es: si eso se consigue ¿Sur sigue siendo Sur? Claro que tal vez sea muy pronto para responder a eso, hay mucha tarea por delante pero, aunque no pueda responderse, me parece que no debe perderse de vista el interrogante, sobre todo porque practicamos el psicoanálisis, porque operamos con la palabra, porque propiciamos la ruptura del signo dando prevalencia al significante pero también, sabiendo que no cualquier significado puede unirse a un significante, que no cualquier significado es posible unir al significante *sur*. No demarcar esto sería aceptar la proliferación rizomática infinita, la negación de la cadena significante que, al menos para mí, sigue siendo insustituible en la práctica analítica.

Al respecto, quiero referirme a un artículo de Marcelo Pasternac, aparecido en la revista *Me cayó el veinte* Nº 7, llamado "¿Un embuste?" Voy a tomarlo por dos cuestiones: la primera porque me parece que de eso se trata *sur*, de leernos, y por lo que pude ver, no ha sido el caso; quiero decir, no ha sido leído en los términos de que no hubo efectos, no hubo debate; y sin embargo, ese texto discute (por anticipado), por ejemplo, con algún capítulo del libro de José Attal, *La no excomunión de Jacques Lacan*, y con casi todo su libro sobre el pase. Pero además, el artículo de Pasternac, es producto de una reflexión de una frase de un

texto de Jorge Baños Orellana que, a su vez festejaba una traducción de Néstor Braunstein. La otra razón es que a través de *unembuste* toca lo que a mi juicio está en el corazón de toda esta cuestión: la lengua, nuestra relación como hispanohablantes con una doctrina nacida en alemán y reinventada (para quienes seguimos la enseñanza de Lacan) en francés.

En este artículo Pasternac cuestiona y no acuerda con lo que Baños Orellana, en un artículo llamado "El Joyce de Lacan" publicado en *Me cayó el veinte* N° 6, saluda como una feliz traducción al castellano, por parte de Braunstein, de l'*unvébue*, por *unembuste*. Dicho de este modo, no puedo más que acordar con Pasternac, pues *un embuste* no traduce *unbévue* que en castellano se traduce por tropiezo, ni tampoco lo translitera, que es lo que realiza Lacan con *unbewusste*; sin embargo, al realizar el juego que Lacan dice hacer –repetir 66 veces *unbewusste*– y teniendo oído castellano (y no francés, como dice Lacan) precipita *un embuste*, con lo cual, *unembuste* sí funciona como transliteración de *unbewusste*, lo que no significa que *unembuste* sea a *unbewusste* lo que *l'unvébue* sea al original en alemán. Antes de seguir adelante, me gustaría aclarar mínimamente la operación que realiza Braunstein, pues deja afuera precisamente la conferencia de Lacan donde dice cómo llega a *l'unbévue*; me refiero a "Los matemas del psicoanálisis", del año 1977. Braunstein no menciona en su texto esta conferencia, entonces para justificar la traducción de *unbewusste –l'unbévue– unembuste*, se basa en consideraciones filológicas, que le sirven, además para recusar la traducción de Lacan, y aquí hay un detalle no menor: Braunstein no acepta que haya habido transliteración, pues afirma que el *un* francés no suena como el *un* alemán, ni como el *un* castellano (esta posición de Braustein, para mí, sería un surismo que no me interesa); sin embargo, Lacan en dicha conferencia es bastante claro: "Supongan que alguien oye la palabra *unbewusste* repetida 66 veces y que tenga lo que se dice una oreja francesa. Si eso es lo machacado, por supuesto, no antes, lo traducirá por *une bévue*." Braunstein no menciona esta conferencia, y si ha de creérsele, que al escribir su *unembuste*, no la conocía, ese "desconocimiento" lo lleva a escribir dicho artículo y proponer *unembuste* como traducción de *unbewusste*, no de *l'unbévue*.

Quisiera entonces detenerme en las diferentes consideraciones críticas de Pasternac sobre *unbewusste*, *un embuste* y *l'unvébue*, pues me parece que en esa tensión entre las lenguas se juega la pertinencia de *sur*.

Dice Pasternac comentando un artículo de Georges-Henri Melenotte: "Pero aún con este grado de fecundidad queda pendiente el reconocimiento de algo más profundo, ya que es en la palabra inconsciente o *inconscient*, en castellano o en francés, donde halla una pérdida de algo de Freud en nuestro Freud (todavía sin la *unvébue* de Lacan), algo que paradójicamente se recuperará, en el neologismo lacaniano, de lo que el *unbewusste* freudiano había perdido en su pasaje al castellano o al francés". Se refiere, claro está, al *un* que se pierde en el *in*. Ahora bien, Pasternac deja inferir que *l'unbévue* recupera el *un* en francés... y también en castellano. Este es el punto que me parece nodal y voy a formularlo como un interrogante ¿Es que *l'unvébue* recupera para nosotros, practicantes de psicoanálisis en castellano, el *un* que se pierde al traducir *unbewusste* por inconsciente?

Como puede verse, en este punto, *unembuste* también recupera el *un* perdido en la traducción. Tenemos entonces que translitera y recupera... pero así y todo... ¿Alcanza?

La eficacia de la transliteración de Lacan, estriba en que, precisamente como él mismo lo afirma, *l'unbévue* va más lejos que l'inconscient. Si elijo no traducir es precisamente porque l'un*bévue* va más lejos que *l'inconscient*, pero no que el inconsciente. De todos modos, lo que resulta interesante es que Lacan no dice que va más lejos que *unbewusste* sino de *l'inconscient*, lo que a mi entender significa l'un*bévue* pero no sin *unbewusste*.

En castellano, *un embuste*, ¿va más lejos que el inconsciente? Antes de responder a esto, quisiera tomar otra objeción de Pasternac. Diferenciando el embuste del tropiezo (una operación innecesaria si se parte de *unbewusste* y no de l'un*bévue*) dice que el tropiezo es siempre involuntario, mientras que en el embuste existiría una intencionalidad manifiesta. ¿Es así? Cuando alguien en análisis dice que quiere saber, ¿no es él mismo el primer engañado de ese embuste?

A mi parecer el embuste, considerado de esta manera, no sólo no es opuesto al tropiezo sino que se encuentran, y se encuentran precisamente

en la cadena significante, pues si es en el embuste que la verdad se abre paso, el tropiezo no es otra cosa que una verdad cifrada, y como afirma Pasternac, en esto sí acuerdo, no será cualquier tropiezo ya que el significante, si bien no tiene un significado dado de antemano... no es a cualquier significado que habrá de unirse ni hay una proliferación infinita de significados.

La cuestión entonces es si el embuste cumple la misma función con respecto al inconsciente que *l'unvébue* con respecto a *l'inconscient*. Dije antes que *unembuste* translitera y recupera, pero ¿va más lejos? He aquí un problema. Cuando Lacan realiza la transliteración por *l'unebévue*, es al final de una enseñanza en la que nunca estuvo solo y que comenzó con la implantación de tres significantes en la doctrina: simbólico, imaginario y real. De ahí en más, puede balizarse esa enseñanza como cada uno quiera, como cada uno lea, pero está claro que esa transliteración no es, como dice Lacan, una manera tan buena como cualquier otra, pues llega ahí después de haber pasado por los nudos, que implican una topología diferente a la de Freud. Si la tripartición de Lacan no es la de Freud, *l'unebévue* es el efecto de todo un movimiento realizado a través de los años donde el duelo por ir más allá del nombre de Freud no estuvo ausente. Así al menos entiendo yo todo ese período que va del congreso de Estocolmo a la fundación de la EFP.

Ahora bien, *unembuste* no tiene nada de ese recorrido, no es efecto más que de un juego de repetir el juego de Lacan (en el mejor de los casos, y no es el caso de lo realizado por Braunstein), y considero que no va más allá del inconsciente pues no hay una producción que lo sustente. Repetir el juego de Lacan no nos aleja de la posición de subalterno, creemos que hacemos lo mismo pero en castellano.

¿Será la única opción para ir más allá del inconsciente, repetir el juego de Lacan y entonces tomar el *unembuste*? No lo creo; en cambio, creo en el diálogo fecundo, en la lectura horizontal, en un recorrido a veces realizado en solitario y casi nunca con eco. Pero desde mi perspectiva, no puede llamarse a eso recorrido.

No hay recorrido porque, entre otras cosas no nos escuchamos, no nos leemos y no sacamos consecuencias de nuestra propia experiencia, que es

en castellano y en coordenadas políticas particulares. No creo entonces, que *un embuste* vaya más allá del inconsciente, no al menos por ahora.

Luego de este pequeño recorrido parcial, incompleto y seguramente sesgado por el texto de Marcelo Pasternac, vuelvo a mis interrogantes del comienzo: ¿Por qué *sur* en esta escuela, en este momento? Y este momento, ¿debemos circunscribirlo al momento de la escuela o a un momento político más global?

En pocas palabras, desde afuera hacia adentro, no creo que *sur* aparezca en este momento por casualidad. En un mundo globalizado con una desterritorialización pergeñada desde el Norte para expandir su mercado, el surgimiento de un nuevo discurso emancipatorio en América latina, dio por tierra con ríos de tinta sobre la postmodernidad, sobre el fin de los grandes relatos y sobre un mundo único y globalizado. Sin embargo, ese discurso emancipatorio no es una resurrección de aquel que guió a generaciones enteras antes desde los años sesenta a fines de los setenta; La irrupción del EZLN es una muestra de ello. Un somero recorrido por las consignas de las organizaciones revolucionarias de aquellos años, nos muestran que estaban construidas desde el hegelianismo: "Libres o muertos, jamás esclavos", "patria o muerte" nos muestran a la muerte en el horizonte, la misma muerte que está en la lucha por el puro reconocimiento de la dialéctica del amo y el esclavo. El surgimiento del zapatismo, muestra los efectos del surgimiento del significante *sur*.

No parece casual que en este preciso momento, en Montevideo, se esté realizando la primera bienal de arte, bajo el título "El gran sur", y cuya temática plantee el interrogante de la relación del Sur con el resto del mundo.

Nuestra escuela nace en 1985, podríamos decir, en el furor del neoliberalismo y la asunción de Mijail Gorbachov en la URSS, que impulsó primero las *glasnost* y luego la *perestroika*. El mundo marchaba sin obstáculos a la globalización, y los países del Sur, sólo éramos espectadores pasivos de lo que se estaba decidiendo. En ese contexto, que la escuela fuera bilingüe (por decir lo menos, ya que otras lenguas habitan la escuela, como el portugués) pero no por eso internacional, me parece todo un acierto, no

sin efectos, claro está. No internacional, no globalizada, implica un sesgo, por lo menos eso, de territorialización.

En 1985, aparece también la revista *Littoral*, editada en la ciudad de Córdoba. En esa primera etapa, salvo un artículo de Marcelo Pasternac en el Nº 2/3, sobre los escritos de Lacan, no es publicado otro texto producido en castellano. Al iniciarse la segunda etapa de la revista a partir del Nº 14, la alternancia entre textos producidos en castellano y traducidos del francés se da con distinta suerte. He tomado esta revista por ser la primera surgida en castellano. Posteriores publicaciones dan cuenta de una cierta reversión de lo mencionado, llegando a la otra punta, con la revista *Ñácate*, de prácticamente no incluir traducciones debido a la naturaleza de la revista que consistía en la trascripción de jornadas realizadas en Montevideo, más alguno que otro artículo en colaboración.

Este breve repaso, me parece da cuenta de la relación entre lenguas al interior de la escuela, si realizamos el mismo recorrido por las publicaciones en francés: de los cuarenta y tres números de la revista *Littoral*, la primera aparición de un autor latinoamericano, se da en el Nº 15/16, coincidente con la fundación de la escuela: "L'objet perdu ne manque pas", de M. F. Sosa. Después de eso, sólo dos más, en el Nº 22 "La literature lacanienne en Argentine", de Sara Glasman, Luis Gusmán, Jorge Jinkis, Marcelo Levín y Juan Bautista Ritvo; y en el Nº 23/24, "Del albur" de Rodrigo Toscano.

Por otra parte, de los treinta números de la revista *L'Unbévue*, en sólo cuatro se incluyó algún artículo de un autor latinoamericano: en el Nº 6 "Le complexe d'Oedipe, une affaire de vraisemblance", de M. F. Sosa; en el Nº 16 "Jorge Bonino ou la communauté en acte", de Alicia Larramendy; en el Nº 17 "Lacan, Derrida et le verbier d'Abraham et Torok", de Marcelo Pasternac; y finalmente en el Nº 27, "Une lettre", de Josefina Díaz.

¿Cuál es el motivo de tan poca presencia? Aquí me vuelve la cuestión de la erótica de la dominación, pues no creo que la razón sea una sola: no ser tenidos en cuenta por el norte; creo también que nosotros mismos no nos tomamos en cuenta. Nos inhibimos de enviar nuestros artículos a París; los enviamos a las revistas realizadas en castellano y después ni siquiera nos leemos, constituyendo así verdaderas *poubellicationes* que, además, quedan

relegadas a un segundo orden de importancia con respecto a las realizadas allende el océano. Pero un detalle más: en la revista *L'Unebévue* cuando publican algún artículo escrito en inglés, italiano o alemán, aparece el nombre del traductor (me refiero a los índices que aparecen en el sitio de la escuela), sin embargo, en ninguno de los textos "latinos" mencionados, aparece el nombre del traductor. ¿Por qué? ¿Porque fueron escritos directamente en francés, o escritos en castellano pero luego traducidos por el propio autor antes de ser enviado a la redacción? Si fuera así, ¿qué diferencia habría entre esos textos y cualquier otro? ¿Se los puede seguir considerando textos en castellano? Desde una perspectiva, no habría diferencia, pues todos los textos habrían sido producidos en una lengua, no pasando entonces por el trabajo de un traductor; desde otra perspectiva hay una diferencia, una sola pero trascendental: la subordinación de la lengua. Escribir directamente en francés es reconocer en acto que hay una lengua dominante y una lengua dominada y se acepta escribir en la lengua del amo. En ese sentido, el libro de Derrida, *El monolingüismo del otro*, me parece de lectura muy interesante. Justo en el momento que escribo estas líneas, llega un correo de la escuela que no hace más que abonar la sospecha. En archivo adjunto llega un documento, *debat sur la passe*, de M. F. Sosa y dice bilingüe. Al abrirlo, mi sorpresa no puede ser mayor, el documento en castellano no es el mismo que el que está en francés, y este último dice que se trata de lo presentado en las *asisses* de la escuela. Es decir, en las *asisses*, Sosa lo leyó en francés... ¿Lo habrá escrito en la misma lengua?

La escuela, lo sabemos, fue fundada en París, y está regida por la ley de 1901.[2] Ahora bien, la escuela cuenta con miembros, además de Francia, en España, México, Costa Rica, Brasil, Paraguay, Uruguay y Argentina. Sin embargo, en los hechos, contrastando con los datos alrededor de las publicaciones (no son los únicos, pero he de quedarme sólo con estos), pareciera que efectivamente Francia y el francés se hubiesen constituido

2. La Ley de Asociaciones de 1901 regula las actividades de las personas morales civiles en Francia (N. del E.).

en el Norte, y por ende, todo el resto somos el Sur, aunque en silencio, en el silencio que se instaura con la enunciación de que esta escuela es una escuela desterritorializada. ¿Lo es? ¿Desde dónde se enuncia esta desterritorialización? Decir *sur*, también territorializa.

¿Por qué en este momento, *sur*? Sin duda por hechos acontecidos en los últimos tiempos al interior de la escuela que pusieron de manifiesto que la localización Norte-Sur existe en ésta; por lo tanto, yo tomo a este coloquio como un poner en evidencia lo que estaba funcionando, y ponerlo en evidencia es pasar de lo no dicho a lo dicho, y es solamente en lo dicho que podremos escucharnos. ¿Con qué fin?

En esto que voy a decir ahora, y con lo cual voy a cerrar mi participación en este coloquio, consciente de dejar afuera muchas cuestiones que me hubiese gustado abordar, como por ejemplo algunos temas tocados por José Attal en su libro *La no excomunión de Jacques Lacan*, temas que toca entre las páginas 168 y 180, que precisamente conciernen a la cuestión de la lengua. Decía, esto que voy a decir ahora, que puede llevarme apenas unos minutos, es donde se cifra mi esperanza.

Estoy convencido de la pertinencia de proponer el significante *sur* a la escuela, pero hay que dar un paso, y es realmente vaciarlo de sentido, liberar al significante *sur* de todo sentido, incluso el que nos trajo hasta aquí, para construir un sentido nuevo que pueda ir más allá de la confrontación Norte-Sur o francés-castellano, es decir, construir un significado que lleve finalmente a su propia disolución y que arrastre al Norte con él. Es decir, *sur*, para mí tiene como función llevar a cabo la definitiva desterritorialización de la escuela, la desterritorialización del psicoanálisis. Es claro que no soy ingenuo, eso puede llevar mucho tiempo de trabajo y de control de las tentaciones de que no surja una especie de chauvinismo psicoanalítico latinoamericano (versión remozada del lacanoamericano) o de surismo a la Braunstein. Confío que ninguna de estas opciones está en el horizonte de quienes aquí se encuentran, pero hacerlo explícito me parece mejor que darlo por hecho. Creo que *sur* debe apuntar a una verdadera desterritorialización de la escuela, pero paradójicamente eso sólo será posible si primero se reconoce, se hace

explícita la territorialización existente, se la modifica, se genera un nuevo tipo de relaciones entre los del Sur, lo que conllevaría (tal vez sea sólo una expresión de deseos) a un cambio de relación con el Norte, y ese cambio traiga una desaparición de esa partición para dar lugar a eso que Proust definió como una lengua extranjera dentro de la propia lengua.

Si efectivamente el francés deja de ser el Norte, el castellano dejaría de ser Sur y podríamos soñar con una escuela donde toda lengua sea extranjera. Así como abrí con unas estrofas de los Olimareños, quisiera cerrar con una poesía de Paulina Cruzeño, cordobesa y sureña.

Quiero escribir que acá
Hay un punto
No es una flecha
Ni rosa de los vientos
Es otra cosa
Que no tiene norte.

Muchas gracias.

Por los caminos del Sur...

☞ 4

Mauricio González González

Entonces decimos que está fallando el pensamiento, la teoría.
Sea que falla la nuestra, sea que fallan los otros pensamientos.
O tal vez fallan los dos.
El SupGaleano[1]

Abrir(se) al Sur

Hablar del sur desde el Sur ha sido una apuesta por mucho generosa para diferentes prácticas. Aguzar la escucha para hacer de la raigambre no ya condición de minusvalía, sino tan sólo condición otra –demanda enarbolada por los oprimidos desde no hace poco tiempo– produce que la cotidianidad se vuelva vergel de posibilidad. Enseñanzas, muchas de ellas, encarnadas ahí donde los agentes de su transmisión parecieran ausentes, como suele suceder con la herencia indiana que habitamos tanto indígenas como no indígenas.

En México, fuimos educados en un sistema clasificatorio en el que el paladar tiene que lidiar con polaridades que contrastan con las percepciones gustativas, pues hay comida caliente, como el orégano, que suele servirse sin rastro de fuego y, por otra parte, hay fría, como el nopal, que incluso puede servirse ardiendo. Esta dualidad no sólo acompaña potenciales combinaciones culinarias de raíz precolombina, ya que se desborda en etiología, ahí donde los pueblos de tradición religiosa mesoamericana practican curandería. Una lógica dual de viejo cuño, no siempre explícita,

1. El SupGaleano, 2015, "La tormenta, el centinela y el síndrome del vigía"; en *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I. Palabras de la Comisión Sexta del* EZLN, México, p. 29.

se despliega superando fronteras históricas, geográficas, etnolingüísticas en enfermedades vernáculas cuya explicación está estructurada en la polaridad y todas las mediaciones posibles entre frío y caliente.

Así, desde esta geografía no euclidiana, por la imposibilidad de situarse bajo coordenadas cartesianas, miramos al sur como aquel reducto de prácticas que no han sido subsumidas a la lógica y epistemología del conocimiento que es cómplice del sistema económico capitalista-colonial, metáfora que en palabras de Boaventura de Sousa Santos condensa al Sur como "el sufrimiento humano causado por la modernidad capitalista".[2]

Como superficie topológica, las variantes discursivas del Sur constituyen una figura en la que cada vertiente reconoce diferentes puntos de origen, ficción que en conjunto hacen estructura, mitemas que cambian dependiendo del lugar de enunciación. Habrá quien sitúe sus prolegómenos en la teoría de la dependencia,[3] otros verán en la publicación del primer número de *Subaltern Studies* los cimientos de la crítica historiográfica que se desarrollará en gran parte del debate.[4] Habrá aquellas que explicarán la variante netamente poscolonial con la aparición de *Orientalismo* de Edward Said.[5] La versión latinoamericana reconocerá tres grandes fuentes: el *boom* de la literatura latinoamericana, con la pléyade de plumas que hicieron al mundo imaginarse recorriendo Macondo, Comala... por otro

2. Boaventura de Sousa Santos, 2008, "De lo posmoderno a lo poscolonial y más allá"; en *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipadora*, CLACSO / CIDES-UMSA / Plural, La Paz, p. 52.

3. P. W. Preston, 1999 (1996), *Una introducción a la teoría del desarrollo*, México, Siglo XXI, pp. 233-236; Esthela Gutiérrez Garza y Édgar González Gaudiano, 2010, *De las teorías del desarrollo al desarrollo sustentable. Construcción de un enfoque multidisciplinario*, UANL / Siglo XXI, México,, pp. 47-61.

4. Ranajit Guha, "Introducción a la perspectiva de los *Subaltern Studies*", (publicada originalmente en *A Sublatern Studies Reader, 1986-1995*, Ranajit Guha (coord.), University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997, pp. IX-XXII), *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, No. 12, México, mayo-agosto: 7-20; Dipesh Chakrabarty, 2009 (2008), "¿Qué historia hacer para los sectores subalternos? Entrevista con Dipesh Chakrabarty", (publicada originalmente en *Histoire Globale. Un autre regard sur le monde*, Sciences Humaines, Paris, 2008, pp. 225-230), *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, No. 12, México, mayo-agosto: 21-24.

5. Edward W. Said, *Orientalismo*, Debate, Barcelona, 2002 (1978), 510 pp.

lado la obra y vida de Frantz Fanon,[6] cuya praxis hace ver que la posición descolonizante lo es en tanto puesta en acto[7] y por otro, los trabajos de Enrique Dussel y la filosofía de la liberación, insuflados por los movimientos de liberación en África, Asia y América Latina, así como por la teología de la liberación.[8] Hay también quien destaca las diferencias en el énfasis semiológico, la herencia del postestructuralismo y de los estudios culturales en el pensamiento poscolonial, frente a aquellos que integran el análisis económico del sistema-mundo capitalista de Immanuel Wallerstein,[9] junto a las sobredeterminaciones discursivas, dando consistencia al llamado *giro decolonial*[10] u *opción decolonial.*

En ese sentido, en México, además de contar con la generosa enseñanza de Enrique Dussel, existe un rastro de pensamiento decolonial que no pudo suscribirse en esa línea de ascendencia pues –tal como mostró E. P. Thompson que ocurrió en la Inglaterra del siglo XVIII, con una especie de lucha de clases sin estar del todo consolidadas las diferencias de clase–,[11] no existía un campo práctico-discursivo que les encausara hacia lo propiamente decolonial, mas no por ello puede

6. Walter D. Mignolo, "Introducción"; en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Duke University / Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2001, p. 11; "El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Ribera Cusicanqui", 2002; en *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Daniel Mato (coord.), CLACSO / CEAP / FACES / Universidad Central de Venezuela, Caracas, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/mignolo.doc> (Consulta: 6 de abril de 2009), p. 201.

7. *Cfr*. Frantz Fanon, *Por la revolución africana. Escritos políticos*, FCE, México1965 (1964), p. 229.;, *Los condenados de la Tierra*, tercera edición en español, México, FCE, 2001 (1961), p. 319.

8. Walter D. Mignolo, "Introducción"; *Op. cit.*, 2001, pp. 27-34; Adlaí Navarro García, 2016, *La teología de la liberación y su contexto histórico*, Navarra, México, 283 pp.

9. *Vid*. Immanuel Wallerstein, 2005 (2004), *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, Siglo XXI, México, 153 pp.

10. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, "Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico", en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), Bogotá, Siglo del Hombre / Universidad Central / IESCO-UC / Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar, 2007, pp. 16-17.

11. Edward Palmer Thompson, 1984, *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad industrial*, Crítica-Grijalbo, pp. 13-60.

excluírseles de participar de su genealogía y retroactivamente hoy leerles no sólo en las acciones de los llamados "padres rojos" de los años 70, sino también en pensadores tan potentes como Iván Illich, quien a partir de diversas experiencias pudo encontrar en la colonización de las formas vernáculas, uno de los movimientos contraproductivos más radicales del sistema de dominación de la alteridad,[12] siempre clasificadas bajo figuras denostadas de *salvaje*, *infiel*, *subdesarrollado* o, actualmente, *antidemocrático*.[13] Su énfasis en las contradicciones del discurso desarrollista tendrá consecuencias en el pensamiento crítico del posdesarrollo de Gustavo Esteva[14] y la posición deconstructiva de Arturo Escobar,[15] por mencionar sólo algunos.

Asimismo, en la década de los ochenta Guillermo Bonfil Batalla hará eco en la antropología a través de su *México profundo. Una civilización negada*,[16] con su llamado a la "descolonización mental, intelectual".[17] Pero quizá uno que nos sorprende por el *continuum* que presenta entre una colonización internacional y un colonialismo interno, es Don Pablo González Casanova, quien en 1965, a un año de la aparición de *Los condenados de la tierra* de Fanon, hizo pública una torsión de la superficie bilateral del colonialismo para mostrar su operación unilateral,[18] como lo enseña una banda de Moebius. La formalización topológica si bien no es de uso específico del psicoanálisis, y de la que se vale para ceñir

12. Iván Illich, *El trabajo fantasma*, en *Obras reunidas II*, FCE, México, 2008 (1980), pp. 49-66. Esta idea ya estaba contenida en una conferencia presentada en 1978.

13. Ramón Grosfoguel, Comunicado presentado en el CEIICH-UNAM, Ciudad de México, el 11 de febrero de 2013.

14. *Cf*. Gustavo Esteva, "Más allá del desarrollo: la buena vida", *América Latina en Movimiento*, Año XXXIII, II época, No. 445, Quito, Agencia Latinoamericana de Información, 2009, junio: 1-5.

15. Arturo V. Escobar, 1998 (1996), *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Norma, Santafé de Bogotá, pp. 22-23, 26

16. Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, CIESAS / SEP, México,1987, p. 250.

17. Guillermo Bonfil Batalla, *Pensar nuestra cultura*, Alianza, México, 1991,pp. 100.

18. *Cf*. Pablo González Casanova, *La democracia en México*, Era, México, 1967 (1965), pp. 89-126; *Sociología de la explotación*, Siglo XXI México, 1974 (1969), pp. 223-250.

al real, permite distinguir lo que cuatro décadas más tarde conoceremos bajo la distinción de colonialismo político y económico,[19] que los decoloniales destacarán diferente a la colonialidad, epistémica y social; una tarea por venir está cifrada en producir una "*decolonialidad que complemente la descolonización* llevada a cabo en los siglos XIX y XX".[20] El concepto de colonialismo interno quedará consolidado por un artículo de Rodolfo Stavenhagen quien, en 1967, hará un vínculo crucial para el pensamiento decolonial:

> Los sectores "tradicionales" llegaron a ser verdaderas *colonias internas* de los sectores modernos, al servir a estos como fuentes de abastecimiento de materias primas y mano de obra baratas, al ver su propio desarrollo limitado y aún desviado según los intereses de la metrópoli, al verse sometidos en lo político y en lo social, a los dictados de la metrópoli. La situación de *colonialismo interno* que subsiste en la actualidad en todas las sociedades subdesarrolladas (y en muchos países desarrollados, también, como Italia), es la causa del dualismo o pluralismo de que hablan algunos autores al referirse a las desigualdades internas de los países subdesarrollados. El colonialismo interno tiene sus características más agudas en aquellos lugares en que la población "tradicional" o "colonizada" acusa también características biológicas o culturales diferentes a las de la llamada sociedad nacional, y en que la subordinación económica va acompañada de formas de subordinación política y de opresión cultural o racial.[21]

El cruce clase-etnia-raza es fundamental para entender las diferencias entre subordinación-dominación-opresión. El marxismo de Stavenhagen aprehende la antropología del subalterno. Este vínculo reaparecerá en el

19. Boaventura de Sousa Santos, "De lo posmoderno...", *Op. cit.*, 2008, p. 52.
20. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, "Giro decolonial, teoría...", *Op. cit.*, 2007, p. 17.
21. Rodolfo Stavenhagen, "Estructura social y subdesarrollo"; en *Sociología y subdesarrollo*, (1971), segunda edición, Nuestro Tiempo (La cultura al pueblo), México, 1974 (1967) p. 205.

pensamiento de Aníbal Quijano, quien lo potenciará con la clasificación científica que acompaña a esta yuxtaposición a través del concepto de *colonialidad del poder*,[22] fundamental para entender el resto de colonialidades, como la del saber, del ser y de género.[23]

Es entonces imprescindible mencionar un actor que no se reduce a fuente de inspiración, pues es creador e interlocutor de esta forma de pensar el mundo, catalizador privilegiado de otros modos de saber hacer: los movimientos sociales latinoamericanos, en cuyas vertientes hoy se reconocen francas herencias marxistas,[24] arropadas en modos de vida consuetudinarios, como el abanderado por el Ejercito Zapatista de Liberación Nacional,[25] o los vertidos en espacios como el Foro Social Mundial,[26] que en conjunto conforman eso que Armando Bartra ha dado en llamar el "grotesco americano",[27] estética estridente propia del carnaval que las comunidades indianas celebran por más de una semana quienes, indómitas al catecismo, no aprendieron a darles fin en Miércoles de Ceniza.

Teemachtiani en náhuatl conserva el equívoco entre "aquel que enseña" y "aquel que aprende". Tanto al profesor como al alumno se les llama *teemachtiani*, voz cuyo principio de no-contradicción siempre falta. Las

22. Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina"; en *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Edgardo Lander (comp.), CLACSO / UNESCO, Buenos Aires, 2000, pp. 201-246.

23. Para la colonialidad del saber, *Vid*. Walter D. Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimiento subalterno y pensamiento fronterizo*, Akal Madrid, 2003 (2000), (Cuestiones de Antagonismo, 18), 452 pp. Para la del ser: Nelson Maldonado-Torres, 2007, "On the Coloniality of Being: Contributions to the Development a Concept", *Cultural Studies*, año 21, Nº 2 y 3: 240-270. Para la colonialidad del género, *Vid*. María Lugones, "Hacia un feminismo decolonial", *La manzana de la discordia*, 2011, Vol. 6, No. 2, julio-diciembre: 105-119.

24. *Cf*. Frente Democrático Oriental de México "Emiliano Zapata", *FDOMEZ. 30 años de lucha por la tierra y la defensa*, FNLS / FDOMEZ, México, 2008, 246 pp.

25. *Cf*. EZLN, *Documentos y comunicados*, Era, México, 1994, p. 332; *Siete imágenes del mundo. Comunicados del EZLN*, Tierra del Sur, La Boca-Barracas, 2005,p. 138.

26. Boaventura de Sousa Santos, *The rise of the global left: the World Social Forum and beyond*, Zed Books London y New York, 2006, p. 237.

27. Armando Bartra, "Mito, aquelarre, carnaval. El grotesco americano", comunicado presentado en la Universidad Nacional de Córdoba al recibir el Doctorado Honoris Causa, 23 de junio, Córdoba, 2011, ms, 13 pp.

genealogías no lineales del pensamiento post y decolonial, las del *sur*, inmersas en las condiciones de producción que determinan la función *sur*, conservan la ambigüedad inmanente de la voz *teemachtiani*. Aprender del Sur en medida alguna impone sustanciarle, señalamiento (*deutung*)que exige un movimiento de elisión, pues "aprender con el Sur requiere de una desfamiliarización al Sur imperial, es decir, con relación a todo lo que en el Sur es resultado de la relación capitalista colonial".[28] Apre(he)nder del Sur es un acto descentrado.

El psicoanálisis, al Sur

El conocimiento moderno, siguiendo a Boaventura de Sousa Santos, se distingue por ser abismal: conforma un lado y otro que, paradójicamente, hace que uno de ellos sea imposible de percibir, pues "se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera es su otro".[29]

Cuando Freud da cuenta del inconsciente, hace un movimiento análogo al que pretende el pensamiento crítico decolonial: muestra una alteridad tan radical que se ubica más allá del universo de inclusión del pensamiento moderno. Desde entonces la invención del inconsciente ocupa función *sur* para el pensamiento de Occidente: una invención en el corazón de la modernidad que escapa a ella. Más aún, en el paradigma sociocultural de la modernidad se puede identificar la tensión entre los principios de regulación social y los de emancipación, los cuales a su vez se bifurcan por la relación colonial, ubicando en el pensamiento de regulación una trayectoria que distingue la ignorancia como caos y el saber como orden, y en su anverso emancipatorio, la ignorancia como colonialismo y el saber como solidaridad.

El despliegue de la modernidad capitalista recodificó y sintetizó el orden del saber regulador con la ignorancia emancipatoria, es decir, con

28. Boaventura de Sousa Santos, "De lo posmoderno...", p. 52.

29. Boaventura de Sousa Santos, "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de los saberes", en *Pluralismo epistemológico*, Luis Tapia (coord.), Muela del Diablo / Comuna / IRD / CLACSO / CIDES-UMSA, pp. 31-32.

el colonialismo.[30] Bajo estas premisas, la práctica del psicoanálisis queda de lado al no participar de la epistemología moderna, pues no sólo no se articula ni acumula como saber, sino que es presa de esas recodificaciones que lo intentan domesticar o, para ocupar terminología marxiana, subsumir del lado de teorías psicologistas o, de forma contemporánea, a filosofías. En ese sentido, podemos afirmar que el psicoanálisis, en tanto práctica y discurso exterior al universitario, al de la histeria y al del Amo, funge como *sur* respecto del saber moderno/capitalista/colonial.

Y es que no hay forma de acomodarse en el psicoanálisis. Si podemos sostener cierta posición de exclusión ante la acumulación de conocimiento, sea regulador o emancipatorio, en tanto acto, también se está imposibilitado para mantener los medios de transmisión convencionales de la modernidad. La prescripción del caso por caso legada por Freud impide atesorar acervos o experiencia, arrojando toda posibilidad de análisis a una singularidad que le sitúa como *sur* del pensamiento moderno, capitalista, colonial y patriarcal. El psicoanálisis es *sur* o deja de ser psicoanálisis.

La potencia de las prácticas

Asumida la posición del psicoanálisis como imposible de aprehender por la disciplinaridad moderna, es plausible encontrar semejanzas que le acercan aún más a los modos en que las prácticas y pensamiento decolonial van conformando, no sin esfuerzo, su experiencia. Buscar en las prácticas *otras* enseñanza es táctica y estrategia permanente de la decolonialidad, es decir, abrevar de aquellas que no han sido destruidas por el sistema-mundo capitalista moderno/colonial ha sido fuente sustantiva de la opción decolonial, lo cual, a la luz del trabajo psicoanalítico, no es su privilegio; Freud y Lacan dieron muestra de ello en no pocas ocasiones. Un catalizador lo constituye *Tótem y tabú*,[31] donde Freud se hace valer de las compilaciones hechas por los *folk studies* ingleses y de los prolegómenos de la antropología y sociología

30. Boaventura de Sousa Santos, "De lo posmoderno...", *op. cit.*, pp. 50-51.

31. Sigmund Freud, , *Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos*, en *Obras completas*, Tomo XIII, Amorrortu, Buenos Aires, 2005 (1913-1914), p. 278.

francesa de Durkheim, Hubert y Mauss, para agrupar "evidencias" que hoy podríamos sostener como analogía estructural entre los entonces denominados pueblos primitivos y la neurosis, pero la ecuación que le posibilita elaborar "la hipótesis", tal como él la llama, del parricidio como banquete totémico que le permitió trabajar la religiosidad, la eticidad, la organización social y, en última instancia el sistema jerárquico que diferentes feminismos conciben como patriarcal, conjuga los descubrimientos de Darwin, los casos paradigmáticos de su práctica clínica y las indagaciones sobre sacrificio y oblación en pueblos semíticos aportada por Robertson Smith.[32]

Por otro lado, en un momento tardío de su obra, cuando Freud afirma en *Moisés y la religión monoteísta* la ascendencia egipcia de Moisés, basando su dicho en polémica historiografía,[33] perfora en esas breves páginas la imagen unificada de la identidad judía, algo que un ávido lector como Edward Said no dejó escapar:

> El Israel oficial ha eliminado, por así decirlo, los complejos estratos del pasado, por el contrario Freud -tal como yo lo leo en el marco de las políticas ideológicamente intencionales de Israel- ha dejado un espacio considerable para acomodar lo que el judaísmo tiene de no judío, tanto en su origen como en el presente.[34]

Con ello Said muestra que los estudios postcoloniales extraen enseñanzas también del psicoanálisis, acusa recibo de la función *sur* en la que opera el análisis. En otras palabras, da cuenta de que existen dimensiones subjetivas que relacionalmente desbordan toda unicidad, sea nacional, ideológica o discursiva. Pero el psicoanálisis se muestra aún más reacio, pues se ocupa de aquello que no sólo no puede asimilarse a la historia, como señala Said, sino a los rastros incluso inasimilables al lenguaje, que no por ello dejan

32. *Cfr*. William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semitic*, Adamant Media Corporation, 2005 (1894), Londres, 507 pp.
33. *Cf*. Sigmund Freud, , *Moisés y la religión monoteísta*; en *Obras completas*, segunda edición, Tomo XXIII, *op. cit.*, pp. 17-51.
34. Edward W. Said, 2006 (2003), *Freud y los no europeos*, Global *rythm*, Barcelona, p. 69.

de tener presencia en su praxis, pues forma parte de todo aquel escindido por ese lenguaje.

Por su parte, Lacan hará lo propio. En 1965 resaltará algunos elementos de ciertas prácticas vernáculas contrastándolas con otras de cepa eurocentrada. En la lección de apertura del seminario *El objeto del psicoanálisis*, publicada en los *Escritos* bajo el título de "La ciencia y la verdad", articulará de forma nada sencilla las causas aristotélicas con la ciencia, la religión, el psicoanálisis y el chamanismo. Así, realizó una distinción que la mirada *sur* no deja de lado, ya que le ofrece a la magia un estatuto de dignidad que permite ver su especificidad mediante la forma en cómo opera en ella el saber y la verdad, diferencia legible al simetrizarla con las otras formas que se valen de ese par ampliamente valorado:

> [...]la magia es la verdad como causa bajo su aspecto de causa eficiente. El saber se caracteriza en ella no sólo por quedar velado para el sujeto de la ciencia, sino por disimularse como tal, tanto en la simulación operatoria como en su acto.[35]

Con ello no sólo distancia a la ciencia y a la religión de la magia, sino también del psicoanálisis, dando a ver que no toda función *sur* es una y la misma cosa, es decir, mostrando que al Sur la diversidad domina, es plural, imposible de totalizar. Por otro lado, si la magia y el psicoanálisis comparten esta función, no se reducen a ella. En este sentido vale la pena destacar que las condiciones de producción de cada una son radicalmente opuestas, siendo las de la curandería de nuestras tierras una destinada a pueblos originarios profundamente marginados y excluidos, y las de la segunda, las del psicoanálisis, se hicieron pasar como una práctica clínica, médica, semblante que le ha permitido desplegarse en los estratos socioeconómicos medios y altos, incluso elitizarlo. No obstante, al igual que en la curandería amerindia, remanso indígena de las causas perdidas

35. Jacques Lacan, 1984 (1966), "La ciencia y la verdad", en *Escritos 2*, México, Siglo XXI, p. 850.

de la medicina moderna, ¿quién podría negar al psicoanálisis el espacio que ofrece a los nudos de relaciones cuyo lugar, por abyecto que sea, siempre está articulado a las condiciones geopolíticas, corpopolíticas y socioculturales de nuestro tiempo? Por los caminos del Sur andamos con Jacques Lacan, quien desde "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" decía:

> Mejor pues que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época. Pues ¿cómo podría hacer de su ser el eje de tantas vidas aquel que no supiese nada de la dialéctica que lo lanza con esas vidas en un movimiento simbólico?[36]

El impedimento ontológico de nuestra subjetividad exige no sólo constatar los elementos de sentido que proliferan en no pocas afecciones ubicadas en tiempo y espacio específicos, sino también intentar producir los cortes que lleven a ese despliegue a dar un viraje por otros decursos. Añadimos entonces que la subjetividad de nuestra época no puede ser considerada sin la matriz colonial de poder, que en el sur global se encarna mucho de aquello que no anda y que tiene lugar para el psicoanálisis sesión a sesión, con cada analizante, en cada una de nuestras relaciones bajo la función *sur* que le constituye.

36. Jacques Lacan, "Función y campo de la palabra en psicoanálisis", en *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 2001 (1966), p. 309.

Una *posición sur* en psicoanálisis

☞ 9

Manuel Hernández

A Carina Basualdo

Preámbulo: un acto fallido

La noche previa al inicio del Coloquio sur: "Sur y sus sujetos deseantes", los organizadores fuimos a cenar con algunos de los expositores que llegaban del extranjero a un restaurante que conozco bien en Coyoacán. Consideramos que la recepción cálida y personal también era parte inherente de una manera *sur* de posicionarnos en el psicoanálisis. Así que cenamos y bebimos en una conversación muy animada.

En un momento dado me paré de la mesa para ir al baño. Al entrar, éste me pareció muy peculiar por ser muy amplio y sólo tener gabinetes con WC. Me metí en uno de ellos y encontré alivio con toda calma. Solamente al salir me di cuenta de que había estado... en el baño de mujeres. Sorpresa, comentarios y muchas risas.

Juntos en la chimenea

Quisiera relatar algo que tuvo lugar el 18 de enero de 2013, en las instalaciones del Círculo Psicoanalítico Mexicano, donde ocurrió una presentación del libro de Gloria Leff, *Juntos en la chimenea*. Ante todo, hay que destacar que el CPM no es una agrupación lacaniana, pero acogió el libro de manera generosa, como acogió en los años setenta a los exiliados de América del Sur. Esa recepción al libro de Gloria Leff permitió que hubiera una asistencia plural: miembros del Círculo, público en general y al menos alguien que era miembro de la APM, por no mencionar a quienes formamos parte de la Elp, que éramos varios.

El diálogo fue franco e interesante, los únicos momentos en que éste se extravió fueron aquellos, muy pocos, en donde alguien acudió a alguna noción teórica propia de su agrupación.

Realmente se habló de psicoanálisis, es decir, de la experiencia complicada que es ocupar el lugar del analista. Y fue posible hacerlo entre personas de grupos muy heterogéneos.

¿Cómo pudo ocurrir algo tan poco común en las comunidades psicoanalíticas? Es de todos conocida la dificultad de dialogar en ellas, incluso cuando todos pertenecen a la misma institución, pero de repente, ahí había gente de al menos tres comunidades distintas hablándose con respeto e interés. Fue un momento importante. Al menos para mí.

Durante el diálogo hubo dos cosas en común: sólo había gente del Sur en la sala y cada uno se encontraba ante la dificultad inherente a la función analista. Nadie se colocó en posición de saber, dominio o hegemonía respecto de los demás; se trataba de cada quién ante sus dificultades que, además, se reconocían como compartidas. Ese día se dieron las condiciones de una horizontalidad ante la experiencia psicoanalítica que generó lo que podemos llamar un diálogo Sur-Sur.

Es preciso recordar algo que dijo la autora ese día. Al inicio de su intervención, situó a su libro como el resultado de un trabajo de escuela, no individual. A continuación, aclaró su lugar –que también es el nuestro– como el de alguien que no se analizó con Lacan, que nunca lo conoció personalmente, que no fue parte de su Escuela y que no es ciudadana francesa. Todo esto, dijo, puede ser una ventaja. ¿Por qué? Ante todo, porque de entrada no hay nadie a quién salvar.[1] En segundo término, porque esa posición de extranjería ante la obra de Lacan lleva por necesidad a hacer un paso por diversas lenguas. No es casualidad que en el seminario de Lacan haya sido Wladimir Granoff quien trajera a Lucia Tower a la discusión, aunque no sea más que por el hecho de que él podía leerla en inglés. También en inglés, Lacan introdujo la operación clave del *stooping*, y en esa misma lengua, pero partiendo del castellano y

1. Suscribo sin reserva estas observaciones de Gloria Leff.

no del francés, Gloria Leff leyó la obra de teatro de Oliver Goldsmith *She Stoops to Conquer*, para conseguir desplegar la operación. Es decir, el libro de Gloria Leff se pudo escribir gracias a que cada uno salió por un tiempo de la propia lengua materna: Granoff del ruso, Lacan del francés, Gloria Leff del castellano.

Finalmente, el libro de Gloria Leff sostiene un modo enunciativo que permitió el intercambio fluido: en él no hay jerga lacaniana. En vez de eso, la autora centra su atención en lo que hacen tres psicoanalistas en tres casos: Margaret Little, Donald Winnicott y, desde luego, Lucia Tower. En vez de esconderse detrás de un andamiaje conceptual, Gloria Leff describe las operaciones relevantes en cada uno de esos psicoanálisis. Y con el sustrato mínimo en común del reconocimiento de la transferencia y de las dificultades que conlleva su manejo para el analista, el diálogo fue posible aquel día.

≈

Sería impertinente plantear la pregunta de qué puede ser un psicoanálisis desde una *posición sur* si no hubiera ya más de un referente que permitiera hacerlo, por eso hemos comenzado por el libro de Gloria Leff, *Juntos en la chimenea. La contratransferencia, las "mujeres analistas" y Lacan*.[2]

Lucia Tower ha pasado a la historia del movimiento psicoanalítico sólo como una psicoanalista que teorizó sucintamente acerca de la

2. Además del libro de Gloria Leff, enseguida voy a comentar la obra de otras tres autoras. Deseo hacer explícito que es mi exclusiva responsabilidad considerar sus trabajos como antecedentes de lo que aquí propongo llamar una *posición sur*. Ellas escribieron y publicarcon estos libros antes de que esta propuesta surgiera y por lo tanto su inclusión en mi texto no quiere decir que ellas la suscriban, ni mucho menos que se propongan trabajar en esa línea, incluso es posible que pudieran tener fuertes desacuerdos con la misma. En el caso de Carina Basualdo, ella participó en el coloquio Sur y sus sujetos deseantes, pero después prefirió no participar en los subsiguientes, aunque su interés en los trabajos de descolonización se mantuvo hasta el final. De esta manera, si aquí considero sus trabajos como antecedentes de una *posición sur* se debe sólo a mi interés por sus elaboraciones y por algunos principios de acción que creo poder leer ahí.

"contratransferencia" y, desafortunadamente, la radicalidad y novedad de lo que avanzó en ese texto quedó oculta por ese concepto. Es posible decir que al trabajo de Gloria Leff le ha ocurrido algo similar.

¿Qué sucedió con el artículo de Lucia Tower? Quedó borrado el aspecto erótico –sexual y amoroso– que descubrió en su propio análisis, factor que más adelante ella misma constató en su práctica psicoanalítica y que describió de esta manera:

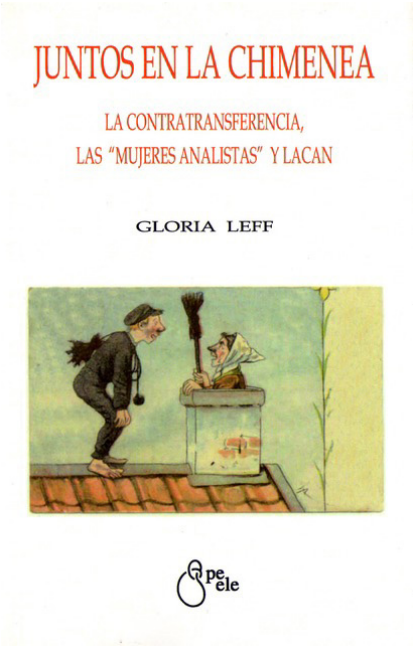
> Simplemente no puedo creer que dos personas, cualesquiera que sean, sin importar la circunstancia, puedan encerrarse en un cuarto, día tras día, mes tras mes, año tras año, sin que algo le suceda a cada una de ellas respecto de la otra. Tal vez el desarrollo de un cambio mayor en una de ellas —que es, después de todo, el objetivo de la terapia, sería imposible sin cuando menos un cambio, aunque sea menor, en la otra. Probablemente carece de importancia si este cambio menor en el otro es racional. Bien puede ser mucho más importante que el cambio en el otro, a saber, el terapeuta, sea lo que es específicamente importante y necesario para aquel de quien queremos lograr un cambio mayor.[3]

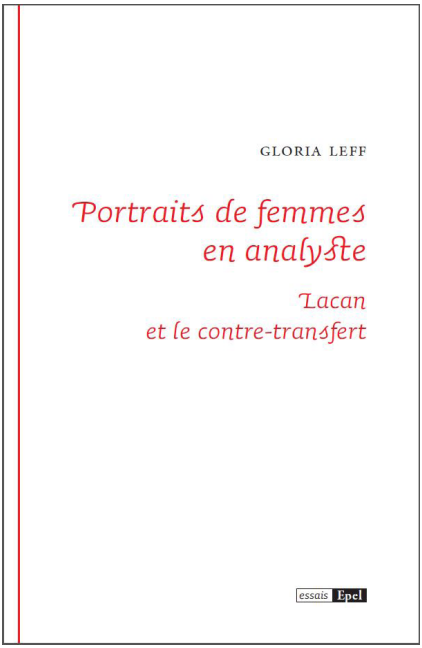
Esta es la descripción más sucinta que se pueda encontrar de lo que es estar *juntos en la chimenea*, así como de la importancia que tienen los movimientos del analista ahí adentro para que ocurran cambios en el analizante. Pues bien, ese aspecto decisivo del manejo de la transferencia fue desdeñado por todos los lectores de Lucia Tower... hasta que un día le dio recepción Wladimir Granoff, y desde luego el agudo comentario de Jacques Lacan.

A mí me parece que el libro de Gloria Leff también ha pasado relativamente desapercibido y, cuando ha sido comentado, su filo erótico ha quedado achatado, incluso borrado.

Como muestra comparemos la portada en francés con la edición original en castellano:

3. Lucia Tower, "La contratransferencia", *Me cayó el veinte*, número 3, *Abajarse o no*, Ed. Me cayó el veinte, México, 2001, p. 123.





Al contrastar ambas ediciones se encuentra lo siguiente:

1. Del título en francés ha desaparecido nada menos que ese estar *juntos en la chimenea*, es decir, la experiencia erótica de la transferencia que es tanto amorosa como pulsional y que ensucia las caras tanto de analista como de analizante.
2. En vez de eso, en la edición francesa aparece un nuevo sintagma: "Retratos de mujeres como analistas".
3. Finalmente, ha desaparecido la imagen de los deshollinadores con la cara sucia, uno de los cuales ha salido ya.

No insistiré en el problema obvio, y enorme, que significa borrar del título la dimensión erótica que tizna tanto a analista como analizante, sus implicaciones en sí mismas ameritarían un trabajo. Por ahora, propongo

concentrarnos en la segunda diferencia, aquella que afirma que el libro son "retratos de mujeres como analistas".

Quienquiera que haya leído el libro se puede percatar de que el núcleo de la cuestión no está en que Tower sea una mujer que se conduce como analista, sino a la inversa, que se trata de una analista que, cuando se *posiciona como mujer* en uno de los análisis que relata, consigue acompañar a su analizante a lo que Lacan llamó "un análisis exitoso".

Por el contrario, en otro caso, que es un caso fallido, ella se conduce *ante todo* como una mujer, y en tanto tal llega a sentirse incapaz de conducir ese análisis, por lo que decide derivar al paciente con un "analista hombre". Nada menos. La diferencia está entre operar como analista –que en un momento dado se conduce como mujer– o *ser* en primer lugar una mujer... que busca operar como analista.

En ese sentido, el cambio de título en la edición francesa tiene consecuencias, y ocurre que al menos para una lectora en Francia no pasó desapercibido. En efecto, Michèle Skierkowski dice en su reseña presentada en el sitio de *Cartels Constituants*:

> El pequeño texto de la cuarta de forros evoca esta cuestión: "Lucia Tower, abandonando la noble neutralidad analítica, se pone en el rol de una amiga que le reprocha a un hombre, su analizante, que la engaña; al abajarse así, ella ofrece a este hombre la prueba de su fuerza masculina y permite que el análisis retome su curso." Yo no sé quién escribió eso, pero me parece que esta formulación yerra el tiro y no hace valer lo que avanza Gloria Leff. La autora muestra en efecto que esta posición tomada por Lucia Tower encuentra su comprensión plena si se la lee con lo que escribió otra analista: Joan Rivière: "La femineidad como mascarada". Si las mujeres se desplazan más fácilmente en la transferencia, es porque ellas tienen una facilidad para recurrir a la mascarada. La razón, según la autora –ella se apoya en lo que dice al respecto Lacan– es que "para la mujer el objeto fálico viene en una posición segunda, y sólo porque juega un rol en el deseo del Otro. El hombre está por el contrario demasiado ocupado en mostrar una pretendida potencia, siempre amenazada de desvanecimiento."

> Pero: "La mascarada no es exclusiva de aquellos que avanzan en la vida con la apariencia de una mujer: esta apariencia es en sí un travestismo, una máscara que cotidianamente puede tomar formas extrañas".
> Entonces, ¿Retratos de analistas como mujer?[4]

Sí, se trata exactamente de eso: de *analistas poniendo en acción una mascarada que hace posible el análisis*, y, al respecto, lo primordial no está en ser o no mujer. Es precisamente lo que Epel dejó escapar al empujar a que el libro llevara ese título.[5]

Entonces no se trata de sostener que "las mujeres son las mejores analistas, y también las peores", como lo anunció recientemente un yerno que atribuyó eso a su suegro sin citarlo; sino que, *en tanto analistas, las mujeres pueden recurrir a la mascarada fálica con mayor comodidad*, ¿por qué? Porque para ellas "el objeto fálico viene en posición segunda y solamente porque él juega un rol en el deseo del Otro".[6]

Si he dicho que el libro de Gloria Leff ha pasado relativamente desapercibido se debe a que es, en mi opinión, uno de los libros más importantes publicados tras la muerte de Lacan. En su trabajo, localiza cosas nuevas de la mayor trascendencia en tres ámbitos de su enseñanza, inéditos o nunca antes vistos en ella:

1. La experiencia del momento de pasaje del lugar de analizante al de analista *antes* de que Lacan propusiera el dispositivo del pase.
2. Aquello que ocurre cuando un psicoanalista está cerca de morir, y cómo enfrentan éste y sus analizantes la proximidad de su muerte; y luego el duelo, cuando sobreviene el desenlace fatal.
3. El *stooping* y el *escrutinio* como movimientos del analista y del analizante que, a través de plegarse y de la búsqueda sadiana del objeto, hacen posible un final de análisis.

4. Michèle Skierkowski, "*Portraits de femmes en analyste*, de Gloria Leff", en *Le courrier* no. 1, enero de 2010, publicación digital de Cartels Constituants de l'Analyse Freudienne: <https://www.psychaanalyse.com/pdf/courrier_CCAF_01_janvier_2010.pdf>.
5. Gloria Leff me relató que hubo cierta tensión con los editores al respecto; finalmente ellos decidieron el título.
6. Gloria Leff, *Juntos en la chimenea*, epeele, México, 2008, p. 232.

Son tres asuntos mayores, que ameritan un estudio detenido y minucioso a partir de que Gloria Leff los ha localizado. Digamos una palabra acerca de cada uno de ellos.

Lacan inventó un dispositivo para acoger una operación que sin dudas había tenido lugar previamente, no sólo entre sus analizantes, sino incluso en el ámbito de la IPA: un analizante pasa al lugar de analista gracias a su final de análisis. Un poco a la manera de un pase, pero sin conseguirlo cabalmente, Lucia Tower dejó cierta huella de ese pasaje de una manera muy peculiar, que Gloria Leff ha situado en su libro.

Los analistas mueren, es un hecho. ¿Cómo es que ese asunto crucial en el manejo de una transferencia no haya recibido un tratamiento específico antes, al menos en el ámbito lacaniano, incluida la enseñanza de Lacan?

Finalmente, cuando en un análisis se encara la posibilidad de su conclusión efectiva, ¿no es necesaria una modulación en la posición del analista para cuando menos no estorbar al analizante que busca una salida de su nudo transferencial?

Lacan decía que a veces es más importante situar un problema con precisión que aportar algún intento de respuesta. Sin embargo, este libro sí aporta elementos muy importantes para abordar cada una de estas cuestiones novedosas. ¿Por qué entonces no ha recibido una atención pública tal que lo coloque como un libro decisivo? Trataré de responder a esta pregunta al final de mi exposición.

La novela de Lacan y Lévi-Strauss

Hablemos ahora de otro libro que considero ejemplar de una manera *sur* de aproximarse al psicoanálisis. Se trata del estudio del caso Lacan-Levi-Strauss que realizó Carina Basualdo y que tuve el gusto de traducir[7]. En este libro la autora tomó el conjunto de la obra de Lacan para leer ahí un caso: la relación entre Jacques Lacan y Claude Levi-Strauss. El trabajo de Carina Basualdo se apoya en la literalidad de los seminarios de Lacan –revisó todos ellos– y de los *Escritos*, ahí donde el psicoanalista se refiere al antropólogo. Su conclusión es que hay una versión novelesca de

7 Carina Basualdo, *Lacan (Freud) Lévi-Straus. Crónica de un encuentro fallido*, Epeele, México, 2016.

esa relación, impulsada por Elisabeth Roudinesco. Esa versión pretende que Lévi-Strauss le dio a Lacan la brújula de la lingüística estructuralista para orientar su "retorno a Freud", lo cual, gracias al libro de Carina Basualdo, se ha revelado como una pura ilusión. Así, la suposición de una filiación lévi-straussiana de Lacan se desvanece poco a poco a lo largo del libro, y cae sin concesiones al final.

Recordemos que la palabra "caso" tiene la misma raíz etimología que "caída", a saber, el verbo *cadere*, y es necesario insistir en la importancia que Lacan le dio a la operación de caer. Pero no sólo cae esa versión novelesca. También al final del libro se revela la futilidad de haber conocido o no a la persona de Lacan, cuando de lo que se trata es de leer, de hecho, el trabajo de Carina confirma lo dicho por Gloria Leff: nunca haber conocido a Lacan, ni haberse analizado con él puede ser una gran ventaja para realmente leerlo y extraer algo nuevo de sus seminarios y escritos.

Carina Basualdo era hispano-parlante de nacimiento aunque bilingüe en francés; para escribir su libro tuvo que recorrer y asimilar el conjunto de la obra de Lévi-Strauss, así como la de Lacan, y así establecer los puntos de coincidencia y de bifurcación a través de los cuales pudo cambiar nuestra concepción de una relación en donde todo estaba poblado de suposiciones, así, ella se colocó como *lectora* de Lacan.

Las referencias de Lacan

Esa misma posición fue la de Diana Estrín para preparar su libro *Lacan día por día*. La autora estableció de manera casi exhaustiva la lista de los artículos, libros, películas y autores trabajados por Lacan en cada una de las sesiones de sus seminarios, entiéndase: *de todos y cada uno* sus seminarios. De nuevo, esta tarea enorme sólo fue posible dado que ella se abocó a realizar la lectura de cada lección para luego hacer la lista de las referencias de esas obras consultadas por Lacan. La deuda que tenemos con ella es impagable. Diana Estrín ha generado en castellano una herramienta de lectura de los seminarios de Lacan que no tiene paralelo con lo producido en ninguna otra lengua, incluido el francés.[8]

8. Actualmente (2018) Diana Estrín prepara una edición corregida y aumentada de su libro que será publicada por Litoral Editores.

Este libro apoya decididamente un método de lectura de Lacan que a estas alturas quizás se pueda considerar como el más fecundo y el más fiel a la letra de su enseñanza: consultar cada una de las referencias que Lacan menciona, explícitas o implícitas, para luego incorporar esas lecturas a la lógica de cada sesión de su seminario.

Historizar el psicoanálisis local

Finalmente me referiré a los trabajos de Raquel Capurro, no sólo a *Extraviada*, el más conocido de ellos, sino a dos textos más, que considero capitales para hablar de lo que llamo aquí una *posición sur* al hacer psicoanálisis.

En primer lugar, su artículo "Lacan en Montevideo" donde explícitamente aborda las siguientes preguntas:

> Propongo situar la emergencia de esa figura en la historia del psicoanálisis en Montevideo, como un momento en que se jugó cierta transmisión o interrogación sobre su naturaleza misma, pues no veo posible ubicar hoy, aquí, la obra de J. Lacan sin antes describir aunque sea someramente de qué modo se constituyó en nuestro país el campo freudiano. Quizá este sesgo permita situar algunas reacciones suscitadas luego por su enseñanza. Si la obra de Freud comienza a trascender a comienzos de siglo XX ¿en qué momento llegó al Río de la Plata? ¿Qué condiciones de lectura se establecieron? ¿De qué modo su método, que instauraba otro trato con las gamas de la locura, llegó a ser practicado?[9]

Este gesto, por el cual la autora se pregunta por las condiciones que posibilitaron que se practicara de cierto modo el psicoanálisis en su propia ciudad, es un rasgo propio de lo que propongo llamar una *posición sur*. Dicho gesto se acentúa cuando a la par se lee su libro *Augusto Comte,*

9. Raquel Capurro, "Lacan en Montevideo", en *Itinerario*, revista digital, se puede consultar en <http://www.itinerario.psico.edu.uy/revista%20anterior/LacanenMontevideo.htm>.

Actualidad de una herencia.[10] En esta obra la autora sigue el recorrido subjetivo y teórico de Comte y expone de qué manera el positivismo se incrustó abruptamente en América Latina, lo que dio el contexto en que el psicoanálisis aterrizó. Así, la recepción del psicoanálisis en Montevideo, y en el resto de América Latina, se explica en buena medida en función del contexto positivista que, sin embargo, hacía caso omiso de la locura de su principal exponente. Es lo que Lacan llamó la forculsión del sujeto, propia de la ciencia. Este resultado sorprendente y crucial apareció cuando Raquel Capurro se preguntó por la historia psicoanalítica de la ciudad donde ella practica el análisis, es decir, cuando decidió historizar al psicoanálisis de su ciudad y por lo tanto encontrar su propio lugar ahí.

Ahora vayamos a Europa

¿Existe otra práctica del psicoanálisis que la del caso? Difícilmente, pues hay función analista sólo al interior de un caso. Nos cansamos de escuchar: "El psicoanálisis es caso por caso" pero cuando se escribe psicoanálisis, ¿qué tan frecuente es hacer estudio de caso? Muy poco, y en cambio se exhibe públicamente a los analizantes en "viñetas clínicas".[11]

Para Lacan, en cambio, de lo que se trata no es de hablar de los analizantes en público, sino de *interrogar al psicoanalista en lo que hace, pues en eso consiste la clínica psicoanalítica*, no sólo en lo que se dice en ella al asociar libremente.[12]De esta manera, tenemos ya dos elementos cruciales que muy poco se practican y que, sin embargo, definen al psicoanálisis mismo: el estudio de caso y el cuestionamiento de la función del analista.

Es curioso que las publicaciones de psicoanálisis a menudo no incluyan ninguno de estos dos elementos, lo cual ocurre tanto en Europa como

10. Raquel Capurro, *Augusto Comte. Actualidad de una herencia*, Edelp, Buenos Aires, 1999.

11. Para examinar esa práctica de la que Lacan se mantuvo sistemáticamente alejado, se pueden leer dos artículos de Jean Allouch, "De algunos preliminares al caso Paramord" en *litoral* 44, Litoral Editores, México, 2016, y "Sólo las monografías clínicas" en *Acontecimientos íntimos, Me cayó el veinte*, núm. 32, invierno 2015, Ed. Me cayó el veinte, México; así como de nuestra autoría, "El analista incluido", primer capítulo de *El sueño de la inyección a 'Irma'*, Litoral Editores, México, 2016.

12. Al respecto se puede consultar Jacques Lacan, "Apertura de la sección clínica", Grapas de Me cayó el veinte, México, 2007 y la versión original en francés en *Pas-tout Lacan*, <www.ecole-lacanienne.net>.

en el resto del mundo. Lo que sí encontramos, en cambio, en muchas publicaciones lacanianas en Europa, es un comentario documentado, erudito y que, en los mejores libros o artículos, despliega una crítica fecunda de algún aspecto teórico. En el medio lacaniano también abunda el comentario sobre las fórmulas de Lacan. Como la obra de Joyce, la enseñanza de Lacan da para muchas vidas si la tarea es comentar sus fórmulas y matemas, ya no digamos sus *Escritos*.

En contraste, un contraejemplo claro de lo que acabamos de decir está en algunos momentos del recorrido de Jean Allouch, quien ha introducido una práctica de la monografía clínica de riqueza inestimable: *El doble crimen de las hermanas Papin*, *Marguerite, Lacan la llamaba Aimée* y *La erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*, son verdaderos puntos culmen cuando la cuestión es conjugar la dimensión del caso con la interrogación del psicoanalista. Incluso diría que es raro que Jean Allouch abandone alguna de esas dos vetas, aunque hay, no obstante, un aspecto de su elaboración en donde el interés principal está en el cuerpo teórico de Lacan y de Freud. Pero como Jean Allouch no suelta el hilo del psicoanalista, también esos estudios pueden dar frutos generosos, el ejemplo más claro y más reciente es *El amor Lacan*. Es un caso claro de alguien que vive, practica y escribe psicoanálisis en Europa, pero que está en condiciones de sostener en su quehacer una *posición sur*.[13]

13. Las mismas consideraciones que hice respecto a las cuatro autoras ya citadas valen para el trabajo de Jean Allouch. Independientemente de si él está o no personalmente de acuerdo con la problemática *sur*, considero que sus trabajos iluminan el hecho de que esta posición puede ser sostenida por alguien que ha sido atravesado por la experiencia analítica, máxime si la llevó hasta sus últimas consecuencias, independientemente de dónde haya nacido o dónde practique el análisis.

Además de Jean Allouch, hay otros autores que han incursionado en el estudio de caso, citaré a Erik Porge y su estudio sobre las relaciones entre Freud y Fliess, y hay algunos más, pero constituyen una pequeñísima minoría en el mundo de las publicaciones de los últimos treinta y siete años en París, es decir, después de la muerte de Lacan.

En contraste, hay una gigantesca producción de escritos teóricos que se reparten entre los textos muy abstractos y eruditos, y los textos de divulgación, como las innumerables introducciones a Lacan o los textos *pop* de la Asociación Mundial de Psicoanálisis.[14] Así, hay dos extremos: libros arduos de gran erudición y abstracción conceptual, o bien, la popularización del psicoanálisis, con el costo de su vulgarización.

Entre los textos abstractos y eruditos hay algunos muy fecundos, entre los cuales puedo contar muchas publicaciones de Guy Le Gaufey; por ejemplo, *El no-todo de Lacan*, *La anatomía de la tercera persona*, *La incompletud del simbólico*, y otros no menos densos que siempre son relevantes para la práctica analítica, a condición de que el lector pueda detectar el hilo fino que Le Gaufey mantiene siempre con la función psicoanalista. Y en eso él es excepcional, pues la mayor parte de los textos publicados en francés sueltan ese hilo fácilmente o bien, introducen la función psicoanalista de manera abrupta e inoportuna. El recorrido de Guy Le Gaufey es muy instructivo, pues demuestra que el estudio de los aspectos más abstractos y altamente teóricos del psicoanálisis puede ser muy fecundo, dependiendo de la posición subjetiva del autor al estudiar sus conceptos.

El psicoanálisis está altamente conceptualizado, de eso no hay duda. Sin embargo, Guy Le Gaufey en cada texto permite situar los puntos en que esa sofisticada conceptualización lacaniana no es consistente. Es decir, a través de recorrer la superficie teórica, *encuentra los pequeños agujeros* de la conceptualización lacaniana de tal o cual problema, y desde esos puntos de fisura florece una riqueza inesperada.

14. No se trata de una ironía, sino de una posición *popular* que Jacques-Alain Miller ha promovido ampliamente. Al respecto se puede consultar la segunda parte de nuestro libro *Lacan en México. México en Lacan. Miller y el mundo*, Ediciones Navarra y Anchomundo, México, 2016.

Se habrá notado que he mencionado de nombre muchos libros publicados por miembros de la escuela a la que pertenezco, eso se debe no sólo a que son mis lecturas más frecuentes, sino que con esos libros tengo una deuda gigante, simplemente impagable. Son libros que cotidianamente inciden en mi forma de practicar el psicoanálisis. Son textos que, si bien han sido producidos con toda la carga del Norte, me han dado rumbo y me han hecho posible practicar cierto tipo de psicoanálisis. Sin embargo, después de haber comenzado una tarea de autocrítica desde una *posición sur*, puedo detectar que en ellos predominan dos rasgos: un alto contenido teórico y una gigantesca erudición, es decir, un manejo implícito y explícito de las herramientas conceptuales, no sólo del psicoanálisis lacaniano, sino en general del bagaje cultural europeo que es propio del medio en que se desenvuelven desde su nacimiento esos autores. Son autores tremendamente cultos... en la cultura europea.

La difusión de esta cultura como *la* cultura universal produce un efecto curioso, consiste en que no se pueda leer a esa cultura como una cultura entre otras: nadie considera que la cultura europea (en la cual hay que incluir la cultura anglosajona) deba ser motivo de etnografía.

Todos damos por sentado que *la* cultura es la cultura europea y con ello generamos una triple invisibilidad del eurocentrismo.

1. En primer término no podemos detectar que esa cultura es sólo una cultura entre otras.
2. En consecuencia, no es posible ver el lugar del europeo en ella, pues es considerado como el ser humano por antonomasia (por ejemplo, no hay antropología que tome por objeto a las culturas europeas, como sí la hay para las culturas no-occidentales, "exóticas") y...
3. los no-europeos situamos nuestro propio lugar tomando como referencia a esa cultura europea.

Sin embargo, esta invisibilización deja huellas, algo que cualquier freudiano sabe que es inevitable, basta con dar un paso al costado de la posición colonial para detectarlas. Un caso concreto: en su libro *Freud y después Lacan*, donde a la vez que avanza al caso como paradigma del

psicoanálisis, Jean Allouch realiza un análisis que pertenece al estudio de las relaciones formales entre las posiciones teóricas de Lacan y de Freud. Si la producción altamente conceptual y abstracta es característica de las publicaciones del Norte, este libro es de los más clásicamente europeos de la producción de Jean Allouch, en él se pasea por Descartes, Montaigne, Maquiavelo, Khun; es decir, por los problemas del paradigma, el método y, claro, el *cogito*.

En ese libro está localizada una huella de la susodicha invisibilidad que desde luego yo nunca había detectado, hasta que comencé a participar de los cuestionamientos de *sur*. En la página 91 de la edición en castellano, Jean Allouch aborda un problema decisivo, realmente crucial para la lectura de Lacan: *¿hay que leer todo Lacan o privilegiar una época de su enseñanza?* Y su respuesta es clara: importa todo, es una posición de escuela que yo comparto y a la que le he dado la mayor importancia. Y para ilustrar las dificultades de hacerlo debido a ciertos prejuicios, Allouch da un ejemplo:

> Llegado a este punto no puedo más que expresar las razones de una la elección que ha sido la mía y la de algunos otros en la que resultó ser determinante la opción de partida aquí mencionada, la prohibición a la cual en adelante nos sometimos, de seleccionar a priori tal o cual tramo o período del camino de Lacan. Bien mirado, ciertas balizas se presentaban como por sí mismas, que las íbamos a elegir como si fueran nuestros prejuicios, y que en ese instante de ver nos saltaban tanto más vivamente ante los ojos cuando que desde hacía mucho tiempo las teníamos frente a nuestras narices, así como la palabra
> E U R O P A
> sobre un mapa de Europa permanece ilegible por estar escrita con letras demasiado grandes para ser leídas.[15]

El ejemplo es la cosa misma, solía decir Freud: lo que ha permanecido invisible, por ser tan evidente, es la presencia de Europa, no sólo en el mapa, sino en la producción psicoanalítica, en específico aquella de la École lacanienne de psychanalyse.

15. Jean Allouch, *Freud y después Lacan*, Edelp, Buenos Aires, 1994, p. 91.

En ese libro, Jean Allouch propone a continuación la relación borromea de RSI como paradigma nuevo del psicoanálisis, y debo decir que concuerdo plenamente con ello.[16] También debo decir que me he orientado en gran medida por el estudio que Allouch hizo en este libro de la relación entre Freud y Lacan, pero que leerlo desde una *posición sur* me permitió situar un punto de partida que es invisible en la extraordinaria producción de algunos miembros de la escuela a la que pertenezco, y que se llama *eurocentrismo*.

¿Pero acaso se trata ahora de repudiar *a priori* esas producciones riquísimas publicadas allá? De ninguna manera. En ningún momento la *posición sur* implica entrar en conflicto con la producción del Norte, en cambio, se trata de estudiarla a fondo bajo un punto de vista advertido de que esa producción también está determinada por una serie de prejuicios, de tomas de posición no cuestionadas, y que han sido naturalizadas. Son parte de una cultura específica y en otro aire cultural el psicoanálisis podría partir de otras bases, es decir... de otros prejuicios. Partir de otro lado no necesariamente es abandonar el viaje y no excluye viajar juntos, pero no de la misma manera.

Si consideramos la relación Norte-Sur como una variante del modelo centro-periferia, hablar desde *sur* implica *no* privilegiar las relaciones dominado-dominante como el eje del análisis, sino señalar su presencia para conseguir que dejen de ser invisibles, y así conseguir desarticularlas. Mientras no se las detecte, ejercen su hegemonía silenciosamente y entonces se puede llegar a decir, por ejemplo, que el psicoanálisis sólo existe en francés o en alemán y que no hay psicoanálisis en castellano.

¿Un psicoanálisis a la manera del Norte y otro en *posición sur*?

Si hubiera posibilidades de indicar una manera de hacer psicoanálisis a la manera del Norte y otra diferente, propia de una *posición sur*, esa división sólo podría ser de matices sutiles, como las fronteras que Freud propuso para distinguir a Yo, Ello y Superyó: continuidades y transiciones difusas,

16. Claro, en la medida en que se entienda que se trata de la práctica analítica, como dijo Lacan al final de su enseñanza, y no de los tres registros de "la realidad humana", como afirmó en 1953, corriendo grandes riesgos etnocéntricos.

que nunca son tajantes. *Se trataría más bien de un asunto de tonos, de acentos, y nunca de esencias.*

El breve recuento que hemos hecho ya enseña en dónde puede estar la diferencia de acentos. Despleguemos los rasgos que sobresalen en los libros de Gloria Leff, Carina Basualdo, Raquel Capurro y Diana Estrín.

1. Lugar del caso

En primer lugar, el lugar privilegiado del estudio de caso, las autoras mencionadas lo han hecho patente, pero de diferente manera. *Juntos en la chimenea* lleva a cabo una operación muy innovadora: toma uno de los múltiples pequeños casos comentados por Jacques Lacan en sus seminarios y lo documenta para poder desplegarlo. Gloria Leff no se ahorró ningún esfuerzo para localizar los documentos pertinentes y así abrir cada uno de los dos casos de los que se ocupa, en ese sentido la operación es plegarse al caso, hay un *stooping* en juego ante la lógica y la articulación del caso.

En efecto, además de los grandes casos comentados por Lacan ("El hombre de las ratas", "El hombre de los lobos", Werther, Schreber, Juanito, Dora, Hamlet, Antígona, "la joven homosexual", Hamlet, Joyce...), hay una gran cantidad de casos, como el del paciente de Lucia Tower, que esperan ser trabajados con detalle. El beneficio puede ser enorme, como lo ha mostrado *Juntos en la chimenea*.

Ya dijimos cómo Carina Basualdo tomó al pie de la letra el diálogo de Lacan con Lévi-Strauss para mostrar que hay una relación que va transformándose con el tiempo, y sigue el desarrollo de esa relación textual hasta que cae la novela de la filiación levi-straussiana de Lacan.

Raquel Capurro, tanto con *Extraviada* como con su trabajo sobre Augusto Comte, ha tomado al caso como forma privilegiada de acercamiento a la locura, sin duda, pero a la vez eso revela su anclaje e incidencia en las condiciones de la ciudad donde ella practica el psicoanálisis. En ese sentido, pasar por esos casos transforma a la autora, pero también al lector que ya no puede dejar de percibir la importancia de las condiciones materiales e históricas en las que esas locuras existieron, ya corporalmente, ya discursivamente y que, si es latinoamericano, también lo afectan.

2. La literalidad

Este rasgo es común al trabajo de las cuatro autoras que he citado. Nada de lo que ellas produjeron podría sostenerse ni por un instante si se retirara la instancia de la letra de sus trabajos. Hay un documento clave que Gloria Leff exhumó cuando viajó para explorar los archivos del Chicago Institute, del cual hizo una lectura precisa en *Juntos en la chimenea*. Lo mismo ocurre con el trabajo de documentación puntual de la relación Lévi-Strauss-Lacan que hizo Carina Basualdo.

Ahora quisiera llamar la atención del lector sobre el trabajo de Diana Estrín como una manera de leer lo escrito con el escrito. En efecto, Lacan se vuelve legible a partir de que se leen los textos que él mismo consultó. Ese es el proyecto al que Diana Estrín ha aportado un tesoro: leer a Lacan con los textos que él leyó, lo cual, en muchas ocasiones, permite responder a una pregunta que insiste en cualquier lector de su enseñanza: *¿de qué está hablando Lacan?* La retribución de ese método está en encontrar que prácticamente en cada ocasión está abordando la experiencia psicoanalítica y aquello que la hace posible. De hecho, los frutos de este método los podemos ver en *Juntos en la chimenea* y en *Lacan (Freud) Lévi-Strauss*.

3. Lectoras que generan herramientas de lectura

Cada uno de estos tres libros es también una herramienta para leer a Lacan de otra manera. Sobre todo, eso se puede afirmar del libro de Diana Estrín, *Lacan día por día*. Este libro sólo podía llegar a existir gracias a la posición de lectora de Diana Estrín. Es lo que señaló Gloria Leff cuando se presentó su libro: quien no conoció a Lacan en persona no tiene otro recurso sino colocarse como lector(a) de Lacan... y llevar eso hasta sus últimas consecuencias.

Desde mi punto de vista, en esas producciones se pueden detectar frutos del interés que Lacan tenía en el momento de la *Disolución*: que su persona no hiciera apantallamiento.[17]

17. Jacques Lacan, Seminario *Disolution*, "Le malentendu", 10 de junio de 1980. Se puede consultar en el sitio web de la Elp, <http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1980.06.10.pdf>.

> Esos latino-americanos, como se dice, que jamás me han visto, a diferencia de aquellos que están aquí, ni escuchado de viva voz, y bien, eso no les impide ser lacanos.
> Parece que eso les ayuda, más bien. Ahí me he transmitido por lo escrito, y parece que ahí eché raíces. En todo caso, así lo creen.
> Es seguro que eso es el porvenir. Es por lo cual, ir ahí a ver, me interesa. Me interesa ver lo que pasa cuando mi persona no hace apantallamiento a lo que yo enseño.

Y por eso luego se preguntaba en Caracas qué puede surgir de quienes no conocieron en persona a Lacan, ni se analizaron con él... pero son sus lectores.[18]

4. Interrogar la propia historia, con sus problemas y vergüenzas

La *Historia del psicoanálisis en Francia* no es la historia del psicoanálisis en México. Es indispensable enunciar esta perogrullada para no ceder a la ilusión de que podría ser así. Raquel Capurro ha escrito con mayor amplitud sobre esta cuestión, para internarse en la historia psicoanalítica del Uruguay, en particular de Montevideo, y gracias a eso tener localizado desde qué lugar habla cuando ella habla de psicoanálisis. *Situar la historia psicoanalítica de la ciudad donde se practica el psicoanálisis, ya como analizante, ya como analista, forma parte de interrogarse a sí mismo en su participación en el psicoanálisis*, y es indisociable de una *posición sur*.

5. Interrogar al psicoanalista

Esta es la definición que Lacan dio al final de su enseñanza sobre lo que esperaba de la clínica psicoanalítica. Lo dijo así:

18. "¿Son ustedes mis alumnos? No lo prejuzgo. Porque a mis alumnos suelo educarlos yo mismo. Los resultados no siempre son maravillosos. (...) En París acostumbro hablar ante un auditorio donde muchas caras me son conocidas por haberme venido a ver a mi residencia, 5 rue de Lille, donde está mi práctica. Ustedes, al parecer, son lectores míos. Sobre todo que nunca los he visto escucharme. Entonces, desde luego, tengo curiosidad por lo que puede llegarme de ustedes. Por eso les digo gracias, gracias por haber respondido a mi invitación." Jacques Lacan, Seminario de Caracas, *Escisión, Excomunión, Disolución*, Ed. Manantial, Buenos Aires, 1984, p. 264.

> ¿Por qué no se le pide al psicoanalista que dé razón del modo en que se conduce en el campo freudiano? [...]
> Les propongo que la sección que se intitula en Vincennes "de la clínica psicoanalítica" sea una manera de interrogar al psicoanalista, de urgirlo a que dé sus razones.[19]

Por eso, la clínica psicoanalítica no es sólo lo que se dice en asociación libre en un diván, pues todavía haría falta interrogar al psicoanalista sobre cómo se conduce en la práctica. De ahí que practicar el psicoanálisis *y dar cuenta acerca de lo que se hace*, sean dos aspectos de la función analista.

6. Dejar de lado la jerga teórica y conceptual para conseguir describir las operaciones del caso

Este es un movimiento clave. Si se trata de interrogar cómo se conduce un psicoanalista a través de una lectura literal de un caso, es indispensable dejar de lado la jerga conceptual, *toda* jerga conceptual, salir del registro de la abstracción para localizar la operación. Los conceptos pueden muy bien tener la función de resguardar al autor de dar cuenta de lo que hace y fungir como parapetos tras de los cuales se esconde el analista, pero no sólo eso, los conceptos teóricos tienen también la función de ejercer una presión sobre el lector o auditor que, si no consigue captar lo que el concepto supuestamente vehicula, queda reducido a demandar una explicación (cuando eso es posible), o peor, a someterse sin hablar, aceptando lo que se le dice por vergüenza... porque no lo comprende. Aquí es donde importa el término inventado por Jacques Derrida de *falogocentrismo*:

> Debido a que la solidaridad entre logocentrismo y falocentrismo es irreductible, a que no es simplemente filosófica o no adopta sólo la forma de un sistema filosófico, he creído necesario proponer una única palabra: falogocentrismo, para subrayar de alguna manera la indisociabilidad de ambos términos.[20]

19. Jacques Lacan, "Apertura de la sección clínica", *Op. cit.,* pp. 23 y 25.
20. Cristina Peretti, "Entrevista a Jacques Derrida", *Debate feminista*, septiembre de 1990, p. 282. Entrevista originalmente publicada en *Política y sociedad*, primavera de 1989-3.

En efecto, algo del logos conceptual y del falo como instancia hegemónica masculina se conjuntan demasiado a menudo. ¿Qué alternativa hay? ¿El feminismo? ¿La deconstrucción, acaso?

> Dicho esto, no sé si *la* deconstrucción implica como usted sugiere, un punto de vista feminista. ¿Por qué? Mis reservas son, en primer lugar, que no existe *la* deconstrucción. Hay procedimientos desconstrucivos diversos y heterogéneos según las situaciones o los contextos y, de todos modos, tampoco existe un *solo* punto de vista feminista. Por otra parte, en el caso de que hubiera algo así como el *feminismo*, habría muchas posibilidades o muchos riesgos de que este feminismo, precisamente en cuanto sistema que invierte o que se propone invertir una jerarquía, reprodujese frecuentemente ciertos rasgos del falocentrismo. Por lo tanto, no creo que se pueda decir simplemente que la deconstrucción del falocentrismo implica un punto de vista feminista.[21]

Derrida da en el blanco, pues las mujeres, incluso las feministas, también pueden incurrir en el falocentrismo cuando su objetivo es invertir la jerarquía y ser quienes detentan el bastón de mando: *la relación dominado-dominador no se resuelve a través de la lucha*.[22] Esa lucha, ya se ve, no sólo es física, puede ser también un debate falogocentrado, independientemente de si sus protagonistas son hombres o mujeres. ¿Cómo salir entonces del falogocentrismo?

21. *Ibidem*.

22. Lacan, rechazando ser hegeliano, planteó la pregunta sobre la demanda de que el Otro me reconozca en el seminario *La angustia* (cf. la lección del 27 de febrero de 1963):

El deseo del Otro no me reconoce. Hegel lo cree así, lo cual hace todo fácil, porque si me reconoce, como nunca me reconoce suficientemente, no tengo más que recurrir a la violencia. En realidad, ni me reconoce ni me desconoce. Sería demasiado fácil, siempre podría salir mediante la lucha y la violencia. Él me cuestiona, me interroga en la raíz misma de mi propio deseo como *a*, como causa de dicho deseo, y no como objeto. (...) Si quedo capturado en la eficacia del análisis, es porque el deseo del analista suscita en mí la dimensión de la espera. Me parecería bien que me tomara por éste o por aquél, que hiciera de mí un objeto. La relación hegeliana con el otro es muy cómoda, porque entonces, en efecto, tengo todas las resistencias para oponerme, mientras que, contra la otra dimensión, buena parte de la resistencia resbala. Sólo que es preciso saber qué es el deseo. Su función no está únicamente en el plano de la lucha, sino allí donde Hegel, y por buenas razones, no quiso buscarlo – en el plano del amor.

La restricción mental de *sur*

Si hay un *leitmotiv* en el seminario *La angustia* es que el objeto *a* no es aprehensible por el lenguaje, aún más, que por el hecho mismo de ser seres hablantes, hay un tipo de objeto que escapa sin remedio a nuestra aprehensión por vía del habla. En ese sentido, se puede sostener que el objeto *a* no puede tener concepto en la medida en que los conceptos dependen estrictamente del lenguaje. Quizás por eso Lacan designa a la causa del deseo sólo con una letra.

De esa manera, promueve una forma de relación con el deseo que no depende en ningún aspecto del falogocentrismo, es decir, no depende ni del falo, ni del logos en su positividad. Por ese motivo, Lacan afirmó claramente que *la posición femenina en cuanto al deseo y al goce, puede ser superior a la masculina. En particular cuando se trata de quienes se dedican a operar como psicoanalistas.*[23]

Dado que el objeto causa de deseo escapa al lenguaje, entonces un psicoanálisis no se efectúa sólo hablando, por eso Lacan establece en este seminario un estudio de la noción de *acto*, en sus dos modalidades de *acting-out* y de pasaje al acto. De ahí que el estudio del caso de Lucia Tower sea tan importante, porque esta analista dio cuenta en su artículo de que un análisis se conduce menos con *fancy interpretations* que con movimientos en la posición del analista respecto del deseo de su analizante, lo cual a su vez incide en la posición del analizante en la transferencia, es decir, una transferencia se recibe en acto, lo cual permitirá su efectuación. Y en eso, la posición de las mujeres es superior a la del hombre.

> La mujer demuestra ser superior en el dominio del goce, porque su vínculo con el nudo del deseo es mucho más suelto. La falta, el signo *menos* con el que está marcada la función fálica para el hombre, y que hace que su víncu-

23. Lacan introdujo un matiz al final de su enseñanza. "Bajo la condición de no aturdirse con una naturaleza antifálica, que no hay, es incluso por eso que las mujeres, que sí existen, son las mejores analistas, las peores llegado el caso, es bajo la condición de no aturdirse con una naturaleza antifálica de la cual no hay ninguna huella en el inconsciente, como ellas pueden escuchar lo que de este inconsciente no se aferra a decirse, sino que consigue que se elabore como procurando el goce fálico." Seminario *Dissolution*, 15 de enero de 1980. Se puede descargar del sitio web de la Elp.

> lo con el objeto deba pasar por la negativización del falo y el complejo de castración –el estatuto del (-φ) en el centro del deseo del hombre–, he aquí algo que no es para la mujer un nudo necesario.[24]

Así, existe la posibilidad de que la relación con el deseo no pase en primer lugar por el falo y su negativización: es la posición femenina. Lacan no está hablando de ninguna esencia natural feminina o masculina, sino de posiciones ante el falo. Tampoco lo hace Joan Rivière que establece claramente que, si alguien es heterosexual u homosexual, será como resultado de los conflictos a los que ha estado sujeto y no a una predisposición biológica. Por eso dice Lacan:

> Retomo las cosas por nuestra Lucia Tower, a quien tomé como ejemplo, desde cierto ángulo, de lo que llamaré *las facilidades de la posición femenina en cuanto al deseo.* El término "facilidades" tiene aquí un alcance ambiguo. Digamos que una menor implicación en las dificultades del deseo le permitió razonar en *la posición psicoanalítica*, si no de un modo más sano, al menos con más libertad (...).[25]

En suma, razonar la posición psicoanalítica desde la posición femenina respecto del deseo permite una mayor libertad. Lacan vuelve a decirlo un poco después:

> Esta relación simplificada con el deseo del Otro es lo que permite a la mujer, cuando se dedica a nuestra noble profesión, estar respecto a dicho deseo en una relación que nos parece mucho más libre, sin perjuicio de cada particularidad que ella pueda representar en una relación, si puedo decirlo así, esencial. Esto es manifiesto cada vez que aborda el campo confusamente designado como el de la contratransferencia. Si tiene esta mayor libertad, es porque ella depende menos esencialmente, *wesentlich*, de la relación con el Otro, en particular en lo que se refiere al goce.[26]

24. Jacques Lacan, *La angustia*, 20 de marzo de 1963. Existen diversas versiones.
25. Jacques Lacan, *La angustia*, Ed. Paidós, Buenos Aires, Lanús, 2016, p. 215. Las itálicas son nuestras.
26. *Idem*, p. 200.

Un hombre puede también tener una posición femenina respecto del deseo, y esto es lo que caracterizaría a lo que hemos llamado *sujetos deseantes* en este coloquio. Se trata de un deseo que no prioriza la lucha por el poder, es decir, una subjetivación que, si bien ha encontrado su punto de partida en la inevitable sujeción colonial, en la erótica de la dominación, en vez de pelear por el poder y el reconocimiento, desea por fuera del falologocentrismo. En la medida en que su relación con el lugar del Otro está excentrada respecto del goce del poder, puede vivir un poco más libre en cuanto al goce, al goce fálico en particular, y ahí puede surgir un nuevo deseo. Esa es una posición femenina que no es exclusiva de las mujeres y nadie, por haber nacido mujer, la tiene garantizada: es una *posición sur*.

Lo que hace tan lamentable la deformación del título en francés del libro de Gloria Leff es que se convierte a la función psicoanalista en *mujeres* analistas. En el título en francés desapareció el estar juntos en la chimenea, es decir el quemante erotismo y todo quedó reducido al concepto de contratransferencia, aún más, se produjo un paso fatal de la posición femenina al *ser* mujer. Aquí el Norte perdió el rumbo.

En suma, en la versión francesa de este libro hay dos desatinos mayores: en vez del *acto erótico* de estar juntos en la chimenea, el Norte nos propone "retratos", es decir una *representación*. Y en vez de la función analista en posición femenina, aparecen las mujeres que funcionan como analistas.

≈

Veamos más de cerca lo que está en juego en esta operación en donde el analista funciona como mujer, para lo cual citamos a Lacan hablando de la posición femenina y la contratransferencia:

> Hay algo que les he hecho observar a propósito de la contratransferencia, esto es, a saber, cuánto más cómodamente parecían desplazarse en ella las mujeres. No lo duden, si ellas se desplazan en ella más cómodamente en sus escritos teóricamente, es que yo presumo que tampoco se desplazan mal en

> ella en la práctica, incluso si ellas no ven, no articulan –pues, al respecto, después de todo, por qué no concederles el crédito de un poquito de restricción mental– incluso si ellas no articulan de una manera completamente evidente y completamente clara su resorte.[27]

Si se tiene presente que Lacan está hablando de la posición del analista y de la posición femenina respecto del deseo y no de la esencia del psicoanalista o de la esencia de la mujer, entonces se puede comenzar a leer esa provocadora frase de otra manera: a quienes sostienen una posición femenina, ¿por qué no concederle el *crédito* de un poquito de restricción mental?

Vayamos directamente a deshacer el nudo de esta frase: la restricción mental. ¿Qué es una restricción mental? Tomemos esta frase en su sentido literal. Una restricción no es una carencia, sino una reserva. Alguien puede tener mucho dinero, pero restringir sus gastos, decidiendo reservar una parte de su dinero, en este sentido, una restricción mental implica que alguien se reserva algo. *No es de ninguna manera una falta de inteligencia, sino un acto*. ¿A qué puede responder? Aquí es decisivo anotar que "restricción mental" es una práctica discursiva que remonta al final de la Edad Media y principios del Renacimiento, y se trata de lo siguiente:

> La *restricción mental* es una manera de engañar a las personas sin que sea una mentira pura y simple. Se ha discutido en teología moral, y actualmente en ética, como una manera de conciliar la obligación de decir la verdad y de no revelar secretos a personas que no están habilitadas a conocerlos.[28]

Se trata de una figura retórica que ha sido objeto de un debate filosófico y teológico que se extiende desde el Renacimiento hasta Kant y que llega hasta nuestros días en las ciencias sociales, como una forma del problema ético que es la tensión entre decir la verdad y sostener una estrategia pragmática eficaz.

27. Jacques Lacan, *La angustia*, 14 de marzo de 1963, versión crítica de Ricardo Rodríguez Ponte, p. 15.
28. "Restriction mental" en Wikpedia: <http://fr.wikipedia.org/wiki/Restriction_mentale>.

La restricción mental es una forma del medio-decir (*mi-dire*). De hecho, es posible afirmar que el discurso de Lacan es en sí mismo un ejercicio extremo de restricción mental. Un ejemplo claro es la misma frase que estamos estudiando: a las mujeres "podemos darles el crédito de un poquito de restricción mental". Ahí donde Lacan *parece* tratar a las mujeres de estúpidas, en realidad está diciendo que ellas –al igual que él– dicen no-todo, no sólo porque la verdad se medio-dice forzosamente, sino por *una estrategia enunciativa*.

En la medida en que nada asegura que el lector esté en condiciones de acceder a ciertos aspectos de la experiencia, es mejor guardar cierta reserva, pero además, gracias a esa restricción se puede aludir a lo que escapa al lenguaje. En efecto, si bien la restricción mental no busca cristalizar lo decisivo de algún asunto plasmándolo positivamente en el enunciado, en cambio sí lo alude, lo dice sin decirlo, lo evoca, por lo cual no se lo evita.

Por eso, en esa figura discursiva que es la restricción mental hay un juego entre lo que se dice y lo que no está dicho, pero que sí está incluido. Aún más, lo decisivo está en el acto mismo de no decirlo todo, de decir algo a medias, pues ahí se establece una relación erótica con el interlocutor que, sin aclaración alguna, es incitado a descubrir lo que se le está revelando. Es un acto poético.

Así, las autoras que Lacan estudia no articulan todo de manera evidente y hay que darles crédito por eso. Ellas no dan su confianza plena al *logos*, sino a lo que, a través del hablar, queda fuera del lenguaje articulado pero no queda anulado.

También es la posición de Lacan: se trata de la posición femenina del psicoanalista en acto, aquí se establece claramente la diferencia entre el lenguaje y lo que queda fuera de él; y lo decisivo está en lo segundo, en el objeto *a*, pero si el objeto *a* no es abordable por el lenguaje, ¿cómo hacer? Justamente así: *haciendo*, es decir, lo que el lenguaje no puede abarcar se puede abordar con un acto y en ese preciso momento pasamos del registro conceptual a la dimensión de la experiencia. Llegados a este punto podemos constatar la futilidad del orden conceptual en la realización efectiva de un psicoanálisis y otro tanto cuando se intenta dar cuenta de esa experiencia.

Cuando Deleuze y Guattari se preguntaron *¿Qué es la filosofía?,* se respondieron que es el arte de inventar conceptos. El psicoanálisis decididamente no es filosofía. El sujeto del psicoanálisis es un sujeto deseante, y no el sujeto del conocimiento.

Tengo para mí que se podría reducir a su mínima expresión la diferencia entre un psicoanálisis del Norte y otro que puede existir a en *posición sur* si nos preguntamos en dónde pondremos el acento: ¿en la producción de conceptos o en la experiencia y el acto? ¿Se trata de promover el eurofalogocentrismo o se apostará a devenir un sujeto deseante a través de la experiencia en acto?

≈

¿Pero acaso sugerimos que hay que renunciar a la lectura y al estudio de Lacan o Freud? ¿Debemos desdeñar las producciones teóricas y pasar a un empirismo ramplón? De ninguna manera, ya dijimos que se trata sólo de diferencias de matiz, de acento, pues de otra forma ¿cómo podríamos en tanto analistas formular las preguntas que son pertinentes en un caso?

Esta diferencia de acentos acaso permita comprender que lo decisivo en psicoanálisis no está en la escritura de teoría, ni en llegar a ser un autor renombrado, sino en sostener el acto analítico y sus consecuencias en el registro del deseo.

Como ocurre en *Juntos en la chimenea*, un movimiento decisivo para el acto analítico es dejar de lado la jerga teórica. En la medida en que ese libro no pone en primer lugar al orden conceptual, encuentro lógico que no haya tenido una mayor repercusión en el Norte, pero tampoco en el Sur. Sin embargo, siguiendo esa estrategia, Gloria Leff pudo comenzar a describir las operaciones que tienen lugar en un análisis, en vez de asfixiar a la experiencia en conceptos engañosamente sofisticados, pues el analista se ubica en acto en un caso, no en el pensamiento abstracto o erudito.

Si extrajéramos alguna consecuencia de lo anterior, podríamos decir con Lacan que lo decisivo está en sostener una posición femenina cuando se ocupa la posición de analista, con una restricción mental que no cree

ciegamente en el logos, sino que apuesta al acto. Por eso, el Sur, tan desprovisto de teoría, tan pobre en inventores de conceptos nuevos, tan lejano al eurofalogocentrismo, en cambio acoge el acto y la experiencia. En ese sentido, la *posición sur* en psicoanálisis es la de una restricción mental decididamente femenina.

Lo que mi acto fallido me reveló graciosamente.

Confesiones de un agente del imperialismo cultural francés

☞ 8

Guy Le Gaufey

Mi contribución a este encuentro[1] no puede ser sino muy acotada en la medida en que mi contacto cultural con América Latina se hizo sólo a través del medio analítico, y además en un movimiento muy unidireccional: me pidieron dictar seminarios para difundir el psicoanálisis tal como se había desarrollado en Francia entre, digamos, 1950 y 1980, es decir con Lacan y su lectura de Freud. Sería mejor decir que funcioné a ciegas durante años como un perfecto agente del imperialismo cultural francés. ¿En beneficio de qué? ¿De quién?

No puedo responder tan rápida y fácilmente, porque, en un extenso primer tiempo, yo no me daba cuenta de nada. Al inicio, no encontré ningún movimiento de oposición larvada, que hubiera sido el signo de una resistencia más o menos organizada, frente al invasor amable y sonriente que era yo. Todo lo contrario, por lo menos durante los primeros años a lo largo de los cuales yo no hablaba ni una palabra de castellano. No hablaba más que en francés y mis traductores se sucedían, aparentemente excelentes todos y cada uno, sin que yo siquiera pudiera apreciar algo de lo que se decía en esa lengua. Y de repente me ocurrió esto: regresando de un viaje en el cual no había encontrado ningún problema particular ya que había sido traducido integralmente, por la noche en el avión, me

1. Este texto fue presentado al inicio del seminario "A la busca del efecto de sentido", que tuvo lugar el 16 y 17 de febrero de 2018 en la Ciudad de México, seminario de la Elp organizado por la revista *Me cayó el veinte*.

avergoncé con tal violencia que mi primer gesto, llegando a París, fue ir a comprar un pequeño libro rojo, que se intitulaba *Claro*, con el cual empecé a aprender la lengua llamada "de Cervantes".

Lo hice con empeño y regularidad, de tal modo que seis años después impartí mi primera conferencia pública en castellano y tres años más tarde me lancé a dictar un seminario, es decir improvisando en una lengua que se aproximaba a algo que podía considerarse lengua castellana. A partir de allí empezaron los problemas –no tanto de lengua: ellos me gustaban mucho, y siguen gustándome– sino de mi postura subjetiva. ¿Qué estaba haciendo con mi absurda pretensión de mezclarme con la muchedumbre, esmerándome al pronunciar bien la doble "r" o la jota (fonemas totalmente prohibidos en mi lengua materna), a pesar de que obviamente se escuchaba sin ninguna dificultad mi identidad francesa?

¿De dónde había surgido esta vergüenza? Cuando era traducido, a veces me aburría tener que pararme todo el tiempo para dejar al traductor el espacio de palabra que necesitaba, pero... es el precio que cada quien paga para obtener el beneficio de un intérprete. No, claro que se trataba de otra cosa, una cosa a la que me gustaría aproximarme hoy más detenidamente.

El saber que se suponía iba a difundir se había elaborado en francés. Aunque me apoyase a veces en el alemán de Freud, acababa siempre por citarlo en francés, de tal modo que la lengua digamos conceptual que utilizaba a lo largo de mis exposiciones era masivamente el francés. Era muy evidente tanto para mí como para como para mis auditores, algo que no se notaba pues... nadie se arriesgaba a concebir que se hiciera de otra manera pero yo tuve otra vivencia que, en mi opinión, provocó mi crisis de vergüenza.

Casi tres años antes de este evento inesperado en el avión, había aceptado dictar seminarios en inglés, en Dublín. Dos o tres veces el año, durante todo un fin de semana, presentaba trabajos teóricos, sostenía discusiones clínicas y también pasaba algo de tiempo en un *pub* o en un restaurante, lo que es obviamente mucho más difícil desde un punto de vista lingüístico. Más allá de mis propias dificultades para

expresarme bien en inglés, me había dado cuenta de que, al enunciar mi saber freudiano y lacaniano en una lengua tan incierta para mí, lo primero que vacilaba era mi relación con mi saber, precisamente aquel que estaba difundiendo.

Me encontraba invitado en estos diferentes lugares en mi calidad, y mi cualidad, de lacaniano y, a decir verdad, podía hablar la lengua lacaniana sin demasiada dificultad. Salvo que, cuando la practicaba en francés, la única cosa interesante para mí no era pasar las cuentas del rosario lacaniano, sino cuestionarlo, problematizarlo, buscar las aristas de su propia consistencia. Así tenía la sensación de presentar en francés un saber vivo, capaz de sostener una serie de respuestas a preguntas vigentes y no algo como una colección de verdades indudables. Desde luego que tal presentación no se puede hacer sin un primer y largo recorrido en el cual hay que exponer positivamente el terreno que se tratará después de someter a la crítica. Pero, si en esta primera presentación no hay un cierto ángulo de ataque, será muy difícil introducirlo después.

Ya había resultado bastante penoso conseguir hacer entender esta dimensión de crítica interna al saber analítico en mis tentativas en inglés, pero con mi sordera de partida en el habla castellana y a lo largo de mis exposiciones en francés frente a un público a través de un intérprete, la cosa crítica se volatilizaba. A pesar del eventual poder crítico de mi público de aquel entonces, del cual no tengo motivos para dudar, yo tenía la sensación de predicar el lacanismo. Hoy estoy casi seguro de que mi ataque de vergüenza se originó ahí: en la repentina sensación de estar traicionando, sin darme cuenta, una relación con el saber que me importaba más que el saber mismo.

Estoy convencido hoy de lo que me importó en mi elección del psicoanálisis como saber y como práctica: al analista le importa menos el saber en sí mismo que el modo de relacionarse con el saber que parece ser el suyo. Por supuesto, no se puede transmitir directamente esto, no es un tema que se pueda abordar como tal: lo que se transmite, más o menos fácilmente, es el saber positivo. Pero el modo de transmisión es clave a partir del momento en que uno cuida al hecho de que la calidad

de la relación al saber no sea destrozada precisamente por el saber mismo que está transmitiendo.

Lo que apreciaba en los seminarios de Lacan era precisamente sus vacilaciones y variaciones, tan frecuentes a lo largo de sus treinta años de seminario. De la misma manera, en Freud me gustaban sus dos teorías opuestas de la angustia, o el hecho de que existan dos tópicas bastante heterogéneas, etc. Lo divertido es que también se puede considerar por otra parte que estos dos autores son bastante dogmáticos, que el saber positivo que produjeron es enorme, y que no faltan los libros o los autores que, con el pretexto común de "introducir" a Lacan o a Freud, sirven esta especie de sopa fría en la cual están limadas todas las asperezas, un gazpacho desabrido que solicita ser tragado tal cual, de un solo lengüetazo.

Tampoco quiero hablar mal de los manuales, los hay buenos y malos, pero todos, de una manera u otra, me parecen ser los verdaderos vectores del imperialismo cultural porque vehiculan un saber en el cual el dominio de una cultura se naturalizaría a través de la suposición silenciosa de un referente común a todas las lenguas, a todas las culturas. Habría un único referente más allá de ellas, y las diferentes lenguas y culturas no serían sino diferentes herramientas para atacar el mismo trozo de madera de una realidad común al alcance de todos, a pesar del babelismo general. La razón –que pasa por la lógica, las matemáticas y el discurso científico en general– viene rápidamente a justificar esta opción.

Quien no sostuviera esta opción se vería precipitado hacia un relativismo cultural que, en un primer tiempo, parece tan obvio como el precedente dominio de la razón: "Verdad por un lado de los Pirineos, error del otro lado", decía Blaise Pascal. Claro que él hablaba de la verdad de las opiniones, porque de los dos lados, dos más dos es igual a cuatro, pero la evidencia demasiado rápida de la lógica o de las matemáticas nos oscurece la vista. Para mantener la perspectiva relativista, tengo que recurrir a algo que estaría un poquito más allá de lo que podemos considerar como "opinión" y a la vez por debajo de una verdad inmediatamente universal.

En los Andes, entre Perú, Bolivia y Chile, existe un grupo de indios –los Aymaras–[2] que fueron visitados por dos etnolingüistas, quienes notaron, a lo largo de sus entrevistas filmadas, que cuando estos indios hablaban del pasado, hacían un gesto hacia adelante y cuando hablaban del futuro, hacían un gesto hacia atrás. Sorprendidos, les preguntaron por qué esta disposición espacial del tiempo y ellos les contestaron, con el tono de la más tranquila certidumbre, que al futuro, por definición, no lo conocemos, entonces queda oculto, como lo que tenemos en la espalda, fuera de nuestra vista, mientras que el pasado, ése sí lo conocemos, por lo tanto, se despliega hacia delante de nosotros, abierto a nuestra mirada y de repente, bastante desasosegados, preguntaron: pero ustedes... ¿no lo piensan así?

Otro ejemplo, menos divertido, pues está mucho más escondido: la noción de "conflicto" se traduce sin la menor dificultad al alemán, al inglés, al francés, al castellano porque hay en cada una de estas lenguas una palabra de la misma raíz cuyo significado parece ser idéntico pero, de hecho, no es así, en absoluto se trata de la misma cosa.

En los países regidos jurídicamente por lo que se llama en inglés *Common Law*, predomina la idea de que cuando hay un conflicto entre dos individuos o dos grupos, su movimiento natural será buscar un acuerdo. Si no lo logran, entonces sí, el poder estatal será solicitado, pero únicamente en este caso. Al contrario, en los países que viven con lo que se llamó durante siglos el Código Napoleónico, la primera idea es que, si hay un conflicto, los dos lados van a luchar hasta la muerte, de tal modo que el poder central tiene que intervenir lo más rápido posible para establecer la justicia, que forma parte de su dominio inviolable.

Habitualmente, nadie se percata de nada a propósito de esta diferencia clave y sorda. De ahí que fuera tan divertido el proceso judicial de Do-

2. Nicholas Evans, *Ces Mots qui meurent*, trad. del inglés (de Australia) por Marc Saint-Upéry, La Découverte, París, 2010, p. 257-261. El relato original está en Rafael Nuñez y E. Sweetser, "With the Future behind them: convergent evidence from Aymara language and gesture in the crosslinguistic comparison of spatial construals of time", en *Cognitive Science* n° 30, 2006, p. 430.

minique Strauss-Kahn,[3] porque debido a él los franceses descubrieron, horrorizados, los resortes de la justicia estadounidense. *¡Qué vergüenza!* Exclamaron a coro. "*Si él es culpable, tiene que pagar, y si no lo es, no tiene que pagar nada. ¿Por qué darle seis millones de dólares a esta mujer cuando los hechos no están bien establecidos?*" Incomprensión total.

Imagínense lo que pasa entre freudianos que basan tantas cosas en la dimensión de "conflicto", absolutamente clave en Freud. Esta sutil diferencia cultural alrededor de este término teje un acuerdo tácito entre las tres lenguas europeas, y pone discretamente aparte a Inglaterra y a EEUU, sin que se pueda localizar bien este desacuerdo ya que nunca dice su nombre, sino que inunda el campo freudiano de vertiginosos malentendidos.

Cada uno de los aquí presentes podría agregar otros testimonios de las diferencias culturales, al punto de que, al hacer la lista interminable de los matices y los vericuetos de las culturas que conocemos, o pensamos conocer, surja la amenaza del relativismo total: a cada uno... su cultura, su rincón, su singularidad.

Esta postura se aproxima a aquella que sostiene que la traducción es imposible, como dicen los que nunca intentaron traducir el más mínimo texto, profesando, sin asumir ningún costo, no sé qué limpieza del original que sería destrozada por el hecho mismo de pasar a otra lengua.

No fue casual el hecho de que casi al mismo tiempo me sumergiera en dictar seminarios en otras lenguas y traducir textos del inglés al

3. El caso Strauss-Kahn, o *affaire* Strauss-Kahn, fue un caso judicial en el cual Nafissatou Diallo, recamarera originaria de Nueva Guinea en el hotel Sofitel de Manhattan, acusó al economista y político francés Dominique Strauss-Kahn, entonces presidente del Fondo Monetario Internacional, de haberla interceptado el 14 de mayo de 2011 donde ella estaba limpiando, golpeándola, intentando violarla y obligarla a practicarle sexo oral. Diallo interpuso una demanda civil por daños y perjuicios y el asunto se cerró con un acuerdo monetario entre la camarera y el político, que le pagó una indemnización. El escándalo provocó la renuncia de Strauss-Kahn a su cargo de presidente del Fondo Monetario Internacional y a su candidatura a la primaria socialista de 2011 para las elecciones presidenciales de Francia de 2012. Un relato puntual del caso se puede leer en *Le monde*, "Chronologie de l'affaire DSK", en <http://www.lemonde.fr/dsk/article/2011/07/01/le-film-de-l-affaire-strauss-kahn_1543285_1522571.html> N. del E.

francés. En este doble movimiento, hacia fuera y hacia adentro de mi idioma materno, además de nuevos placeres de la lengua, encontré algo de lo que no tenía la menor idea a lo largo de todos estos años durante los cuales estuve encerrado, sin saberlo, en mi lengua materna: descubrí la inseguridad lingüística.

Al contrario de lo que se podría pensar al comienzo, no tenía ninguna inseguridad cuando no hablaba ni una sola palabra extranjera. De hecho, en ese entonces estaba muy bien protegido pues permanecía afuera de cualquier intento de comunicar algo en una lengua que no practicaba. La inseguridad vino más tarde, en el momento en que mis interlocutores empezaron a olvidar mi extranjería, o por lo menos a conducirse como si la hubieran olvidado. En aquella situación, estaba descubriendo lo que podríamos llamar *relatividad semántica,* que a partir de entonces no me ha abandonado. Al igual que las palabras *conflit* en francés y *conflict* en inglés no tienen la misma área semántica, a la vez que tienen, en los diccionarios, el mismo significado, de la misma manera empecé a darme cuenta de mi incertidumbre cultural a partir del momento en que la otra lengua ya no constituía un obstáculo infranqueable.

Se dice que cuando el saber (en general) crece linealmente, la sensación de ignorancia crece exponencialmente porque mientras más uno sabe, más se entera de lo que se le escapa, de lo que antes ni siquiera tenía idea. Esto es particularmente verdadero en esta constante mezcla, ida y vuelta, entre lengua y cultura: la relatividad de las culturas no se puede apreciar sin hundirse en las lenguas en las cuales se expresan, y no hay lengua que no se nutra en una cultura. El fracaso del esperanto vale como prueba de ello.

Es también la razón por la cual me gustaría concluir con una cita del gran lingüista Wilhelm von Humbolt:

> Si les hommes se comprennent, ce n'est pas parce qu'ils se remettent en mains propres des signes indicatifs des objets, ni parce qu'ils se déterminent mutuellement à produire exactement le même concept : c'est parce qu'ils s'invitent mutuellement à effleurer le même maillon de la chaîne

de leurs représentations sensibles et de leurs productions conceptuelles internes, c'est parce qu'ils frappent la même touche de leur instrument spirituel, ce qui déclenche en chacun des interlocuteurs des concepts qui se correspondent sans être exactement les mêmes. C'est au prix de ces limites et de ces divergences qu'ils se mettent à converger ensemble vers le même mot.[4]

Si los hombres se entienden, no es porque se den de modo directo los signos indicativos de los objetos, ni porque se determinen a producir exactamente el mismo concepto: es porque se invitan mutuamente a pasarse el mismo eslabón de la cadena de sus representaciones sensibles y de sus producciones conceptuales internas, es porque tocan la misma tecla de su instrumento espiritual, lo que acciona en cada uno de sus interlocutores conceptos que se corresponden, sin ser exactamente los mismos. Es pagando el precio de estos límites y de estas divergencias, como comienzan a converger hacia la misma palabra.

4. W. von Humboldt, *Introduction..., op. cit.,* p. 323.

Vuelta al Sur... perdiendo el Norte[1]

☞ 7

Cuauhtémoc Medina

Esta es una intervención a la que me he resistido de múltiples modos. Estoy aquí forzado por una demanda donde, forzando el chantaje, nuestro amigo Manuel Hernández llegó al punto de pedirme releer un texto de apertura de un coloquio que, a decir verdad, no había realmente leído y, por tanto, era doblemente falso querer releerlo. Detesto volver sobre un golpe efectuado, incluso para comentar el golpe.

Hago aquí una excepción por lo interesante que encuentro la conjunción de dos tiempos. Que el desarrollo desigual sea una condición de la modernidad capitalista es algo que también abarca la articulación de temporalidad cultural. Que el arte contemporáneo y su discurso ha respondido a una politización de la geografía, es un hecho que lleva décadas de desarrollo, al punto que es ya materia de investigación histórica. Curiosamente, el interés que la École lacanienne ha tenido en reflexionar hoy sobre la problemática del Sur coincide en el tiempo con un momento en que mi impresión es que los círculos de arte contemporáneo han empezado a dejar atrás la politización de la geografía y con ellos, la dialéctica sobre la exclusión.

En 2009, me tocó organizar el 7º Simposio Internacional de Teoría y Arte Contemporáneo, SITAC.[2] Los motivos de mi intervención ahí son,

1. Las imágenes que ilustran este artículo se reproducen sin fines de lucro, citando a sus autores y fuentes originales, y siguiendo los principios del uso legítimo o *fair use*. Las imágenes se reproducen en blanco y negro, pero el lector encontrará una versión de este artículo en www.litoral-editores.net, donde puede ver las imágenes con mayor detalle y a todo color (N. del E).
2. Tuvo lugar en el Centro Cultural Universitario Tlatelolco, Ciudad de México, en enero de 2009 (N. del E).

al mismo tiempo, programáticos y anecdóticos, públicos y significativos. Los públicos, son conocidos: el llamado a una evaluación de las dos décadas que, a finales del siglo XX y principios del XXI, había redefinido la geopolítica del arte global. En Tlatelolco reuníamos artistas y pensadores que operaban como agentes y testigos de la intensificación de las interacciones que supuso la visibilidad del arte global del Sur. Muchos de los teóricos habían sido agentes claves de la emergencia de una crítica postcolonial del sur: Jean Fisher, Nikos Papastergiadis, Nelly Richard, Suely Rolnik, Ana Longoni, etc. Otros eran artistas-practicantes-teóricos de varias generaciones: Beatriz González, Doris Salcedo, Roberto Jacoby, Magdalena Jitrik, Marcelo Expósito, etc. La invitación era repensar(nos) desde nuestro éxito relativo: asumiendo que la dinámica de expresión de anécdotas y quejas sobre la exclusión y distorsión en el arte y el relato del arte global carecía ya de significado, nos planteábamos redefinir nuestra agenda más allá del sufrimiento y resistencia ante el estereotipo cultural. Debíamos reevaluar cuál era el lugar desde donde, una vez vencida al menos simbólicamente la hegemonía del norte, podíamos trazar dilemas, estrategias y debates nuevos. Como ven, nuestra agenda asumía que gozábamos ya del levantamiento de la exclusión de eje Norte-Sur en el arte contemporáneo como la habíamos experimentado en la modernidad, para entrar en el mar de ambigüedades de nuestra integración en un campo de poderes relativos en la construcción de la cultura del capitalismo occidentalizado.

Los motivos locales para llevar a cabo el coloquio están cifrados en una anécdota significativa. A mediados de 2008 el Patronato de Arte Contemporáneo, PAC, me invitó a una reunión de organización para el siguiente SITAC. En lugar de discutir las posibilidades de un tema y un director, me encontré con que en esa reunión los consejeros del simposio consideraban imprescindible postergarlo. Como un recién llegado irresponsable, no me contuve en oponerme: la regularidad de ese evento, la reunión de tribus de arte contemporáneo en México, quizá la fecha central del calendario del sector, es algo que no me parecía oportuno modificar. Yo planteé que el coloquio era perfectamente posible

si los invitados dejaban de buscarse en el *mainstream* y en el Norte; que era perfectamente factible hacer el simposio en tan corto tiempo si nos allegábamos a organizarlo desde el Sur. Me planteaba, por problemático que decir esto haya sido con algunos colegas, una "corrección": un gesto que señalara al circuito globalizado artístico de la ciudad de México la necesidad (y el fruto posible) de redirigir su geografía de la contemporaneidad fuera de la restitución de ligas con las antiguas metrópolis, en favor de una activación de las transacciones y referencias sureñas.

Por supuesto, en ese juicio apostaba la serie de interacciones que, por muchos años, habían constituido mi campo de práctica en el horizonte de la emergencia del arte contemporáneo de América Latina, y su intersección con los circuitos críticos y curatoriales críticos del sur. Mis colegas, con malicia, me retaron ahí mismo a llevarlo a cabo. Este año que el SITAC por muy otras razones ha sido efectivamente postergado, no puedo más que pensar que hace apenas cinco años el cambio de orientación era al mismo tiempo pragmático y categórico, relevante e excitante, enérgico y impulsivo. Todas esas son, por supuesto, las marcas del deseo.

Acudimos entonces (y aquí) bajo la premisa compartida de que la geografía es siempre un diagrama de poderes, dominios, flujos y operaciones: el campo de batalla, el tablero de juego, el circuito de comercio, el área de influencia, las zonas de cuarentena, los abismos y las supercarreteras, toda esa artillería mental, visual y motriz, es la red de superficies del pensamiento y su transliteración en las relaciones de dominación, reconocimiento, absorción y ninguneo entre sujetos. Lo que se convoca en las nociones de arriba, abajo, atrás, delante y a través, no es el imaginario del espacio neutro, vacío y mesurable que enfrenta un cuerpo comprimido y aislado, sino el entrecruzamiento de jerarquías, desbordamientos, ambiciones e ilusiones, de cercas, fronteras, túneles, vías, trincheras y orificios, que se manifiestan *entre* sujetos, colectividades, espíritus y cuerpos, hablantes y fantasmas. Todos sabemos que la injusticia tiene la forma de que, antes de hablar y caminar, estamos plantados ya en el bosque de símbolos del lenguaje y la economía, disparidad de ocurrencias sardónicas del destino que es la geopolítica. Aquí estamos: inscritos en

nombres, sitios, naciones, colores, profesiones, fijezas e identidades. Aquí tú, allá él, ellos en el centro, en un laberinto de distribuciones y roles. El tú, el yo, el ahí y hasta aquí, y nosotros en ninguna parte.

En 2009, me tocó titular el 7º SITAC bajo un llamado insistente, *Sur, sur, sur, sur...,* al hacerlo no sólo nos robábamos, como maliciosamente comentó en un email nuestro amigo el artista Roberto Jacoby, un título genial que inventó hace tiempo Victoria Ocampo, sino que más conscientemente nos apropiábamos del uso de la repetición por el que Oswald de Andrade transformó el *A rose, is a rose, is a rose* de Gertrude Stein, en la gramática vanguardista de *Roteiros, roteiros, roteiros, roteiros, roteiros...Rutas, rutas, rutas rutas* del *Manifiesto antropófago* (1931). Apostábamos a hacernos cargo menos de un diagnóstico, que de un imperativo. Entre las ventajas que tiene el Sur, en medio de sus muchas desventajas, está el refutar a cada paso el corset de la representación-simplificación, para hacerse manifiesto a cada tanto en la forma de la irrupción, el falso mimetismo o la fractura práctica y discursiva. Este es un no-lugar presidido por motivos como el deseo y el escape. No anhelante: sí deseante. No es un sitio, es un *motivo*.

Escucharlos esta mañana remotamente,[3] mientras daba de desayunar a mi hija, lavaba trastos y reformaba esta ponencia, me hizo pensar en lo extravagante de hablar del Sur regresando al catálogo de autores y referentes del Norte. Quiero atajar (no sin dolor) la expectativa de hacer del Sur un poder sustancial, un territorio, un frente, un sujeto. Es imposible no transitar el vocabulario de la dependencia y la crítica a la colonialidad, sin levantar en el polvo la sombra (o ser acusado) de reconstruir "el proyecto" en medio de argumentos generalizadores y esperanzadores en torno a revivir el proyecto emancipador latinoamericanista. El lugar de riesgo del Sur es que con facilidad convoca zonas de ingenuidad opositora, que reformula conceptos como los de la cultura comprometida o la organicidad frente a un supuesto proyecto *sur* para definir nuestra intervención. Me parece evidente que, en los siguientes años, al menos en la forma de melcocha sentimental, veremos resurgir una especie de afección de izquierda sin

3. El coloquio Sur y sus sujetos deseantes fue transmitido en vivo en línea (N. del E.).

registro autocrítico. No queda más que prepararnos. Ese espectro puede manifestarse en muchas formas. En eso no quiero participar. El núcleo de nuestra operación está, quizá, en y hacia otra parte.

Los motivos de origen del Coloquio *Sur, sur, sur, sur*... en 2009 los conocen ya. ¿Hubo alguna conclusión? El debate, ¿rindió frutos? Solemos plantearnos, a veces por desilusión, a veces por cortesía, que los coloquios no tienen conclusiones sino sólo abren preguntas. Yo tengo sin embargo una cierta conciencia sobre la radicalidad de una intervención que ocurrió en el *SITAC Sur,* que estuvo a cargo de Nikos Papastergiadis, y que me parece decisivo traer aquí a colación tanto porque plantea un sitio que, supongo, puede ser significativo para ustedes, porque está marcado por el lapsus, el olvido y por tanto el conflicto deseante.

Las memorias de *Sur, sur, sur, sur*... son, como muchas publicaciones del circuito de arte contemporáneo, bilingües. La tarea de administrar los lenguajes pareados fue abordada en una lógica tridimensional: la diseñadora Cristina Paoli organizó una división, haciendo comenzar cada lengua en tapas opuestas del libro, lo que coincide en un abismo de poesía concreta, en el que los bordes de las líneas paretadas de contingentes de sur-south coinciden en el centro del libro.

En esta doble cascada hay un par de párrafos que, por equivocación de traductores y editores, faltan en la versión española. En efecto, si revisan las páginas 70 y 71 de la sección en inglés, y 72 y 73 de la versión en español, ustedes encontrarán transcrito un debate entre Jean Fisher, Nelly Richard y Nikos Papastergiadis en torno al Estado y su caducidad como dispositivo emancipatorio. Es el punto culminante de una discusión, sin embargo, quedó suprimido de la versión en español de nuestra publicación: a nadie puedo reprocharle no haberlo leído *en mi idioma*. Como se imaginarán, he rastreado el documento para encontrar el origen de la falla: es exactamente el punto en que el traductor entregó las dos partes de su traducción del debate que ahí se recoge, es un hiato en la costura de la traducción. Aun así, es el párrafo que me ardía en la cabeza cuando terminamos el evento. Lo traigo aquí bajo la sospecha de que sus términos pueden serles relevantes.

Ahí, en el escolio perdido del SITAC 7, Nikos Papastergiadis hizo un apunte importantísimo. Es la respuesta a la pregunta que su propio texto había abierto: qué es o puede ser el Sur, corresponde a la pregunta de dónde es que podemos nosotros encontrarnos. Me permito traducir por entero el párrafo, para restaurar retroactivamente la falla, y así también subrayarla:

> Es prioritario buscar una alternativa entre "por el Estado o fuera del Estado. Yo sé que los griegos se equivocaron en muchos lugares, pero hay algo que ellos, y particularmente los Estoicos, pensaron, y está relacionado con el cosmopolitismo. Los "Estoicos" fueron así designados porque el espacio donde se encontraban, la llamada *stoa* que era una especie de sección doméstica de la *polis*, es decir, el Estado. La *stoa* o porche estaba localizada precisamente entre la casa y la calle, entre el *oikos* y la ciudad. Es un lugar de movimiento, de transición, un lugar donde uno pasa a través y, ciertamente, la mayoría de los Estoicos eran migrantes: se habían mudado de lado a lado, haciendo constantes comparaciones cada vez que se mudaban. Cuando nos preguntamos, "¿cómo será el espacio donde podremos venir a estar juntos?" pienso que será un lugar de transición. Aquí podremos una vez más pensar sobre el siguiente punto: ¿Dónde es que habremos de ir una vez que se colapse el Estado? ¿Cuál es la alternativa? La alternativa es muy simple: estamos en una fase donde el individualismo y todo lo demás está dominado por el consumismo y es nuestra obligación reescribir este momento de modo que la individualidad y la colectividad puedan entenderse en común. Esto no requiere un retorno al Estado, pero tampoco estoy fascinado con el mercado libre de cultura consumista. Trabajo en una universidad en la tradición clásica, un laboratorio que crea una tensión entre el Estado y nuestras relaciones entre nosotros. Es decisivo entender nuestras relaciones entre nosotros para comprender lo que está por venir, qué abriga el futuro y qué hay allá afuera en el mundo.[4]

4. La omisión involuntaria de la intervención de Nikos Papastergiadis se encuentra en las páginas 72 y 73 del libro en la parte publicada en castellano, mientras que su intervención está en las páginas 70 y 71 de la versión en inglés. Cfr. Cuauhtémoc Medina, *Sur, sur, sur, sur...*, Patronato de Arte Contemporáneo, México, 2010 (N. del E.).

El Sur, en efecto, es lugar tan inaprensible como no construible. No el espacio de contrahegemonía al poder nórdico-occidental (noratlántico, francés americano y romano-católico), un nuevo hogar y un nuevo Estado sino el espacio de un tránsito reflexivo, *entre* la casa perdida y el Estado fallido, y entre la causa perdida y el poder desempleado. El Sur es un espacio donde examinamos las relaciones entre nosotros y con el poder, en el entendido de que todo cosmopolitismo no es más que un reconocimiento de la relatividad de las identidades. Este espacio identitario es aquel en que accedemos a gozar de la desorientación, en lugar de apelar a una comunidad sustancial y revigorizada. El Sur es una manera de inscribir un ni adentro ni afuera. Que un ahí radicalmente anti-identitario pueda debatirse en esta *stoa* que es el museo de arte contemporáneo (que, valga la nota, es el sitio donde ustedes se albergan también en su deriva de París a ninguna parte) no es para nada secundario. Hay condiciones que definen al arte contemporáneo como instigador de debates como éste.

Uno de los nombres del Sur es *nepantla*, la hermosa palabra nahua para el lugar "en medio".

Pienso en una obra que aparece hasta redundante llamar "central", y en un aspecto de su comportamiento que quizá no es del todo tomado en cuenta: la *Cruz del Sur (Cruzeiro do Sul)* de Cildo Meireles (1969-1970).

Cildo Meireles, *Cruz del Sur* (1969-1970)

Los 9 x 9 x 9 milímetros de esta escultura hecha de dos maderas adheridas, de pino y roble, dos árboles ligados a la mitología del fuego entre los indígenas, colocada en su minúscula temeridad en el centro de una sala del museo, es por supuesto un emblema del arte latinoamericano.

Es, en efecto, una obra que puede pensarse en tensión con el monumento, y particularmente, con el pedestal del "centro del mundo" de Piero Manzoni que, como dice Paulo Herkenkoff, "ocupa aun terreno que es itinerante, temporal, episódico y no-específico."[5]

Cildo Meireles la construye precisamente para evitar que su participación en la exposición "Information" en el MOMA en 1970 refiriera una carrera o una nacionalidad, y para redirigir su geografía a la reflexión crítica de la condición de las fronteras como el dispositivo esencial de la globalización. Cildo propone "hablar de una región que no existe en los mapas oficiales, llamada *Cruz del Sur.* Sus habitantes originales nunca la dividieron, pero otros vinieron que la dividieron por sus propios propósitos." Cildo proponía entonces referir esta división misma a la división real o imaginaria de Tordesillas,[6] cuya región este era algo que su público podía conocer por postales.

He aquí la estrella de navegación, el norte en el sur, como un objeto fronterizo transportando la arbitrariedad de la geografía a todo sitio. Este es, en efecto, mi cruz del sur... que es, en efecto, una cruz en el sur.

Entendámonos: este es el centro del mundo, también, un centro móvil, explosivamente pequeño, portátil, que cada vez que se expone demanda de los organizadores y museos tener a la mano un par de copias de *La Cruz del sur* porque tiende a ser fácilmente robable.

El horizonte extraviable.

El Sur no es una dirección. Es siempre un reclamo, pues el subalterno no se representa; infecta y roba, subvierte y pervierte, desborda y transcu-

5. Herkenkoff, Paulo. 1999. "A Labyrinthine Ghetto: The Work of Cildo Meireles." In: *Cildo Meireles*, Phaidon, Londres, pp. 39-41.

6. Como el lector recordará, el tratado de Tordesillas fue el documento por el cual los reyes católicos de España y Juan II de Portugal dividieron, en 1494, las rutas de navegación y de conquista para no interferir con sus respectivas áreas de dominación sobre el continente con que se acababan de topar (N. del E.).

rre. El Sur no es un objeto: es una incitación y la renuencia a aceptar el sistema continuo de modernización-universalización-homogenización. El Sur no es una región: es la genealogía de las fugas y recomposiciones del esquema de las regiones. El Sur estuvo, y deja de estar: aparece y se muestra; ronda y explota. Esos cuatro rasgos, uno por uno, son aspectos de un fenómeno que jamás se expresa del todo, ni se habita.

Que la territorialidad es el imaginario tanto del poder como de su contestación y resistencia, habita sobre todo en terca dialéctica entre la fijeza del "norte, el centro y occidente", y la atribulada representación, proyección y denegación de "sur, este y periferia". El binarismo constituido por la sucesión de los proyectos universalistas de control y expansión (la genealogía disputada pero jamás diluida de imperio-cristianismo-colonización-capitalismo-globalidad, que se sucede sin momento de vacilación cada que se constituye el campo de relatividades impuestas que llamamos centro) se expresa en la continua y cambiante territorialidad del Uno y su expansión, la metrópoli y sus provincias, el eje y sus espacios, que se desdobla en la imposición de la demanda de un "polo" de atracción, influencia y deseo para el resto. Lo que tuvimos el privilegio de atender en esos tres intensísimos días de enero del 2009 fue el despliegue de una serie de mapas de pensamiento radical.

Todos, espero, habrán visto ya el *Diagrama para el SITAC* (2008) que el artista carioca Ricardo Basbaum hizo a resultas de esa reunión.

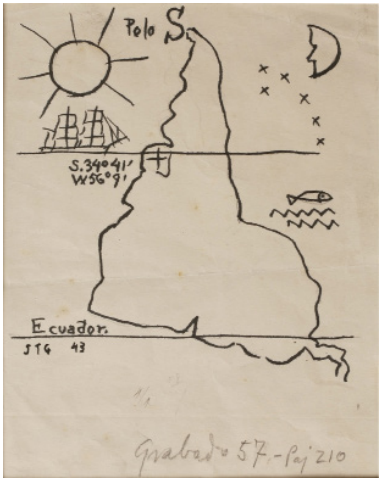
Los motivos de este mapa eran múltiples, de nuevo, del orden de la necesidad y la reflexión, la sensación y el espacio, del orden del deseo. En ese momento el SITAC tenía lugar en uno de los lugares más evocativos del gélido gusto de funeraria priista de Ramírez Vázquez: el Salón Juárez del antiguo edificio de la Cancillería, que la UNAM ha tomado a su cargo para efecto de crear un centro cultural en el norte de la ciudad que, a pesar de la arqueología fosilizada del entorno, alberga el Memorial al movimiento y represión de 1968.[7]

En ese lugar, que era entonces uno de los pocos lugares de memoria radical en México, y que es un modelo de museo de historia y su interacción con la producción cultural y artística, era necesario crear alguna oscuridad y producir un objeto de pensamiento. Basbaum intervino la

7. Los lectores podrán ver estas imágenes en el sitio de Litoral Editores, en la sección *El gran vidrio*, dedicada a las intersecciones entre psicoanálisis y arte contemporáneo, en otro texto de Cuauhtémoc Medina, "Curando desde el Sur", que prolonga este artículo (N. del E.).

vidriera para inundar nuestras sesiones del azul del mar, el cielo y el espacio de las posibilidades, marcando con ese color un eco de la iluminación que Mathias Goeritz creó con sus vitrales en la Iglesia de Santiago Tlatelolco.[8]

Pero, además, esta imagen pretendía ser un acompañamiento a un momento de reflexión. Basbaum tuvo a su cargo una tarea que parecía imposible: poner al día, desde la perspectiva de las interacciones y conflictos contemporáneos, el *Mapa invertido* (1943) de Joaquín Torres García.



Joaquín Torres García, *América invertida*, 1943

Yo siempre he tenido la convicción de que la obra de Basbaum es un dispositivo hecho para acompañar un proyecto como un simposio. Sus diagramas de relaciones intersubjetivas, metaculturales, de poder y erotismo, son extraordinarios objetos de la reflexión: mapas de ideas, frustaciones, relaciones y deseos. En la constelación de conceptos y regiones que Basbaum nos ofrecía en su mapa para el SITAC había, sin embargo, una escritura secreta, que es necesario develar en parte. En efecto, los bordes y vacíos, espacios y continentes de este diagrama son

8. Múltipes imágenes de este Simposio se pueden apreciar en el sitio del SITAC, <http://www.pac.org.mx/simposios/vii-sur-sur-sur-sur> (N. del E.).

un mapa del mundo: la reinterpretación artística de una cartografía de la desorientación, el mundo visto colocando la Antártida en el centro. Lo que asoma en la compleja navegación que este diagrama incita, es el asomo de una conciencia: la inversión del mapa no es ya constituir, como quería Torres García, nuestro norte en el sur, nuestra metrópolis sur, sino el radical descentramiento. La asunción de las potencialidades de sostener las rutas, puentes y complejas tramas de la periferia, sin la fantasmagoría de la búsqueda de ningún norte. La afirmación de la saturada complejidad de nuestras rutas anímicas y conceptuales, nuestras palabras clave, nuestras geografías imaginarias, nuestro territorio de conflictos y deseos. Yo lo interpreto como el mapa de una afortunada desorientación. El mapa donde la suposición de que el sur podía restituir otro norte, puede ser apartada para asumir una serie de recorridos sin dirección obligatoria. En su ponencia escrita (la segunda) en el SITAC Basbaum, clarificó enormemente esta espacialidad y su agencia:

> (...) no estamos en ninguna región de la cartografía fácilmente identificable, no sé sabe claramente lo que es mar o tierra, o si la región asignada se sitúa en algún planeta identificable –se supone que estamos en la Tierra–. Pero, ¿qué lugar es éste? Se trata de una ubicación que quiere demarcar, intervenir. Puede ser una isla, puede ser un continente. Los elementos cartográficos son substituidos por palabras y algunos pocos signos gráficos –son las palabras que indican principalmente las ubicaciones, las cuales dejan de ser cartográficas para convertirse sobre todo en indicativos dinámicos de un estado de cosas o de una intervención deseada–. El traslado es a favor de la problemática: como indica la letra "x" grande sobre el mapa —y ahí están puestas varias incógnitas, las "x" de los problemas, las preguntas—. (...) percibir las dinámicas existentes es querer estar en medio de ellas en algún torbellino, mas no de modo cacofónico de encuentros desencontrados, meros entrechoques pero sí, en un modo poli rítmico. (...) donde hay ritmo, algo se convierte en público: hay política, *política de tambores.*[9]

9. Ricardo Basbaum, Catálogo del SITAC 2009, *Sur, sur, sur, sur*..., *Op. cit*., p. 203.

No podemos constituir al Sur, pero quizá tampoco queremos. De momento es ya extraordinario que podamos experimentar la pérdida del norte. A riesgo de ser eminentemente un crítico de arte de fin del siglo XX y principios del XXI, me toca hacer la defensa de una desilusión con goce. "Perder el norte" es ya una operación duradera. La experiencia del arte contemporáneo no puede siquiera explorarse sin reivindicar el goce y productividad de una gama creciente de momentos de desilusión y crítica. Es quizá un campo de aprendizaje social al goce sin ilusiones. El porvenir de la desilusión: esa es la cuestión que abre.

El retorno al sur, permítanme cerrar paso a la ambigüedad, no es ni puede ser la suposición de que podríamos constituir una hegemonía contrahegemónica. Si acaso podemos intervenir dentro de hegemonías tolerables, desde las cuáles podamos explorar aquello de lo que no tenemos mapas. Esa es la Política de los tambores (como dice Basbaum) de un traslado "a favor de una problemática".... *roteiros, roteiros, roteiros; sur-sur-sur-sur.* Esa era la percusión a la que Basbaum aludía.

Permítanme convocar un relato, introducir una presencia desorientadora. Antes, durante y ahora, preparando el SITAC 2009, tenía en mente una referencia privada. Esto es algo que suelo practicar: acompañar un proyecto de un referente que no tiene una conexión tan evidente, y ponerlo en comparativa en algún punto. Intenté hacer pública esta referencia al *sur sur sur sur* en la inauguración del simposio en enero del 2009, pero me obligó a suprimirlo de mi discurso el retraso de cierto funcionario cultural sureño, que me forzó en un cierto punto a inaugurar el evento sin esperarlo (y como ustedes pueden imaginar, esto no dejó de tener consecuencias). Si yo les contara... Lo que les cuento (lo que no conté), lo que Manuel Hernández pedía que releyera sin que entonces yo lo hubiera leído, es mi relato alternativo de qué clase de transacciones esperaría de ir hacia el sur.

En 1959, Tété-Michel-Kpomassie, un joven Mina, nacido en Togo, fue mordido por una serpiente mientras cosechaba cocos en el tope de una palmera. Su padre, él mismo un curandero, temiendo por su vida, lo llevó a sanar con la sacerdotisa de la orden de la serpiente Pitón, en la

densidad del bosque sagrado. La sacerdotisa, tras un rito aterrador, dictaminó que el joven debía iniciarse en la orden de los pitones. Teté-Michel Kpomassie odiaba a las serpientes: a fin de escapar su destino, emprendió la más extraordinaria de las aventuras.

En una modesta librería evangélica en su aldea, Téte-Michel dio con un libro sobre los esquimales, y al leerlo se topó con la imagen fantástica de un mundo sin árboles, eternamente cubierto de hielo y nieve, donde los habitantes comían pescado y carne de foca cruda. En lugar de aceptar la iniciación, Tété Michel, con sus propios medios, emprendió el viaje al lugar de sus sueños: una isla congelada, más allá de París, el lugar y nombre que para los Togoleses designaba el conjunto de Europa, para ir hacia las vastas y escasamente habitadas regiones de Groenlandia. Por sus propios medios, haciendo trabajos de cualquier tipo, y asumiendo la hospitalidad de sus encuentros casuales, tomó a Teté-Michel Kpomassie ocho años llegar a las inmediaciones del ártico, a Thulé, sin subsidios, sin becas, sin gobierno que lo respaldara.

De su periplo y su estancia entre los Inuit, Kpomassie dejó uno de los libros más extraordinarios de la antropología invertida y la literatura de los viajes modernos: *Un africano en Groenlandia* (1979) es el relato del descubrimiento de un mundo sin intermedio del proceso colonial, el encuentro entre un alto y sonriente africano que aparecía en un extremo nevado de la tierra, proveniente del otro mundo del África tropical, sin intermedio del cuadro de representaciones construido por occidente.

Teté-Michel Kpomassie

Hay algo de ese relato al extremo norte que ejemplifica la complejidad y variedad de las estrategias de la búsqueda del Sur: el redefinir las redes y el imaginario más allá de la colonización, y desdiciendo la centralidad del Norte Atlántico Americano. El entender que los periplos individuales son, al final de cuentas, tareas sociales, donde incluso las exploraciones más excéntricas tienen un rol en el proceso de descolonización. Cito a Kpomassie reflexionando por sus razones de volver a Togo por más feliz que había sido su estancia en Groenlandia:

> ¿Pero si hubiera de vivir mi vida en el Ártico, que utilidad habría tenido para mis compatriotas, al dejar mi tierra nativa? ... ¿no era acaso mi deber regresar con mis hermanos en África y convertirme en el narrador de esa tierra glacial y del sol de medianoche y la noche interminable? Tras la degradación de la colonización y la lucha por la independencia, ¿no era acaso la tarea de los educadores abrir su continente a horizontes frescos?[10]

10. Teté-Michel Kpomassie, *An African in Greenland,* New York Review Books, Nueva York, 2001, p. 293.

No conozco ningún ejemplo más cabal que el viaje de Kpomassie del principio de la aventura cultural antropófaga que Andrade postuló en el *Manifiesto* al decir: "Sólo me interesa lo que no es mío." Sólo me interesa si puedo, al regresar, narrarlo a los que me dicen suyo. Es este flujo donde nos hacemos otros, con los otros, donde ocurre el potencial del sur como un horizonte radicalmente anti-identitario. Que está involucrado de modo defintivo en recorrer estas obras y relatos de geografías no subsumibles donde nos damos a la experiencia de perder el supuesto del norte.

Sur, una revista en la tormenta

☞ 6

Nora Pasternac

I. Introducción[1]

Desde las últimas décadas del siglo XIX y durante todo el siglo XX, las revistas literarias han desempeñado un papel irremplazable en la vida cultural. La diversidad de sus proyectos y de sus formas hizo que a veces se anticiparan a los movimientos de creación y de crítica más innovadores; otras, que los acompañaran o los expresaran con un vigoroso impulso catalizador y de transmisión. Aún hoy, a pesar de todas las transformaciones culturales y editoriales, las revistas literarias –que, en este fin de siglo de disgregación y desencuentro, reproducen sus entregas en internet y llegan a tener miles de consultores de sus "sitios"– conservan su capacidad de transmisión especial, que tiene que ver con los modos de creación que promueven y con las formas de comunicación que establece entre creadores y público.

La importancia de las revistas literarias es generalmente reconocida; sin embargo, hasta hace relativamente poco no figuraban en la mayoría de las historias de la literatura o la historia de las ideas estéticas. En todo caso, no como capítulos particulares y detallados del proceso cultural. La

1. Reproducimos aquí, con autorización de la autora y de sus editores, fragmentos de la Introducción y del Capítulo III de Pasternac, N., *Sur. Una revista en la tormenta. Los años de formación 1931-1944*, Paradiso Editores, Buenos Aires, Argentina, 2002. Para permitir una lectura ágil, hemos decidido no señalar los puntos en los que hemos editado el texto. Recomendamos al lector consultar directamente su libro así como ver el registro en video de la presentación que hizo Nora Pasternac en el coloquio de 2013, disponible en <https://youtu.be/rsYWM_FtY3s> (N. del E.).

revista es, a veces, percibida como una producción secundaria y marginal; sobre todo si tiene breve duración, pues la aportación de las revistas es valorada en función de su sobrevivencia. Sólo las "grandes" revistas son consideradas –y con buenas razones probablemente– instituciones con verdadera influencia, como por ejemplo, *La Revue des Deux Mondes*, *Mercure de France* o *La Nouvelle Revue Française*, símbolos de una cierta cultura tradicional –en particular las dos primeras–, o *Esprit* y *Les Temps Modernes*, así como la *Revista de Occidente* en España o *The Partisan Review* y *Criterion* para el ámbito de lengua inglesa. La revista *Sur*, tema de este estudio, está en esa categoría.

Los autores que se ocupan del fenómeno de las revistas literarias y culturales señalan algunas características muy típicas de las publicaciones. La primera es que a veces la revista es la expresión de la pasión de un solo individuo, que llega a ser el único redactor de su revista, hecho raro éste, pero por ejemplo, en Buenos Aires fue el caso de Alberto Hidalgo, un poeta peruano inventor de un efímero movimiento literario llamado "simplismo", cuya memoria se ha perdido hoy, que llegó a redactor él solo algunos números de la *Revista Oral*. También Alfonso Reyes, que sería uno de los miembros del Comité de Redacción de *Sur*, publicó una revista personal de 1930 a 1937, *Monterrey*. Otros directores imprimen tan fuertemente su huella que la identificación entre ellos y la revista es casi absoluta. En cierto modo, es el caso de Victoria Ocampo y la revista *Sur*. Ella y su revista estuvieron siempre estrechamente ligadas y se sabe cuánta importancia tenía la opinión de la directora en la elección de los artículos, la traducción de autores extranjeros, la política editorial que acompañó a la revista.

En otras ocasiones se trata de la constitución de un grupo sobre la base, por un lado, de elecciones estéticas compartidas en parte o totalmente por los fundadores, y por otra, de relaciones de amistad que permiten una especie de comunidad más o menos duradera. Dos ejemplos célebres son *La Nouvelle Revue Française*, con su núcleo de amigos agrupados alrededor de André Gide o *Les Temps Modernes* y el conjunto de escritores cercanos a Jean-Paul Sartre. *Sur* también cumple con ese requisito: Victoria Ocampo

ha declarado muchas veces que, a pesar de que la revista estaba financiada por ella y ella se encargaba de componer los sumarios de acuerdo con sus preferencias, la revista nació también de las coincidencias de las inclinaciones de un grupo de escritores que la acompañaron desde su fundación y compartieron con ella las líneas generales.

Esta dimensión colectiva de la vida de las revista va normalmente acompañada por conflictos y rupturas, en los cuales las relaciones afectivas desempeñan un papel importante. Se encuentran huellas no siempre totalmente explícitas –pues el mantenimiento de las relaciones es un tema muy delicado– en las correspondencias entre escritores. Por ejemplo en las *Cartas echadas. Correspondencia Alfonso Reyes-Victoria Ocampo, 1927-1954*; en las *Cartas a Angélica y otros*,[2] que recoge las misivas de Victoria Ocampo a su hermana Angélica, y, finalmente, la *Correspondance Roger Caillois-Victoria Ocampo*.[3] De la misma manera, las oficinas de la revista son un lugar de paso y encuentro importante, tanto para los autores como para los lectores. Igualmente hay que recordar que las revistas han tomado la iniciativa de organizar debates, encuentros, lecturas, conferencias, coloquios y hasta congresos. La tradición del banquete de homenaje a algún autor o simplemente con fines de convivialidad son otro tipo de manifestaciones que surgen a partir de una revista literaria. Victoria Ocampo recibía sistemáticamente en su casa a los autores y a lectores cercanos; organizaba debates, transcritos luego en *Sur*, alrededor de un tema, de un acontecimiento histórico o de un autor. En resumen, toda creación de una revista, en especial si es de tan larga duración como *Sur*, genera un espacio de sociabilidad literaria e intelectual alrededor del cual se organizan intercambios y enfrentamientos. Entonces puede ser observada como una microsociedad más o menos abierta, que posee sus ritos y sus códigos. Por estas características es apreciada o atacada por los otros sectores que han sido excluidos o que se definen por pertenecer a

2. Edición y presentación de Héctor Perea. México, Universidad Nacional Autónoma Metropolitana, 1983.
3. Edición, prólogo y notas de Eduardo Paz Lestón, Buenos Aires, Sudamericana, 1997.

campos contrarios. Las polémicas y los ataques contra *Sur* forman parte de un lugar común que llega hasta nuestros días en la crítica argentina: desde Jorge Abelardo Ramos y Juan José Hernández Arregui hasta Adolfo Prieto y David Viñas.

La naturaleza de una revista –mucho más que la del libro– se percibe en todos sus detalles, tanto en su estilo y su tono como en la elección de los textos y de los autores publicados. Igualmente, sus características se expresan en su fórmula editorial y en la distribución de las secciones, en las relaciones entre textos y espacios o ilustraciones, en su tipografía y hasta en su primera de forros, sobre todo en ella: la flecha hacia abajo que atraviesa la cubierta de la revista *Sur* es tan inconfundible como un sello y una marca de la que la revista no se desprendió nunca a pesar de que cambió completamente su formato a partir del número 195-196, en enero de 1951, al cumplir veinte años de aparición.

Suele ocurrir que un proyecto de revista sea el resultado de un complot o de una afirmación, por ejemplo, de una generación de jóvenes contra sus antecesores, de una posición estética contra otra opuesta. Muchas veces, aún en nuestros días y no sólo durante el estallido de las vanguardias de comienzos de siglo, la creación de una revista ha sido el primer acto de afirmación de una nueva generación de escritores o de críticos en el escenario literario. Afirmación expresada por medio de un manifiesto en el que se designan a los "enemigos", se definen las orientaciones estéticas y se seleccionan a los lectores potenciales. En *Sur* se realizaron todas las operaciones descritas, pero sin manifiesto ni declaraciones, sino de manera indirecta y con un tono que no parecía permitir realmente la polémica. Estos elementos la transformaron en un órgano doble: por un lado, descubrió o hizo descubrir innovadores y la obra en curso de autores por los que apostó, antes de que fueran notorios y muy conocidos. Por otra parte, nunca rompió con ciertos valores de continuidad que arrancan desde el siglo XIX, en la medida en que muchas veces se observaron sus consonancias con la denominada "generación del 80", y sus audacias tanto en el plano formal como en el ideológico fueron extremadamente moderadas. Los nombres de Jorge Luis Borges, Adolfo Bioy Casares,

Silvina Ocampo, Francisco Luis Bernárdez, Eduardo González Lanuza, Carlos Mastronardi, Ernesto Sábato, Ezequiel Martínez Estrada, Juan Rodolfo Wileock, José Blanco y Eduardo Mallea están estrechamente asociados a la historia de la revista *Sur* para la que escribieron durante largos años. A ellos hay que agregarles ensayistas –algunos con una trayectoria anterior, pero que terminaron siendo los más notorios en sus campos– como Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Guillermo de Torre, Amado Alonso, Roger Caillois, Benjamín Fondane, Jacques Maritain junto con críticos y pensadores argentinos como el propio Martínez Estrada, Bernardo Canal Feijóo, Carlos Alberto Erro, Enrique Anderson Imbert, María Rosa Oliver, Alicia Jurado, Enrique Pezzoni, H. A. Murena, Jorge Paita y Jaime Rest entre los que más abundantemente colaboraron en *Sur*.

Una de las funciones esenciales que cumplen las revistas literarias consiste en difundir y hacer conocer a los autores extranjeros. La mayoría de las revistas literarias modernas se distinguieron, en parte, por esta tarea que refrescaba el aire provinciano de algún modesto centro cultural, publicando regularmente crónicas sobre las "letras extranjeras" o traduciendo a los escritores y ensayistas extranjeros. A veces, como en el caso de *Sur*, promoviendo las visitas y conferencias de esos escritores. Con lo cual, a pesar de que se le ha reprochado su "extranjerismo" y su "europeísmo", *Sur* cumplió una formidable tarea de difusión y de intercambio que incluyó el conocimiento y la toma de contacto de esos extranjeros con la literatura argentina y, directa o indirectamente, con su difusión y traducción en Europa o en los Estados Unidos. Ése fue el caso de Roger Caillois y el de Waldo Frank, por ejemplo.

Esa función en los intercambios literarios fue cumplida a veces por las revista de exiliados. Aparte de los exiliados españoles con sus revistas, hubo una empresa en especial a la que *Sur* estuvo directamente asociada. Constituyó una experiencia excepcional: la revista *Lettres Françaises*, cuyo subtítulo fue "Cahiers trimestriels de littérature française, édités par les soins de la revue SUR avec la collaboration des écrivains français résidant en France et à l'Étranger", dirigida por Roger Caillois. *Lettres Françaises*

apareció desde 1941 hasta 1945 y llegó a editar 20 elegantes números que tenía en su primera de forros, en colores, la flecha y la presentación semejante a la de *Sur*. Estuvo destinada a los escritores antinazis de Francia y a los que se refugiaron en el extranjero. Publicó a todos aquellos que no pactaron con el ocupante o que buscaron mantenerse al margen de una posible complicidad con el enemigo; desde André Gide y Paul Valéry hasta Louis Aragon y Paul Éluard, pasando por Jean-Paul Sartre, André Malraux y Marguerite Yourcenar (aunque esta última, joven "desconocida" todavía, era de origen belga). Por otro lado, la revista francesa traduce por primera vez textos de autores de lengua española: Borges, Gabriela Mistral y Victoria Ocampo. De alguna manera, por estas actividades y opciones, *Sur*, a través de *Lettres Françaises*, logró inscribir a Buenos Aires, durante la Segunda Guerra Mundial, en una lista de "capitales literarias", como participante de la comunidad artística internacional, a pesar de la modesta posición de la ciudad en el concierto mundial y de la relativa brevedad de la historia literaria argentina.

Finalmente, como muchas revistas literarias, *Sur* llevó a cabo una gran labor editorial, desde 1933. El *Índice*[4] de la revista presenta referencia bibliográfica de alrededor de 300 títulos de autores publicados que van de García Lorca, en 1933, hasta Jürgen Habermas, en 1966. Por supuesto que la labor editorial siguió más allá de ese año.

La revista *Sur* tuvo una vida excepcionalmente larga. Su historia, contada sólo a partir de los números que publicó fue la siguiente: apareció por primera vez en enero de 1931;[5] ese año salieron cuatro números fechados según las estaciones del hemisferio sur; en 1932 se publicaron sólo dos números y siguieron tres números más repartidos entre 1933

4. *1931-1966 Sur*, 303-305, noviembre de 1966-abril de 1967.

5. Con un "Consejo de Redacción" compuesto por Jorge Luis Borges, Eduardo Bullrich, Oliverio Girondo, Alfredo González Garaño, Eduardo Mallea, María Rosa Oliver y Guillermo de Torre. Un "Consejo extranjero" aparece junto a los escritores argentinos: Ernes Ansermet, Pierre Drieu la a Rochelle, Leo Ferrero, Waldo Frank, Pedro Henriquez Ureña, Alfonso Reyes, Jules Supervielle y José Ortega y Gasset. El nombre de la revista, como lo ha relatado Victoria Ocampo, fue elegido por sugerencia de Ortega y Gasset.

y 1934. Entre julio de 1934 y julio de 1935 no se publicó ni un solo ejemplar. Después, *Sur* apareció mensualmente hasta fines de 1953, luego bimestralmente desde 1953 hasta 1970. Desde entonces hasta 1991 (el último número es el 367), han aparecido números semestrales o anuales especiales que retoman antologías de la propia revista, poesía, cuentos, ensayos, cine, etc., ya publicados anteriormente o dedicados a algún tema o autor. Así, hay números originales dedicados a Sarmiento, a Gandhi, varios que recuerdan a la directora, fallecida en 1979, a Henriquez Ureña, a Roger Caillois, al "diálogo de culturas", a la traducción, a María Rosa Lida y Raimundo Lida, al centenario de Ortega y Gasset. Incluso en 1981, dos ejemplares, los números 348 (que ya he citado) y 349, conmemoran el cincuentenario de la revista.[6]

Los comienzos parecen haber sido difíciles, particularmente después del primer año. Las dificultades son presentadas en general, sobre todo por Victoria Ocampo, como financieras. Lo cierto es que la revista parece buscar su fórmula y su estabilidad durante un largo tiempo, por lo menos entre su fundación y mediados del año 1935. Aun así, estudiar semejante corpus con una cierta profundidad es una tarea muy difícil. Para este trabajo elegí el periodo que tiene su comienzo en el primer número y que se cierra con un episodio simbólico para la revista: la liberación de París. El acontecimiento es festejado en un número especial, el 120, de octubre de 1944. Aunque unos meses más tarde *Sur* le dedicará un número al fin verdadero de la Segunda Guerra Mundial, el momento de la liberación de París marca en sus páginas una época de cierre y de apertura al mismo tiempo.[7] A partir de 1945 comienza una nueva etapa, que está marcada por el fin de la guerra en sí, pero también por los acontecimiento políticos

6. Después de la muerte de Victoria Ocampo un "Comité de colaboración" siguió dirigiendo la revista, pero los números estaban a cargo de algún responsable designado para que lo compusiera. Hay números coordinados por Alba Omil, Ana María Barrenechea, Enrique Pezzoni, Carlos Adam, etc. El comité quedó constituido por Mildred Adams, Adolfo de Obieta, Alberto Girri, Silvina Ocampo, Soledad Ortega, Enrique Pezzoru y Ernesto Sábato.

7. El número 120 sale en octubre de 1944; para no dejar incompleto el año, tomé como parte de mi corpus dos números más que marcan el final de 1944, el 121, de noviembre y el 122, de diciembre de ese año.

internos que llevarán a la presidencia de la república a Juan Domingo Perón y que producirán un reacomodo de casi todos los fundamentos culturales. La revista *Sur* comienza una etapa de resistencia sorda contra el régimen, que se manifiesta de manera disimulada, y alrededor de ella los grupos opositores al peronismo evitan hacer una crítica abierta a la publicación –más bien existe cierta solidaridad hacia ella– que, de manera muy generalizada, y con cierto desdén al mismo tiempo, siguen considerando como "liberal".

Dada la larguísima duración total de la publicación, los trece años que tiene aquí se analizan pueden agruparse como los años de formación y consolidación. Con la liberación de París, las relaciones culturales con esa parte de Europa, ensalzada como la más civilizada de Occidente, se reanudan con gran euforia desde la revista y se produce una ligera renovación en las referencias ideológicas; por ejemplo, el interés contradictorio por el existencialismo sartreano, sobre el que en realidad se tenía una vaga idea en la revista como lo demuestra el debate sobre "Moral y literatura", cuya transcripción aparece en el número 126, de abril de 1945. Así, el periodo, por su representatividad, puede considerarse como de una relativa unidad, y el final del año 1944 como un momento de pasaje a intereses y preocupaciones que se apartan ligeramente de los ya expresados en los primeros años y que mi análisis irá poniendo de relieve a lo largo de los capítulos de este trabajo. Por otro lado, se acentúa el alejamiento con respecto a la realidad política y social local, que ya era evidente en toda la primera etapa de la revista, alejamiento que se hace aún mayor en razón del crispamiento que produce el ascenso del peronismo.

Desde el punto de vista del contexto histórico, la revista aparece cuando acaba de comenzar el proceso de crisis económica capitalista más grave que se había producido hasta ese momento. El desastre financiero de 1929, con sus consecuencias internacionales en el orden económico, político y social, ha descargado su oleaje de problemas en América Latina. Además, en Argentina, el telón de fondo se completa con el golpe de estado del 6 de septiembre de 1930 del general Uriburu contra el presidente constitucional, Hipólito Yrigoyen. Irrupción y apoderamiento

de los resortes del poder por parte de los militares que, si por un lado fue prácticamente incruenta (se la llamó "paseo militar"), por el otro representó una restauración conservadora con tendencias autoritarias y corporativistas propensas a admirar al fascismo mussoliniano. A pesar de eso, se organizan comicios y en noviembre de 1931, por medio de elecciones fraudulentas, gana la presidencia el general Agustín P. Justo, personaje tal vez menos fascista que los uriburistas. La época que Uriburu inaugura ha recibido el nombre de "década infame" y dura en realidad hasta la renuncia del presidente Ortiz, en junio de 1942. Aunque algunos consideran que se prolonga aún más e incluye el golpe militar del 4 de junio de 1943, acontecimiento que da origen a un proceso en el curso del cual el futuro general Perón ascenderá poco a poco al poder. En esta atmósfera se va a desarrollar la historia de la revista *Sur*.

II. El proyecto inicial, el americanismo

Se ha señalado varias veces que el americanismo es uno de los núcleos recurrentes durante la primera época de *Sur*.[8] Esta noción se inscribe en la década en que se desarrolló una corriente que, sin ser totalmente homogénea, expone líneas de pensamiento que fueron agrupadas bajo la denominación de "ensayo de indagación nacional" o "ensayo sobre la realidad nacional". Representan una investigación sobre el ser de América o, con una inflexión centrada en la situación rioplatense, sobre las variantes fundamentales que representa la inmensa corriente inmigratoria que cambió todo el panorama social demográfico que terminó distinguiendo con características inéditas a la Argentina (también a Uruguay, Chile y Brasil en diferentes grados) si se le compara con el resto de los países de América Latina. Este movimiento de reflexión sobre la formación y evolución del país, que no deja casi nunca de percibirse como posibilidad de interpretación del resto del continente, se consolida en la época de la crisis

8. Cfr. María Teresa Gramuglio, " 'Sur'; constitución del grupo y proyecto cultural"; Beatriz Sarlo, "La perspectiva americana en los primeros años de 'Sur' " y Jorge A. Warley, "Un acuerdo de orden ético", *Punto de Vista* (Buenos Aires), núm. 17, abril-junio de 1983, pp. 7-14.

de la recesión, a partir sobre todo de 1930 y, en particular en el clima de desazón y pesimismo generado por los regímenes autoritarios que parte de la llamada revolución de 1930, contra el presidente Hipólito Yrigoyen, golpe militar perpetrado por los sectores reaccionarios del ejército encabezados por el general José Uriburu. Se ha indicado que los desencadenantes más importantes para estas nuevas visiones[9] fueron "las reflexiones que sobre el país hicieron dos visitantes extranjeros, cuya palabra ejerció alrededor de 1930 una inmensa influencia: [...] José Ortega y Gasset y el ensayista alemán Hermann Keyserling".[10]

En 1930, unos meses antes de publicar el primer número de la revista, Victoria Ocampo, que llevaba mucho tiempo consultando y discutiendo esta publicación con algunos escritores, le escribe a José Ortega y Gasset:

> Mi proyecto, helo aquí: publicar una revista trimestral que se ocuparía principalmente del problema americano, bajo todos sus aspectos, y en la que colaborarían todos los americanos que tengan algo adentro y los europeos que se interesen en América. El *leit-motif* de la revista sería ese pero, por supuesto se tratarán temas de otra índole.[11]

9. Véase José Luis Romero, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*, México FCE, 1965, pp. 47-81 y 128-187.

10. *Idem*, p. 166. En un intento de síntesis didáctica, Rodolfo A. Borello presenta la corriente del "ensayo de indagación nacional" de la siguiente manera: "Intuiciones irracionales del tipo anterior (corrientes de 1900 a 1930), acentuando su poder determinista y convirtiéndolas en verdaderas «invariantes históricas» anteriores a la historia. Influjo del irracionalismo europeo pesimista y telúrico (nacido de la crisis de la cultura europea desde comienzo de siglo), expresado por Spengler, Keyserling, Lawrence, Ortega. Pesimismo patético y angustioso (= no hay salvación posible para el país), nacido de los modelos europeos y de la crisis económica de 1930 (...) Intuiciones deterministas; la tierra, la sangre, la pasión, América sin historia, resentimiento histórico del mestizo, América mundo vegetal, demonismo americano, desarraigo argentino, etc. (Los autores, más típicos son) V. Ocampo, Mallea, Martínez Estrada", en Adolfo Prieto (coord.) *Capítulo Nº 44. La historia de la literatura argentina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967, p. 1035. Prácticamente todos los autores mencionados forman parte de los colaboradores frecuentes de *Sur*. Véase "Autores", Índice 1931-1966..., pp. 307-374.

11. Carta a José Ortega y Gasset" (del 19 de julio de 1930). *Sur*, 347, julio-diciembre de 1980, p. 144.

Es decir, el proyecto de "tender un puente" entre ambos continentes, en igualdad de condiciones, pero con el interés principal centrado en América. Veremos cómo se cumple, con mayor o menor intensidad, este programa y qué versiones y modulaciones especiales presenta la reflexión sobre América.

Uno de los matices primeros que se expresan es lo que podríamos llamar la versión "optimista" representada por Victoria Ocampo principalmente:

> Drieu (la Rochelle] decía: "Frank y Victoria [...] son dos inocentes" [...] Drieu quería decir que somos americanos, Waldo, y que en nosotros la inocencia es todavía auténtica. Que puede, por consiguiente, hacer milagros.[12]

En realidad ésa es su "posición oficial" y la que en general aparece en *Sur*. Si consultamos algunas de sus cartas de pocos meses antes de que el artículo-misiva a Waldo Frank saliera en el primer número, descubrimos una sorprendente variación de problemas que el tono idílico de ese texto no deja adivinar. Por ejemplo, en varias comunicaciones a sus amigos desarrolla el tema del "paisaje lunar", el desierto, el páramo falto de oxígeno que son las regiones americanas, sobre todo las del lado de los Andes y el Pacífico. Después de un corto tiempo de paseo por Antofagasta, en su viaje de vuelta desde Nueva York, en barco, se encierra en su camarote y allí

> [...] hice girar los discos de Debussy y metí la cabeza en el fonógrafo durante una hora sin parar. No tuve el menor síntoma de "puna" al cruzar las ciudades de las repúblicas que se bañan en el Pacífico. Debussy = oxígeno = Europa.[13]

Para ella, el paisaje cultural argentino, está casi exclusivamente centrado en la ciudad de Buenos Aires, y el resto es un territorio lunar, desértico

12. *Sur*, 1, enero de 1931, p. 12.
13. "Carta a Ortega y Gasset", p. 143.

como las "punas" de las tierras que visitó en el Pacífico en donde se moriría de ahogo sin la música de Debussy. Es la *Terra Incognita* despreciable que no merece ningún interés. Sin embargo, hay algo que lo salva: "Nuestra ciudad mira hacia el Atlántico: símbolo. Bueno".[14]

En resumen, tenemos aquí lo siguiente: la revista se ocupará del problema americano, el paisaje es un desierto o una zona sin oxígeno, el oxígeno viene de Europa. Pero entretejida con esta argumentación aparece la distinción entre la costa atlántica de América y la costa del Pacífico. Esta distinción recuerda las teorías del avance de la civilización de Oriente hacia Occidente y las diferencias que produce el hecho de que las costas atlánticas de América estén comunicadas directamente con Europa. Esta tesis aparece expuesta y debatida en la revista *Sur* de manera especial durante los años de la Segunda Guerra Mundial en los cuales se replantea el "papel de América" o el "destino de América" ante la contienda. Una de las versiones más explícita es la de Germán Arciniegas, que sostiene que no se debe acentuar tanto las diferencias entre la América del Norte y la América del Sur, sino que habría que distinguir como una diferencia esencial la América occidental y la oriental. La que mira al Atlántico –la oriental– está representada por ciudades como Nueva York, La Habana, Río de Janeiro, Montevideo, Buenos Aires y todas han vivido mirando a Europa:

> El Atlántico, en realidad es para ellas un charco, un Canal de la Mancha, un estrecho cada vez más fácil de cruzar. Por eso el argentino, lo mismo que el brasileño, el uruguayo o el neoyorkino, mira más fácilmente a Europa que a lo que tiene a sus espaldas, que es la América occidental. La América occidental, desde California hasta Chile, es una América en donde se ha concretado más de una tradición española; es una América que se ha replegado en sí misma.[15]

14. *Idem*, p. 143.
15. "Debates sobre temas sociológicos. Relaciones Interamericanas", *Sur*, 72, septiembre de 1940, p. 103.

> Los antecedentes de estas concepciones geográficas son muy antiguos y se reconocen en estas citas los restos de las viejas teorías heliodrómicas que hasta mediados del siglo XIX explicaban la historia universal mediante una flecha que se trazaba sobre el planisferio de derecha a izquierda, es decir que la racionalidad de la historia consistía en un proceso que iba del Este al Oeste.[16]

Sin embargo, al mismo tiempo, no faltan los representantes de la polémica geográfica Norte-Sur, como, por ejemplo, el norteamericano Waldo Frank:[17] "Tras los símbolos del oro y de la máquina se ocultan conceptos de la persona; y la realización de estos conceptos son la América anglosajona y la América hispana, donde los hombres viven hoy".[18] En un largo artículo, que después formará parte de un libro con el mismo nombre, Waldo Frank analiza la evolución de las dos partes del hemisferio. Por un lado el protestantismo, las sectas religiosas, el maquinismo y la instalación exitosa del capitalismo con todas sus secuelas de eficacia y rendimiento económico. Para Frank este éxito representa una pérdida fundamental: la del mundo medieval europeo, que él imagina de manera simplista y equivocada con su ideal de unicidad y comunitarismo. Por otra parte, la América hispana sufre de atraso y carece de democracia efectiva, pero "con simetría sorprendente posee lo

16. Es una de las tesis de Hegel en *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1982. Para un mayor desarrollo de estos problemas relacionados con las distintas visiones de América, véase Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, trad. de Antonio Alatorre, México, FCE, 1982 esp., pp. 177-180 y 699 y ss.
17. Waldo Frank (1889-1967), novelista, ensayista y periodista es hoy un nombre prácticamente desconocido fuera y dentro de sus país. Pero en los años veinte, treinta y hasta cuarenta representó lo más vigoroso de la cultura "radical" y de las aspiraciones estéticas de toda una generación de escritores que lo tenían en la más alta estima, entre los que estaban Sherwood Anderson, Hart Crane y Lewis Mumford, y su celebridad tanto en Estados Unidos como en Europa y América Latina fue muy grande. Se interesó particularmente por España y América Latina; las recorrió y visitó al mismo tiempo que escribía ensayos en los que proponía su interpretación. Sus ensayos más conocidos sobre el tema son *Our America* (1919), *Virgin Spain* (1926), *Rediscovery of America* (1929), *América Hispana* (1931). Casi no hubo país de Latinoamérica que no visitara y donde no pronunciara conferencias o estableciera relaciones con sus intelectuales y hasta con sus políticos; por ejemplo, en 1939, fue uno de los cercanos acompañante del presidente Cárdenas en su recorrido por el sur de México. En 1960 visita Cuba y a Fidel Castro de cuyo proyecto político fue partidario hasta su muerte. A pesar de su espíritu místico y hasta religioso, se mantuvo siempre como un rebelde de izquierda y tal vez eso explica en parte su relegamiento y marginación por parte de la cultura universitaria norteamericana.
18. "El mundo atlántico", *Sur*, 4, primavera de 1931, pp. 20-21.

que el norte no tiene", pues la vida, "como una integración orgánica" y no atomística, posee todavía una fuerte tradición en ella. Sin embargo, ante el caos que percibe en las repúblicas hispanoamericanas, Frank piensa que tienen todavía que integrarse al mundo atlántico aportando la herencia mediterránea y católica de la que Estados Unidos carece. En cierto modo, él también sostiene la idea de un continente "inacabado", "inexpresado" y "mudo" por el momento, sin perder las esperanzas en una complementación entre las dos Américas.

En cambio, también desde el primer número está la "versión pesimista". Es la de Alfonso Reyes y se expresa en la "existencia de América como hecho patético",[19] Alfonso Reyes menciona las "fatalidades" de los intelectuales de su generación. La primera fatalidad es ontológica y compartida por toda la humanidad: ser hombre; la segunda es "haber llegado muy tarde a un mundo viejo"; la tercera: "encima de las desgracias de ser humano y ser moderno, la de ser americano; es decir, nacido y arraigado en un suelo que no es foco actual de la civilización, hijo de la sucursal del mundo"; la cuarta fatalidad: "ya que se era americano, otro handicap en la carrera de la vida era ser latino"; en quinto lugar. "ya que se pertenecía al orbe latino, nueva fatalidad dentro de él pertenecer al orbe hispánico"; sexto problema, "dentro del mundo hispánico, todavía veníamos a ser dialecto, derivación, cosa secundaria, sucursal otra vez; lo hispano-americano, nombre que se ata con un guioncito como con cadena"; séptimo, "dentro de lo hispano-americano, los que me quedan cerca todavía se lamentan de haber nacido en la zona cargada de indio" (aunque Alfonso Reyes, que había sido embajador de México en Buenos Aires hasta 1930 y lo era ahora en Brasil, agrega: "El indio, entonces, era un fardo, y no todavía un altivo deber y una fuerte esperanza"); finalmente, en octavo lugar, "dentro de esta región, los que todavía más cerca me quedan tenían motivos para afligirse de haber nacido en la peligrosa vecindad de una nación pujante y pletórica".[20]

19. "Un paso de América", *Sur*, 1, verano de 1931, pp. 149-158.
20. Reyes retoma estas ideas en un artículo llamado "Notas sobre la inteligencia americana", *Sur*, 24, septiembre de 1936, pp. 7-15.

Después de esta desconsolada enumeración de fatalidades, Alfonso Reyes pasa al análisis de las imágenes inexactas, los mitos y las fantasías de los europeos sobre el continente americano, sin embargo, el artículo termina con una nota de esperanza en la "mayoría de edad de América" y la entrada del continente al mundo universal de la cultura.

En un texto publicado unos meses más tarde en la revista, Alfonso Reyes desarrolla todavía el tema del dolor de ser americano y de lo "incompleto" del hombre americano. En una suerte de ficción socrática que él llama "arranque de novela", presenta a dos melancólicos personajes, exiliados porfirianos, que viven en París y se interrogan sobre su condición de americanos. Su problema es el mestizaje en el que cada parte de la mezcla es como un caballo que tira por su lado, además, el costado indio hace que las muelas de juicio no tengan cabida en el maxilar mestizo, pues, como lo dice el autor, los indios no tienen muela del juicio, cosa que de ser interpretada como una metáfora y un símbolo, por eso "las pobres muelas europeas se abrieron sitio como pudieron, y creo que pudieron mal. Y las pobres nociones europeas rechinan y truenan asimismo dentro de mi cráneo".[21]

Es decir, si son americanos puros, o sea indios, están "incompletos" con respecto a los europeos, pues les "falta" la muela del juicio y si se trata de mestizo de indio y europeo, la síntesis, es decir la unidad, no se realiza fácilmente o es problemática. Waldo Frank, cuyo profetismo es una muestra de confianza con respecto al futuro de América, siente exactamente lo mismo en relación con el presente de la cultura que le toca representar. Al hablar de sus encuentros con los intelectuales europeos, por los que además había sido extraordinariamente bien recibido en los años 20 en París, se siente mucho más cerca de los argentinos, peruanos y colombianos con los que solía cruzarse en las reuniones cosmopolitas a las que asistía. Aparentemente no había nada en común entre él y los sudamericanos, sin embargo, él siente claramente cuál es la razón:

21. Alfonso Reyes, "Los dos augures (Arranque de novela)", *Sur*, 3, invierno de 1931, pp. 26-4. Estas palabras se encuentran en las pp. 41-42.

> Yo tenía una clave para explicar el significado de lo que sentía. Los italianos, ingleses, franceses, irlandeses, me parecían *completos*. Lo que eran o lo que serían ya estaba allí, activo en ellos. Los americanos estaban *incompletos* ante sus propios ojos y ante los ojos de sus congéneres. (Los subrayados son de Waldo Frank).[22]

En estas visiones de América y de Europa, América es inmadura, incompleta, demasiado nueva y, sobre todo, inexpresada, "gigante sin palabras". En cambio, Europa es el centro de la civilización y de la creación, el lugar en el que la cultura se produce como algo natural e indiscutible.[23]

La oposición es un lugar común en la época entre los grupos culturales latinoamericanos y encuentra varias soluciones.[24] La solución que propone el "programa" de *Sur* consiste evidentemente en acentuar con fuerza aquellos elementos de América que la acercan a Europa. La genealogía de esta visión del hecho americano, y al mismo tiempo la de sus consecuencias para la "indagación nacional", se pueden rastrear en las consideraciones formuladas por Hegel sobre América.

No se puede decir que se trate de un conocimiento sistemático de los escritos de Hegel, pero su influencia y sus ecos están presentes de manera indirecta.[25] Hegel es quien da una forma filosófica consagrada a la tesis

22. Waldo Frank, *Memorias*, trad. de Eduardo Goligorsky, Buenos Aires, Sur, 1975, p. 221.

23. Motivo insistente para estos autores, Victoria Ocampo encuentra que si no fuera americana, no experimentaría la constante sed de explicar y de explicarse; que cada acontecimiento cultura en América es insólito, sospechoso y hasta difícil de clasificar, mientras que en Europa, "cada acontecimiento nos hace la impresión de llevar, desde sus nacimiento, un brazalete de identidad. Entra en un casillero", "Palabras francesas", *Sur*, 3, invierno de 1931, pp. 7-25. En sus "Notas sobre la inteligencia americana" ya citadas, Alfonso Reyes encuentra que el autor europeo nace ya en las alturas; con poco esfuerzo se encuentra enseguida en las cimas del pensamiento. En cambio, el escritor americano es como si hubiese nacido en "la región del fuego central"; con mucho esfuerzo y vitalidad inmensa "apenas logra asomarse a la sobrehez de la tierra", p. 12.

24. En el caso de Argentina, David Rock (*op. cit.*) estudia con todo detalle las corrientes nacionalistas, su influencia política y en particular sus propuestas culturales. Esta visión se puede completar con el clásico libro de Marysa Navarro Gerassi, *Los nacionalistas*, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1969 y con el de Cristián Buchrucker, *op. cit*.

25. El primer texto que se puede percibir detrás de estas ideas el de Ortega y Gasset, "Hegel y América", *El espectador*, VII, *Obras Completas*, t. 2, Madrid, Revista de Occidente, 1946, pp. 557-570.

sobre la "inmadurez" y la "impotencia" de América, tesis que extiende a la naturaleza del continente y a sus hombres. El filósofo alemán expone estas tesis en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (1817) y las retoma en su madurez en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Para Hegel "el mundo se divide en el Viejo y el Nuevo Mundo". En el Viejo Mundo están incluidas Asia, África y Europa; desde Asia vino la civilización que se asentó definitivamente en la zona templada de Europa, en especial en el norte de Europa. Alemania, como manifestación del espíritu, es una historia realizada; América es un hecho natural y la naturaleza, para Hegel, es la anti-historia, lo sensible, lo que no evoluciona. Los aborígenes de América estaban demasiado cerca de la naturaleza y desaparecieron en cuanto el espíritu, es decir los europeos, se acercaron a ellos.[26]

A partir de estas consideraciones, la "civilización" sólo puede provenir de Europa, que está definitivamente formada porque ha llenado todos sus vacíos y ha dado origen a estados que son la realización de la Idea. Estados Unidos, por ejemplo, que interesa especialmente a Hegel por su vitalidad y su forma de gobierno, "sólo podrá ser comparada con Europa cuando ese espacio inmenso que ofrece esté lleno y la sociedad se haya concentrado en sí misma".[27] Por estas razones, Hegel se declara desinteresado por el destino de los estados americanos que luchan todavía por su independencia:" [...]

Hay que recordar que Ortega y Gasset, que tanta influencia tuvo sobre algunos colaboradores de *Sur* a través de su *Revista de Occidente*, inaugura la "Biblioteca de historia" de su editorial precisamente con la traducción de *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, en 1928.

26. "El Nuevo Mundo quizá haya estado unido antaño a Europa y África. Pero en la época moderna, las tierras del Atlántico, que tenía una cultura cuando fueron descubiertas por los europeos, la perdieron al entrar en contacto con éstos. La conquista del país señaló la ruina de su cultura, de la cual conservamos noticias, pero se reducen a hacernos saber que se trata de una cultura natural, que había de perecer tan pronto como el espíritu se acercara a ella. América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual [...] En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres. La fauna tiene leones, tigres, cocodrilos, etc.: pero estas fieras, aunque poseen parecido notable con las formas del Viejo Mundo, son sin embargo, en todos los sentidos más pequeñas, más débiles, más impotentes", *Lecciones...*, pp. 170-171.

27. *Idem*, p. 177.

sólo tiene interés [su] relación externa con Europa". América es una región de "nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa".

A pesar de que sus concepciones son un reflejo de los "denigradores" de América del siglo XVII (Buffon y de Pauw sobre todo),[28] finalmente Hegel no deja de reconocer que "América es el país del porvenir", con lo cual, paradójicamente, reúne el mito de una América joven, inmadura e inarticulada, con el del Nuevo Mundo como porvenir y esperanza futura para Europa.

En cierto modo, sin que sea explícito de manera expositiva y filosófica, hay algo de "hegeliano" en gran parte del proyecto cultural de *Sur*: llenar vacíos importando autores y libros, traduciendo textos, trayendo conferencistas, tratando de tender un puente con Europa. Buscar las viejas sabidurías para incorporarlas, completar lo incompleto y llenar los huecos a través del contacto con el exterior y la modernidad. El americanismo de la revista *Sur* no implica ninguna teoría política y por consiguiente ningún proyecto político, tampoco se presenta como una búsqueda sistemática del pasado nacional o continental, para que sirva de inspiración o enseñanza en el presente, ni menos aún como una reacción ante la invasión cultural extranjera.

Ortega y Gasset, uno de los "viajeros" que señala José Luis Romero como el centro de algunas de las reflexiones sobre la Argentina y por extensión sobre América, escribió ciertas observaciones sobre el país que tuvieron una repercusión muy grande. Se trata de observaciones que contienen una referencia hegeliana muy fuerte. En "La Pampa... promesas"[29] desarrolla la idea de la "invisibilidad" de la Pampa y de la influencia que tiene sobre los criollos, sus habitantes: sus vidas no tienen consistencia, se han "evaporado" sin que lo adviertan. Las promesas de la Pampa no se cumplen, las vidas de los que las habitan son vacías y abstractas. Se necesita llenar ese paisaje vacío para que adquiera vida por fin. Por otro lado, la segunda parte del artículo

28. Véase Antonello Gerbi, *op. cit.*, pp. 527-562.
29. *El Espectador VII*, pp. 629-657.

"El hombre a la defensiva", es una crítica durísima al carácter argentino: por un lado, tiene el país un Estado excesivamente fuerte y presente, y por el otro, los habitantes son "hombres a la defensiva", es decir, se trata de personajes herméticos que no se abandonan, que tienen temor a ser despreciados. Esta actitud a la defensiva "obliga al argentino a no vivir, ya que vivir es una operación que se hace desde adentro hacia fuera". En otras palabras, se trata de alguien inseguro e inquieto, que no siente su conciencia tranquila respecto a los títulos con que ocupa un puesto o rango determinados. La mayoría de estos problemas provienen de los "embates de la inmigración": "Miles y miles de hombres nuevos llegan a su costa atlántica sin otro contenido que un feroz apetito individual, anormalmente exentos de toda interior disciplina". El desencanto de Ortega y Gasset con respecto a la Argentina y sus consideraciones sobre el carácter nacional indignaron a muchos a tal punto que escribió una justificación de su artículo en la que declara, sin equivocarse, que por mucho que sus observaciones enojen a algunos, serán el punto de partida para las reflexiones de muchos jóvenes pensadores argentinos que se propondrán regenerar a su patria.[30] Efectivamente sus perspectivas sobre lo inacabado y problemático del país que visitó varias veces tuvieron gran influencia sobre autores como Eduardo Mallea y Ezequiel Martínez Estrada, personajes esenciales en la génesis de *Sur* y en su desarrollo posterior.

Uno de los capítulos esenciales sobre la visión "apocalíptica" de América es la concepción del Conde Keyserling.[31] Victoria Ocampo conoció por primera vez, en 1927, un texto del Conde Keyserling, en la *Revista de Occidente*. Como era habitual en ella, leyó luego todo lo que pudo encon-

30. "Por qué he escrito 'El hombre a la defensiva' ", *Artículos* (1930), en *Obras completas*, t. 4, Madrid, Revista de Occidente, 1966, pp. 69-74.

31. Hermann von Keyserling (1880-1946) fue una aristócrata, escritor y pensador de origen lituano, de lengua alemana. Después de haber viajado alrededor del mundo (Ceylán, India, China, Japón, Estados Unidos), fundó en Darmstadt una "Escuela de la Sabiduría" (1920). Conciliar la civilización occidental —demasiado intelectual, separada de las fuentes profundas de la vida y enteramente dedicada a la dominación material de la naturaleza— con los valores espirituales de Oriente que, por lo contrario, había permanecido demasiado pasivo e ineficaz, le parece el medio para alcanzar una humanidad integral.

trar de él. Descubrió en Keyserling, no sólo muchas de las concepciones que ella misma había adoptado al interesarse por la India,[32] sino también consonancias con lo que pensaba del paisaje americano, o con elementos que tocaban una cuerda especialmente sensible en ella: la curiosidad, la vitalidad y la aspiración a lo espiritual. Decidió ponerse en contacto con él para invitarlo a la clásica serie de conferencias. Finalmente, Keyserling visitó la Argentina durante unas pocas semanas; un poco más tarde, en 1932, publicó sus impresiones en las *Meditaciones suramericanas*, que son el producto de una visión superficialmente dicotómica y simplificadora.

En el libro que Keyserling publica, el desarrollo de las características de América del Sur está tan cargado de truculencia, tan lleno de divagaciones precientíficas que lo que podría tener de interesante sus observaciones sobre el "modo de ser" sudamericano queda desvanecido y convertido en simple mitología esencialista.

Para Keyserling, América del Sur es el continente del "Tercer Día de la Creación", o sea, una región primordial, telúrica, mineral y acuática, donde los animales prehistóricos se han prolongado más tarde que en otros lugares. Es el continente de la "primera materia", donde lo determinante es lo inorgánico y donde el espíritu todavía no se ha encarnado: "El suramericano es total y absolutamente hombre telúrico. Encarna el polo opuesto al hombre condicionado y traspasado por el espíritu".[33] Todo le parece ancestral y

32. Victoria Ocampo se interesó desde muy temprano por la India. Su primer contacto fue el poeta Rabindranath Tagore cuya obra la deslumbra desde 1914; más tarde, a pesar de su inclinación por Inglaterra, Victoria abraza la causa pacifista de Mahatma Gandhi. Es una de las primeras personas que en Argentina da a conocer su acción política; a comienzos de 1924 escribe en el diario *La Nación* un artículo presentándolo al público argentino. En 1931, recibe en su casa durante varios meses a Tagore con el que anida una relación apasionada de rendida admiración (correspondida por el anciano poeta). Después de la muerte de Gandhi sigue su relación con la India del gobierno de Jawahrlal Nehru. En 1962, el gobierno argentino le ofreció a Victorial Ocampo el cargo de embajadora en la India (a lo que se rehusó). En 1968, cuando era Primera Ministra, Indira Gandhi, en viaje oficial a la Argentina, visitó a Victoria Ocampo en su casa. En 1968, también, la Universidad de Visva Bharati le otorgó el título de "Doctor Honoris Causa". La revista *Sur* conserva numerosas huellas de esta inclinación de su directora en artículos y debates. Véanse, por ejemplo, sólo para el corpus que trabajo, los números 91 (abril de 1942) y 98 (nov. de 1942). En este último hay la transcripción de un largo debate sobre "El problema Gandhi".

33. Conde de Keyserling, *Meditaciones suramericanas*, trad. de Luis López Ballesteros, Madrid, Espasa-Calpe, 1933, p. 41.

prehistórico en América a Keyserling: el paisaje más áspero o más acuático que en ningún otro continente; más mineral y orgánico; más selvático y reptil que ninguna otra tierra. Además, esas características se reflejan en el hombre americano, expresión orgánica típica del continente, pues tiene la sangre fría y se acerca al reptil:

> Cuando, todavía en Europa, me absorbí en la contemplación de las primeras almas suramericanas, fui asaltado por visiones de serpientes: vi dorsos atigrados y aleopardados de enormes pitones iluminados a trozos por la luz que se filtraba a través de las copas de los árboles, emergiendo y manando en ondas serpentinas de un turbio lago sin fondo [...] me sentí cercado por una confusión de larvas gusaneantes...[34]

El conde lleva sus alucinaciones hasta ver "reptar" a esos hombres de manera amenazante hacia él, con ojos de basilisco, fríos y viscosos, reduciéndolo al mal, dejándolo sin defensas. A esos hombres corresponden unas mujeres también telúricas y primitivas:

> Quieren permanecer estrictamente pasivas y exentas de toda responsabilidad, y el frecuente éxito sexual de los hombres suramericanos en Europa depende de que por su parte, y a pesar de toda su delicadeza, ejercen la violencia con naturalidad primordial. No yerra Groddeck por completo cuando afirma que la mujer primitiva no reconoce en el fondo más que una sola y única prueba de amor: la violación. La sexualidad frenética del suramericano entraña también una de las raíces de la profunda melancolía suramericana. *Post coitum animal triste*.[35]

Su sistema del estudio de la realidad es muy peculiar: el autor observa algunos hechos simples y sin misterio como el "asado" argentino, que es una comilona campestre en un país cuyo alimento más barato siempre fue la

34. *Idem*, pp. 26-27.
35. *Idem*, p. 39.

carne y por eso la consume en abundancia (imitando en realidad las formas de asar a la inglesa), y concluye: "Desde entonces me persigue la visión de la sangre corriente. Me parece ver brotar por doquier en la pampa [...] rojas fuentes de cálida sangre".[36]

A pesar de sus truculencias y de sus carácter fantástico, estas consideraciones fueron recibidas con pocas críticas entre los colaboradores de la revista. Es decir que se trata de críticas muy atenuadas por la admiración ante el "genio" de Keyserling.[37]

Por su parte, Victoria Ocampo guardó silencio durante un tiempo hasta que en 1951 publicó un libro con un análisis crítico de las ideas del filósofo de Darmstadt.[38] En este texto recapacita sobre su admiración anterior ante la supuesta perspicacia de Keyserling con respecto a América y denuncia sus interpretaciones arbitrarias. En especial en lo que concierne a las mujeres latinoamericanas y a ciertos gestos y reacciones cotidianas que Keyserling convierte en metafísica de la vida del continente.[39]

Eduardo Mallea, promotor desde el comienzo de la creación de la revista *Sur*[40] y uno de los colaboradores más asiduos, es la figura más conocida y

36. *Idem*, p. 68. El mismo sistema de incomprensión funciona en sus interpretaciones de expresiones, modismos y palabras del español, donde sus exageraciones se conjugan con una ignorancia bastante notable del idioma que analiza. Véase la "Meditación Cuarta. Sangre", pp. 100-101.

37. Hubo sólo dos reseñas sobre la versión francesa del libro: Homero M. Guglelmini, "A propósito de *Méditations Sud-Américaines* de Keyserling", *Sur*, 8, septiembre de 1933, pp. 117-130 y José Luis Romero, "Introducción a un sudamericanismo esencial", en el mismo número, pp. 131-140. Cuando el libro de Keyserling apareció, desató una indignación que hasta hoy se hace sentir. Pero sobre todo provocó una catarata de acusaciones contra la revista *Sur*, y a pesar de que algunos autores insinuaron algunas críticas —Eduardo Mallea habló de la "precariedad" interpretativa del filósofo y hasta le dedicó un capítulo entero de *Historia de una pasión argentina* a refutarlo— *Sur* fue identificada en lo sucesivo con el esencialismo simplista y el esquematismo del filósofo.

38. Victoria Ocampo, *El viajero y una de sus sombras, Keyserling en mis memorias*, Buenos Aires, Sudamericana, 1951. "En 1932 aparecieron las *Meditaciones Sudamericanas*, trayéndome con sus páginas una nueva oleada de indignación [...] En esa obra de 350 páginas, a pesar de algunos acuerdos, una generalización frenética de conclusiones antojadizas repugnaba.", pp. 70-71.

39. En ese momento Victoria Ocampo acaba de tomar conocimiento de las tesis de Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*. Véanse especialmente "Versalles" y "Presentimientos y divergencias", *El viajero...*, pp. 35-53.

40. Victoria Ocampo recuerda siempre el papel de impulso que desempeñó Mallea desde el momento en que se conocieron: "El traductor, argentino de 25 años, era autor de un libro de cuentos

prominentes de la reflexión sobre las tierras americanas, reflexión particularmente orientada hacia "el ser de la propia Nación".[41]

Aparte de los artículos y notas durante la época que estoy estudiando, publica siete textos narrativos en la revista[42] que son en realidad los transmisores directos o la ilustración de sus concepciones sobre el país. Los críticos han señalado este carácter expositivo, ensayístico e ideológico de los textos narrativos de Mallea. Resumiendo sus impresiones sobre *Nocturno europeo* (1935), *La ciudad junto al río inmóvil* (1936) y otros libros de Mallea, Francisco Ayala señala: "desde ángulos distintos, en tonos diferentes, con técnicas que oscilan entre la novela puramente narrativa y el ensayo puramente especulativo se va perfilando en esa serie de libros la preocupación esencial del autor. Ese tema es: *el ser de su propia Nación*".[43]

La referencia principal quedó plasmada definitivamente en *Historia de una pasión argentina*, cuya primera edición es de 1937. Allí Mallea expone su conocida teoría sobre una Argentina "visible" y otra "invisible". La primera concentra todas las negatividades y la segundo lo positivo.

La dicotomía que presenta Mallea tiene una amplia tradición, en primer lugar, parece invertir los términos de Sarmiento: civilización y barbarie, pues ahora la "barbarie" parece circular por las calles de la

y redactor de *La Nación*: Eduardo Mallea. Tanto [Waldo] Frank como su traductor decretaron que una revista tenía que nacer de nuestro encuentro. Creían [...] que yo estaba destinada a emprender la tarea", "Vida de la revista *Sur*", *Sur*, Índice, p. 2.

41. Eduardo Mallea nación en 1903 y murió en 1982. Desde 1926 fue el encargado del suplemento cultural del diario *La Nación*, órgano conservador liberal desde donde ejerció, como se dijo, "una suave dictadura". Su obra abarca una gran cantidad de títulos, entre los que están para los años que estoy estudiando: *Cuentos para una inglesa desesperada* (1926), *Conocimiento y expresión de la Argentina* (1935), *Nocturno europeo* (1935), *La ciudad junto al río inmóvil* (1938), *Meditación en la costa* (1939), *La bahía de silencio* (1940), *El sayal y la púrpura* (1941), *Todo verdor perecerá* (1941), *Las águilas* (1943), *Rodeada está de sueño* (1941). Siguió escribiendo sin pausa aún en sus últimos años hasta completar cerca de treinta obras más. Sus concepciones fueron muy apreciadas en casi toda América Latina como un diagnóstico que, cambiando los lugares, nombres propios y toponímicos, respondía a la problemática realidad del continente. En *Historia de una pasión...* termina muchos de sus análisis del país con exclamaciones que se extienden a América, "tierra promiscua, tierra sin salvación".

42. Textos que estudiaré en el último capítulo.

43. "Eduardo Mallea, *Meditación en la costa*", *Sur*, 65, febrero de 1940, pp. 102-103.

ciudad y adorar el "progreso" y el "bienestar", que en este modelo adquieren la carga negativa, al contrario de lo que representaban para Sarmiento, aunque en realidad las oposiciones de Mallea corresponden también a dos influencias, que pueden fecharse con precisión, que retoman la reflexión sobre la constitución de un país y las fuerzas rescatable para la formación de un espíritu nacional recto e íntegro. Se trata de dos autores franceses que tuvieron un gran ascendiente en su formación ideológica: Péguy y Maurras.

Charles Péguy (1873-1914), escritor de orígenes modestos (siempre se refirió con orgullo a su ascendencia campesina), militó en la izquierda socialista y a favor de los dreyfusistas durante el famoso proceso. En 1900 se separó de sus antiguos compañeros de lucha, cuyo anticlericalismo y antimilitarismo desaprobaba, para fundar la revista *Cahiers de la quinzaine* en la que aborda todos los problemas políticos contemporáneos. Sus artículos revelan una evolución curiosa: alarmado por la "amenaza de una invasión alemana" va a relacionar su mística socialista con la mística de la patria francesa a la cual percibe como una figura privilegiada de la "Ciudad de Dios", puesto que en ese tiempo volvió fervientemente a la fe católica.[44] Por su parte, Charles Maurras (1862-1952) es uno de los más importantes ideólogos de la reacción, estuvo contra Dreyfus en el "caso" y fundó el movimiento de extra derecha "La Acción Francesa" (1908-1944), de la cual fue el principal animador, apoyó a Mussolini, a Franco y luego al Mariscal Pétain; por este último episodio, en que se convirtió en "colaboracionista", se le condenó a reclusión perpetua en 1945.[45] Durante los años treinta Mallea está en consonancia con las preocupaciones entre el país "de antes", en el que se vivía sobria y patriarcalmente y la Francia "de ahora" deformada por el "bajo interés". Maurras, por su parte, establece una oposición que se parece tanto a las dicotomías de Péguy como a la "Argentina visible" opuesta a la "invisible" de Mallea: para Maurras existe el "país legal" y el país "real". Por la misma época, el filósofo Alain, maestro de toda la generación de pensadores de los años treinta, bien conocido por Mallea,

44. Véase Charles Péguy, *Ouvres en prose (1898-1908)*. París, La Pleiade, 1959.
45. Véase Charles Maurras, *Mes idées politiques*, París, Grasset, 1937.

establece oposiciones semejantes: la ciudad es el territorio de maniobras donde triunfan los "importantes", y donde se han establecido las avenidas del Poder y del Dinero. Por el contrario, la provincia es el depósito de las rudas virtudes de la franqueza, la frugalidad y la vigilancia.[46]

Todo este sistema deslumbró, en su momento, a los contemporáneos del autor que adoptaron sus interpretaciones sobre el país y las extendieron a toda América. Emir Rodríguez Monegal lo resume de manera crítica:

> Y toda la *intelligentsia* argentina, la que *Sur* congregaba en sus páginas [...] aplaudió sin descanso a Mallea. Le aplaudió por éste y otros libros que reiteraban (en ficción, en ensayo) la misma tesis [...] y el joven maestro (tiene 34 años cuando publica *Historia...*) ocupó pronto el sitio de uno de los intocables de su generación. Sucesivas ediciones, incluso una enorme en la colección *Austral*, con un prólogo en que Francisco Romero (recogiendo dócilmente un par de alusiones del propio Mallea) descubre la semejanza entre la *Historia de una pasión argentina* y el (sí, es cierto) *Discurso del método*, sucesivas consagraciones en el extranjero que culminan con la edición norteamericana de *La bahía del silencio*, la más legible transposición en clave narrativa de esa pasión; sucesivos cargos que le permiten (como el de director del suplemento literario de *La Nación*) el ejercicio de una suave dictadura sobre las letras argentinas; sucesivos honores visibles e invisibles colman al joven, lo visten de importancia y lo convierten en el primer escritor de su generación.[47]

A partir de los años 50, la figura de Mallea no sólo no es reverenciada por las nuevas generaciones, sino que su literatura es uno de los blancos obligados de los jóvenes "parricidas" de la revista *Contorno* que, entre otras cosas, se definen y definen su ejercicio de la literatura contra *Sur* y, particularmente, contra Mallea.[48]

46. Alain, *Élements de philosophie*, París, Gallimard, 1970 (1ª ed.: 1920).
47. Emir Rodríguez Monegal, *Narradores de esta América*, t. 1, Montevideo, Editorial Alfa, 1970, pp. 250-251.
48. Véase León Rozitchner, "Comunicación y servidumbre; Mallea", en *Contorno* (Antología

Éstas no son todas las versiones sobre el tema en esos años en *Sur*. Un último sesgo, más afirmativo en cierto modo, si lo comparamos con la envergadura de los núcleos de esencialismo y dramatismo de los otros autores que se ocupan del problema, lo ofrece Jorge Luis Borges en su posición sobre la lengua y la literatura. Es más afirmativo y al mismo tiempo ofrece otro contraste: no se dedica a la búsqueda de profundas esencias de lo argentino, sino que sus proposiciones representan una fuerte acentuación de lo estético o de una estética.

No es que Borges no encuentre carencias graves en el "ser nacional". Con sarcasmo se dedica a hacer la lista de "Nuestras imposibilidades";[49] prejuicios, ignorancia, desvergüenza, admiración por los triunfadores y al mismo tiempo fascinación por el fracaso, exhibición de símbolos de estatus, servilismo, olvido de lo que constituye la verdadera nobleza criolla, envidia cobardía, grosería, incultura y machismo exhibicionista. El artículo tiene un gran final desanimado y pesimista: "Penuria y rencor definen nuestra parte de muerte [...] Hace muchas generaciones que soy argentino; formulo sin alegría estas quejas".[50]

La lista de aberraciones está constituida por ejemplos concretos de la estrechez de miras de la pequeña burguesía urbana pretenciosa ("Su objeto es el argentino de las ciudades, el misterioso espécimen cotidiano que venera el alto esplendor de las profesiones de saladerista o de martillero, que viaja en ómnibus...") vista desde la posición de un hombre culto y desde cierto dandismo antiburgués:

> Para el argentino ejemplar, todo lo infrecuente es monstruoso y como tal, ridículo. El disidente que se deja la barba en tiempo de los rasurados o que en los barrios de chambergo prefiere culminar en galera, es un milagro y una inverosimilitud y un escándalo para quienes lo ven.[51]

de textos de la revista), Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1981, pp. 107-132; David Viñas, "*Sur*, Sobrevivencias y reemplazos del escritor Mallea", en *De Sarmiento a Cortázar*, Buenos Aires, Ediciones Siglo XX, 1971, pp. 83-89.

49. *Sur*, 4, primavera de 1931, pp. 131-134.
50. *Idem*, p. 134.
51. *Idem*, p. 132.

El tono está muy alejado de las disertaciones angustiadas de Mallea y del resto de los teóricos de los males nacionales.

Volviendo a las consideraciones afirmativas mencionadas más arriba, hay en estos primeros años de la revista por lo menos dos artículos fundamentales sobre la lengua que colocan a Borges en esta línea de proposiciones sobre la condición americana. El primero es "Séneca en las orillas"[52] en la que se dedica a analizar las inscripciones de los carros de caballos y carritos repartidores de diversas empresas comerciales o de lecherías y almacenes de barrio. Su reivindicación de la lengua popular de esas inscripciones y lemas lo llevan a compararlos con "los misterios delicados de Robert Browning, los baladíes de Mallarmé y los meramente cargosos de Góngora",[53] con lo cual equipara la humilde "retórica" criolla anónima con cualquier realización literaria universal.[54]

Lo mismo ocurre con el artículo que le dedica a "El Coronel Ascasubi"[55] en el que recupera la obra del poeta gauchesco. Insidiosamente critica las limitaciones del *Martin Fierro* de José Hernández y alaba la "frecuente superioridad *parcial* [Borges subraya] de Anice [el Gallo]". Sin renegar totalmente del poema de Hernández, señala las posibilidades de comparar a Ascasubi con Kipling y termina declarando que "basta nombrarlo para estar en mitología de esta esquina de América". Por un lado, indirectamente demuestra que no hay inferioridad en la literatura vernácula y, por el otro, reconoce su intención de mitificar lo criollo como parte de una saga americana.

Finalmente, ya directamente embarcado en la defensa de la lengua nacional, al revés de Victoria Ocampo, le dice a un estudioso español de la lengua rioplatense:

52. *Sur*, 1, verano de 1931, pp. 174-179.
53. *Idem*, p. 179.
54. Estos textos de *Sur* representan los últimos restos de la etapa criollista de Borges. Sobre el criollismo, los problemas de la lengua y toda la primera etapa del "nacionalismo" (más bien "porteñismo") de Borges, véase Rafael Olea Franco, *El otro Borges, El primer Borges*, Buenos Aires, El Colegio de México-FCE, Argentina, 1993. Y sobre todo el indispensable artículo de Beatriz Sarlo, "Borges en *Sur*: un episodio del formalismo criollo", *Punto de Vista* (Buenos Aires), núm. 16, nov. de 1982, pp. 3-6.
55. *Sur*, 1, pp. 129-140.

> No menos falsos son los "graves problemas que el habla presenta en Buenos Aires" [...] no he observado jamás que los españoles hablaran mejor que nosotros (hablan en voz más alta, eso sí, con el aplomo de quienes ignoran la duda). El doctor Castro nos imputa arcaísmos. Su método es curioso: descubre que las personas más cultas de San Mamed de Puga en Orense han olvidado tal o cual palabra; inmediatamente resuelve que los argentinos deben olvidarla también [...] El español es facilísimo. Sólo los españoles lo juzgan arduo: tal vez [...] por cierta rudeza verbal (confunden acusativo y dativo, dicen *le mató* por *lo mató*, suelen ser incapaces de pronunciar *Atlántico y Madrid*, piensan que un libro puede llevar este cacofónico título: *La peculiaridad lingüística rioplatense y su sentido histórico*).[56]

Por su condena de las pretensiones hispánicas e hispanizantes, tan caras al nacionalismo católico, Borges retoma una célebre posición del siglo XIX argentino frente al problema: la de Domingo Faustino Sarmiento y la de Juan María Gutiérrez; posición que puede resumirse en tres puntos: *a*) independencia intelectual respecto de España; *b*) autonomía frente a sus tradiciones; *c*) libertad para el uso de la lengua española.

Después de estudiado el problema, las tendencias se perfilan de forma precisa: a pesar de las diferencias y los matices, nos hallamos ante meditaciones de carácter psicológico, moral y estético, casi siempre esencialistas y sin intenciones de transformación política ni de acción directa sobre la realidad social. Como lo resume Beatriz Sarlo: "Se trata en todo caso de actividades intelectuales realizadas frente a otros intelectuales con los que los comunica no la política sino el arte y el saber".[57]

Los defectos y las lacras del país son vistos desde fuera, como aberraciones de los otros, como el vacío que hay que llenar con una misión redentora que corresponde a las élites, pero en una relación en la que el diálogo se produce de élite a élite. El americanismo es en *Sur* una idea que termina

56. Jorge Luis Borges, "Los libros. Américo Castro: *La peculiaridad lingüística rioplatense y su sentido histórico*", *Sur*, 86, noviembre de 1941, p. 68.
57. "La imaginación histórica", *Una modernidad periférica...*, p. 230.

convirtiéndose en algo abstracto, sin inflexión política, social o económica y sin reconocimiento de que la asimetría de las repúblicas latinoamericanas con Estados Unidos puede implicar una polémica sobre el imperialismo y la dependencia.

A partir de este análisis, se perciben con nitidez los conflictos que opusieron la reflexión sobre el país (y sobre el continente) de *Sur* al resto de las concepciones sobre el tema que constituían el campo de las preocupaciones intelectuales de importantes grupos culturales del decenio del treinta y comienzos de los años cuarenta.

En primer lugar, lo que representa una de las oposiciones mayores a *Sur* es el "nacionalismo restaurador" antiliberal cuyo modelo es al mismo tiempo el fascismo de Mussolini y el catolicismo medieval hispánico, con pretensiones antirrepublicanas y condenas aristocratizantes a "las masas" y a las demandas de participación de esos sectores en la vida política. Para estos grupos la "cosmovisión básica", como lo señala uno de los autores, está fundamentada en un "tradicionalismo católico estricto".[58] Manuel Gálvez, Hugo Wast (seudónimo de Gustavo Martínez Zuviría) y Leopoldo Lugones, entre otros menos conocidos fueron, cada uno a su modo, los autores que se asocian a la corriente restauradora conservadora.[59]

58. Junto con muchos matices –siempre integristas– que se pueden seguir en el cap. "El nacionalismo restaurador" de C. Buchrucker, *op. cit.*, pp. 117-256.

59. También cada uno a su modo tiene mucha importancia. Leopoldo Lugones (1874,1938) es de lejos el más conocido de todos. Sería ocioso recordar su trayectoria y su obra, pero, de todos modos hay que mencionar dos hechos: su evolución hacia la derecha más extrema y su carácter de teórico del golpe de Estado de 1930 y del uriburismo fascista. Por otro lado, en lo que concierne al catolicismo su adhesión fue zigzagueante, pues su concepción estética del helenismo y la belleza pagana lo alejaron en varias etapas de su obra de las corrientes religiosas integristas, aunque hay indicios claros de que volvió al cristianismo y a cierta espiritualidad religiosa en los últimos dos o tres años de su vida. Como es sabido, se suicidó en 1938 y las razones que lo llevaron a esa decisión son aún hoy un misterio impenetrable: está en la cima de su gloria y consideración pública. La única vez que Leopoldo Lugones "entró" en *Sur* fue precisamente por una nota breve con motivo de su suicidio que Borges (quien a pesar de su juvenil rechazo martinfierrista hacia el poeta había vuelto a considerarlo como admirable) le dedica piadosa y valientemente ante el silencio de todos los demás colaboradores: "Lo esencial de Lugones era la forma. Sus razones casi nunca tenían razón; sus adjetivos y metáforas casi siempre [...] Muerto, tiene el derecho funerario de que lo juzguen por su obra más alta". Leopoldo Lugones, *Sur*, 41,

La segunda gran corriente exterior a *Sur*, y obviamente opuesta en su concepción, es la representada por el "nacionalismo populista" cuyas elaboraciones se ocupan de la dimensión americana a la que perciben en conexión estrecha con la situación argentina. Se trata de la tendencia que desembocó en la fundación de FORJA (Fuerza de Orientación Radical de la Joven Argentina) en 1935,[60] se constituyó, al principio, como un grupo cultural y político y su acción fue guiada de manera prominente por varios escritores de importancia; en particular, Manuel Ugarte Arturo Jauretche, Homero Manzi y Raúl Scalabrini Ortiz.[61] En tanto

febrero de 1938, p. 58. Manuel Gálvez (1882-1962) es también uno de los escritores más significativos del siglo. Su obra es extensísima y variada; tal vez el paso del tiempo y las arcaicas concepciones ideológicas –Gálvez fue un católico y nacionalista de derecha sin grandes renuncias a estas ideas– la hagan de difícil lectura en nuestros tiempos. Su proyecto literario se inspiró en las series narrativas de Émile Zola y de Pérez Galdós y practicó un realismo que pretendía ser al mismo tiempo testimonial y moralizante. Entre las numerosísimas obras que escribió están: *La maestra normal* (1914); *El mal metafísico* (1916); *Historia de arrabal* (1923); *La pampa y su pasión* (1926); *Hombres en soledad* (1938); *El uno y la multitud* (1955); *Tránsito Guzmán* (1957). A esto debe agregarse varios ciclos dedicadas a hombres públicos, de las cuales las dedicadas a Hipólito Yrigoyen (1939), Juan Manuel de Rosas (1942) y a Domingo E. Sarmiento (1952) se convirtieron en especies de "best-sellers" en sus épocas. El más polémico de todos los autores de la derecha nacionalista es Hugo Wast, seudónimo de Gustavo Martínez Zuviría (1883-1962). Escribió una gran cantidad de novelas (cerca de treinta) en las que sus convicciones ideológicas eran transparentes y proclamadas de manera directa. Con su literatura logró los más altos índices de difusión y ventas en una época en la que los fenómenos de comercialización editorial eran todavía muy primitivos en la incipiente industria editorial argentina. Se hizo famoso con algunas novelas como *Flor de durazno* (1911), *La casa de los cuervos* (1916), *El desierto de piedra* (1925) y tres novelas violentamente antisemitas: *Oro* (1935), *El Kabal* (1935) y *666* (1942).

60. Véase Arturo Jauretche, *FORJA y la década infame*, Buenos Aires, Peña Lillo, 1984.

61. Manuel Ugarte (1878-1951) fue autor de poesía modernista y de relatos y novelas, junto a los volúmenes en que se desarrolló sus concepciones sobre América Latina: *El porvenir de América Latina* (1909), *El destino de un continente* (1923) y *La patria grande* (1924). Arturo Jauretche (1900-1974) es autor de varios libros de ensayos sobre la "realidad nacional": *Los profetas del odio* (1957) *Prosas de hacha y tiza* (1960), *El medio pelo en la sociedad argentina* (1966). En 1933 escribió un poema gauchesco que celebraba un levantamiento popular en el que él mismo participó, *El Paso de los libres*, que curiosamente lleva un entusiasta prólogo de Jorge Luis Borges. Finalmente, Homero Manzi (1907-1948), periodista, autor de relatos sueltos, poemas y guiones para radio y cine, puede ser considerado un poeta de calidad como autor de algunos de los tangos más célebres: "Malena", "Che bandoneón", "Sur", "El último organito" y una larga lista de bellas composiciones populares. Por último, Raúl Scalabrini Ortiz (1898-1959) es hasta hoy uno de los más recordados autores de esa época. Primero participó de la aventura martinfierrista; luego

que para el nacionalismo restaurador la historia era el producto de la acción de líderes y élites, para los populistas era fundamental la noción de "pueblo" de una manera vaga, aunque se presentaba con el sentido de la mayoría de la población del país. En lo que concierne a sus ambiciones americanas, FORJA declaró identificarse con la revolución mexicana y la política del presidente Cárdenas en la expropiación petrolera. El grupo también mantenía relaciones con el APRA peruano, conducido por Raúl Haya de la Torre y con el movimiento nacionalista boliviano de Víctor Paz Estenssoro. La base ideológica de estas coincidencias era la crítica común a las oligarquías dominantes, una fuerte posición antiinglesa y antinorteamericana, y asimismo una denuncia de las injerencias imperialistas en el continente.

En tercer lugar, en el mapa cultural de la época, hay otro grupo que constituía poco a poco también en oposición a buena parte de las propuestas que *Sur* anunciaba: la izquierda, tanto la de inspiración socialista en general como los marxistas y los comunistas en cuyo interior también se unían las propuestas de interpretación de la realidad nacional, y de América, con las realizaciones estéticas. Se trata de los antiguos integrantes del grupo de Boedo y sus continuadores, todos practicantes de la literatura "social", del realismo y de un naturalismo preocupado por la gran ciudad y sus miserias, temas tratados muchas veces con sensiblería y patetismo. Los autores de estos grupos proponían, con variantes y matices, una visión de la sociedad argentina y del continente como territorios en los que se imponía la revolución social.[62] Los principales representantes de

fue autor de trabajos de política económica como *Política británica en el Río de la Plata* (1936) e *Historial de los ferrocarrileros argentinos* (1940), muy documentados y opuestos a la injerencia británica en Argentina. Finalmente, es el autor de un libro cuyo título se ha convertido en frase proverbial en Argentina: *El hombre que está solo y espera* (1931). En un registro sociológico muy impresionista, Scalabrini Ortiz analiza las virtudes y los defectos del "hombre de Corrientes y Esmeralda", el porteño medio, en el que después de un proceso de decantación y "digestión" de la corriente inmigratoria terminaría por encarnarse, según él, la esencia de la nacionalidad.

62. A diferencia de los dos grupos señalados antes, no se trata de corrientes políticas únicas, o de movimientos con militantes, sino de diferentes personajes relacionados a veces de manera laxa con los partidos políticos de la izquierda o con una posición "pietista" hacia los humildes,

estos movimientos son Leónides Barletta (1902-1975), Álvaro Yunque (1899-1982), César Tiempo (seudónimo de Israel Zeitlin, 1906-1980), Roberto Mariani (1892-1946), Raúl González Tuñón (1905-1974), y Elías Castelnuovo (1893-1982).[63]

Como se puede percibir, la complejidad del campo cultural argentino de los años treinta y cuarenta era mucho mayor de lo que los pesimistas diagnosticadores del "vacío" dejaban suponer (y los principales convencidos de este vacío eran los integrantes de la revista *Sur*). Por otra parte, estas últimas observaciones señalan uno de los datos fundamentales de la evolución de la revista *Sur*; ninguno de los autores que mencionamos en la órbita de las ideologías exteriores[64] a la revista tuvo cabida en sus páginas, ni como colaborador ni como objeto de estudio o de crítica (salvo las excepciones particulares que señalé). Estas exclusiones, estas ausencias son una de las características más notables de lo que definiría a la revista en sus opciones ideológicas y también estéticas. Veremos en el próximo capítulo cómo el acercamiento al pensamiento cristiano forma otra de las características importantes de lo que sería la definición del territorio distintivo de *Sur*.

los marginados y los obreros. Véanse Carlos Rafael Giordano, "La poesía social después de Boedo", en Adolfo Prieto (coord.), *La historia de la literatura argentina. Capítulo 50*, pp. 1177-1200 y Juan Carlos Portantiero, *Realismo y realidad en La narrativa argentina*, Buenos Aires, Procyón, 1961.

63. En este grupo hubo una cantidad muy grande autores; se trata tan sólo de una pequeña muestra. Véase Álvaro Yunque, *Poetas sociales de la Argentina 1810-1943*, Buenos Aires. Problemas, 1943. Curiosamente, *Sur* publica un artículo de Elías Castelnuovo: "La vida de los escritores rusos (meros apuntes a raíz de una viaje por la república de los Soviets)", núm. 5, verano de 1932, pp. 194-198. El artículo es un gran elogio de la situación de los escritores de la Unión Soviética antes de que se hablara de los excesos stalinistas. Un texto semejante nunca volvería a repetirse en la revista.

64. Hay que tener en cuenta que sólo menciono a los excluidos relacionados con las concepciones americanistas, y no a los que fueron ignorados por razones estéticas u otras, tal vez más azarosas y menos sistemáticas. Sobre este problema me ocuparé en el capítulo dedicado a la literatura publicada por *Sur*.

DEL LUGAR DEL ANALISTA

Del lugar del analista

-Disculpe usted, ¿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 comúnmente se llama "formación del psicoanalista", 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 textos, 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 se sueñe con ocupar alguna vez el lugar del analista.

En este número presentamos un artículo decisivo de Michael Balint, que Lacan consideraba tan importante, que cuando fue presidente de la SPP lo distribuyó entre sus miembros. Él mismo se lo dijo a Balint y Jacques-Alain Miller lo recuerda así en su recopilación de documentos sobre la escisión de la SPP:

> En su carta a Balint, Lacan hace alusión a un artículo de aquél en el cual según dice "cifraba una gran esperanza". Este articulo no es difícil de identificar: se trata de *Método de formación de psicoanalistas*, comunicación a la British Psycho-analytical Society fechada el 5 de noviembre de 1947, que Lacan, en su calidad de presidente de la SPP, evidentemente, hizo

> difundir, puesto que sus archivos contienen gran número de ejemplares mimeografiados.[1]

Aunque Miller yerra en cuanto al título del artículo, no hay duda de que se trata del texto que aquí presentamos, pues la fecha se indica con exactitud. Este artículo también tendrá una importancia fundamental cuando llegue el momento para Lacan de fundar la Escuela Freudiana de París, sin embargo, su importancia trasciende por mucho al registro histórico, pues el lector reconocerá su actualidad y vigencia, incluso por fuera del ámbito institucional.

Cordialmente,
Consejo editorial de *litoral*

1. Jacques-Alain Miller, *Escisión, excomunión, disolución*, Ed. Manantial, Buenos Aires, 1987, p.62.

Sobre el sistema de formación psicoanalítica[1]

☞ 12

Michael Balint

Traducción de
Silvia Artasánchez

I

Se ha vuelto lugar común decir que un nuevo mundo fue descubierto por Freud: el mundo del Inconsciente. Para la humanidad, este descubrimiento fue una experiencia traumática y todo tipo de mecanismos defensivos se movilizaron en su contra. Gradualmente, los mecanismos defensivos cedieron paso a un interés genuino, y recientemente la humanidad comenzó a recurrir a nosotros –puesto que Freud ya no está entre nosotros– para obtener información y guía. Esto significa que, de hecho, estamos llegando a ser considerados como guías por la humanidad.

Quizás la más relevante, aunque no la única función de nuestra actividad de guía y enseñanza, es la formación de los futuros analistas. Cómo cumplamos con este deber, cuáles resultados obtengamos en este campo, influirá profundamente no sólo en el futuro de nuestra profesión y nuestra ciencia, sino también en el destino de la humanidad.

1. Trabajo leído ante la Sociedad Psicoanalítica Británica el 5 de noviembre de 1947. Publicado como "On the Psycho-Analytic Training System", *Int. J. Psycho-Anal.*, 29:163-173. Agradecemos el permiso otorgado por Gráinne Lucey, editor ejecutivo del *International Journal of Psychoanalysis*, para traducir y publicar este artículo en castellano.

Hemos elegido traducir *training* por "formación", aunque su significado literal es "entrenamiento". En la IPA es más común decir "formación", sin embargo, también se usa ocasionalmente "entrenamiento". Así, ha sido por convención que optamos por "formación", pese a que en este artículo Balint da elementos críticos muy sólidos para evitar hablar de "formación analítica" (N. de la T.).

Considerando esta gran responsabilidad, es sorprendente descubrir que prácticamente no hay literatura sobre la formación psicoanalítica. En todos los volúmenes de los *Zeitschrift*, *Imago*, revista o publicación periódica, sólo hay dos artículos publicados sobre este tema. Uno de ellos es el trabajo póstumo del Dr. Sachs (1947), una encantadora charla informal de un viejo sabio, que da algunos buenos consejos y evita cuidadosamente cualquier problema espinoso. Me ocuparé del segundo trabajo en breve, así como del trabajo de Freud: "Análisis terminable e interminable", donde un breve capítulo, de hecho, el más corto, que consiste de sólo tres páginas, discute la formación.

Investigando más a fondo sobre el asunto, encontré que se informaba que, en el Congreso de Innsbruck de 1927, tres prominentes analistas didactas presentaron cada uno un trabajo al International Training Comittee, es decir, sólo a los miembros de los Comités de Formación de las Sociedades Filiales, ni siquiera a todos los 'analistas didactas'. Estos fueron: Rado: '*Aufbau des Psychoanalytischen Lehrganges'*, Sachs: *'Lehranalyse'*, H. Deutsch: *'Kontrollanalyse'*. Los resúmenes no se imprimieron, pero el informe prometía que los tres trabajos serían publicados en su totalidad. En realidad, ninguno ha sido publicado. Siguió luego una larga pausa. El siguiente registro es de 1935, la primera Conferencia de los Cuatro Países en Viena. El primer tema de discusión fue: *'Die didaktische Analyse und die Analysenkontrolle*' Esta reunión estuvo abierta a todos los miembros titulares presentes de la Asociación Internacional. Los dos conferencistas que abrieron fueron H. Deutsch y I. Hermann, a pesar de que hubo un vivo interés y se desarrolló una de las más fructíferas discusiones en lo que ha sido mi experiencia, nos enfrentamos con la misma suerte: no se entregaron resúmenes y ninguno de los artículos fue publicado.

El siguiente registro es la segunda Conferencia de los Cuatro Países en Budapest, en 1937. El primer tema de discusión (de hecho, una continuación de la discusión en Viena), fue: *'Methode und Technik der Kontrollanalyse'*. Los dos conferencistas que abrieron fueron E. Bibring y K. Landauer. Esta vez se imprimieron buenos resúmenes y existe un loable informe que resume la discusión, la cual fue sumamente intensa

pero amigable en todo momento. Hasta ahora, ninguno de los trabajos ha sido publicado.

El último registro es el del Congreso de París en 1938. Se leyeron tres trabajos, una vez más, sólo a los miembros del International Training Comitte. W. Hoffer: *'Ausbildungsgang für Pädagogen'*, E. Bibring *'Annäherungsverauche von Nicht-analytischen Psychiatern'* y A. Freud: *'Nachanalysen'*. Otra vez el mismo panorama, los resúmenes fueron impresos, pero ninguno de los trabajos fue alguna vez publicado.

Además de estos, tenemos los informes sucesivos de Eitingon, desde el Congreso de Hamburgo de 1925, hasta el Congreso de París en 1938, siete en total, entregados al International Training Comittee a puerta cerrada, por así decirlo, pero impresos posteriormente *in extenso* en nuestras revistas oficiales. Estos revelan una historia de melancolía: un inicio con grandes esperanzas, notables éxitos iniciales, luego muy pronto dificultades bastante inesperadas, un muy ineficiente y embrollado manejo de ellas, y una debacle casi completa al final.

El Dr. Jones, un crítico de mirada aguda y palabras contundentes, en su discurso en la apertura del Instituto de Psicoanálisis de Viena en 1936, resumió su punto de vista del trabajo del International Training Comittee y de su presidente así: "Con su entusiasmo e idealismo en el tema, [el Dr. Eitingon] tiene que dedicar tanta energía a los difíciles problemas de organización, que se presenta muy poca oportunidad para realizar el verdadero trabajo en sí. Y por verdadero trabajo no quiero decir el establecimiento de reglas o incluso la coordinación de normas en varios países, por deseable que todo esto pueda ser, sino a las rigurosas y detalladas discusiones sobre la técnica de la formación". Jones continuó, señalando que muy probablemente era debido a la falta de un interés suficiente que dichas discusiones no podían ser organizadas. A muchos de nosotros –a mí, entre ellos-, nos desagradaron mucho las palabras de censura del Dr. Jones, así como muchas otras cosas que escuchamos de él en aquella ocasión. Ahora tenemos que admitir que los eventos han probado que él estaba en lo cierto y nosotros no. Es una grave señal de advertencia que, en más de veinticinco años, uno

de los más importantes problemas del psicoanálisis, la formación, no haya sido discutido adecuadamente de forma impresa, de hecho, sólo mínimamente. El Dr. Jones lo atribuía a una falta de interés, yo lo llamaría una inhibición severa.

Es cierto, como lo señalé al inicio de mi artículo, que el tema es abrumador. En primer lugar, cualquier crítica justificada dirigida contra la formación implica que algunos de los analistas didactas, especialmente nosotros, los de la generación más vieja, posiblemente no hayamos sido formados adecuadamente. Esta es tal vez una de las razones por las que difícilmente alguna vez ha sido abiertamente admitido que tal o cual regla de nuestro sistema de formación tendría que ser modificada, o cualquier innovación ser introducida sólo como experimento. Daré en breve algunos ejemplos concretos de esta actitud. En segundo lugar, cualquier discusión concerniente a la formación involucra una discusión sobre la eficacia o validez de la terapia analítica en general. Después de todo: 1) los candidatos son material seleccionado; los neuróticos graves y quienes tiene carácter inestable, es decir, los riesgos graves, son rechazados desde el inicio; una buena inteligencia, cierto éxito en la vida y una medida de buen ajuste social, son condiciones de aceptación. 2) Existe la salvaguardia adicional del período de prueba. 3) Sólo nuestra mejor gente es seleccionada para fungir como analistas didactas. 4) El análisis debe continuar mientras el analista lo considere necesario; ninguna ruptura prematura es tolerada, lo cual significa que el analista tiene una parte mucho más importante al momento de decidir cuándo debe terminar el análisis de la que tiene con sus otros pacientes. 5) Cualquier decisión de este orden es controlada por dos o más miembros de la Sociedad, elegidos para esta función por su confiabilidad. 6) Finalmente, la decisión es revisada primero por el Training Comittee, luego por el Consejo del Instituto, y finalmente, confirmada por toda la Sociedad. Las condiciones con el paciente promedio son menos rigurosas, y en general, menos favorables. ¿Cuáles son los resultados? Los resultados son nuestras sociedades analíticas. En vez de describirlo con mis propias palabras, prefiero citar a Freud ("Análisis

terminable e interminable, capítulo VII"): "Es indiscutible que los psicoanalistas no han alcanzado por entero en su propia personalidad la medida de normalidad psíquica en que pretenden educar a sus pacientes. Opositores del análisis suelen señalar en son de burla ese hecho y emplearlo como argumento para demostrar la inutilidad del empeño analítico."[2] Ustedes conocen el remedio que Freud recomendaba contra tan indeseable situación: reanalizarse aproximadamente cada cinco años; una solución no muy satisfactoria y hasta donde yo sé, generalmente no aceptada. Pero incluso Freud evitaba profundizar en las causas del fenómeno de porqué los analistas aparentemente deberían estar a la altura de sus propios estándares, pero no lo están. Es un clima inquietante; no sólo el valor de nuestro sistema de formación está en juego, sino, por implicación, el valor de toda la terapia analítica. Semejante clima emocionalmente sobrecargado no es propicio para la necesaria libertad de pensamiento; al contrario, conduce a la inhibición del mismo. Como toda inhibición, también es probable que ésta esté sobredeterminada. El propósito de mi trabajo es indagar más a fondo sobre las causas de esta inhibición, que ha impedido una apropiada discusión científica sobre el tema de la formación y mostrar que esas causas influyen en nuestro sistema actual de formación de forma dañina. Podemos abrigar la esperanza de que la indagación tal vez muestre por qué la formación no debería ser usada como una muestra representativa de los análisis conducidos bajo condiciones excepcionalmente favorables.

II

Este tipo de pensamiento inhibido es el primer síntoma sospechoso acerca de la formación. El segundo síntoma que deseo discutir, es la tendencia de nuestro sistema de formación a ser dogmático, tendencia que se observa en todo el mundo. Esta es una muy importante evidencia

2. Hemos optado por la versión de José Luis Etcheverry de las *Obras completas*, cfr. "Análisis terminable e interminable", vol. XXIII, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1984, p. 249 (N. de la T.).

a favor de mi idea, así que tuve que seleccionar ejemplos convincentes, es decir, sólo aquéllos hechos de los que tengo conocimiento directo. Esto excluyó a todas las Instituciones Americanas, de las cuales sé muy poco[3] y restringió mi material a los Institutos de Berlín, Viena, Londres y Budapest. De los muchos ejemplos posibles, he elegido los dos que conozco más, porque también yo ayudé a combatirlos. En estos dos casos –al menos eso creo– la visión húngara no dogmática obtuvo la victoria. Me temo que esto puede arrojar una luz desfavorable sobre la formación en Europa, excepto en Hungría. Para evitar esto, me apresuro a decir que mis dos ejemplos sólo significan que los húngaros reconocieron una tendencia incorrecta un poco antes que los demás, pero, desafortunadamente, no se puede decir que todo lo demás en el sistema de formación húngaro era, o es, correcto. Estos dos ejemplos son: (a) la duración del análisis didáctico, y (b) la relación de las tres partes de la formación entre sí, especialmente la función de la supervisión en todo el sistema.[4]

La primera declaración sobre la duración del análisis didáctico vino, por supuesto, de Berlín. Eitingon, en su Informe sobre el Instituto de Psicoanálisis de Berlín, de junio de 1922, escribe: "Estamos firmemente convencidos de que en adelante, nadie que no haya sido analizado debe aspirar al rango de analista practicante. Se deduce que el análisis del alumno mismo es una parte esencial del plan de estudios y participa en la Policlínica en la segunda mitad del período de formación, después de un período de preparación teórica intensiva a través de conferencias y cursos formales". (Cuando comencé mi formación en Berlín, este era el caso; pero mientras estaba todavía en formación el sistema cambió). El tiempo promedio de la formación completa se ha determinado como de un año a año y medio.

Las primeras reglas de la formación fueron publicadas desde Berlín dos años después, es decir, en 1924. De acuerdo con éstas, los análisis didácticos deben durar al menos seis meses; la duración promedio, sin embargo, no

3. Ver, sin embargo, el apéndice, para un breve examen acerca de la formación psicoanalítica en América.

4. El autor utiliza la expresión *control analysis* para referirse a lo que hoy conocemos como "supervisión" o "control" (N. de la T.).

está indicada, pero puede ser calculada: la formación total dura alrededor de tres años, de los cuales la formación teórica necesita un mínimo de dos semestres, y el trabajo de supervisión un mínimo de dos años, de lo cual se deduce que el análisis didáctico dura apenas más de un año, con un máximo posible de tres años.

Un año después, en 1925, el Instituto de Viena publicó sus reglas, las cuales declaran bastante abruptamente: "*Die Ausbildungszeit ist mit zwei Jahren festgelegt.*"[5]

El siguiente paso se dio en el Congreso de Wiesbaden en 1932, donde las nuevas recomendaciones acordadas por el International Training Comittee se dieron a conocer. De acuerdo con ellas, el curso completo debe durar tres años, de los cuales la formación teórica toma dos años, el trabajo de supervisión con dos casos de un año cada uno, toma poco más de un año. Esto significa, a la inversa, que se calculó aproximadamente de un año a año y medio para el análisis didáctico.

El último paso hasta el momento está representado por la última edición del Reglamento Permanente del Instituto de Psicoanálisis de Londres, en 1947. Éste declara que el análisis didáctico generalmente dura alrededor de cuatro años, el curso teórico tres años y el trabajo clínico dos años.

Ahora bien, día tras día, nuestros pacientes hacen la misma pregunta: ¿cuánto tiempo durará su análisis? Ningún analista contesta nunca esa pregunta, ni siquiera aproximadamente. A pesar de esto, en nuestras reglas de formación, de principio a fin, nos esforzamos en dar semejantes respuestas, que son infundadas, engañosas y a menudo dañinas, incluso antes de que la pregunta nos haya sido planteada.

En este caso, el punto de vista húngaro, como lo declaró Ferenczi en 1923, fue que no hay diferencia entre el análisis didáctico y el análisis terapéutico; de hecho, el primero debe ser, si fuera posible, más profundo, lo cual significa que probablemente deba durar más. Ya en 1926, en su Informe de Hamburgo, Eitingon aceptó el punto de vista

5. "El período de entrenamiento se establece en dos años." (N. de la T.).

de Ferenczi: "El análisis didáctico es simplemente psicoanálisis". Desde entonces, muchos han repetido estas palabras, pero todos los Institutos de formación continúan indicando la probable duración de un análisis, un error por el cual cualquier principiante sería duramente criticado por su analista supervisor.

El segundo ejemplo es la función de la supervisión en la estructura de la formación. Introducido originalmente alrededor de 1920 en Berlín por Abraham, Eitingon y Simmel, se topó con escepticismo y resistencia. Uno de los primeros en atacarlo fue Ferenczi, en su libro *Entwicklungsziele der Psychoanalyse* (1924).[6] Otro ataque vino de Viena. Eitingon estaba desde el inicio a favor de la separación del análisis didáctico y la supervisión; algunos vieneses estaban firmemente a favor de que fueran lo mismo. A pesar del escepticismo y resistencia, la idea de la supervisión ganó terreno rápidamente y fue generalmente aceptada. Pronto, el seminario de supervisión fue añadido, una muy valiosa adición originada en Viena, si estoy en lo cierto, principalmente bajo la influencia de H. Deutsch y W. Reich, y desarrollado hasta su alto nivel actual por A. Freud y O. Fenichel.

Eitingon favoreció la idea de organizar el sistema de formación psicoanalítica como las universidades alemanas, donde se anima, casi se espera, que el alumno pase varios semestres en diferentes universidades. Esto significa que la formación iniciada en un instituto psicoanalítico podría continuarse en cualquier otro. Esta idea fue expresada claramente en varias ocasiones, por ejemplo, en *Zehn Jahre Berliner Psychoanalytisches Institut* (1930): "*Jedes Stück des Gesamtausbildungsganges kann auch ausserhalb des Berliner Psycho-analytischen Institutes absolviert werden*" (p.51). ("Cualquier parte del curso de capacitación puede tomarse fuera del Instituto de Psicoanálisis de Berlín"). El curso completo consistía en las tres partes bien conocidas: análisis didáctico, conferencias y seminarios teóricos, y supervisión de la práctica. La idea de Eitingon era que cada parte debía

6. *Metas para el desarrollo del psicoanálisis*, de Sandor Ferenczi y Otto Rank, publicado en castellano por Epeele (2005) (N. de la T.).

tener una conclusión clara antes de que el próximo paso iniciara. La mayoría de las reglas publicadas en esta época dan la misma impresión; tanto las de Berlín como las de Viena. Como las reglas de Londres de ese período no se publicaron, no sé cuál era el sistema aquí.

Nosotros en Hungría siempre estuvimos en contra de esta concepción. El único artículo científico publicado sobre la formación, referido al inicio de mi artículo, fue escrito para manifestar el sistema húngaro. Se trata del artículo de V. Kovács: 'Training and Control Analysis' (1935). Este es un ataque decidido contra la falsa concepción de dividir la formación en tres partes independientes. El artículo subraya enfáticamente que la práctica debe iniciar mientras el candidato está aún en análisis, con el fin de que sus reacciones a la transferencia del paciente, es decir, su propia contratransferencia, pueda ser analizada. Y demostró convincentemente por qué no es conveniente dejar este difícil trabajo al candidato, sin la ayuda de nadie. Una consecuencia natural de esta idea es que también la enseñanza teórica debe comenzar mientras el candidato está aún en análisis. Además, de acuerdo con la experiencia húngara, el análisis de la contratransferencia puede realizarse mejor si el análisis didáctico y el de control son llevados a cabo por la misma persona, al menos con el primer caso.

La publicación del "sistema húngaro" llevó a fuertes debates. Eventualmente la primera recomendación de que el trabajo de supervisión debe comenzar mientras el candidato está todavía en análisis fue gradualmente aceptada alrededor del mundo, y creo que no hay actualmente ningún Instituto donde la formación se haga de modo diferente. Sin embargo, la segunda recomendación, es decir, que el analista didacta y el supervisor fueran la misma persona, se topó con una aún más fuerte resistencia. De hecho, esta recomendación fue el tema principal de las discusiones en ambas Conferencias de los Cuatro Países.

Se acordó que en el futuro se debería dar más importancia al análisis de las reacciones del alumno a la transferencia de su paciente que hasta el momento, pero al mismo tiempo se hizo hincapié en que la enseñanza de la técnica analítica, ejemplificada con el material de los casos supervisados

del candidato, era igualmente importante. Para enfatizar la diferencia entre las dos tareas, una (el análisis de la contratransferencia del candidato a su paciente) fue llamada "*Kontrollanalyse*"; la otra (enseñarle al alumno cómo analizar un paciente que presenta diferentes problemas que los suyos, los del propio alumno), fue llamada "*Analysenkontrolle*". Pronto quedó claro que para conducir un "*Kontrollanalyse*", el analista didacta era la persona más adecuada y, a la inversa, no lo era para el "*Analysenkontrolle*".

A pesar de que finalmente se llegó al acuerdo de que el análisis de la contratransferencia debe ser una parte esencial de la formación, es decir, que el análisis didáctico y la práctica no pueden dividirse, no se pudo tomar una decisión sobre si era el analista didacta u otro quien debería iniciar la supervisión con el candidato. Hubo sólidos argumentos a favor y en contra. Como lo declaraba el resumen de la discusión de la segunda Conferencia de los Cuatro Países, necesitaremos mayor experiencia antes de tomar una decisión sobre este punto.

A pesar de lo cual, sin mayor discusión publicada, el nuevo Reglamento Permanente de Londres (1947) declara: "el analista que emprende el análisis personal del alumno no realiza la supervisión de sus casos". Hasta donde sabemos, esta declaración no es el resultado de observaciones cuidadosamente planeadas y controladas; a mí me suena como otra regla dogmática y obligatoria más.

Hasta ahora, hemos discutido dos conjuntos de síntomas. Uno, fue la renuencia de los expertos para consignar nada de su conocimiento por impreso (el más notable, dado que esos mismos expertos, los analistas didactas, son en otros asuntos escritores bastante prolíficos). El segundo, fue una actitud dogmática por parte de los mismos expertos, desconocida en cualquier otra esfera del psicoanálisis. Aquí he discutido en su totalidad sólo dos ejemplos de este dogmatismo; sin embargo, se podrían citar muchos más, si uno se tomara la molestia de buscar en las Reglas de Formación de todos los Institutos.

Estos dos conjuntos de síntomas son hechos objetivos, fácilmente verificables por cualquiera que se tome la molestia de consultar nuestras publicaciones periódicas. Mi siguiente tesis, desafortunadamente, se

basa sólo en juicios subjetivos. Me refiero al comportamiento general de nuestros candidatos, el cual describiría como demasiado respetuoso hacia sus analistas didactas.

Creo que ningún analista tendrá mucha dificultad para diagnosticar el problema que causa estos síntomas. Todo el clima presenta una fuerte reminiscencia de las primitivas ceremonias de iniciación. Por parte de los iniciadores –el comité de formación y los analistas didactas– observamos secretismo acerca de nuestro conocimiento esotérico, anuncios dogmáticos de nuestras demandas y el uso de técnicas autoritarias. Por parte de los candidatos, es decir, aquellos que van a ser iniciados, observamos aceptación voluntaria de las fábulas exotéricas, sumisión al tratamiento dogmático y autoritario, sin mucha protesta y un comportamiento demasiado respetuoso.

Sabemos que el objetivo general de todo rito de iniciación es forzar al candidato a identificarse con su iniciador, introyectar al iniciador y sus ideales, y construir a partir de estas identificaciones un fuerte superyó que lo influirá toda su vida. Este es, en efecto, un descubrimiento sorprendente, lo que conscientemente intentamos lograr con nuestros candidatos, es que desarrollen un fuerte ego crítico, capaz de soportar tensiones considerables, libres de cualquier identificación innecesaria, y de cualquier transferencia o patrones de pensamiento automáticos. Contrariamente al objetivo consciente, nuestro propio comportamiento, así como el funcionamiento del sistema de formación, tienen varias características que conducen necesariamente a un debilitamiento de estas funciones del yo y a la formación y fortalecimiento de un tipo especial de superyó.

Una fuerte evidencia que corrobora esta afirmación es el hecho de que los candidatos, en su conjunto, tienden a segregarse en grupos "genéticos", a ser indulgentes con los miembros de su propio grupo y demasiado críticos con otros grupos, y en general a seguir a sus maestros[7] a ciegas. Las pocas excepciones de conversiones abruptas que ocurren prácticamente en todas las sociedades analíticas, el cambio de un Saúl a un Pablo, son una fuerte evidencia más de la función primordial de tal formación de superyó.

7. En inglés *"master"* es un vocablo polisémico que permite el juego entre *"maestro"* y *"amo"* (N. de la T.).

Si mi tesis es cierta, comprendemos ahora el porqué de los resultados de nuestra formación, "(...) los psicoanalistas no han alcanzado por entero en su propia personalidad la medida de normalidad psíquica en que pretenden educar a sus pacientes."[8] Los pacientes ciertamente no están sistemáticamente sujetos a esta intropresión del superyó,[9] que difícilmente un candidato puede eludir. Podemos ahora continuar nuestro examen sin el temor de tener que llegar al aún más imponente problema de la validez general de la terapia psicoanalítica.

Aliviados de esta agobiante carga, podemos pasar ahora a nuestra siguiente tarea: analizar por qué y cómo esta inconsciente e incontrolable intropresión del superyó se convirtió en una parte integral de nuestro sistema de formación, lo cual implica examinar su desarrollo histórico.

III

Hay dos historias sobre esto. La oficial, admitida abiertamente y repetida una y otra vez, primero en los informes sucesivos de Eitingon, y luego cada vez que alguien ha querido decir algo sobre la formación. Me gustaría llamarla la historia exotérica. Esta describe y explica los gloriosos éxitos del sistema. La otra historia, mencionada sólo por Freud, e incluso solamente una vez, explica la maldición de los conflictos que parecen adherirse inevitablemente a nuestras organizaciones de formación. Ambas historias muestran igualmente que la formación psicoanalítica ha tenido tres períodos. Tomemos primero la historia exotérica. El primer período, o período "prehistórico", se puede estimar que abarca hasta el Congreso

8. Sigmund Freud, "Análisis terminable e interminable", *op. cit.*, p. 249.
9. Término creado por S. Ferenczi. Cf. *Bausteine zur Psycho-Analyse. Berne*, 1938, Vol. IV, 294.
[*Intropresión* fue un neologismo creado por Ferenczi para expresar una característica propia de algunos tipos de procesos educativos, en los que una regla o precepto es forzado al superyó. Este término conjuga la *introyección* con los efectos violentos que suscita la irrupción inesperada del superyó parental, y de los adultos en general, en la mente del niño. Refiere también a una dinámica que está presente en algunas modalidades patológicas de la relación analítica. Ferenczi introdujo el concepto en la última anotación de "Notas y fragmentos" del 26 de diciembre de 1932, cf. *Obras completas,* IV, Espasa-Calpe, Madrid, 1984, p. 353. Ahí está traducido como "presión interna" (N. de la T.)].

de Budapest en 1918, o hasta la fundación del Instituto de Berlín, en 1920. Se caracteriza por el hecho de que no había una formación sistemática y organizada. Tanto la enseñanza como el aprendizaje del psicoanálisis se dejaban a la iniciativa individual, sin control oficial. Las únicas excepciones fueron las conferencias de Freud en Viena, en su forma impresa, tal vez aún hoy la escritura más estimulante y de mayor alcance de nuestra literatura. Fueron, sin embargo, simplemente uno de los muchos cursos impartidos por los *Privat-Docents* de la Universidad de Viena, dirigidos únicamente a estudiantes universitarios y que nunca tuvieron la intención de proporcionar una "formación". Todo lo demás en este período es material para anécdotas interesantes, sorprendentes, dramáticas o no esenciales, que, sin embargo, valdría la pena recopilar.

Los fundamentos de nuestro sistema actual de formación se establecieron en el Congreso de Budapest de 1918, donde tuvieron lugar tres importantes eventos. El más importante de ellos fue la advertencia de Freud de que había llegado el momento en que el análisis debía prepararse para la venida de la demanda de psicoterapia para las masas, tanto en su técnica como en su formación. El segundo evento fue que Anton von Freund, tal vez el hombre más entrañable en la historia temprana del psicoanálisis, inmediatamente ofreció poner al servicio de la idea de Freud una suma considerable (alrededor de £30,000 - 40,000) y a organizar un instituto para a) la psicoterapia para las masas, b) la formación psicoanalítica y c) para la investigación analítica. El tercer evento fue la observación de Nunberg en una discusión privada, a menudo citada por Eitingon en sus informes: que, en lo sucesivo, a nadie que no hubiera sido previamente analizado se le permitiría analizar.

Los planes de Anton von Freund se hicieron añicos por los acontecimientos. La inflación húngara se tragó los fondos, fuera de una pequeña suma que puso en marcha nuestro *Verlag*[10] en Viena. Durante la revolución húngara de 1919, se abrió un Instituto bajo la dirección de Ferenczi (de hecho, el primero del mundo), pero después de unos meses la contrarrevolución le puso fin.

10. Casa editorial (N. de la T.).

Aunque von Freund murió en 1920, sólo unas semanas después de su muerte, Eitingon, Abraham y Simmel abrieron el Instituto de Psicoanálisis de Berlín, la madre y modelo de todos los que siguieron. De manera abierta y admitida, los objetivos del Instituto fueron aquellos indicados por Freud y planeados por von Freund: terapia para las grandes masas, investigación y formación. De hecho, lo que estos –y todos los demás institutos– han logrado es solamente un sistema de formación.

Todos los institutos alrededor del mundo, desde Londres hasta Melbourne, desde Budapest hasta San Francisco, ofrecen instalaciones para terapia que son infinitamente más pequeñas que las necesidades del público. La idea original, psicoterapia para las grandes masas, claramente delineada por Freud, se perdió por completo en los años de desarrollo. Es una acusación justificada contra nosotros los analistas que estamos muy poco preocupados por ella, y es una consecuencia justa que la terapia para las masas esté pasando cada vez más a otras manos y eventualmente será resuelta, con razón o sin ella, sin nosotros. Lo mismo es cierto acerca de la investigación, el segundo objetivo original del Instituto. Los resultados en esta dirección son tan pobres, que apenas vale la pena mencionarlos. Quizás la única excepción a este triste recuento es el Instituto de Chicago.

Muy diferentes son los logros del Instituto de Berlín y sus seguidores en el ámbito de la formación. Aquí erigieron una estructura imponente, un modelo para todo el mundo, que después de más de veinticinco años de vida tormentosa, se ha mantenido sin cambios en todas sus partes esenciales. En contraste con este glorioso relato, la historia del International Training Comittee está llena de situaciones críticas y su final es verdaderamente melancólico. Originalmente organizado en el Congreso de Hamburgo en 1925, prácticamente como la extensión de los institutos de Berlín y Viena en conjunto, casi se desintegró dos años más tarde en el Congreso de Innsbruck. En aquél momento, la fuente de conflicto aparente era la cuestión del análisis lego o lo que se llamó oficialmente "condiciones para la admisión de candidatos". Este siguió siendo el tema principal de las discusiones hasta que sucumbió a una merecida muerte después del Congreso de Wiesbaden en 1932. En lugar de establecerse

para trabajar en forma, llegó el problema estadounidense en el Congreso de Marienbad de 1936, que pronto dio lugar a una nueva Declaración de la Independencia de los Estados Unidos y a una parálisis casi completa de lo que alguna vez fue una imponente y poderosa organización. En verdad, uno no sabe si el ITC todavía existe realmente o sólo en papel, o incluso si no existe en absoluto. Vigente de 1925 a 1938, durante los años de tal vez la más rápida expansión del psicoanálisis, el International Training Comittee, la congregación de lo mejor de todo el mundo analítico, fue incapaz de producir nada en forma impresa, fuera de informes de disputas inútiles. Espero que algunos de ustedes todavía recuerden el Congreso de Innsbruck, donde hubo alrededor de media docena de resoluciones contradictorias sobre la admisión, donde votamos primero como individuos, luego cada Sociedad Filial tuvo un solo voto, y luego conforme a algunos métodos más; y me pregunto si alguno de nosotros todavía recuerda cuál fue la resolución que votamos, por qué ésta fue elegida para la votación y si la mayoría la aceptó o la rechazó. Es cierto que la cuestión del análisis lego es un problema muy complejo que aún hoy no se ha resuelto de manera satisfactoria. Pero la complejidad del problema no explica o justifica la agitación al respecto. Por el contrario, cuanto mayor es la agitación, menores las oportunidades de una solución razonable. Es obvio que, además de la dificultad real, también intervenían fuertes emociones. Tal vez podemos darnos una idea sobre las fuentes de estas emociones si examinamos la historia del golpe final asestado contra el International Training Comittee por Rado y la Sociedad Psicoanalítica de Nueva York.

Los elementos analíticamente importantes son: a) El International Training Comittee era la culminación de las ambiciones de Eitingon. Era su creación favorita y la única que le quedó después de que los nazis se apoderaran del magnífico nuevo Instituto de Berlín y, naturalmente, era celosamente custodiado por él, b) Rado, por muchos años secretario del ITC, era el colaborador más cercano de Eitingon, su escudero en cada una de las luchas precedentes sobre el "análisis lego", c) tanto en las luchas precedentes como en la última, la verdadera médula de la disputa era el

control centralizado; Eitingon y el resto de nosotros en Europa estábamos a favor, los estadounidenses siempre estaban en contra; y poco después de que Rado llegara a Estados Unidos, él se convenció de su punto de vista.

La interpretación analítica de tal secuencia de eventos es obvia. Además del elemento de realidad en ella, tiene que ver con la actitud ambivalente del hijo hacia su imago paterna. La verdadera pregunta, sin embargo, es hasta qué punto la imago paterna fue responsable de la exacerbación del conflicto. La historia del conflicto muestra claramente que los padres, es decir, el ITC, trataron de mantener a los jóvenes institutos americanos por un tiempo innecesariamente largo *in statu pupillari*, exigiendo respeto filial y obediencia de su parte, de hecho un reconocimiento incondicional de la censura de la autoridad paterna del ITC, es decir, de los Institutos europeos más antiguos. La reacción a esta demanda innecesariamente exigente fue a su vez una innecesariamente feroz rebelión, que condujo a lo que he llamado una nueva Declaración de Independencia en 1937, inaugurando el tercer y actual período de la formación psicoanalítica.

El período actual, que se puede considerar que tiene como punto de partida la Declaración de Independencia de los Institutos Americanos en 1937, o la muerte del Profesor Freud en 1939, se caracteriza por la falta de una organización de control internacional. En el período anterior, se realizó un poderoso intento para establecer estándares internacionales y una organización de control internacional. Este muy encomiable intento falló a) debido a la recelosa, sobre-exigente y controladora actitud de la generación mayor, y b) debido al receloso comportamiento innecesariamente auto-afirmativo de la generación más joven. Hasta donde sé, el período actual reconoce solamente normas y controles locales, nacionales o grupales.

Centrémonos ahora en la historia esotérica. La única referencia a esta se encuentra en la "Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico" de Freud, 1914. Esta fue escrita poco después del trauma más grande que haya sufrido el psicoanálisis: la secesión de Adler, Jung y Stekel, heridas de las cuales aún hoy, más de treinta años después de los eventos, no se ha sanado por completo. Era una situación extremadamente crítica, y sólo el sobrio liderazgo de Freud y la lealtad probada

de sus verdaderos alumnos, pudieron mantener a raya calamidades que hubieran desquiciado el desarrollo del joven psicoanálisis durante muchos años por venir. Llegó a ser de suma importancia prevenir la repetición de tales eventos traumáticos. Freud reconoció claramente que, aparte de la resistencia general a su teoría de la libido, había fuertes motivos personales entre las causas de la secesión. Apoyó su diagnóstico con una clara indicación de la dirección que la terapia preventiva debería seguir.

Primero el diagnóstico: "Sólo hubo dos cosas de mal presagio, que en definitiva terminaron por enajenarme interiormente a ese círculo. No logré crear entre sus miembros esa armonía amistosa que debe reinar entre hombres empeñados en una misma y difícil tarea, ni tampoco ahogar las disputas por la prioridad a que las condiciones del trabajo en común daban sobrada ocasión. Las dificultades que ofrece la instrucción en el ejercicio del psicoanálisis, particularmente grandes, y culpables de muchas de las disensiones actuales, ya se hicieron sentir en aquella Asociación Psicoanalítica de Viena, de carácter privado. Yo mismo no me atreví a exponer una técnica todavía inacabada y una teoría en continua formación con la autoridad que probablemente habría ahorrado a los demás muchos extravíos y aun desviaciones definitivas. La autonomía de los trabajadores intelectuales, su temprana independencia del maestro, siempre son satisfactorias en lo psicológico; empero, ella beneficia a la ciencia sólo cuando esos trabajadores llenan ciertas condiciones personales, harto raras."[11]

Y las medidas preventivas propuestas, "Precisamente el psicoanálisis habría exigido una prolongada y rigurosa disciplina y una educación para la autodisciplina."[12] El original alemán es mucho más fuerte: "'*Gerade die Psycho-analyse hätte eine lange und strenge Zucht und Erziehung zur Selbstzucht gefordert*". *Disciplina* [*Discipline*][13] es una palabra mucho más débil que *'Zucht',*

11. Nuevamente utilizamos la versión de J. L. Etcheverry, sin traducir directamente del inglés: Freud, S. (1914). "Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico" en *Obras Completas*. Vol. XIV, Amorrortu. Editores, pag. 24-25 (N. de la T.).
12. *Ibidem*.
13. En los párrafos que siguen consignaremos entre corchetes los términos en inglés que está discutiendo Balint (N. de la T.).

tal que la fuerza y el peso de la frase original apenas se reconoce en la versión en inglés, aunque el inglés es bastante fuerte. Y además: "Pero opinaba que un mando tenía que haber. Sabía demasiado bien de los errores que acechaban a quienes se consagraban al análisis, y confiaba en que muchos de ellos podrían evitarse si se instauraba una autoridad dispuesta a aleccionar [*instruct*] y a disuadir."[14] "Aleccionar" [*instruct*] es una buena traducción, pero "disuadir" [*admonish*] es más bien débil. Freud usó la palabra *'Abmahnung'*; reprobar, prevenir, o amonestar están más cerca del original que disuadir [*admonish*].

Según Freud, si el psicoanálisis quería evitar secesiones sucesivas, tenía que ocuparse de que la nueva generación aprendiera a renunciar a parte de su autoafirmación e independencia, a ser educada para la disciplina y autodisciplina y a aceptar una autoridad con el derecho y el deber de instruir y amonestar. Lograr todo esto se convirtió en el objetivo esotérico de nuestro sistema de formación, y el camino hacia él, fue formar a la nueva generación para identificarse con sus iniciadores, y especialmente con las ideas analíticas de sus iniciadores.

Freud, en todos sus escritos, consistentemente se negó a ser tratado como infalible; aun así, como todos sabemos, esta dudosa dignidad se le confirió de hecho. A partir de él, la infalibilidad fue transferida a sus primeros alumnos, los miembros de ese íntimo y ahora ya casi mítico círculo en la Berggasse, y fueron aceptados como autoridades intermediarias.

Este sistema funcionó bastante bien porque siempre era posible recurrir a Freud, y dado que su consejo siempre era realmente sabio y aceptable. El sistema podía funcionar, sin embargo, sólo mientras el propio Freud estuviera activo y pudiera declarar de forma inequívoca, en caso necesario, quién tenía razón y qué era lo correcto, y su influencia se sintiera lo suficientemente fuerte, es decir, que no se diluyera demasiado en el proceso de la "sucesión apostólica" o bien por la distancia geográfica. La llegada de la tercera generación de analistas didactas alrededor de 1925 y después, causó un considerable debilitamiento del sistema. De hecho, la vieja maldición de los conflictos volvió a aparecer –como siempre en el pasado del hom-

14. *Idem*, p. 42.

bre– entre los padres y los hijos. Es interesante observar que los primeros signos de inquietud aparecieron en los países más alejados geográficamente, mientras que el grupo de Viena se ha mantenido hasta ahora prácticamente homogéneo, las generaciones sucesivas firmemente unidas por lazos de amistad verdadera y fuerte lealtad, demostrando la importancia primordial de una buena formación del superyó. Es por ello que propuse considerar el período actual –caótico o nacional– de la historia del sistema de formación como habiendo comenzado con la muerte de Freud. Sin su sabia autoridad, todos los "padres" perdieron su posición privilegiada y todos los analistas didactas y las instituciones de formación se volvieron iguales.

IV

De este modo, uno puede discriminar tres períodos que son idénticos en la historia exotérica y esotérica de la formación. El primer período de formación se caracterizó por la falta de una organización visible, y no hubo ninguna tentativa de una intropresión del superyó, ni una demanda de una identificación de largo alcance. Esto llevó a varias secesiones. En el segundo período, el psicoanálisis creó un eficiente sistema de formación y una sólida organización para hacer cumplir sus normas. En el sentido esotérico, eso implicó el establecimiento de una fuerte autoridad paterna para «instruir y amonestar» y una firme presión sobre el candidato para hacerle aceptar las enseñanzas de su analista, para hacerlo identificarse con ellas. Al crear tensiones innecesarias entre las generaciones, este período condujo a conflictos recurrentes y resultó en el colapso completo de cualquier autoridad central y en el establecimiento de normas, ideales y controles locales, nacionales o grupales.

Comenzamos el tercer período con diversos reclamantes de lealtades en competencia intensa entre sí. Esto ha conducido inevitablemente a una sobrevaloración narcisista de las pequeñas diferencias, lo que a su vez desdibujó las proporciones reales al minimizar u ocultar por completo los acuerdos esenciales. Por lo tanto, hay poca cooperación, y principalmente competencia entre los grupos. Es obvio que esto implica una tensión creciente, y el riesgo de una posible ruptura es siempre inminente. Un resultado secundario es

que cada escuela de pensamiento se esfuerza por ganar más candidatos para sí y por educarlos para que sean seguidores seguros, confiables y leales.

Hay suficiente oportunidad durante el análisis didáctico para transformar a un candidato independiente o indiferente en un ferviente prosélito. Este peligro aumenta con el trabajo de supervisión. Sabemos que el analista es, de hecho, introyectado durante el análisis y utilizado como núcleo de un nuevo superyó; pero lo que se introyecta es una imagen poco realista del analista, adaptada por distorsión a las necesidades del paciente y posteriormente sujeta a una corrección consciente durante el período de trabajo elaborativo. El equilibrio de fuerzas es bastante diferente durante la situación de supervisión.

Allí, el analista de supervisión es una persona real con fuertes convicciones, gustos y aversiones teóricas, preocupaciones, y limitaciones personales. No está sujeto a la situación analítica, puede –y a menudo lo hace– representar sus puntos de vista y convicciones con todo su peso; además, el candidato tiene una posición mucho más débil en esta situación, ya no tiene el privilegio de usar sus asociaciones libres -su defensa más fuerte- se le enseña y se le controla o supervisa, no se le analiza. El balance de fuerzas es algo diferente, pero de ninguna manera más favorable para el candidato en las conferencias y seminarios. No sólo el conferencista habla *ex cátedra*, sino que cualquier contradicción inmediatamente señala al candidato, quien a partir de ese momento debe enfrentar a un grupo conformista como un individuo inconformista, una presión que sólo unos cuantos pueden y se atreven a soportar.

Es muy interesante que los dos grandes maestros de la técnica analítica, Freud y Ferenczi, no participaron de manera prominente en este tipo de formación, de alguna manera, parecían estar satisfechos sólo con el análisis. Tengo la impresión de que Abraham y Jones tenían una opinión en cierto modo similar, pero puedo estar equivocado en esto.

Otro hecho es a su vez importante. Mientras que otros analistas didactas crearon una "escuela" o incluso un equipo, ni Freud, ni Ferenczi, ni Jones, lo hicieron. Para demostrar este importante hecho, puedo mencionar a aquellos de nosotros de quienes se sabe que en un período u otro de su formación fueron alumnos de Ferenczi: el Coronel Daly, los Dres. Franklin, Herford, Inman, Jones, la Sra. Klein, el Dr. Rickman y yo mismo. Aunque en algunos

puntos podemos tener ideas similares, no creo que nadie pueda unirnos como una sola escuela. Estoy bastante seguro de que lo mismo es cierto acerca de los alumnos de Freud y Jones, aunque no puedo demostrarlo, ya que no los conozco lo suficiente.

Para evitar un posible malentendido, deseo hacer hincapié en que no propondría abolir los cursos teóricos actuales y la supervisión de la práctica. Por el contrario, creo que son pasos indispensables en la formación y deben ser preservados. Lo que necesitamos, sin embargo, es una nueva orientación de nuestro sistema de formación, que debe apuntar menos a establecer un nuevo y firme superyó, y más a facilitar que el candidato se libere, así como a construir un yo fuerte que sea a la vez crítico y liberal.

Es obvio que esto significa una revisión exhaustiva de nuestros objetivos y métodos de formación, especialmente durante la supervisión. Iniciar tal discusión científica sobre la técnica de supervisión del análisis era uno de los objetivos de este trabajo. Tal discusión ciertamente exige deponer las armas y una reconciliación real y sincera de todas la partes. Es de esperarse que, en cualquier caso, esto impondrá una presión considerable tanto en los candidatos como en los analistas didactas durante un tiempo.

Aunque son escasas, y muy escasas, hay ciertas señales esperanzadoras de que los vientos están cambiando gradualmente y de que la opinión general está virando hacia que amaine esta formación superyóica [*superego training*]. Una muy alentadora institución recientemente lanzada en Londres es la reunión conjunta de candidatos y comité de formación. Hasta donde sé, todos los que estuvieron presentes en la última reunión estaban realmente satisfechos con sus resultados. Otro interesante desarrollo surge en los cambios de nuestra terminología relacionada con la formación. En la lengua materna del psicoanálisis, el alemán, el término para el análisis didáctico[15] se ha mantenido sin cambios desde su primera aparición. Se llama *'Lehr-'* o *'didaktische Analyze'* que literalmente significa 'enseñanza'

15. Esta aclaración es pertinente tanto en castellano, que utiliza como tal el término "análisis didáctico", como en inglés, que utiliza el término "training analysis": análisis de capacitación, entrenamiento o formación (N. de la T.).

o 'análisis didáctico'. El comité de formación, *training committee,* también mantuvo su nombre original *'Unterrichtskommission'*, que significa 'comité de enseñanza' [en inglés, "*committee of instruction*"]. Ambos nombres reflejan la idea expresada por Freud de "una autoridad para instruir y amonestar".

En húngaro tenemos un acierto afortundado, casi en la diana, pero también tuvimos un muy mal tiro. El buen término es *'tanulmányi analizis'* y *'tanulmányi bizottság'*, que significa 'análisis de estudio' [*study analysis*] (para contrastar con el análisis terapéutico [*therapeutic analysis*] y 'comité de estudios' [*committe of studies*] (*'Studienanalysie und Studienkommission'*). El mal tiro fue *'kiképzö analizis'*, literalmente análisis de 'formación' [*forming analysis*] (*Ausbildungsanalyse*), obviamente aún bajo la influencia de la idea de la formación del superyó.

Aún más interesantes son los cambios en la terminología inglesa. El *training committee* ha recibido este nombre desde sus inicios. El nombre original para el análisis fue *instructional*, una traducción servil del alemán *'Lehr'*; esto fue seguido por *didactic* todavía bajo la influencia alemana; y finalmente se cambió a *training analysis*. Al parecer, esto también se consideró demasiado contundente, y recientemente el término "análisis personal" se ha estado introduciendo. Es un término malo, ya que todo análisis es personal, no hay un análisis "impersonal", pero muestra claramente un despertar de conciencia para el cual incluso "formación" es demasiado contundente.

Lo mismo puede decirse del "análisis de control" [*"control analysis"*], que también se consideró demasiado fuerte y dio paso al actual torpe pero inobjetable término de "trabajo práctico bajo supervisión". Todo esto muestra la nueva tendencia a reducir, al menos en nombre, el innecesario peso de la autoridad.

Bien, damas y caballeros, he llegado al final. Espero que ahora entiendan por qué, a pesar de mis inquietudes, me sentí obligado a presentar estas ideas ante ustedes para su discusión y crítica, y por qué me alegra que los candidatos también estén presentes. Si mis ideas son correctas, debía presentar cargos graves contra nosotros, los analistas didactas, y contra nuestros candidatos.

Los candidatos deben ser acusados de ser fácilmente intimidados y dependientes, de no ser honestamente críticos, de respetarnos demasiado, de creer a ciegas en las palabras de su maestro, e identificarse de manera acrítica con las ideas y puntos de vista de sus analistas.

Aún más grave es el cargo en contra de nosotros, los analistas didactas. Es tan grave, que de nuevo recurro a citar a Freud, esquivando la responsabilidad de elegir mis propias palabras. El pasaje data de 1918, Freud discutía la necesidad de combinar ocasionalmente influencias analíticas y educativas con algunos de nuestros pacientes, y luego continuaba: "y no sólo eso: en la mayoría de los otros casos el médico se ve aquí y allí en la necesidad de presentarse como pedagogo y educador pero esto debe hacerse siempre con gran cautela; no se debe educar al enfermo para que se asemeje a nosotros, sino para que se libere y consume su propio ser."[16] Otro pasaje dice: "Nos negamos de manera terminante a hacer del paciente que se pone en nuestras manos en busca de auxilio un patrimonio personal, a plasmar por él su destino, a imponerle nuestros ideales y, con la arrogancia del creador, a complacernos en nuestra obra luego de haberlo formado a nuestra imagen y semejanza."[17]

Los estándares que se pueden exigir con justicia cuando se trata de un paciente deberían observarse mucho más estrictamente al formar a un candidato. Me pregunto quién de nosotros, viejos analistas didactas, puede salir bien librado de tal acusación.

16. No realizamos una traducción directa, sino que nuevamente utilizamos la versión de Etcheverry. Esta es la cita completa en la versión en castellano: "Es que por fuerza debemos aceptar también pacientes hasta tal punto desorientados e ineptos para la existencia que en su caso es preciso aunar el influjo analítico con el pedagógico; y no sólo eso: en la mayoría de los otros casos el médico se ve aquí y allí en la necesidad de presentarse como pedagogo y educador. Pero esto debe hacerse siempre con gran cautela; no se debe educar al enfermo para que se asemeje a nosotros, sino para que se libere y consume su propio ser." (Freud, S. (1919 [1918]). "Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica." Obras completas, tomo XVI, p. 160. Amorrortu Editores) (N. de la T.).

17. *Ibidem*.

Apéndice

Gracias a la amabilidad de sus secretarios, pude obtener las reglas de formación de siete de nueve reconocidos Institutos de Formación en Estados Unidos (los dos que no pude obtener son los de Los Ángeles y de la Clínica Psicoanalítica para la Formación e Investigación de Nueva York). Estoy muy consciente de que el estudio de las reglas escritas es una base mucho menos confiable que el conocimiento personal directo, por lo que mi condensada revisión debe tomarse con cautela.

La característica más sorprendente de las reglas es su uniformidad. Está claro que todas ellas son solo reediciones ligeramente modificadas de las *Minimal Standards for the Training of Physicians in Ps.A.*, redactadas y aceptadas por la Asociación Psicoanalítica Americana. Incluso el único inconformista, el Chicago Institute, considera conveniente enfatizar que su "programa de estudios sigue cumpliendo con los requisitos básicos" (es decir, los *Minimal Standards*). Sería cómodo hacer comentarios fáciles acerca de jóvenes revolucionarios convertidos en su madurez en conservadores acérrimos. Después de todo, fueron los jóvenes Institutos Norteamericanos, los que por su sublevación en contra del control central provocaron la parálisis del International Trainning Comittee, y unos años más tarde, estos mismos Institutos, aceptaron voluntariamente y han sostenido desde entonces con orgullo, normas impuestas centralmente. Además, estas normas norteamericanas son esencialmente las mismas que aquellas que el International Training Comittee intentó en vano hacer aceptar a los estadounidenses.

Esta paradoja es un argumento importante para mi hilo de pensamiento. Las normas de formación impuestas desde el exterior, especialmente por figuras paternas exigentes, deben ser rechazadas, mientras que prácticamente las mismas normas, cuando son propuestas por imagos con quienes la identificación es posible, pueden aceptarse sin tensión. Esta es una prueba convincente de la función primordial de la formación del superyó en la formación psicoanalítica.

La terminología utilizada en Estados Unidos es muy similar a la de Inglaterra. En lugar de análisis didáctico ["*training analysis*"], se utilizan

los términos análisis "personal" o "preparatorio"; el Comité de Formación [*Training Committe*] a menudo se denomina "educativo" y el trabajo de control [*control work*], "análisis supervisado". Una diferencia interesante es el uso casi general del término "instructor", mientras que en Inglaterra utilizaríamos el término "analista" (por ejemplo, "instructor de análisis" [*analysing instructor*], "instructor de supervisión" [*supervising instructor*], etc.). Además de su posible connotación local, "instructor" recuerda mucho la frase de Freud de la autoridad "preparada para instruir y amonestar". Excepto por este término, la tendencia a evitar o modificar términos que revelen demasiado evidentemente los métodos esotéricos de formación, es tan marcada en Estados Unidos como en Inglaterra. Con respecto al lugar del trabajo de control en el sistema de formación, la actitud estadounidense es casi idéntica a la de nuestro país. Algunos institutos declaran perentoriamente: "El instructor elegido para supervisar el trabajo clínico no será el instructor que haya estado a cargo del análisis preparatorio". Algunos otros –los más pequeños, como Topeka o Washington–, mitigan esta prohibición absoluta agregando las palabras: "al comienzo", obviamente esto se tolera como una medida de emergencia necesaria dado el número limitado de analistas didactas en estos institutos pero ninguno de los institutos menciona ninguna experiencia que justifique esta regla dogmática, en este sentido, los institutos estadounidenses se comportan de la misma manera autoritaria que sus contrapartes europeas.

Lo mismo puede decirse del otro ejemplo utilizado en este trabajo, la duración del análisis "preparatorio". Las regulaciones siguen dos patrones, aparentemente ambos teniendo las Normas Mínimas como su fuente. Uno de los patrones contiene una frase como esta: "La duración del análisis preparatorio es determinada por el analista instructor [*analysing instructor*] y depende de las necesidades del alumno específico" (New York, 1947-48). La única justificación de tal formulación es la idea inconsciente de un benevolente, omnipotente (y naturalmente infalible) iniciador. La mayor parte de los institutos, sin embargo, añaden a esta frase la cláusula: "pero en ningún caso (el análisis preparatorio) tendrá

una duración inferior a trescientas horas" (Topeka, Washington-Baltimore, San Francisco, Filadelfia hasta 1947- 48; Boston 1947- 48, dice sólo doscientas cincuenta horas, aunque esto puede ser un error de imprenta). Es interesante observar que 300 horas (con cinco sesiones por semana) suman aproximadamente de un año a un año y medio, un viejo conocido de la época de las primeras reglas de formación, basado en expectativas infundadas y optimistas, pero contradicho por los hallazgos. Como muestra mi trabajo, tales declaraciones son siempre engañosas y a menudo dañinas. Tienen como fundamento las dogmáticas tendencias inconscientes de nuestro sistema de formación.

Una innovación interesante está incluída en las reglas de Nueva York, según las cuales, por regla general toda la formación debe finalizar en cinco años, aunque el Comité Educativo [*Educational Committee*] puede otorgar una extensión en casos excepcionales. Aparentemente, se considera que si un análisis didáctico no puede finalizar en cinco años, por lo general no vale la pena continuarlo. Este es un punto interesante, aunque se pueden citar casos tanto a favor como en contra. Sería de gran utilidad que el Comité de Nueva York publicara su material sobre esta regulación.

En resumen: hasta donde se puede observar a partir de sus reglamentos de formación publicados, los Institutos estadounidenses no difieren de sus colegas europeos en el tratamiento de sus candidatos. Las críticas planteadas en este trabajo también aplican a ellos.

DOCUMENTOS

El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial[1]

☞ 11

Guillermo Bonfil Batalla

La definición de indio o indígena (términos que en este ensayo se emplean indistintamente) no es una mera preocupación académica ni un problema semántico. Por lo menos, no lo es en la medida en que se reconozca que el término en cuestión designa una categoría social específica y, por lo tanto, al definirla es imprescindible establecer su ubicación dentro del contexto más amplio de la sociedad global de la que forma parte. Y esto, a su vez, está preñado de consecuencias de todo orden, que tienen que ver con aspectos teóricos y con problemas prácticos y políticos de enorme importancia para los países que cuenta con población indígena.

En primer lugar, me propongo revisar críticamente las principales definiciones que se han elaborado en torno al indígena. En seguida, ofrezco mi propia concepción al respecto. Finalmente, señalo algunas implicaciones de la posición que sustento.[2]

1. Guillermo Bonfil Batalla, "El concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial" (1972). *Anales de Antropología*, 9: 105-124. Agradecemos a la Universidad Nacional Autónoma de México, a través del Instituto de Investigaciones Antropológicas, el permiso para publicar este artículo (N. del E.).
2. La elaboración de este esquema se vio constantemente estimulada por las discusiones que el autor sostuvo sobre tales temas en los seminarios que dirigió en el Museo Nacional de Río de Janeiro Brasil (1970), en la Universidad Nacional Autónoma de México y en la Universidad Ibero-Americana (1971), así como en el Coloquio sobre fricciones interétnicas en América del Sur celebrado en Barbados, en febrero de 1971.

Los intentos por definir al indio

El indio ha evadido constantemente los intentos que se han hecho por definirlo. Una tras otra, las definiciones formuladas son objeto de análisis y de confrontación con la realidad, pruebas en las que siempre dejan ver su inconsistencia, su parcialidad o su incapacidad para que en ellas quepa la gran variedad de situaciones y de contenidos culturales que hoy caracterizan a los pueblos de América que llamamos indígenas.

Algunos enfoques parecen haber sido definitivamente superados, en general, cualquier intento por definir a la población indígena de acuerdo con un solo criterio, se considera insuficiente. El uso exclusivo de indicadores biológicos, conectado estrechamente con la concepción del indio en términos raciales, resulta obsoleto dada la amplitud de la miscigenación ocurrida entre poblaciones muy diversas –entre sí y dentro de cada una de ellas–, lo que hace que en América todos resultemos mestizos, sin embargo, todavía en las últimas décadas se publicaron sesudos ensayos en los que sus autores pretendían caracterizar biológicamente a los grupos indígenas, o más aún, clamaban en contra de la confusión de la raza indígena con una clase social, lo que "sólo lleva a tergiversaciones interesadas de las cosas y dificulta la clara comprensión del problema porque elimina, artificialmente, uno de los términos principales: el de raza, que juega en él un papel preponderante."[3] En los Estados Unidos, la definición legal de indio incluye todavía consideraciones sobre el porcentaje de sangre indígena de los individuos.[4]

El criterio lingüístico es el más frecuentemente usado para las estimaciones censales de la población indígena, sin embargo, el uso de lenguas aborígenes no resulta tampoco un indicador suficiente; un país como el Paraguay presenta un ejemplo extremo de la falta de adecuación entre el sector de la población hablante de un idioma indígena y el grupo social denominado indio, ya que el 80% de los paraguayos hablan

3. L. Mendieta y Núñez, Notas sobre el artículo "El indio en México" de Robert Redfield, *Revista Mexicana de Sociología*, IV, 3, 1942.

4. C. Beale, "Características demográficas de los indios de los Estados Unidos, *América Indígena*, XV 2 México, 1955. Conviene añadir que los recientes movimientos indígenas en ese país han hecho uso frecuente del concepto de raza para designarse a sí mismos.

el guaraní y sólo el 2.6% de la población total es considerado indígena.[5] En general, en todos los países hay un sector de indios que no hablan la lengua aborigen, así como un número de hablantes de esas lenguas que no son definidos como indígenas. Ambas situaciones no se componen sólo de casos individuales sino que pueden referirse a comunidades enteras.

La cultura en el sentido globalizante que se da a ese término en antropología ha sido el criterio más favorecido para basar en él la definición de indígenas. Los indios, se dice, participan de culturas diferentes de la Europa occidental, que es la cultura dominante en las naciones americanas. "Son indígenas –afirma Comas– quienes poseen predominio de características de cultura material y espiritual peculiares y distintas de las que hemos dado en llamar "cultura occidental".[6] No se intenta definir cuál es la cultura indígena; se la establece por contraste con la cultura dominante; a lo sumo, se indica que aquélla tiene su punto de partida en las culturas precolombinas. Así, por ejemplo, Gamio escribió:

> Propiamente un indio es aquel que además de hablar exclusivamente su lengua nativa, conserva en su naturaleza, en su forma de vida y de pensar, numerosos rasgos culturales de sus antecesores precolombinos y muy pocos rasgos culturales occidentales.[7]

Y, por su parte, León-Portilla agrega:

> en nuestro medio cuando se pronuncia la palabra "indígena", se piensa fundamentalmente en el hombre prehispánico y en aquellos de sus descendientes contemporáneos que menos fusión étnica, y sobre todo cultural, tienen con gentes más tardíamente venidas de fuera.[8]

5. El dato sobre hablantes de guaraní procede de A. Borgognon, "Panorama indígena paraguayo", *América Indígena*, XXVIII: 4, México, 1968; el porcentaje de población indígena es una estimación del *Anuario Indigenista*, XXII, México, 1962, donde se calcula un total de 64 mil indios en el Paraguay.
6. J. Comas, "Razón de ser del movimiento indigenista", *América Indígena*, XIII: 2, México, 1953.
7. M. Gamio, "Países subdesarrollados", *América Indígena*, XVII: 4, México, 1957.
8. M. León-Portilla, "El indio en América", *América Indígena*, XXVI: 4, México, 1966.

En la bien conocida definición que formuló Alfonso Caso,[9] se atiende al hecho de que en muchos grupos indígenas la proporción de elementos de origen precolombino es ya mínima; por eso el autor indica que el criterio cultural (uno de los cuatro que emplea; los otros tres son el biológico, el lingüístico y el psicológico):

> consiste en demostrar que un grupo utiliza objetos, técnicas, ideas y creencias de origen indígena o de origen europeo pero adoptadas, de grado o por fuerza, entre los indígenas, y que, sin embargo, han desaparecido ya de la población blanca.[10]

El contraste frente a la cultura dominante queda a salvo: la cultura del grupo indígena podría estar predominantemente compuesta de elementos de origen europeo: pero el hecho de que tales rasgos ya no estén en vigor entre la población "blanca" permitiría definirla como una cultura diferente. Lo que importa según Caso, no es el contenido específico de la cultura, ni la proporción de rasgos precolombinos que contenga, sino el que siga siendo considerada cultura indígena y el que sus portadores continúen sintiendo que forman parte de una comunidad indígena. Volveré más adelante sobre este aspecto.

Quienes se sienten indios en América, o son considerados tales, forman un conjunto demasiado disímil en cuyo seno es fácil encontrar contrastes más violentos y situaciones más distantes entre sí, que las que separan a ciertas poblaciones indígenas de sus vecinas rurales que no caen dentro de aquella categoría. Si se piensa, por ejemplo, que hay todavía grupos cazadores y recolectores en la cuenca amazónica que permanecen casi sin

9. A. Caso, "Definición del indio y lo indio", *América Indígena*, VIII: 4 México 1948. "Es indio —dice— todo individuo que se sienta pertenecer a una comunidad indígena; que se concibe a sí mismo como indígena, porque esta conciencia de grupo no puede existir sino cuando se acepta totalmente la cultura del grupo, cuando se tienen los mismos ideales éticos, estéticos, sociales y políticos del grupo, cuando se participa en las simpatías y antipatías colectivas y se es de buen grado colaborador en sus acciones y reacciones".
10. A. Caso, *Op. cit.*, p. 245.

contacto con la población nacional, y si se compara su situación y su cultura con las de los zapotecos del Istmo de Tehuantepec, se estará de acuerdo en que, aunque ambos se sintiesen pertenecer a una comunidad indígena –o más bien, aunque a ambos les adscribamos la calidad de indios–, esa identidad nos resulta de escaso valor heurístico y es, por sí misma, incapaz de explicarnos la diferente condición de los dos grupos ni las razones para agruparlos en la misma categoría.

Ante la situación descrita, algunos antropólogos plantearon la imposibilidad de llegar a una definición universalmente válida del indio. Pedro Carrasco, por ejemplo, señalaba dos alteraciones:[11] o se trataba de una definición arbitraria, escogida por el investigador en función del problema específico que desea estudiar –y por lo tanto de valor sólo en términos de esa investigación–, o se reconocía que el indio es una categoría social peculiar de ciertos sistemas sociales y se estudiaba objetivamente en cada una de ellos, sin pretender darle a esa categoría un rango más amplio que el que tenga en la sociedad concreta de que se trate. "El concepto de indio –concluye Carrasco– varía en su contenido real en las diferentes regiones, y no hay definición que sea válida dondequiera". Por otro lado, se llegó hasta a negar el indio y a tachar de discriminadora a la política indigenista.[12]

El debate sobre la definición de indio llegó a su clímax al mediar la década de los cuarenta.[13] Por esos mismos años cobró auge una corriente de opinión que pugnaba por una definición funcional y utilitaria, al margen del academicismo que ya sonaba bizantino, y destinada únicamente a delimitar

11. P. Carrasco, "Culturas indígenas de Oaxaca", *América Indígena*, XI: 2, México, 1951.

12. *Cf.* J. de la Fuente. "Discriminación y negación del indio", *Relaciones interétnicas*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1965.

13. El Segundo Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en 1949 en Cuzco, Perú, aprobó la siguiente definición que da idea de la confusión reinante: "El indio es el descendiente de los pueblos y naciones precolombinos que tienen la misma conciencia social de su condición humana, asimismo considerada por propios y extraños, en su sistema de trabajo, en su lengua y en su tradición, aunque éstas hayan sufrido modificaciones por contactos extraños. Lo indio es la expresión de una conciencia social vinculada con los sistemas de trabajo y la economía, con el idioma propio y la tradición nacional respectiva de los pueblos o naciones aborígenes". *Actas finales de los tres primeros Congresos Indigenistas Interamericanos*, Comité Organizador del IV Congreso Indigenista Interamericano, Guatemala 1959.

de manera convincente cuáles debían ser los sectores de la población que serían objeto de una política especial: la política indigenista.[14] La condición de indio resultaba, dentro de esta nueva perspectiva, una cuestión de grado: los indios estaban peor equipados que otros grupos para la convivencia dentro de la sociedad dominante, por lo que resultaban ser el sector más explotado; la indianidad se identificaba con un núcleo de costumbres rústicas y con el retraso, y era algo que se podía y se debía eliminar.[15] Esta corriente continúa hasta nuestros días y encuentra su presión más desarrollada en la obra reciente de Ricardo e Isabel Pozas, quienes señalan:

> Se denomina indios o indígenas a los descendientes de los habitantes nativos de América —a quienes los descubridores españoles, por creer que habían llegado a las Indias, llamaron indios— que conservan algunas características de sus antepasados en virtud de las cuales se hallan situados económica y socialmente en un plano de inferioridad frente al resto de la población, y que, ordinariamente, se distinguen por hablar las lenguas de sus antepasados, hecho que determina el que éstas también sean llamadas lenguas indígenas.

Y prosiguen más adelante:

> Fundamentalmente, la calidad de indio la da el hecho de que el sujeto así denominado es el hombre de más fácil explotación dentro del sistema; lo demás, aunque también distintivo y retardador, es secundario.[16]

Darcy Ribeiro también explora este camino y considera la indianidad como una forma de desajuste frente a la sociedad nacional.[17]

14. Ésa es la preocupación de O. Lewis y E. E. Maes, en "Bases para una nueva definición práctica del indio", *América Indígena*, v: 3, México 1945.
15. J. de la Fuente, "Definición, pase y desaparición del indio en México". *Relaciones interétnicas*, INI, México, 1965.
16. R. Pozas e I. H. de Pozas, *Los indios en las clases sociales de México*, Siglo XXI, México 1971.
17. D. Ribeiro, *Fronteras indígenas de la civilización*, Siglo XXI, México, 1971.

El indio como categoría colonial

De lo expuesto anteriormente se concluye que la definición de indio no puede basarse en el análisis de las particularidades propias de cada grupo; las sociedades y las culturas llamadas indígenas presentan un espectro de variación y contraste tan amplio, que ninguna definición a partir de sus características internas puede incorporarlas a todas, so pena de perder cualquier valor heurístico.

La categoría de indio, en efecto, es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia a la relación colonial.

El indio nace cuando Colón toma posesión de la isla Hispaniola a nombre de los Reyes Católicos. Antes del descubrimiento europeo la población del Continente Americano está formada por una gran cantidad de sociedades diferentes, cada una con su propia identidad, que se hallaban en grados distintos de desarrollo evolutivo: desde las altas civilizaciones de Mesoamérica y los Andes, hasta las bandas recolectoras de la floresta amazónica. Aunque había procesos de expansión de los pueblos más avanzados (incas y mexicas, por ejemplo) y se habían consolidado ya vastos dominios políticamente unificados, las sociedades prehispánicas presentaban un abigarrado mosaico de diversidades, contrastes y conflictos en todos los órdenes, no había "indios" ni concepto alguno que calificara de manera uniforme a toda la población del Continente.[18]

Esa gran diversidad interna queda anulada desde el momento mismo en que se inicia el proceso de conquista: las poblaciones prehispánicas van a ver enmascarada su especificidad histórica y se van a convertir, dentro del nuevo orden colonial, en un ser plural y uniforme: el indio/los indios.

18. Había algunas denominaciones genéricas, como la de "chichimecas", que usaron despectivamente los mexicas para referirse a los pueblos que vivían más allá de la frontera norte de Mesoamérica. Sin embargo, los nombres que se dan a sí mismos muchos pueblos aborígenes significan conceptos tales como "los hombres", "los hombres verdaderos" y otros semejantes.

La denominación exacta varió durante los primeros tiempos de la colonia; se habló de "naturales" antes de que el error geográfico volviera por sus fueros históricos y se impusiera el término de indios. Pero, a fin de cuentas, lo que importa es que la estructura de dominio colonial impuso un término diferencial para identificar y marcar al colonizado.

Esa categoría colonial (los indios) se aplicó indiscriminadamente a toda la población aborigen, sin tomar en cuenta ninguna de las profundas diferencias que separaban a los distintos pueblos y sin hacer concesión a las identidades preexistentes. Tal actitud generalizante la comparten necesariamente todos los sectores del mundo colonizador y se ejemplifica bien en los testimonios que revelan la mentalidad de los misioneros: para ellos, los indios eran infieles, gentiles, idólatras y herejes. No cabe en esta visión ningún esfuerzo por hacer distinciones entre las diversas religiones prehispánicas; lo que importa es el contraste, la relación excluyente frente a la religión del conquistador. Así, todos los pueblos aborígenes quedan equiparados, porque lo que cuenta es la relación de dominio colonial en la que sólo caben dos polos antagónicos excluyentes y necesarios: el dominador y el dominado, el superior y el inferior, la verdad y el error.

En el orden colonial el indio es el vencido, el colonizado. Todos los dominados, real o potencialmente, son indios: los incas y los piles, los labradores y los cazadores, los nómadas y los sedentarios, los guerreros y los sacerdotes; los que ya están sojuzgados y los que habitan más allá de la frontera colonial, siempre en expansión; los próximos, los conocidos sólo por referencias y los que apenas se imaginan o se intuyen. De una sola vez al mismo tiempo, todos los habitantes del mundo americano precolonial entran en la historia europea ocupando un mismo sitio y designados con un mismo término: nace el indio, y su gran madre y comadrona es el dominio colonial.

La consolidación paulatina del régimen colonial va haciendo explícito el contenido de la categoría indio dentro del sistema. La colonia disloca el orden previo y va estructurando uno nuevo que se vertebra jerárquicamente y descansa en la explotación del sector recién inventado: el indio.

El colonizador se apropia paulatinamente de las tierras que requiere; somete, organiza y explota la mano de obra de los indios; inicia nuevas empresas coloniales siempre fundadas en la disponibilidad de indios; establece un orden legal para regular –y sobre todo para garantizar– el dominio colonial; modifica compulsivamente la organización social y los sistemas culturales de los pueblos dominados, en la medida en que tales alteraciones son requeridas para el establecimiento, la consolidación y el crecimiento del orden colonial.

Como toda estructura colonial, el mundo euroamericano es un mundo escindido, bipolar, el orden jerárquico admite aquí sólo dos instancias; el colonizador y el colonizado. La racionalización correspondiente postula la supremacía del colonizador en base a la superioridad de su raza o de su civilización. La situación colonial implica, como lo ha señalado Georges Balandier, un verdadero choque de civilizaciones.[19] La diferencia cultural entre colonizador y colonizado no es un mero añadido al sistema de dominio colonial sino un elemento estructural indispensable. De ahí, precisamente, que sea ésa la única distinción cultural que cuenta (y aquí, al decir cultural, se abarcan también distinciones raciales reales o sólo postuladas) y que es preciso asumir y remarcar: no importa cuán diferentes sean entre sí los colonizados, lo que verdaderamente importa es que sean diferentes del colonizador. Por eso son indios, genéricamente.

¿Cómo entender dentro de este contexto el proceso del mestizaje? ¿No es evidente que la presencia misma del mestizo anula el planteamiento anterior, es decir, la estructura bipolar del régimen colonial? Cabe recordar, en primer término, la distinción entre el mestizaje biológico y la categoría social de mestizo; aquí he de referirme a esta última, sin desconocer que el mestizo es, a la vez que un segmento de la sociedad colonial, un producto de la mezcla biológica entre colonizadores y colonizados, pero entendiendo que además de los catalogados socialmente

19. G. Balandier, *Socioligie actualle de l'Afrique Noire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, y "The colonial situation: a theoretical approach", en I. Wallerstein (Ed), *Social change. The colonial situation*, John Wiley & Sons, Nueva York, 1966.

como mestizos, hubo también los frutos de una amplia miscigenación que permanecieron adscritos a la población indígena y, seguramente, también a la criolla.

El régimen colonial iberoamericano demandaba una capa social capaz de desempeñar una serie de tareas (administrativas, de servicios, de mediación o de mediatización) que la población netamente colonizadora –es decir, los españoles peninsulares y los criollos– no bastaba para cubrir. El funcionamiento de una empresa colonial en expansión y crecientemente compleja creaba día tras día nuevas funciones que no podían ser desempeñadas por el grupo dominante, pero que, al mismo tiempo, no podían ponerse en manos de la población colonizada, ya que correspondían, en mayor o menor grado, a la estructura de dominio. Los mestizos, como categoría social, como sector diferente de la población indígena fueron el expediente adecuado del que el sistema colonial echó mano para satisfacer esa carencia. Sobre este grupo se ejerció una intensa acción aculturativa que dio por resultado su desarraigo del sector colonizado (que en general coincidía con su filiación materna); a ellos se destinó legalmente una serie de ocupaciones distintas de las admitidas para el indio; se les concedieron privilegios que los enfrentaban con los indios y, en fin, se les asignó un estatuto social diferente y superior al que ocupaba el colonizado, aunque también subordinado a la capa colonizadora estrictamente definida. En otras palabras, los mestizos puede verse como un sector de origen colonizado que el aparato colonial cooptó para incorporarlo a la sociedad colonizadora, asignándole dentro de ella una posición subordinada. Visto así, el mestizo no es un enlace, un puente, ni una capa intermedia entre colonizadores y colonizados, sino un segmento particular del mundo colonizador, cuya emergencia responde a necesidades específicas del régimen dominante.

Otra es la condición del negro dentro de la estructura colonial. Él forma la segunda categoría del mundo colonizado y en eso se identifica con el indio. Pero representa una fuerza de trabajo complementaria o supletoria a la de la masa colonizada; se le destina a tareas diferentes –en general a empresas coloniales que no tenían equivalente en las culturas

prehispánicas–; se le adjudica un estatuto inferior al del indio; es el esclavo que se adquiere por compra, cuya humanidad se niega más empecinadamente y durante más largo tiempo que al indio, es decir, se le reifica en mayor grado. Su importancia será variable en las distintas colonias americanas, en función del monto y las condiciones de la población aborigen en las diversas áreas: en unas será sólo un suplemento comparativamente restringido, en otras se convertirá en la masa fundamental de los colonizados. En consecuencia marcará con diferente intensidad a los regímenes coloniales y teñirá en diverso grado las características de las futuras naciones americanas. Por otra parte, en el tratamiento a la población de origen africano se pueden hallar muchos elementos semejantes a los que definen la condición del indio como colonizado, sólo por ejemplo, la "marca del plural":[20] la falta de discriminación en cuanto a sus orígenes y filiaciones étnicas, la negación de su individualidad, el englobamiento dentro de una sola y misma categoría (el negro/los negros).

"Negro" e "indio" son, en resumen, las dos categorías que designan al colonizado en América. Los dos segmentos que forman la sociedad colonial se definen por su relación asimétrica y tal asimetría se manifiesta en todos los órdenes de la vida y conforma, en consecuencia, una situación total. Dentro de ella, el indio es el colonizado y, como tal, sólo puede entenderse por la relación de dominio a que lo somete el colonizador. En el proceso de producción, en el orden jurídico, en el contacto social cotidiano, en las representaciones colectivas y en los estereotipos de los dos grupos, se expresa siempre la diferenciación y la posición jerarquizada de ambos: el amo y el esclavo, el dominador y el dominado.

La invención del indio, o lo que es lo mismo, la implantación del régimen colonial en América, significa un rompimiento total con el pasado precolombino. No importa cuán abundantes y significativas puedan ser las evidencias de continuidad, de persistencia de elementos

20. Con ese término designa Memmi el fenómeno de la pérdida de singularidad en la imagen que el colonizador se forma de colonizado. *Cf. Portrait du colonisé*, Jean-Jacques Pauvert, Utrecht, 1966.

culturales entre la población aborigen, lo cierto es que el indio nace entonces, y con él, la cultura indígena: la cultura del colonizado que sólo resulta inteligible como parte de la situación colonial. Todos los rasgos de las culturas prehispánicas vigentes en el momento del contacto, adquieren a partir de entonces un nuevo significado: ya no son más ellos mismos, sino partes del sistema mayor que abarca también a la cultura de conquista. Así como ésta no puede entenderse como un simple trasplante de Europa a América –como lo ha mostrado Foster–,[21] así tampoco es posible entender la cultura indígena como una perpetuación de las culturas originales durante el periodo colonial pero menos aún en el caso de la cultura indígena, porque la cultura de conquista es la del grupo dominante en tanto que aquélla es la de los pueblos sojuzgados; la primera se modifica para adaptarse a un ambiente nuevo, pero su cultura madre, de la que pretende ser una expresión transterrada, permanece autónoma y ofrece un marco de referencia vigente, en tanto que la cultura indígena se ve alterada compulsivamente, se mutila, queda impedida de cualquier desarrollo autónomo, al mismo tiempo que sus pautas de referencia originales pierden aceleradamente vigencia y se opacan en el pasado para transformarse paulatinamente en mito o en nada.

Aunque la situación colonial homogeniza a los pueblos dominados y los engloba dentro de una misma categoría; aunque, en mucho, el proceso de aculturación compulsiva al servicio de los intereses coloniales impone pautas idénticas y apunta hacia una igualación efectiva en algunos sectores de las culturas originales, no puede concluirse de esto que el proceso colonial hiciera tabla rasa de las diferencias preexistentes entre las sociedades sojuzgadas. Esto acontece así por razones de dos órdenes: primero, porque el efecto final de la aculturación compulsiva no sólo depende de la intención colonizadora, sino también de la matriz cultural previa en la que habrán de darse los cambios; segundo, porque está dentro de las necesidades del orden colonial el impedir una cohesión creciente dentro del sector colonizado.

Es innegable que el efecto de la política colonial –que a cierto nivel puede considerarse unívoca– no fue el mismo en todas las poblaciones aborígenes

21. G. M. Foster, *Cultura y conquista*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1962.

sometidas a una misma potencia colonial. La diversidad de los resultados concretos obedeció a un complejo entrelazamiento de causas diferentes, pero entre ellas tienen un peso de singular importancia las condiciones particulares de cada sociedad colonizada. Un campo en el que es patente ese proceso diferencial, es el de los resultados de la evangelización. Aquí, el trasfondo religioso particular de cada grupo fue un factor de indudable importancia y su efecto se manifiesta en los fenómenos comúnmente designados como sincréticos. En otros aspectos, piénsese sólo en los resultados de la política de reducción y congregación, y en los problemas variadísimos que presentaron los diversos grupos de acuerdo con su peculiar organización social y su específico sistema de producción.

Por otra parte, fueron muchas y de distinto orden las medidas adoptadas por el régimen colonial para fragmentar las lealtades previas y obstruir el paso al surgimiento de otras nuevas y más amplias entre los colonizados. Como tendencia general podría señalarse la reorganización y el reforzamiento de la estructura de la comunidad local con su consecuente identidad parroquial, limitada a sus propios términos en virtud de su estructura de poder que reducía al mínimo la posibilidad de comunicación horizontal y aislada a cada unidad local, mediatizando todos sus canales de comunicación en una primera instancia de poder controlada ya directamente por el aparato colonial. En otras palabras, cada unidad local indígena podría manejar hasta cierto punto sus asuntos internos, incluso mediante autoridades propias, pero la conexión con otras comunidades no podía hacerla directamente (horizontalmente) sino a través de funcionarios superiores que eran parte del sector colonizador. Aunados a esa estructura arborescente, y reforzándola, se multiplicaban los motivos artificiales de conflicto entre comunidades vecinas (por tierras y aguas, casi siempre) con lo que se ponía un dique más a la posibilidad de solidaridad entre los colonizados. El estudio de Fernando Fuenzalida sobre la matriz colonial de las comunidades tradicionales en el altiplano andino aporta un ejemplo excelente de ese proceso.[22]

22. F. Fuenzalida, "La estructura de la comunidad de indígenas tradicional", en: José Mateos Mar (comp.), *La hacienda, la comunidad y el campesino en el Perú*, Col. Perú, Problema, 4, Instituto de Estudios, Lima, 1970.

En resumen, las culturas aborígenes sufren el efecto de la situación colonial integrando en su seno los resultados de tendencias aparentemente contradictorias pero que son consecuentes y explicables dentro del contexto colonial. Por una parte, se modifican en sentido convergente para ajustarse a la situación que las iguala dentro del sistema: la de culturas colonizadas; por la otra, se particularizan al asimilar en forma diferencial las medidas aculturativas uniformes, en función de su matriz cultural específica, al mismo tiempo que las unidades étnicas mayores se fragmentan y se reorganizan en sociedades locales que responden a la estructura de dominio dentro del régimen colonial.

Dentro del sistema total el colonizado es uno y plural (el indio/los indios), forma una sola categoría que engloba y uniformiza al sector dominado; internamente, se disgrega en múltiples unidades locales que debilitan las antiguas lealtades enfatizando la identidad parroquial. Podría afirmarse, con Luis Beltrán, que la sociedad colonial es dual en su estructura básica y plural en el sector colonizado.[23]

Para concluir esta argumentación cabe repetir sus postulados iniciales: el término indio puede traducirse por colonizado y, en consecuencia, denota al sector que está sojuzgado en todos los órdenes dentro de una estructura de dominación que implica la existencia de dos grupos cuyas características étnicas difieren, y en el cual la cultura del grupo dominante (el colonizador) se postula como superior. El indio es una categoría supraétnica producto del sistema colonial, y sólo como tal puede entenderse.

Los indios en la América de hoy

La quiebra del imperio colonial europeo en América debía colocar al indio en una nueva situación. Los aspectos puramente formales de este problema los atacaron algunos libertadores desde el momento mismo de la independencia. Así, por ejemplo, San Martín ordenaba en su decreto del 27 de agosto de

23. L. Beltrán, "Dualisme et pluralisme en Afrique tropical indépendante", *Cahiers internationaux de sociologie*, 47, París, 1969.

1821:[24] "En adelante no se denominarán los aborígenes *Indios* o *Naturales*; ellos son hijos y ciudadanos del Perú y con el nombre de 'Peruanos' deben ser conocidos". Por desgracia, la desaparición del indio no se reducía a un simple cambio de nombre, la estructura social de las naciones recién inauguradas conservó, en términos generales, el mismo orden interno instaurado durante los tres siglos anteriores y, en consecuencia, los indios continuaron como una categoría social que denotaba al sector dominado bajo formas coloniales, ahora en el seno de países políticamente independientes.

Más todavía: muchos pueblos aborígenes se mantuvieron hasta mediados del siglo XIX en un estado de virtual independencia, ocupando enormes áreas que la sociedad colonial no había requerido, o no había podido incorporar efectivamente. Los países independientes habrían de sustentar en la explotación de esos territorios su economía nacional, atendiendo al desgajamiento de los antiguos imperios coloniales y a la necesidad de reorientar sus empresas económicas en un contexto nuevo en el que se debían vincular con la economía mundial de forma diferente a la que caracterizó a las colonias. Dos casos, entre muchos otros, muestran con toda claridad esta situación. En primer lugar, la conquista del Oeste en Norteamérica: un proceso por el que una enorme extensión territorial que había permanecido sólo nominalmente adjudicada a las metrópolis española e inglesa, pero que de hecho permanecía ocupada por una gran cantidad de grupos aborígenes autónomos y beligerantes, pasa a formar parte real de las nuevas naciones, las cuales, para dominarlo, no sólo habrán de luchar contra los indios, sino entre ellas mismas. El segundo caso es el de la conquista del desierto, como se denominó la expansión argentina hacia el sur, ocupando la pampa y la Patagonia que durante la época colonial fueron tan sólo tierra de indios. En ambos ejemplos es patente que la independencia y la formación de las naciones americanas repercutió en un nuevo impulso a la expansión territorial; pero lo que es más importante: la actitud "nacional" ante esa expansión, la actitud hacia los indios que ocupaban las tierras por conquistar, fue precisamente

24. Citado por A. Lipschutz, *La comunidad indígena en América y en Chile*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1956.

una actitud de conquista, que en nada se distinguía de la que caracterizó a los colonizadores europeos de los siglos XVI a XVIII. La más superficial lectura de los documentos de la época revela similitudes sorprendentes con los clásicos cronistas de la conquista. El indio sigue apareciendo en ellos con las mismas características que tenía en el siglo XVI, a los ojos asombrados de los primeros expedicionarios: los mismos estereotipos, los mismos prejuicios, consolidados por más de 300 años de régimen colonial que, como anoté ya, exigía esas imágenes para racionalizar el orden de dominio y explotación imperante.

Y el proceso sigue aún. Millones de kilómetros cuadrados de la gran cuenca amazónica son todavía, para cualquier efecto práctico, tierra ignota habitada sólo por indios o, como se dice más frecuentemente y muy reveladoramente: tierra deshabitada. Brasil y los demás países que con él comparten ese enorme territorio, imaginan la porción que les corresponde de manera muy semejante a como los albores de la colonia se imaginó Eldorado y las ciudades de Cíbola. Los frentes de expansión de las sociedades nacionales mordisquean incesantemente los límites de la que todavía hoy se llama "frontera de la civilización"; son los nuevos territorios de conquista y, en tal condición, los indios que los habitan son nuestros enemigos, por más que las legislaciones respectivas los declaren ciudadanos de tal o cual país. El tiempo se detuvo: al indio hay que dominarlo, "civilizarlo", cristianizarlo; cualquier resistencia suya, real o imaginada, justifica el genocidio –etapa extrema del etnocidio constante. El apetito de tierra es insaciable– y en América, la tierra tiene indios.

Los ejemplos anotados corresponden ya a la vida independiente de las naciones americanas. Porque son casos extremos, situaciones-límite, muestran con mayor claridad que otros, que la presencia del indio indica persistencia de la situación colonial. Indio y situación colonial son, aquí, términos inseparables y cada un conlleva al otro.

Confío en que haya quedado suficientemente claro que la categoría de indio o indígena es un producto necesario del sistema colonial en América. Es, evidentemente, una categoría supraétnica que abarca indiscriminadamente a una serie de contingentes de diversa filiación histórica

cuya única referencia común es la de estar destinados a ocupar, dentro del orden colonial, la posición subordinada que corresponde al colonizado. El problema consistiría en definir si la persistencia de la categoría social indio corresponde efectivamente a la persistencia de una situación colonial, o si debe entenderse como un remanente que ya no está sustentado por el orden social –colonial– que le dio origen.[25]

No es ahora el momento para entrar de lleno y a fondo en la compleja polémica que se ha desatado en América Latina en torno a conceptos tales como colonialismo interno, sociedad dual o plural, marginalidad y otros del mismo tenor; pero sin duda, el tema que he discutido toca de manera directa esa problemática y es necesario apuntar expresamente sus principales implicaciones al respecto.

Me parece que la documentación etnográfica disponible –aunque tal literatura, por desgracia, haya sido con frecuencia completamente ciega a este tipo de problemas– es abundante en indicios sobre la manera en que las sociedades indígenas se vertebran dentro de las sociedades nacionales, y que el cuadro que paulatinamente nos revelan, a pesar de ser fragmentario y desdibujado, nos permite apreciar un tipo de relaciones cuya naturaleza colonial es evidente.

El carácter colonial de estas relaciones no implica que sean relaciones precapitalistas, o que no correspondan a un orden en que el modo de producción dominante sea el capitalismo. De hecho, el colonialismo de los tiempos modernos, a partir de la era de los grandes descubrimientos que abrieron el camino para la expansión europea, es un resultado del capitalismo y ha acompañado a este modo de producción a través de sus diversas etapas. En otras palabras: las relaciones coloniales (sean internas o externas), no sólo no son incomparables ni están en contradicción con el modo de producción capitalista, sino que no pueden entenderse más que como un producto del régimen capitalista. Ahora bien, no todas las relaciones de producción dentro del orden capitalista son relaciones coloniales, ni se puede identificar, en consecuencia, relación colonial con relación capitalista.

25. Ésa es la posición que sustentan R. Pozas e I. H. de Pozas en su obra antes citada.

Lo que define específicamente a una situación colonial –y en esto trato de seguir las ideas de Georges Balandier–[26] es el hecho de que es una situación total que involucra necesariamente a dos grupos étnicos diferentes, uno de los cuales, portador de una civilización con una tecnología de dominio más avanzada, se impone sobre el otro en todos los órdenes y justifica y racionaliza ese dominio en nombre de una superioridad racial, étnica o cultural dogmáticamente afirmada. Así entendida, la relación colonial es una categoría a nivel diferente de la de modo de producción.

Volviendo ahora a la reflexión sobre la situación de las poblaciones indígenas, cabría señalar, entonces, que la vinculación de éstas con el resto de la sociedad nacional se puede postular como una relación colonial, sin que esto niegue la naturaleza capitalista (dependiente) que caracteriza todavía a la estructura económica de las naciones latinoamericanas en las que existe población indígena. La situación que subsiste en las regiones indígenas y en los frentes de contacto (o de fricción, como aclara Cardoso de Oliveira)[27] entre sociedades nativas y agentes de las sociedades nacionales, conformaría una situación colonial.

Los indicios de tal situación colonial son abundantes en la literatura antropológica, y no cabe en los límites de este artículo ningún intento serio de documentarlos sistemáticamente; pero el lector familiarizado con esto temas podrá recordar con facilidad el contexto de discriminación que predomina en esas áreas, la gran variedad de formas de dominio político e ideológico y de explotación económica que se dan dentro de él en beneficio inmediato de la minoría no-india, así como el papel que juegan las diferencias socio-culturales entre la población indígena y la nacional.[28] El contraste entre ese tipo de relaciones y las que podemos llamar propiamente capitalistas, no está en que en las primera no conlleven una forma de explotación económica en beneficio de la burguesía nacional y/o internacional, sino en la manera en que tal explotación se efectúa, y en que demanda un contexto socio-cul-

26. G, Balandier, *op. cit.*

27. R. Cardoso de Oliveira, "Estudio de áreas de fricção interétnica no Brasil", *América Latina*, v: 3, Río de Janeiro, 1962.

28. Véase por ejemplo, para el caso de México, G. Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1967.

tural con características peculiares que, a la vez, hace posible la explotación colonial.[29] El papel que desempeñan los sectores indígenas dentro de las estructuras nacionales es un tema a analizar, pero lo que me parece claro es que su caracterización no se agota –y sí, en cambio, se obscurece– cuando en un exceso de simplificación se pretende encasillarlos bajo rubros como el de proletarios o ejército de reserva industrial. A este respecto, el estudio de José Nun[30] sobre la marginalidad en América Latina es, en mi opinión, un buen ejemplo del tipo de análisis que exige esta problemática.

Indios y etnias

La conceptualización del indio como una categoría social de la situación colonial en América conlleva una serie de implicaciones de gran importancia, de entre las cuales sólo voy a referirme aquí a una: la distinción entre indios y etnias.

La categoría indio o indígena es una categoría analítica que nos permite entender la posición que ocupa el sector de la población así designado dentro del sistema social mayor del que forma parte: define al grupo sometido a una relación de dominio colonial y, en consecuencia, es una categoría capaz de dar cuenta de un *proceso* (el proceso colonial) y no sólo de una situación estática. Al comprender al indio como colonizado, lo aprehendemos como un fenómeno histórico, cuyo origen y persistencia están determinados por la emergencia y continuidad de un orden colonial. En consecuencia, la categoría indio implica necesariamente su opuesta: la del colonizador. El indio se revela como un polo de una relación dialéctica, y sólo visto así resulta comprensible. El indio no existe por sí mismo sino como una parte de una dicotomía contradictoria, cuya superación –la liberación del colonizado– significa la desaparición del propio indio.

La etnia, como categoría aplicable para identificar unidades socio-culturales específicas, resulta ser una categoría de orden más descriptivo que

29. Damos aquí el concepto de explotación un sentido primordialmente económico, entendiendo por tal el proceso de transferencia de los excedentes de producción, del grupo productor a otro u otros, sin reciprocidad.

30. J. Nun, "Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal", *Revista Latinoamericana de Sociología*, v: 2, Buenos Aires, 1969.

analítico. En efecto, si hablamos de sioux, tarahumaras, aymaras o tobas, hacemos referencia a las características distintivas de cada uno de esos grupos y no a su posición dentro de las sociedades globales de las que forma parte; estamos nombrando entidades históricas que alguna vez fueron autónomas, hoy están colonizadas y en el futuro se habrán liberado, sin que el paso de una condición a otra las haga necesariamente desaparecer, porque no se definen por una relación de dominio –como el indio– sino por la continuidad de su trayectoria histórica como grupos con una identidad propia y distintiva. La identidad étnica, por supuesto, no es una condición puramente subjetiva sino el resultado de procesos históricos específicos que dotan al grupo de un pasado común y de una serie de formas de relación y códigos de comunicación que sirven de fundamento para la persistencia de su identidad étnica.

Es evidente que las etnias sometidas han sufrido los efectos de la situación colonial. Muchos grupos desaparecieron a lo largo de cuatro y medio siglos de colonización; otros están en vías de extinción. Buen número de etnias se han fragmentado como resultado del mismo proceso. En mayor o menor grado la cultura indígena –es decir, la cultura del colonizado– ha subsistido con elementos comunes lo que antes fueron rasgos distintivos particulares, reduciendo así la base étnica distintiva pero ampliando el fundamento de la identidad común del colonizado.

La liberación del colonizado –la quiebra del orden colonial– significa la desaparición del indio; pero la desaparición del indio no implica la supresión de las entidades étnicas, sino al contrario: abre la posibilidad para que vuelvan a tomar en sus manos el hilo de su historia y se conviertan de nuevo en conductoras de su propio destino.

Ya hay ejemplos que apuntan en la dirección señalada. Julio de la Fuente reporta en uno de sus trabajos[31] que los zapotecos del Istmo de Tehuantepec rechazan la denominación de indios, pero no la de zapotecos ni la de tehuanos. Al parecer, se ha roto en esa región la estructura de dominio colonial y ello ha dado lugar al surgimiento de una identidad étnica regional desligada de la categoría indígena. En otros casos no ha persistido la denominación étnica,

31. J. de la Fuente, "Definición, pase y desaparición del indio en México", *op. cit.*

aunque subsista una organización cultural distintiva; tal sería la situación en la ciudad de Cholula y en el área aledaña "mestiza".[32] Las condiciones que determinan la persistencia de una identidad étnica específica, o su transformación en una conciencia regional distintiva –una vez roto el vínculo colonial– serían uno de los problemas a estudiar dentro de la perspectiva que aquí se ha propuesto.

Este planteamiento se relaciona de manera clara e ineludible con la política indigenista. En primer término, porque al no haber hecho ésta una distinción clara entre indios y etnias ha caído en la confusión de proponerse como meta la desaparición de las etnias y no de los indios, es decir: del orden colonial. Al no reconocer que el problema indígena reside en las relaciones de dominio que sojuzgan a los pueblos colonizados, el indigenismo ha derivado generalmente —en la teoría, pero sobre todo en la práctica— en el planteamiento de líneas de acción que buscan la transformación inducida —y a veces compulsiva— de las culturas étnicas, en vez de la quiebra de las estructuras de dominio. Para la solución del problema, la política indigenista plantea como condición implícita y previa la desaparición de las etnias —cuando, como hemos visto, la desaparición del indio obedecerá a un proceso que es ajeno a los que determinarían la disolución o el reforzamiento de las entidades étnicas. El indigenismo, en fin, parece considerar que el pluralismo cultural es un obstáculo para la consolidación nacional; en realidad, no es la pluralidad étnica lo que entorpece la forja nacional, sino la naturaleza de las relaciones que vinculan a los diversos grupos, y en el caso indígena, la situación colonial que le da origen.

32. El caso de Cholula ha sido estudiado en detalle por el autor y los resultados se ofrecen en *Modernización y tradicionalismo. Dialéctica del desarrollo en Cholula de Rivadavia, Puebla*, próximo a publicarse.

NOTAS DE LECTURA

Notas de lectura

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 estaría dispuestos a someter su legitimidad al juicio de una comisión de lacanianos que podrían 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; sin embargo 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.

Por otra parte 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".

Sin embargo, el psicoanálisis requiere de esta libertad para florecer, es únicamente en esa tierra fértil que puede dar sus frutos algún día. Ahora bien, 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 supra-psicoanalítica que determine legalmente qué sí es psicoanálisis y qué no lo es.
- Y 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.

Sin embargo, 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, será 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 propio del funcionamiento de la IPA, implica asumir la responsabilidad de esa libertad, lo cual exige tomar posiciones públicamente respecto de los acontecimientos del campo freudiano. Y un libro siempre es 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*

A propósito de *Freud y Lacan en México. El revés de una recepción.*

☞ 13

Gibrán Larrauri Olguín

De un antecedente

En la primavera de 2001, en la cuarta entrega de la revista *Espectros del psicoanálisis*, apareció un texto firmado por Roberto Castro (uno de los directores de la publicación) con el título de: "Apuntes breves sobre el psicoanálisis en México". El trabajo intentó fungir como panorámica de las características generales de la práctica del psicoanálisis en este país, después de alrededor de cincuenta años de su institucionalización y de cara al nuevo siglo. En esta cualidad pionera sobre el asunto, al menos para el siglo XXI mexicano, radica la valía del trabajo de Castro,[1] no obstante, son pocos los puntos en los que coincido con sus juicios. De hecho, me parece que el artículo está falto de rigor en tres niveles: en lo formal es de una prosa confusa, poco pulida; en lo documental da información errónea, además de ejecutar cortes históricos arbitrarios y lapidarios; en lo teórico es subsidiario de cierta ingenuidad crítica.

Castro tiene la certeza de que el psicoanálisis en México no se ha podido desprender de su posición subalterna en relación a su práctica y teorización en Europa, Angloamérica y Sudamérica (particularmente se refiere a Argentina). Opina también que las características del Estado mexicano, ése que se forja después de la Revolución de 1910, han

1. En lo referente al final del siglo XX mexicano el trabajo de Guadalupe Rocha que data de 1998: *Un análisis sobre la formación de analistas y sus mecanismos de regulación* (tesis para obtener la maestría en Psicología Social e Instituciones, UAM-X), resulta ser igualmente pionero en torno a los estudios serios sobre la historia del psicoanálisis en México.

influido de mala manera en la forma de concebir el psicoanálisis tanto a nivel particular como general. La práctica e institucionalización del psicoanálisis ha venido, pues, a reproducir los vicios del Estado mexicano, como por ejemplo el caciquismo. Castro propone, por lo tanto, que los psicoanalistas mexicanos no hemos encontrado nuestra propia voz. Razón por la cual formula, muy particularmente, que deberíamos acercarnos a la literatura nacional y en el extremo latinoamericana, para entonces poder hallar esa voz propia y motorizar el talante crítico y original de la práctica psicoanalítica a la mexicana, pues dice, han sido los literatos de estas tierras los que han podido hablar del lugar de Latinoamérica en la historia, aquellos quienes verdaderamente han podido escuchar la particularidad del ser latinoamericano. En sí mismas ninguna de estas cosas me parecen falsas o impertinentes. El problema para mí recae, como decía, en la manera de abordarlas, de ejercer la interpretación y en cómo desde allí se omiten o se ignoran algunos aspectos que paradójicamente reproducen lo criticado. Señalo algunos de esos abordajes.

Primer ejemplo: Castro califica de "extremo patético" el supuesto rescate de la "identidad nacional" emprendido por el también supuesto "grupo" de Los Contemporáneos. Dice el autor que tal generación literaria: "busca reflejar un 'modo melancólico' de una burguesía sentimental, cuando que ni siquiera hay burguesía en México menos habrá una 'melancolía' que estudiar o reflexionar en relación con 'lo mexicano.'"[2] Si bien es cierto que durante y después de la Revolución Mexicana existió en este país una obsesión por definir la mexicanidad desde el amplio agro de la estética y la letra, eso que fue llamado sobre todo por la prensa y a destiempo como "Los Contemporáneos", no puede ser contado sin más allí. Para empezar, "grupo" como tal no existió, lo que había, según los allí agrupados casi involuntariamente, era más bien un "archipiélago de soledades" (Torres Bodet), "un grupo sin grupo" (Villaurrutia).[3] En

2. Roberto Castro, "Apuntes breves sobre el psicoanálisis en México", en *Espectros del psicoanálisis*, n. 4, "Territorios I", Ciudad de México, primavera de 2001, p. 98.
3. Guillermo Sheridan, *Los Contemporáneos* ayer, FCE, México, 1985, p. 11.

adición, está ampliamente documentado que lo que marcaba el posible punto de unión entre ellos no era el afán de llorar por la identidad nacional perdida, sino precisamente la crítica del establecimiento de una literatura nacionalista –que no nacional– con el objetivo de establecer tal identidad. La melancolía, aludida como denigración por Castro para caracterizar el trabajo de Novo, Owen, Cuesta, etc., no es que no exista en ellos, sino que está remitida a la afectividad del sujeto moderno, sujeto para quien la identidad, cualquiera, es una constante fractura. Los Contemporáneos se destacaron en buena medida por ir en contra de la poesía paisajista y apologética mexicana, de los estamentos emitidos desde el poder sobre lo que debería ser la literatura mexicana, si bien es cierto que varios de ellos ocuparon puestos diplomáticos posteriormente a su irrupción editorial. Dice Castro, según se lee, que no había burguesía en México hacia los años veinte del siglo pasado, lo cual desde el punto de vista económico es una falacia, allí están al menos las obras literarias, precisamente, de Rubén M. Campos, Couto, Tablada, entre otros, para mostrarlo. De hecho, todo ese supuesto grupo de contemporáneos al que alude, es representativo de la burguesía trastornada por el alzamiento revolucionario. Castro parece no saber, en suma, que han sido precisamente los burgueses los mayores críticos de la burguesía. Era de esperarse, por lo demás, dado el tono y objetivo de su artículo, que Castro apuntara a la manera en la que los llamados Contemporáneos leyeron a Freud, Jung y Adler, ejercicio que aportaría algo más que un juicio valorativo sobre su literatura, sin embargo y lamentablemente no fue así.[4]

Más adelante en su artículo Castro afirma, en el curso de su restablecimiento de la tradición literaria mexicana para el psicoanálisis, que entre las poesías de Sor Juana sobre el sueño y el magnánimo poema de

4. A este respecto, sobre la recepción de Freud, Jung y Adler por parte de Los Contemporáneos, remitimos a los trabajos de Rubén Gallo: *Freud's Mexico. Into the Wilds of Psychoanalysis*, publicado en 2010 por The MIT Press, texto que se avoca al caso de Salvador Novo (N. del E.): Existe edición en castellano Rubén Gallo, *Freud en México. Historia de un delirio*, FCE, México, 2013; y remitimos al número 8 de la revista *me cayó el veinte*, dedicada en particular a Jorge Cuesta y publicada en México en 2003.

Gorostiza sobre lo interminable de la muerte, "se da una pausa vacía de más de doscientos años"[5] en lo referente a los temas poéticos que podrían conmover a los psicoanalistas. Me pregunto: ¿cómo pretende el autor hacer su punto, mostrarnos a los psicoanalistas mexicanos nuestra ignorancia literaria nacional, con tal afirmación que borra de la historia el romanticismo, el modernismo, el decadentismo y el ateneísmo mexicanos? Da la impresión que Castro entiende por literatura nacional el estante así nombrado en las librerías más populares. En este sentido, hacia el final de su alegato Castro cae en lo que francamente ya va siendo un lugar común, el establecimiento de un canon, cuando a la luz de la obra de Rulfo quiere dar un ejemplo más de cómo debería de trabajarse/escucharse la problemática paterna desde el psicoanálisis.

En materia más estrechamente relacionada con la práctica del psicoanálisis, dice Castro:

> Ni antropólogos ni psicoanalistas mexicanos se han preocupado por abrir un diálogo fructífero para el país. Con esta disciplina no se puede dispensar lo que en todo caso podría dispensarse con la teología, la metafísica, o con cualquier disciplina cuya fuente sea europea: si hay alguna disciplina que compete al país y al psicoanalista mexicano, es la antropología.[6]

Para cualquier lector avezado esta declaración es errática por donde se la mire. No es cierto que ni antropólogos ni psicoanalistas mexicanos y no mexicanos no hayan discutido en México sobre asuntos comunes. Otra cosa es que no hayan publicado sus discusiones o que Castro no las conozca cuando así lo fueron. En suma: ¿qué quiere decir aquí: "diálogo fructífero para el país"? ¿Qué ilusiones reformadoras nacionales guarda la falsa denuncia de Castro? En efecto, todo su artículo está guiado por cierta voluntad de reforma y de inclusión del psicoanálisis como juez y diagnóstico de la realidad nacional. Por lo demás: ¿con base en qué sí podemos los psicoanalistas mexicanos exentarnos de dialogar con teólogos y metafísicos? Según Castro, simple y sencillamente porque son discursos europeos. Malas noticias: el psi-

5. Roberto Castro, "Apuntes breves sobre el psicoanálisis en México" *op. cit.*, p. 116.
6. *Idem*, pp. 113-114.

coanálisis no sólo es europeo, sino lo es del centro y del occidente, y lo que es todavía más notable, la antropología también lo es y de hecho, tal vez sea la ciencia conjetural moderna más determinada por la posición colonialista, al punto que la etnografía, la práctica por excelencia del antropólogo, no se entiende sin la colonización europea de América y África. ¿Por qué la antropología sí es pertinente entonces? Castro no lo dice, pero se le entiende: porque hay muchos indios en México, país mestizo (¿qué diría Bonfil Batalla?...). El perro que se corretea la cola. ¿Olvida Castro, desconoce o simplemente ignora todo el papel que Manuel Gamio tuvo en la "modernización" del país precisamente por ser antropólogo, toda la labor de conquista mental y conductual que signó la labor antropológica en los primeros gobiernos posrevolucionarios? Y ojo, hay que insistir, no afirmo que no sea pertinente el diálogo con los antropólogos, pero es fundamental saber desde dónde y para qué se lo ejercita. Lo mismo vale para el resto de saberes, occidentales o no.

Una diferencia más de muchas que tengo con lo sostenido por Castro en su artículo tiene que ver con lo que llama los "subgrupos lacanianos" en México. Cito:

> No deja de ser evidente que, más que lacanianos, se trata de grupos apabullados por su rezago cultural. Por un lado está lo fecundo en el pensamiento de Lacan y de algunos seguidores de su pensamiento en Europa, en contraste con la incesante repetividad de los grupos locales, su proclividad al 'fundamentalismo' y su obediencia en el uso de la terminología como única vía para pensar el psicoanálisis, su embozada formación de psicoanalistas (lo que es una finalidad real en la aparición de 'l'École' o 'Fundación' [*sic*]) con los mismos criterios de cualquier grupo (análisis con los mismos miembros, lecturas solamente de los mismos miembros correspondientes ignorando o negando a otros autores igualmente lacanianos que escriben sobre el mismo tema, pero pertenecientes a otros grupos lacanianos, como si se obedeciera a consignas trazadas desde París, supervisiones con los mismo analistas, descalificación cuando no se cumple con esto).[7]

7. *Idem*, pp. 109-110.

La declaración de Castro es grosera, de hecho, anti freudiana, pues no va caso por caso, agrupa a todos los llamados "lacanianos" en una misma lógica, con lo que de nuevo ejemplifica en el acto lo que critica. Queda manifiesto que para Castro ser lacaniano es leer o decir que se lee a Lacan, da igual cómo se lo haga o desde dónde. Acusa a los "lacanianos" de ser partícipes de un "rezago cultural", lo cual desde cierto punto de vista es un elogio, pues la cultura en la modernidad, que es donde estamos, aunque castre, es afirmación de la ideología burguesa, concreción de la personalidad por la vía de la riqueza inmaterial. No obstante, se entiende que Castro intenta invertir el imaginario que pesa sobre los "lacanianos", no sin cierta colaboración suya, hay que decirlo. Para el caso: se intenta hacerlos pasar del lugar de "cultos", en el sentido popular del término, al de incultos, por cerrados y pedantes. El perro sigue correteándose la cola. Lo que es más grave, y que de hecho está traslapado en toda la declaración recién citada, es que se equiparen los funcionamientos de lo que, se deduce, es la presencia en México de la École lacanienne de psychanalyse (ELP) por un lado y por el otro, de la Fundación Mexicana de Psicoanálisis. Es a nivel casi del chiste local como acá en México se alude a la escuela citada diciendo solamente "l'École", así como diciendo "Fundación" se alude al Centro de Investigaciones y Estudios Psicoanalíticos (CIEP) dirigido por más de veinte años por Néstor Braunstein.[8]

En efecto, ambos proyectos han sido los dos grandes polos de la presencia de la enseñanza de Lacan en México, además de la publicación de sus *Escritos* impulsada por Armando Suárez y lo son puesto que son los proyectos lacanianos en México más antiguos. Para Castro son lo mismo, pero no lo son ni lo fueron, la ELP no "forma" analistas, ni allí se exige analizarse con tal o cual analista. En el CIEP tampoco

8. La Fundación Mexicana de Psicoanálisis (FMP) fue fundada en 1980 en la Ciudad de México, y el Centro de Investigaciones y Estudios Psicoanalíticos (CIEP), articulado a la primera, en 1982. Según datos disponibles en internet, la FMP fue "la primera institución en México orientada a la práctica del psicoanálisis según la teoría freudiana y la clínica lacaniana", y el CIEP "el primer instituto de estudios psicoanalíticos con reconocimiento oficial". Néstor Braunstein fue fundador y director de este último hasta 2003 <https://es.wikipedia.org/wiki/N%C3%A9stor_Braunstein>.

se afirmaba esto mientras duró, si bien su establecimiento decantó la autorización del psicoanalista lacaniano vía los estudios de posgrado. Mientras en el CIEP, de manera sistemática, se omitieron las propuestas de Lacan sobre el funcionamiento de Escuela, sobre el fin de análisis y el nacimiento (que no "formación") por esa vía, de los psicoanalistas, esos temas fueron el punto central de la fundación de la ELP. No es menor esta discusión, lo veremos adelante. Castro borra las diferencias entre ambas posturas y con ello se vuelve a mostrar burdo, poco riguroso, sectario precisamente, pues se omiten de la historia del lacanismo en México las discusiones en su interior o se da por sentado que no las hay ni las hubo. Castro mal informa, lo cual es tal vez lo más criticable para un artículo que pretende no tener pelos en la lengua y que se quiere contestatario de las formas de dominio. Desinformar es dominar, lo sepa o no Castro. Por lo demás, si dentro de esos proyectos existieron y existen quienes se sostienen teniendo una posición de subalternidad, es algo que le compete a ellos, pero es hasta ridículo establecer que eso es o fue una exigencia en uno u otro lado. Es curioso, en adición, que Castro se refiera a la ELP solamente escribiendo "l'École": ¿sabe que si en Francia se refiere así a ella no dice nada, pues hay más de una *École*? Que lo haga no señala más que es él quien tiene a la ELP como representante máxima de Escuela, en términos de Lacan, en México, en París y en el mundo. Además, para el autor nadie en México perteneciente a la ELP o a la Fundación –y ojo que yo no lo soy ni lo fui– ha aportado algo de valía en relación a la enseñanza de Lacan, sólo son fecundos "algunos seguidores de su pensamiento en Europa". Esta aseveración implica que el autor ha leído toda producción de esos "subgrupos" y que además es lacaniano, pues: ¿cómo afirmar tal cosa si no es así? En suma, sólo lo europeo vale. El perro se mordió la cola.

Novedades

En lo que sí acuerdo con Castro, lo cual lejos está de ser periférico, es en la generalidad de su afirmación sobre la poca y a veces nula discusión que se ha dado en México a propósito sobre lo que es el psicoanálisis,

su práctica y sus formas singulares de instalación en la sociedad mexicana. En la página 111 de su escrito dice nuestro autor: "En el ámbito psicoanalítico aparece algo que es un fenómeno general, y es el silencio. Lo que no se da es la comunicación entre psicoanalistas de diferentes grupos, menos la discusión de ideas, menos todavía la confrontación porque ésta no deja de aparecer como ofensa."[9] Antes ya había dicho: "Y si en la historia de las ideas en el país no ha habido una edad adulta de pensamiento crítico, tampoco es de esperarse que lo haya en el ámbito analítico."[10] Como sugería al principio, aquí yace para mí lo más valioso del escrito de Castro. Es una evidencia que no ha existido en el ámbito mexicano psicoanalítico el ejercicio de la crítica de manera sostenida, lo cual, es de esperarse, ha contribuido, proporcionalmente a su ausencia, al robustecimiento de las posiciones dogmáticas, ideológicas y negligentes.

En la actualidad eso que denunciaba Castro hace dieciséis años ya no es igual, tal vez su escrito algo ha contribuido a ello, en los últimos cinco años han surgido una serie de textos dedicados a investigar las formas de llegada y las modalidades de circulación del psicoanálisis en México. 2012 vio la aparición de un par de ellos. Uno: *Historia del psicoanálisis en México* coordinado por Martha Reynoso, publicación en la que se intentó dar cabida a las diferentes gamas psicoanalíticas en México; el otro: *La emergencia del psicoanálisis en México* de Juan Capetillo Hernández, publicado por la Universidad Veracruzana, el cual ofrece los resultados de un rastreo sobre la presencia del psicoanálisis en México antes de su institucionalización. En 2014 se publica *Génesis de la institución psicoanalítica en México* de José Velasco García, editado por la UAM-X y el Círculo Psicoanalítico Mexicano. En 2015 he escrito un amplio artículo que he titulado: "Para una genealogía de la discursividad lacaniana en la Ciudad de México", el cual sigue en espera de edición y publicación. Un año después, en 2016, aparecen en librerías la obra de Manuel Hernández titulada *Lacan en México. México en Lacan. Miller y el mundo*, texto imprescindible para ubicar el lugar de J.-A. Miller en la historia del psicoanálisis lacaniano;

9. *Idem*, pp. 111-112.
10. *Idem*, p. 108.

y el libro que hasta el momento ha sido el más comentado por ser el más polémico al menos para el ámbito nacional: *Freud y Lacan en México. El revés de una recepción*, publicado por Emergente y coordinado por Miguel Felipe Sosa,[11] participante en la fundación de la ELP.

En suma, también en los últimos años se han venido reproduciendo las conferencias, los coloquios, etc., en los que se aborda el tema de la llegada del psicoanálisis a México, particularmente a su capital. Menciono dos de esos eventos públicos. El 23 de mayo de 2014, por iniciativa también de Miguel Felipe Sosa, se llevó a cabo en el Museo-Casa León Trotsky el Coloquio "Particularidades de la recepción del psicoanálisis en México" (coloquio del que nació el libro por él coordinado). Casi dos años después, el 20 de mayo de 2016, dicté la conferencia: "Exilio argentino y discurso lacaniano en la Ciudad de México. Historia y consecuencias", la cual tuvo lugar en el Museo Archivo de la Fotografía (MAF), en el marco de la exposición fotográfica "A 40 años del exilio argentino en México."[12]

Me pregunto: ¿por qué vienen ahora estos libros y esos encuentros, de manera si no abundante, sí al menos constante? ¿De dónde surge esta proliferación investigativa que intenta dar cuenta de la historia del psicoanálisis en México, de sus orígenes valga decir, así como de sus especificidades en esta segunda década del XXI? Me respondo que tal vez porque se acaba un tiempo. Asistimos a una tensión del tiempo que señala el fin de una de sus presencias, de una época. Tal tensión, que también es torcedura, ha sido precipitada por las renovadas formas de desespirituali-

11. También desde 2016 circula en librerías la obra *Los rostros de Erich Fromm, una biografía*, escrito originalmente en 2013, por el profesor de la universidad de Harvard, Lawrence J. Friedmann. Menciono este texto dada la relevancia que Erich Fromm tuvo para cierta instalación del psicoanálisis en México desde la década de los 50's. La modalidad psicoanalítica introducida por Fromm en este país, tal vez como ninguna otra, gozó del apoyo estatal. En este sentido, eso que algunos autores marcan como la gran entrada del psicoanálisis en México, es una entrada determinada de punta a punta por lo que Lacan llamó discurso del amo, antípoda del discurso psicoanalítico.

12. Por lo demás, propuse para realizarse en marzo del presente año el coloquio Recientes escrituras sobre las historias del psicoanálisis en México, en el que J. Capetillo, M. Hernández, M. Sosa y J. Velasco hablarán sobre sus respectivos libros.

zación que la plusvalía introdujo en los años ochenta.[13] Quiero decir que las modalidades de pauperización que en ese entonces se introdujeron en las sociedades occidentales (las cuales en realidad operan a escala mundial) para continuar la labor de las ya las existentes, desde mi punto de vista, se han vuelto más severas. El efecto genérico de tal pauperización en tanto se instala independientemente del grado de consumo, es la miseria. Miseria espiritual, miseria subjetiva y material en la mayoría de humanidades. El mundo deviene cada vez más miserable.

Tal vez por ello, algunos –los menos, a decir verdad– que han convertido por diferentes razones y medios al psicoanálisis en uno de sus intereses vitales, al tomar nota de tal estado mundial y en específico en México, se han preguntado qué relevancia tiene en ello el propio psicoanálisis. ¿De qué manera se relaciona el psicoanálisis, si esto es posible, con la aceleración de la miseria? ¿Qué efectos ha provocado ella en él? ¿Es probable incluso, que bajo el nombre de psicoanálisis se haya contribuido de alguna forma a la renovación liberal de la dominación? También, es cierto, es posible que tales trabajos sean sólo un efecto de la popularización del psicoanálisis en México, quiero decir su entrada a las lógicas universitarias y con ello de una precipitación de los recambios generacionales a su interior. Como sea, es impertinente no pensar que los advenimientos de estos trabajos intentan hacer un corte en el tiempo: criticar el pasado para sopesar cómo lo que se dice que ya pasó no ha dejado de pasar. Constitución sin terminar. Así, quien se plantea tales empresas trata también de responder también: ¿qué posición se toma al respecto en una época en la que hay tal variedad de propuestas psicoanalíticas que es fácil perderse en su laberinto y quedar en soledad y sordera? Tales planteamientos conducen inexorablemente a la historia, a las historias (¿histerias?), del psicoanálisis.

En lo sucesivo me dedico a comentar críticamente tres aspectos de una de esas obras citadas, la coordinada por Miguel Felipe Sosa. Esos aspectos

13. Me refiero, por supuesto, a la alianza Thatcher-Reagan. Aquí un artículo periodístico al respecto: <http://internacional.elpais.com/internacional/2013/04/08/actualidad/1365435099_433955.html>.

son: en primer término, lo referente al objetivo que se nos dice ha tenido tal publicación, según la introducción del mismo libro; en segundo lugar, el primer capítulo de la obra colectiva, escrito por Alfredo Valencia y que tiene cierta similitud con el de Roberto Castro; y por último, me ocupo de algunas reflexiones que me provocó el texto central del libro cuya autoría es del propio Miguel Felipe Sosa.

Érase 2017...

Según Sosa el libro por él coordinado tiene el siguiente objetivo: "[...] en las páginas siguientes, nos abocamos a estudiar el reiterado revés de la recepción del psicoanálisis a partir de documentos disponibles y, también, a describir el revés de la trama del tejido con el que, en nuestros días, está fabricado el psicoanálisis en nuestro país."[14] Este vocación parte, como la de Castro, de: "La escasez de crítica fundamentada en el ámbito de lo que en México se ha llamado psicoanálisis."[15] En asunción del talante polémico que tal ejercicio crítico acarrea, Sosa escribe: "los autores de este libro no nos proponemos una desautorización masiva o selectiva de instituciones, grupos o autores. Sólo sucede que nos rehusamos a disimular las inmensas contradicciones que existen entre los escritos aquí citados con la obra de Freud y la enseñanza de Lacan. Lo mismo sucede con la incompatibilidad entre los programas de enseñanza del psicoanálisis y formación de analistas que se ofrecen en nuestro medio respecto a las propuestas del vienés y del francés en ese punto."[16]

Y si bien Sosa se cuida de que no se interprete la publicación como un mero libelo, no por ello la misma ha estado bendecida por la repulsa. A este respecto es paradigmático –y ciertamente ilustrativo del grado de tolerancia a la crítica en el medio psicoanalítico mexicano– lo que se nos cuenta hacia el final de la introducción. Se nos dice que la obra originalmente iba a ser publicada por la editorial Paradiso dirigida por

14. Miguel Felipe Sosa, "Introducción", en *Freud y Lacan en México. El revés de una recepción*, Emergente, México, 2016, p. 8.
15. *Idem*, p. 9.
16. *Ibidem*.

Alejandro Cerda, pero que casi cuando ésta iba a entrar a imprenta se decidió que no lo hiciera y esto porque:

> Los encargados de aquella edición, haciendo gala de una sorprendente irresponsabilidad profesional, estimaron que los capítulos quinto y sexto de este libro contenían calumnias dirigidas a las personas allí nombradas. Por ese motivo, y sin ningún tipo de aviso previo dirigido a la autora o al que suscribe, estos censores modificaron el texto de los dos capítulos mencionados. El resultado de tal abuso fue la tergiversación no sólo del contenido del escrito original sino también de párrafos de otros autores allí citados y comentados.[17]

Los capítulos en cuestión son los escritos por Guadalupe Trejo, directora de Trébol: Grupo de Asesoría en Pedagogía y Psicoanálisis, y sus títulos son: "De legos a autores, sus lectores y las consecuencias en la transmisión del psicoanálisis en México", el mismo para ambos textos y acotados cada uno respectivamente por primera y segunda parte. No se nos especifica qué sectores de ambos artículos fueron modificados (censurados) por Paradiso, pero lo que es manifiesto al revisarlos es que ambos abordan en particular la trayectoria de Igor Caruso, Armando Suárez, Néstor Braunstein y Silvia Bleichmar, a quienes de diferentes maneras y ciertamente con base en la citación de trabajos suyos y de los testimonios de quienes con ellos compartieron tiempo y espacio, se les identifica como faltos de rigor teórico y éticamente negligentes en relación a sus posiciones como psicoanalistas. Para decirlo corto, los textos de Trejo tienen el efecto de deslegitimar a tales personalidades, y de refilón a otras cercanas a ellas, en tanto que psicoanalistas. Lo que se pone allí en serio entredicho, es, pues, la ausencia de su propio análisis, vía regia para ser psicoanalista.

Al momento ya se han hecho algunas presentaciones públicas de este libro, en el que además de artículos de Trejo, Sosa y Valencia, se incluyen

17. *Idem*, p. 10.

textos y comentarios de Andrés Ríos Molina, Josafat Cuevas, Pilar Ordoñez y Hugo Vezzetti. Como antesala y respuesta a esas presentaciones también ha habido deseos de censura, así como tonos acusatorios que recaen primordialmente sobre Sosa y Trejo por su supuesta mala intención para con el medio psicoanalítico mexicano. Por ejemplo, el 25 de noviembre de este año 2017, por iniciativa de Juan Capetillo, del Instituto de Investigaciones Psicológicas de la Universidad Veracruzana y del Colectivo Psicoanalítico de Xalapa, se hizo una presentación del libro en la que participaron el propio Sosa, el mismo Capetillo, Julio Ortega Bobadilla y Andrés David Roldán Urbano. Parte de la publicidad de esta presentación se hizo en *Facebook*. Allí, en "el muro" de Juan Capetillo (quien es mi "amigo" del "*face*") aparecen varios comentarios a propósito de este anuncio. Sobresale uno firmado por Fernando Quesadas Morales, miembro de la recién fundada *Escuela de la Letra Psicoanalítica* (ESLEP). De Quesadas se nos dice en el sitio de la ESLEP que es: "Psicoanalista y músico mexicano. Miembro fundador de REAL y de la ESLEP. Licenciado en psicología por la UNUM y UNAM Titulado con Mención Honorífica. Maestro en Teoría Psicoanalítica, titulado con Mención Honorífica, en el CIEP. Doctorado en Psicología en la facultad de la Escuela Libre de Psicología en la ciudad de Puebla, México, titulado con Mención Honorífica."[18] El comentario del honorífico Quesadas es el siguiente:

> Querido Juan; Este libro merece una crítica severa, no sólo ignora sucesos históricos que han marcado la historia del psicoanálisis en México, -asunto que tú conoces mejor que la mayoría de nosotros- también injuria la memoria del psicoanalista Marcelo Pasternac al poner en entredicho su análisis ¿Por qué no escribió todo esto cuando Marcelo estaba vivo? Marcelo fue uno de los psicoanalistas más agudos, inteligente, creativo y productivo [*sic*] de l'Ecole lacanniene de psychanalise [*sic*], un miembro de su propia escuela. Me parece más un libro de chismes, lleno de odio que apunta más hacia el desprestigio de la comunidad analítica, que al

18. <http://delaletrapsicoanalitica.com/>.

análisis de la historia. En realidad merece que no le demos importancia, pero ya que lo vas a presentar, me gustaría leer después tu presentación al respecto.[19]

Es claro que para Quesadas lo insoportable del libro de Sosa es que éste, en el cuarto capítulo de la obra, deja "en entredicho" que Marcelo Pasternac, fallecido en 2011, se hubiera analizado. Más adelante ya entraré de lleno a este asunto. Adelanto que en esto el miembro de la ESLEP tiene cierta razón. En suma, para Quesadas, ya se lee, el libro coordinado por Sosa: "En realidad no merece que le demos importancia". Me pregunto quiénes son esos, según Quesadas, para quienes no es meritorio darle importancia al libro: ¿sólo deberían ser Capetillo y él mismo? ¿Son los miembros de la ESLEP? ¿O son todos los psicoanalistas mexicanos?...

Por su parte, Julio Ortega ha ya publicado el texto que leyó en la susodicha presentación. Hacia el final del mismo encontramos estas declaraciones dirigidas a Sosa y escuchadas en vivo por él:

Colocarse en ese lugar donde usted y sólo usted sabe lo que es el verdadero psicoanálisis, consagrado por la experiencia del pase, que él mismo Lacan borró al disolver su escuela, me parece insensato. En una presentación de su libro en la Sociedad Freudiana de la Ciudad de México dice usted que su texto es descortés, yo lo calificaría de imprudente, en éste, ha querido hacer el triple papel de jurado, juez, y verdugo de los psicoanalistas mexicanos. Una reflexión más, muy curiosa me parece que la formación de analistas como usted, sea según su testimonio, avalada por gente formada en la IPA como Francheri, finalmente ésta parece el Otro del otro según usted, en lo que a garantías se refiere. Finalmente el texto de Trejo, me parece que le hace coro, escogió usted una buena compañera para alabarle. Pero está lleno de datos inútiles, por ejemplo, donde se espanta de que hoy en día existen muchas maestrías y cursos de psicoanálisis impartidos en todo el país por gente que no conocemos, incluyendo cuadros y estadísticas.

19. <https://www.facebook.com/juan.capetillo.50>

> Quiero decirle que yo llevo muchos años en el ambiente psicoanalítico, y no conozco a todos los analistas de México, no me apuro por eso, y me congratulo porque se multipliquen los grupos de estudios de la obra de Freud. Es evidente que esto representa peligros –yo había escrito por ahí hace tiempo algo sobre el tema–, que muchos nuevos analistas lacanianos como a sí mismos se autonombran, se enseñoreen desde sus palestras como supervisores, analistas, maestros e ideales para alumnos despistados, la multitud está ansiosa siempre de nuevas religiones y del látigo del amo, pero creo que debemos conceder a esos mismos jóvenes la confianza de que su inteligencia, les lleve finalmente a distinguir las diferencias. Sí me parecen aturdidas e irreflexivas afirmaciones como la de decir que la obra de Laplanche no tuvo mayor trascendencia en el mundo analítico, me extraña la afirmación precisamente viniendo de una alumna de Silvia Bleichmar. Decir eso de Laplanche es como escupir al cielo, pero es claro que cada quien tiene derecho a decir lo que le plazca, de eso se trata la libertad de escribir, sólo que cuando ésta ofende o calumnia a otros, lastima a muchos, quizá a demasiados.[20]

No puedo aquí ocuparme en extenso de la interesante respuesta de Ortega de la que he sólo citado el final, empero, es importante señalar que el núcleo de sus críticas va en la dirección de señalar que ni Sosa ni Trejo están para denunciar la flacidez psicoanalítica de Suárez, Braunstein o Bleichmar, pues, según él, en todo caso ellos son partícipes de la misma.

Entonces: ¿cuál es la polémica que el libro de Sosa y el resto de publicaciones, a su manera, han encendido? ¿Qué es lo que verdaderamente se pone allí en cuestión que no puede dejar a nadie que se diga psicoanalista en México indiferente? Es esto: tales publicaciones tocan, aunque no se lo propongan expresamente, el delicado tema de saber quién es o no es coherente con los fundamentos del psicoanálisis según Freud y Lacan, quién lo ha sido y quién no. Tal saber sólo es susceptible de saberse,

20. <https://psicoanalisisextension.blogspot.mx/2017/11/intervencion-en-la-presentacion-del_93.html?spref=fb>.

hasta donde lo es, tratando de contrastar las enseñanzas de Freud y las de sus más destacados discípulos (particularmente Lacan para el caso) con las maneras, estilos y formas de aquellos que en México se han sostenido como psicoanalistas, especialmente de aquellos que se han nombrado como primeros introductores.

En lo personal me ocupa la propuesta de Lacan que tiene que ver con cómo surgen los psicoanalistas y cuál es la especificidad de su función. Y aquí hablo en términos estrictamente emanados de mi personal experiencia en el asunto: he notado en mi paso por varias instituciones "lacanianas" (quiero decir académicas), así nombradas, la existencia abundante de varias formas de abuso de la función y del sustantivo de psicoanalista, abusos clínicos, académicos, documentales y hasta diría administrativos, abusos también y por supuesto, de la transferencia, los cuales me cuestionan sobre la ética de tal función en su historia mexicana. Esto me ha llevado a indagar lo que Freud y Lacan han propuesto al respecto de tal ética, y tal vez la única cosa constante que encuentro en ambos es la exigencia de que para ser psicoanalista hay que haberse psicoanalizado, y muy importante en relación a Lacan: para él no sólo se trataba de haber estado en análisis, sino de haberlo finalizado. Yo diría que esta preocupación, a raíz de la experiencia, es la que está también en el fondo, con sus propios énfasis, de quienes se interesan y trabajan sobre la historia de la producción de los psicoanalistas en México. Desde este punto de vista, no soy apto para exentarme de leer y tomar en serio lo que algunos tienen para decir al respecto, consciente de que el tema puede llevar a agudizar las complicaciones para saber lo que es el psicoanálisis, y lo que ha sido y es en México. En este sentido, me parece que si el libro creado por iniciativa de Sosa ha ocasionado encono, es sí por sus juicios sobre algunas trayectorias psicoanalíticas, pero sobre todo porque al aludir a ellas alude a los que han sido formados por ellas, por su estilo, sobre todo por la lógica de sus proyectos, incluso si no los formaron directamente, así como por sus textos.

Reveses

I

El primer capítulo de *Freud y Lacan en México* fue escrito por Alfredo Valencia Mejía y lleva por título "Huellas de un malentendido: psicoanálisis, intelectuales e identidad nacional". Según el autor, su texto: "trata de aportar elementos acerca de la recepción del psicoanálisis freudiano en México, poniendo énfasis en las circunstancias históricas del México de finales del siglo XIX y de las primeras tres décadas del siglo XX."[21]

En mi opinión son dos las tesis centrales del escrito. Por un lado, Valencia acentúa que la forma en la que la intelectualidad mexicana concibió el psicoanálisis (sobre todo tomando como punto de partida el Ateneo de la Juventud), resultó de notable importancia para lo que se entendería por tal cosa a lo largo del siglo XX, tanto en los círculos intelectuales como en los clínicos. Valencia propone que la debilidad crítica por parte de los intelectuales mexicanos del primer tercio del siglo XX, en relación a lo que entendieron por psicoanálisis, fue determinante para que la llegada formal de tal discurso a México estuviera igualmente determinada por la acrítica. El autor muestra lo que tal vez ha sido el efecto más nefasto de esa posición, un malentendido que ciertamente ha habitado en buena parte de intelectuales mexicanos, a saber: la indistinción que han ejercido entre las obras y posturas de Freud, Jung y Adler. Los casos paradigmáticos que aborda al respecto Valencia son lo de Samuel Ramos y Jorge Cuesta, puntualmente en relación a artículos publicados por ellos sobre el tema de la educación y moral sexuales, los cuales incluso les valdría una visita a la cárcel.[22] En esos artículos publicados en *Examen*, revista de crítica cultural dirigida precisamente por el veracruzano Cuesta a inicios de los años treinta, es patente el mentado malentendido. A los nombres de Ramos y Cuesta habría que sumar otros que Valencia no señala, sospecho

21. Alfredo Valencia Mejía, "Huellas de un malentendido: psicoanálisis, intelectuales e identidad nacional", en *Freud y Lacan en México. El revés de una recepción*, Emergente, México, 2016, p. 18.

22. Cfr. Guillermo Sheridan, *Malas palabras. Jorge cuesta y la revista Examen*, Siglo XXI, México, 2011.

porque no es tan fácil ubicarlos como subsidiarios de tal malentendido. En los casos puntuales de Alfonso Reyes, José Gorostiza y Xavier Villaurrutia no es tan sencillo detectar este malentendido dado que aparece en su obra de manera periférica, en el contexto de textos cuyos títulos no dejan entrever o sospechar que allí hay alusiones al psicoanálisis. Para Valencia, pues, que en México "la recepción del psicoanálisis no es [no haya sido] necesariamente la recepción de Freud", es un efecto del "difícil tránsito que en nuestro país ha tenido el psicoanálisis en los circuitos culturales en turno."[23] El segundo gran argumento de Valencia es que si el psicoanálisis freudiano no ha tenido en México "la penetración que sí ha tenido en otros países latinoamericanos" es, afirma: "por nuestra educación positivista."[24] En otros términos, por influencia del positivismo, por sus valores disciplinarios, ha existido en México el histórico malentendido que equipara a Freud con Jung y Adler, y más tarde con Fromm, pues al parecer estos últimos autores se acoplaban mejor a la moral sexual posrevolucionaria mexicana.[25] Valencia explica que si afirma tal cosa es sobre todo por la revisión de un artículo escrito por José Torres Orozco, el cual es, según su investigación: "el primer texto sobre Freud publicado en una revista literaria de México."[26] El artículo en cuestión se llamó "Las doctrinas de Freud en la patología moderna" y apareció en agosto de 1922 en la revista *México Moderno*, en la que participaron plumas como las de Henríquez Ureña, Cosío Villegas y Lombardo Toledano. En efecto, dicho artículo está determinado por el pensamiento positivista, digamos por una versión higienista de Freud. Si bien Valencia demuestra su afirmación a través de esta citación, no por ello ésta es del todo precisa, me parece, pues decir que por obra del positivismo la fidelidad a la experiencia de Freud no penetró en México, como sí lo

23. Alfredo Valencia Mejía, "Huellas de un malentendido: psicoanálisis, intelectuales e identidad nacional", *op. cit.*, p. 17.
24. *Idem*, p. 19.
25. Y lo que es más, resalta el hecho de que los últimos dos autores, Adler y Fromm, representantes del humanismo de más baja estofa, han ocupado mucho más parcela que Freud en lo que por psicoanálisis se ha entendido en México desde los años treinta hasta la década de los sesenta.
26. Alfredo Valencia Mejía, "Huellas de un malentendido: psicoanálisis, intelectuales e identidad nacional", *op. cit.*, p. 19.

hizo en el resto de los países latinoamericanos, es casi equivalente a decir que el resto de Latinoamérica no estuvo fuertemente influenciada por el positivismo. ¿Podría decirse, por poner dos ejemplos, que Argentina o Brasil no fueron influenciados por el positivismo y por ello el arraigo allí de Freud fue mayor que en comparación al caso mexicano? Baste ver la bandera del segundo de esos países y revisar la historia del primero para corroborar que allí también el positivismo determinó las ideas de Estado-nación y por ende la moderna llegada del psicoanálisis. Quiero decir que no parece que baste con sostener que por la fuerte presencia del positivismo en México Freud tuvo una entrada falsa, pienso que, si admitimos que esto es verdad, haría falta desarrollar más las particularidades de cómo se instaló tal doctrina positivista en México en comparación con otros países latinoamericanos en particular.

En adición, tampoco me parece suficiente decir, como hace Valencia, que la "difícil relación del psicoanálisis freudiano con el ámbito cultural" mexicano "se debe a que el pensamiento sobre lo sexual es capturado por el Estado en tanto rector de la producción general de la cultura en esos años inmediatamente posteriores a la Revolución."[27] No me lo parece pues el Estado siempre captura lo sexual. De hecho, cualquier forma de gobierno lo hace como condición para su supremacía. Además, y en correlación, la llamada producción cultural es intrínseca a las lógicas de asimilación del Estado burgués en la modernidad, mexicana o no. No veo fundamentos suficientes para decir que estas constantes explican la particularidad del caso mexicano en su relación con la obra de Freud. En cualquier caso, se tendrían que especificar las formas de captura de lo sexual por parte del Estado mexicano para sostener y profundizar la afirmación, ejercicio que al menos acá no realiza Valencia cabalmente.

Alfredo Valencia retoma al Ateneo de la Juventud para ampliar su hipótesis en torno a que en el positivismo está la causa de la pobre lectura de Freud en México. Dice: "Al grupo del Ateneo, y un poco antes, al grupo de la revista *Savia Moderna*, antecedente importante del grupo, le correspondió

27. *Idem*, p. 29.

luchar contra la ideología de los positivistas, al tiempo que intentaban, mediante su trabajo creativo, abrir México al mundo, que durante el siglo XIX había quedado vedado por las tareas de reconstrucción nacional, primero con Juárez y la implantación de su programa positivista, y después con la "paz" porfiriana [...] El problema que quiero señalar es que a la generación del Ateneo le correspondieron hazañas extraordinarias, no únicamente por su producción artística en muchos sentidos espléndida e incontestable [...] Sin embargo, entre sus hazañas estuvo la de ser la generación a la que le tocó renovar la identidad mexicana, lo cual quiso decir darle un sentido filosófico a la Revolución de 1910, y en este sentido repetían el destino de los positivistas: dar cuenta, por medio de un programa educativo, de la solidez de una identidad propuesta por el gobierno."[28] Hay varias cosas aquí que me parecen débiles en su sostén. Primero, en materia literaria Valencia peca de la misma omisión que Castro, al afirmar que durante el XIX no hubo tarea intelectual mexicana que se ocupara de "abrir" México al mundo. La intelectualidad crítica mexicana decimonónica si bien fue escasa y poco difundida hasta nuestros días no por ello no existió. De hecho, que hubiese existido el Ateneo es efecto de continuación y respuesta crítica a las formas intelectuales y literarias que lo precedieron, formas que fueron incluso más agresivas contra el positivismo. Me refiero sobre todo a la obra de Manuel Gutiérrez Nájera y a la de los decadentistas mexicanos. Es evidente que estas franjas, llamadas en su conjunto "modernismo mexicano", han sido sistemáticamente expulsadas de la historia intelectual mexicana, la cual parece haber nacido para muchos en 1910. Estoy convencido de que su estudio mucho explica sobre las razones del destino de la obra de Freud en México, pues el modernismo, sobre todo el de Nájera, Ceballos, Campos y Couto, fue depositario de las mismas represiones de difusión (censuras, tergiversaciones y difamaciones) que aquél, sólo que unos 25 años antes como mínimo.

En segundo término, dice Valencia que al Ateneo: "le tocó renovar la identidad mexicana, lo cual quiso decir darle un sentido filosófico a

28. *Idem*, pp. 23-24.

la Revolución de 1910" y es así como repetían la labor positivista a pesar de su intento de distanciamiento. Si bien es cierto que los miembros del Ateneo tuvieron amplia influencia positivista (lo cual no podía ser de otra forma dada la oferta educativa en "humanidades" de aquella época: estudiar Derecho en la Escuela Preparatoria) no por eso se sigue de allí que continuaron con la labor homogeneizante que se le adjudica al positivismo, para el caso: implantar una identidad nacional dictada y deseada por el régimen. Gabriel Vargas Lozano ha mostrado ya en 2010[29] que: 1) No había una unanimidad positivista previa a la Revolución, habría al menos tres versiones en realidad encontradas sobre lo que se entendía por positivismo: la de Comte, la de Stuart Mill y la de Spencer. Desde este punto de vista, muchos de los más acérrimos críticos del régimen porfirista eran de facto positivistas, particularmente seguidores de Mill y Spencer, quienes antes de abogar por una identidad nacionalista lo hacían por una cosmopolita. 2) Es erróneo sostener que al Ateneo "le tocó" ser "la filosofía de la Revolución", cosa que el propio Reyes remarca más de una vez, por ejemplo en su *Pasado Inmediato.*[30] Más bien, parece haber sido un grupo que, en comparación con otros, los anarquistas por ejemplo, y a excepción de Vasconcelos (el de la peor pluma y rigor conceptual y futuro proto fascista), palidecían ante la poca importancia que le daban a la filosofía política. Esto ha sido ampliamente abordado también por Carmen Rovira en varios trabajos, y es reiterado varias veces por Reyes y Henríquez-Ureña en su correspondencia entre 1907 y 1914.[31] Si para Valencia fue al revés, sería de suma importancia que lo mostrara con la citación directa de los autores del Ateneo, cosa que no hace y que sustituye por la referencia a la obra de Susana Quintanilla sobre la formación del grupo.[32]

29. Cfr. Gabriel Vargas Lozano, "El Ateneo de la Juventud y la Revolución mexicana", en *Literatura mexicana*, Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, México, XXI.2, 2010.
30. Cfr. Alfonso Reyes, *Pasado inmediato*, en *Obras Completas* XII, FCE, México, 1960.
31. Cfr. Alfonso Reyes & Pedro Henríquez-Ureña, *Correspondencia I, 1907-1914*, México, FCE, 1986.
32. Cfr. Susana Quintanilla, *"Nosotros". La Juventud del Ateneo de México*, Tusquets, México, 2008.

En síntesis: dudo que el Ateneo haya tenido como fundamental labor la de implantar una nueva identidad mexicana posrevolucionaria a través de una filosofía. No por ello el tema de la mexicanidad está ausente en ellos, pero en mi opinión, esos trabajos, que no son la mayoría de su obra, más que preocuparse por solidificar una identidad nacionalista, cerrada, intentaban renovar las formas de la crítica literaria y de la crítica a secas, no sólo en México sino en Latinoamérica. Se trataba para ellos, no tanto de cerrarse a la otredad sino de incluirse críticamente en ella. No por esto que digo se deduce que es falso que su formación en buena medida positivista no influyó en su escaso interés en la obra de Freud, pero creo que el acento cae en otro lado de aquél en el que lo ubica Valencia. Los ateneístas más que haber leído mal a Freud, simplemente no parece que lo hayan leído o a sus supuestos discípulos, o, en el caso de Reyes puntualmente, no parece que le haya importado mucho hacerlo si bien ciertamente hay referencias a él en su magna obra. Por ejemplo, todavía no hallo una sola referencia a él en Henríquez-Ureña o en Caso (dudo que la haya), y en Reyes, como recién decía, Freud ocupa un lugar decorativo, es cierto que a veces equiparado, por así decir, con Jung y luego con Fromm.[33]

Entonces, en lo referente a la relación Ateneo-psicoanálisis, propongo que la ausencia de interés, que no necesariamente tergiversación, de uno hacia el otro, más que deberse a una supuesta encomienda estatal por establecer una entidad pulida sexualmente, como propone Valencia, esto se debió, sí al positivismo en parte, pero en razón a la repulsa de lo irracional que era la brújula para la distinción del grupo del Ateneo, a partir esencialmente de la influencia del dominicano Henríquez-Ureña, el mayor del grupo y el más curtido en labor de crítica. Si no leyeron o se ocuparon con rigor de Freud fue más por desdén racional que por angustia sexual.[34] Tanto Henríquez-Ureña, como Caso y Reyes sobre todo,

33. Por lo demás, es en el momento de su estancia en el Brasil, en los años treinta, y es hacia el final de su vida, en los cincuenta, cuando aparece el mayor número de referencias a Freud en las cuestiones reyísticas.

34. Véanse por ejemplo las cartas de Reyes a Henríquez-Ureña fechadas el 8 de mayo y el 3 de julio de 1914, así como aquella del dominicano al mexicano del 6 de agosto del mismo año, todas recogidas en su *Correspondencia I.*

se protegen constantemente de caer en posiciones "irracionales", y esas posiciones huelen a "inconsciencia."[35] En un estado social altamente falto de crítica racional, un discurso que acentúa lo inconsciente no parece ser idóneo para defenderse del barbarismo y la precariedad. Mi hipótesis es que de entrada, para ellos, eso que sonaba como psicoanálisis es apreciado como un discurso de lo irracional más que de lo escandaloso sexual. Hay relación, sí, entre sexualidad e irracionalidad, pero no son lo mismo.

Por lo demás, me parece que hasta el momento el texto de Valencia ha sido eclipsado por el resto de artículos del libro, lo que de suyo es sintomático, pues pienso que en lo que Valencia plantea están las respuestas más concretas para entender el destino del psicoanálisis en tierras mexicanas.

Paso finalmente a decir algunas cosas a propósito de uno de los textos publicados por Miguel Felipe Sosa, ese que nombró sin ahorros: "Una contribución a la descripción de la súbita aparición en México de la figura del 'psicoanalista no analizado' [*sic*]. De Córdoba, Argentina, (1966-1976) a la República Mexicana".

II

Literalmente, el artículo de Sosa es el centro del libro del que me ocupo. Aparece en medio y es el cenit de la curva que decanta las críticas más agudas en lo que concierne a la práctica del psicoanálisis en México a partir del nombre de Lacan. El texto es epicentro de una sacudida que ya se siente en la tranquilidad que imperaba en el lacanismo mexicano. Texto que desestabiliza y que puede dar origen a un debate sostenido sobre lo que significa ser o decirse lacaniano. Más que un artículo, en realidad es un testimonio, declaración pública de una posición, lo cual es de valorarse, pues habitamos en "el vale todo" psicoanalítico lacaniano, forma pervertida de decirse democrático e incluyente siempre y cuando se traiga bajo el brazo un libro con la semántica lacaniana.

No me es posible, dada su vastedad, reseñar la multitud de contenidos que Sosa toca en su texto en relación a las veredas por las que el psicoanálisis,

35. En múltiples ocasiones Reyes equipara en su obra "inconsciente" con "sin razón".

lacaniano y no, llegó a la Argentina y particularmente a la provincia de Córdoba. Quiero mejor ir al grano de la cuestión, a lo que así me lo parece. Y esto es que el texto de Sosa tiene por objetivo genealogizar de dónde provinieron dos de las posturas lacanianas que fueron las primeras en llegar a México durante la década de los setenta del siglo pasado; y cosa muy importante, señalar también cuáles han sido sus influencias y diferencias.

Las dos líneas en cuestión son, por un lado, la participación de dos cordobeses, el propio Miguel Sosa y Marcelo Pasternac –que para entonces ya vivían en México– en la fundación de la École lacanienne de psychanalyse (ELP) efectuada en París el 17 de noviembre de 1985. Por el otro lado, se halla la fundación en la Ciudad de México del Centro de Investigaciones y Estudios Psicoanalíticos (CIEP) en 1982, misma que tuvo por figura insigne al también cordobés Néstor Braunstein. En razón de peligrosidades políticas fue que estos tres personajes, y muchos otros, emigraron desde Córdoba hasta la Ciudad de México a partir de 1974, cosa que narra el propio Sosa en su texto.

Ahora bien, según él mismo, mientras el acercamiento de Braunstein hacia el psicoanálisis revisitado por Lacan se da sobre todo a través de escritos de Louis Althusser, acercamiento que había sido precedido por una repulsa a Freud por patriarcal y burgués, el de Sosa se dio sobre todo a partir, dice, de su análisis personal con Osvaldo Francheri, alguien que no tenía mucho tiempo en interesarse en Lacan por entonces y que había seguido la formación propuesta por la Internacional Psicoanalítica en el Uruguay.

Lo cierto es que a su llegada a México, incluida la de Pasternac, Saal, Peretti y Maldonado, ninguno de ellos era amplio conocedor de la obra de Lacan, más bien, esa posibilidad estaba en ciernes. Será por lo tanto en México el lugar en dónde estos cordobeses se aventuren en una exploración profunda de la propuesta del parisino. Y es allí en donde las diferencias se harán patentes, en las decisiones de agrupación que tomen por un lado Braunstein y sus seguidores, y por el otro Sosa y Pasternac particularmente.

¿En qué radicarán, pues, las diferencias? De acuerdo a lo dicho por Sosa están en que mientras en la ELP se le dio un lugar central a las dos

propuestas originales de Lacan sobre la formación de los analistas: el pase "como procedimiento para acceder al título de analista" y la Escuela "como espacio propio e imprescindible para su efectuación y registro"[36] (ambos entendimientos, es importante decirlo, se dan por el acercamiento de él, Pasternac, Peretti y Maldonado a la revista *littoral*),[37] en el CIEP no tuvieron cabida, y en cambio lo que se propuso allí fue una formación académica, un grado de maestría en teoría psicoanalítica, el primero lacaniano en la historia mexicana (y me parece que latinoamericana) y esto fue en esencia debido al acercamiento marxista-althusseriano de Braunstein a Lacan. La exclusión de esos aspectos propuestos por Lacan en relación a la función de los psicoanalistas es equivalente, según Sosa, a constituirse a partir de Lacan sin Lacan. Esto conduce a decir que el CIEP no fue lacaniano en el sensible punto de la comunidad idónea para los analistas y los futuros analistas. Por extensión, entonces, ni Braunstein ni sus discípulos fueron lacanianos en estricto sentido. Este es el asunto espinoso que ha hecho del texto un motivo para la encendida polémica. Lo es así porque paralelamente, se indica que en comparación a Braunstein, Sosa ha sido más consecuente con el espíritu lacaniano.

¿Qué fue entonces aquello que sedimentó la diferencia entre ambos proyectos o formas de concebir la enseñanza de Lacan? Haberse analizado o no. Entonces, las consecuencias del planteamiento se agudizan. Sosa, recurriendo a la memoria de sus experiencias y al testimonio de los involucrados en ellas, particularmente a lo dicho por Fernando F. González en su "Carta abierta a Marcelo Pasternac", alude a que, y hay que decirlo como es, ni Néstor Braunstein ni la que por entonces fuera su esposa, Frida Saal, se habían analizado, y no obstante, una vez llegados a México se hicieron pasar por psicoanalistas y en esa impostura se animaron a presentarse, al menos en lo que toca a Braunstein, como agente

36. Miguel Felipe Sosa, "Una contribución a la descripción de la súbita aparición en México de la figura del 'psicoanalista no analizado' [*sic*]. De Córdoba, Argentina, (1966-1976) a la República Mexicana", en *Freud y Lacan en México. El revés de una recepción*, Emergente, México, 2016, p. 124.

37. Cosa que el propio Miguel Felipe Sosa me comentó en una charla informal en 2017.

de introducción de la enseñanza de Lacan en México. (Esto último es un dato que ciertamente Braunstein se ha encargado de difundir, o al menos no ha refutado, a lo largo de 35 años en México y más allá. Búsquese en Wikipedia por ejemplo).[38] Sosa, lo reitero, dice haberse arrimado a Lacan por la vía estrictamente clínica, vía mediada por Francheri, quien es presentado como el gran introductor de la práctica lacaniana en Córdoba. Sosa dice haber efectuado su análisis con esa persona, y alude al hecho de que Braunstein no pasó por algún diván o dispositivo analítico como tal, lo cual va en total coherencia con su formación estrictamente psiquiátrica.

El texto de Sosa genera así varios puntos de inquietud: 1) Si en efecto Braunstein nunca se analizó: ¿qué efectos ha tenido esa ausencia en la cantidad considerable de individuos que se instalaron como analistas a partir de la lógica de su proyecto académico? 2) ¿Qué efectos ha tenido ello en el número igualmente considerable de instituciones académicas y lacanianas que se han fundado en los últimos años en México? 3) ¿Es imputable a Braunstein y a sus primeros discípulos la transformación del discurso psicoanalítico lacaniano en una modalidad *sui generis* del discurso universitario, modalidad que en número de participantes sin duda ha sido hegemónica en México? 4) ¿Braunstein es a Lacan lo que Ramos y Fromm fueron a Freud en México: una lectura amputada en puntos centrales de su propuesta?

Las respuestas a estas cuestiones sólo serían positivas si en efecto el pase y la Escuela son, como tal, los lícitos dispositivos que se pueden nombrar lacanianos en lo que concierne a la declaración de ser partícipes del deseo del analista y a la comunidad que les corresponde. A este respecto encontramos en el capítulo que Sosa cita un comentario de Braunstein sobre el pase, mismo que éste dijo en el marco del coloquio *Historia del psicoanálisis en México*, durante su intervención que nombró: "El psicoanálisis, por venir". La cita dice: "la transmisibilidad del psicoanálisis que encontraría su garantía en la experiencia del pase elevado a la categoría de principio organizador de la institución analítica' es una empresa cuyo

38. < https://es.wikipedia.org/wiki/N%C3%A9stor_Braunstein>.

'naufragio' conocemos."[39] A esto Sosa responde amplia y categóricamente en su texto: "Esta afirmación es falsa. Sólo podría ser solidaria con la muy escasa o nula atención otorgada a la experiencia efectiva del pase en las instituciones escolarizadas de enseñanza del psicoanálisis, porque éstas son incompatibles con la primera: el pase, para efectuarse –insisto– necesita de una Escuela, en el sentido lacaniano del término. Y a propósito de la vigencia del pase, existe un acuerdo entre la gran mayoría de la población lacaniana, excepto en México, a propósito del lugar fundamental de este procedimiento como organizador de la institución psicoanalítica lacaniana. Hay discrepancias respecto a su concepción, fundamentadas en distintas cuestiones que no cabe mencionar en esta ocasión, pero nadie ha decretado ni mucho menos constatado el naufragio de la experiencia del pase. Al contrario, en este contexto mexicano tan confuso a causa de este tipo de tergiversaciones, podríamos hacer jugar al pase la función de un *shibbólet* lacaniano. No sólo está plenamente vigente sino que incluso sería posible renovarlo de acuerdo con contribuciones, todavía novedosas por poco estudiadas, del mismo Lacan."[40]

El pase mayoritariamente no pasa en México según Sosa. Para Braunstein está en desuso por obsoleto. Lo cierto es que ese tema no es, y por mucho, uno de los temas que la comunidad psicoanalítica lacaniana mexicana trabaje de manera tenaz, quiero decir que no ha sido un tema que preocupe de manera primordial a las colectividades llamadas lacanianas a lo largo de su historia mexicana. Pienso que "se crea o no" en el pase, esta no es razón suficiente para no abordarlo, por el sólo hecho de que constituyó la propuesta raigal de Lacan en cuanto al pasaje de la posición de psicoanalizando a la de psicoanalista. En lo personal no conozco la propuesta alternativa que tendría Braunstein para dar cuenta del alumbramiento de un psicoanalista que se dice lacaniano, lo cual me deja en la opción de deducir que para él el estudio de las obras de Freud y

39. Miguel Felipe Sosa, "Una contribución a la descripción de la súbita aparición en México de la figura del 'psicoanalista no analizado' [sic]. De Córdoba, Argentina, (1966-1976) a la República Mexicana" *op. cit.*, p. 124.
40. *Idem*, pp. 124-125.

de Lacan, sin el pase y la Escuela, claro, son suficientes, y queda en la buena fe de cada uno haberse analizado. Digamos pues que, dado este panorama, parece que para Braunstein: "el analista no se autoriza sino *por sí mismo*"; para la posición que representa Sosa, posición de escuela, la frase trae el complemento añadido por el propio Lacan precisamente: "el analista no se autoriza sino por él mismo... y por algunos otros".

Expongo ahora el último comentario que por ahora tengo hacia el texto de Sosa. Se trata de uno que tiene que ver con la concepción que se desprende de la trayectoria de Marcelo Pasternac.

Recordemos la opinión enardecida que Quesadas expuso en *Facebook* a propósito de la presentación de *Freud y Lacan en México* en Xalapa el pasado mes de noviembre de 2017: "Este libro merece una crítica severa, no sólo ignora sucesos históricos que han marcado la historia del psicoanálisis en México, [...] también injuria la memoria del psicoanalista Marcelo Pasternac al poner en entredicho su análisis ¿Por qué no escribió todo esto cuando Marcelo estaba vivo? Marcelo fue uno de los psicoanalistas más agudo, inteligente, creativo y productivo de l'Ecole lacanniene de psychanalise [sic], un miembro de su propia escuela". Es cierto que si uno se apega a lo escrito por Sosa en su texto, Marcelo Pasternac, compañero suyo en tanto participante como él en la fundación de la ELP, le viene a hacer compañía a Braunstein en relación a que, como dice Quesadas, queda en "entredicho su análisis"; o para decirlo de otra manera: en el testimonio de Sosa, Pasternac queda en estado de no analizado. Es una pena que así sea, pues rebaja la altura de la crítica de Sosa. Es también llamativo que lo haya hecho, pues para cuando Sosa redacta su texto, ya existían al menos dos documentos en los que Pasternac alude a haber pasado por su análisis, y de hecho haberlo terminado.[41] Uno de ellos es el reportaje que le hiciera la revista argentina de psicoanálisis *Acheronta* en noviembre de 2002; el

41. Cosa de suma importancia: antes, en la nota a pie de página 12 del presente escrito, aludí a un encuentro entres autores de diferentes libros sobre la recepción del psicoanálisis en México, mismo que yo organicé. El encuentro se ha llevado a cabo y allí Sosa, uno de los autores invitados, más de una vez afirmó que, en efecto, Pasternac sí se analizó y que lo hizo con Juan Carlos Plá. En suma, Sosa dijo de Pasternac que se distinguía "por no aparentar ser lo que no era".

otro es el texto de Manuel Hernández: "Una vía de entrada del psicoanálisis lacaniano en México: La École Lacanienne de Psychanalyse" publicado precisamente en un libro citado por Sosa y que ya he tenido oportunidad de citar aquí yo también: *Historia del psicoanálisis en México. Pasado, presente y futuro* que data de 2012.[42]

En el primer lugar la declaración de Pasternac viene cuando sus entrevistadores lo llevan a que cuente cómo fue que se embarcó en el proyecto que posteriormente devendría la ELP. Pasternac alude a su encuentro con Jean Allouch en México y dice:

> Y entonces ¿qué pasa? Justamente, pregunta él, ¿qué pasa con el psicoanálisis en México?, y yo, escandalizado, le digo: '¿sabe? hay, por ejemplo, un psicoanalista –que yo lo sabía porque era el antiguo psicoanalista de una persona que estaba en análisis conmigo– lo que he escuchado es que ese analista invitaba a comer a su analizante'. Entonces Allouch me mira y me dice '¿y por qué eso está mal?'. Es decir, en lugar de la complicidad del escándalo, la interrogación sobre las razones: no son obvias. Lo que yo decía estaba dicho por alguien que consideraba eso obvio, en la trayectoria que tiene que ver con ese análisis y con todos los prejuicios de lo que era correcto o no era correcto en psicoanálisis, en el método psicoanalítico. *Con esa frase, yo puedo decir que en ese momento empezó a terminar mi análisis y, en ese momento, empecé a liberarme de lo que vería luego en mi análisis como prejuicios acerca de las cuestiones del tiempo y de la transferencia ...*".[43]

En el segundo lugar, la declaración es ajustada por Hernández cuando narra cómo fue que la ELP tuvo ocasión de tener presencia en México. Cabe subrayar que Hernández se dio a la tarea de entrevistar a Pasternac al respecto el 27 de febrero de 2010,[44] en esa entrevista toma el testimonio de

42. Cfr. Martha Reynoso de Solís (coord.), *Historia del psicoanálisis en México*, *op. cit.*

43. "Reportaje a Marcelo Pasternac" realizado por N. Ferrari, G. Pietra & M. Sauval, en *Acheronta. Revista de psicoanálisis y* cultura, n. 16, 2002. <http://www.acheronta.org/reportajes/pasternac.htm>. Cursivas mías.

44. La entrevista completa ha sido publicada este 2017 en México en el número 45-46 de la revista *litoral, 30 años* con Letra por letra.

Pasternac, una vez que ha afirmado que este último se analizó en México con Juan Carlos Plá. Cito a Hernández en relación al encuentro de los futuros miembros de la ELP con Allouch:

> Hay que hacer énfasis en el núcleo del intercambio con Jean Allouch: lo primero que él les preguntó fue: *¿terminaron sus análisis?* Así, el final del análisis marcó desde el principio en encuentro de esos futuros miembros de la École. La posición de Lacan respecto al paso de analizante a analista estaba claramente indicada por esa pregunta de Allouch. Marcelo Pasternac considera que ese encuentro fue definitorio, al punto en que vincula su final de análisis con ese encuentro.[45]

Enseguida Hernández cita a Pasternac:

> Este *abonnement* a la revista *littoral* nos singulariza frente la revista como un enigma, al punto que lo conduce a Albert Fontaine a venir a buscarnos cuando viene a México (él tenía un pasado mexicano) en julio de 1981, y nos busca, nos busca porque figuramos ahí [como suscriptores]. Ahora, Allouch está en ese momento en Cancún, y Fontaine nos dice 'es fundamental que ustedes lo vean, a Allouch'. *Allouch viene a México por un par de días y para en el Gran Hotel de la Ciudad de México y ahí... hay una cosa personal, porque algo que él dijo tuvo que ver con que yo terminará mi análisis en esa época, más o menos. Es un viraje, porque para que te ubiques, yo en esa época trabajaba con tiempo fijo.*[46]

Me es todavía más llamativo la omisión de Sosa en su escrito, o el descuido de incluir alguna nota al respecto del análisis de Pasternac en su argumento, dado que los términos con los que Pasternac alude a haber terminado su análisis una vez que conoce a Allouch, se parecen bastante a los que utiliza el mismo Sosa en su texto para señalar su propio fin de

45. Manuel Hernández, "Una vía de entrada del psicoanálisis lacaniano en México: la École Lacanienne de Psychanalyse", en *Historia del psicoanálisis en México*, Instituto del Derecho de Asilo-Museo Casa de León Trotsky, México, 2012, pp. 147-148.
46. Marcelo Pasternac, en Manuel Hernández, "Una vía de entrada del psicoanálisis lacaniano en México: la École Lacanienne de Psychanalyse" *op. cit.*, p. 148. Cursivas mías.

análisis con Francheri. Hablando de la diferencia que Francheri representaba en Córdoba en relación a los estándares de Asociación Psicoanalítica Internacional, Sosa dice:

> Esta centralización de las funciones de la institución analítica en la figura del analista facilitó, en mi experiencia, la concentración de la transferencia en el analista en vez de dividirla entre éste y aquélla. *Por ese motivo, cuando tomé la iniciativa de finalizar mi análisis y trasladarme a México, saldé mi cuenta con el sujeto supuesto saber. Francheri estuvo de acuerdo con mi decisión, a pesar de que él daba de alta a sus pacientes*. No sé si él estaba advertido o no de la importancia del asentimiento del analista –cuando es necesario, no se trata de una regla de aplicación universal– para la efectuación de la caída del sujeto supuesto saber. El hecho es que un acuerdo me permitió ubicar el lugar del analista en un circuito donde el prestigio de éste sólo estaba destinado a esfumarse en el *deser* lacaniano.[47]

En mi opinión, ambos testimonios de los respectivos finales de análisis son parecidos, pues en un caso un encuentro ocurre: Pasternac conoce a Allouch y escucha su pregunta, y en el otro se decide que otro encuentro ocurra: Sosa se decide venir a México. Los dos testimonios me dan la sensación de que indican que terminar el propio análisis es cuestión de decidirse a hacerlo a raíz de una invocatoria que viene de afuera del propio análisis, en el caso de Pasternac es el cuestionamiento de Allouch, en el caso de Sosa es la presión política de aquellos años cordobeses y el llamado mexicano. ¿Meter prisa, presión en el curso de un análisis, para el caso la presión como condición para una vida social menos tensa o como posibilidad de trabajar con alguien, son los verdaderos causantes de un fin análisis? Es decir: ¿uno termina su análisis bajo la presión de otro, del Otro? Al menos esa impresión me dan estos testimonios de Pasternac y de Sosa y de acuerdo a ello digo que se parecen. Como sea, se echa de menos

47. Miguel Felipe Sosa, "Una contribución a la descripción de la súbita aparición en México de la figura del 'psicoanalista no analizado' [sic]. De Córdoba, Argentina, (1966-1976) a la República Mexicana" *op. cit.*, pp. 102-103. Cursivas mías.

que Sosa hubiese podido retomar lo dicho por Pasternac sobre su análisis y la forma específica de su fin.

Para finalizar quiero retomar algunos cuestionamientos y comentarios que Julio Ortega le lanzó a Sosa en la presentación xalapeña del libro coordinado por él. Como he dejado ver, Sosa exhibe en su texto los puntos que a su parecer lo legitiman como analista, a saber: su encuentro con Francheri, en quien confluyen su instrucción y su propio análisis. Resalta el hecho, por cierto, de que al menos en un inicio, ese análisis fue análisis de grupo. Ortega dice lo siguiente que me parece sumamente pertinente en cuanto al trabajo ofrecido por Sosa, con ello quisiera poner un punto final, aunque sea momentáneo, a lo que tendría para decir sobre *Freud y Lacan en México*, libro que sin lugar a dudas, está en trance de convertirse en una boya de ubicación en el profundo mar de la historia del psicoanálisis en México.

Ortega a Sosa:

> Si habla usted de Osvaldo Francheri y de su trabajo, se identifica usted como su alumno. Y dice haberse analizado por él, pero en la página 99 dice que lo analizaba en grupo. No sé bien ya qué considere usted análisis, pero yo creo que la experiencia en grupo es otra cosa. Y si es ese su análisis, en la página 100 habla de objetivos terapéuticos, no didácticos. Después habla usted de que inició un análisis individual, pero no queda claro cómo, con quién ni cuántos años. Todo esto lo menciono porque usted critica de manera severa y hasta cruel a colegas que hicieron su formación en el Círculo Psicoanalítico Mexicano, aseverando que la formación de Armando Suárez y Raúl Páramo habría sido corta e inacabada. Toma como base a su afirmación, la declaración de Fernando González de que habría recibido una formación incompleta. Me parece que lo menos que podemos hablar los analistas después de Lacan es de completud, la formación analítica es siempre una tarea inacabada. Y si vamos más lejos, al hablar de Francheri narra que él, como reyezuelo, designa no sólo sus pacientes sino supervisores y docentes, cancelando a su primera supervisora. Estoy confundido, usted se analiza en grupo, ve pacientes y sigue al pie de la letra las instrucciones de Osvaldo, discúlpeme pero no veo la diferencia entre esta transferencia cargada y la de

Fromm con sus alumnos, que tanto criticaba. ¿Es ésta la vía ideal para pasar de analizantes a analistas que usted enseña? Encuentro múltiples fallas a ese razonamiento, empezando por ese proceso grupal que usted llama análisis, dice que saldó su cuenta con el sujeto supuesto saber al terminar su análisis con Francheri, discúlpeme pero al menos este proceso dista de lo que muchos analistas consideramos psicoanálisis, y desde allí critica usted a otros colegas que realizan su trabajo desde hace mucho tiempo laboriosamente y con seriedad. Y por otro lado, suponer que solamente en Argentina se ha leído bien a Freud y a Lacan sin confusiones ni desviaciones, me parece definitivamente ingenuo.[48]

Más adelante continúa Ortega:

Me pregunto: ¿Por qué esperó usted tantos años para criticar este texto?[49] ¿Para cuestionar la práctica profesional del analista sin análisis? ¿Cuántos años aguardó? ¿35 o 40? ¿Esperó usted a que no estuviera Néstor en México? Y créame que no me interesa defender la figura indefendible de alguien a quien por cierto quise mucho y como todos los amores pasionales estaba destinado a la desilusión, pero me llama la atención que precisamente ahora, usted traiga estas críticas a colación de algo que todos sabíamos hace tiempo. Por cierto, alguien que le conoce me ha dicho que buscó luego análisis con Colette Soler, cosa que de la que no estaría completamente seguro, pero que si sucedió, seguramente fue muchos años después de lo que usted relata, pues yo recuerdo que él rechazó por allá de 1988 o quizá 89 seguir su análisis con Liberman pues no lo consideraba apto para la tarea.[50]

48. <http://psicoanalisisextension.blogspot.mx/>.
49. Julio Ortega Bobadilla se refiere al libro *Psicología: ideología y ciencia*, escrito por N. Braunstein, M. Pasternac, G. Benedito & F. Saal. Publicado a la llegada de Braunstein y Saal a México por Siglo XXI en 1975. Esta obra es criticada por Sosa en su artículo para mostrar la posición de este grupo a su llegada a México, una posición que bien ser incluida en la historia de los "freudo-marxismos".
50. <http://psicoanalisisextension.blogspot.mx/>.

Todas estas cuestiones que le planteara Ortega a Sosa están lejos de ser baladís, más bien obligan a continuar en la investigación, invitan a seguir en un ejercicio de contraste de las declaraciones, verdadero *work in progress* para quienes están conmovidos por la historia del psicoanálisis en México, como sin reservas digo que es mi caso.

Hasta aquí esta recensión sobre algunos reveses.

Ciudad de México, abril de 2018.

La interrupción y el *acontecimiento* subjetivo.

Fábrica de caso: *El sueño de la inyección a "Irma"*[1]

☞ 14

Lucía Rangel Hinojosa

> [...] el caso es precisamente aquello que no parece entrar en las cuadrículas de nuestra grilla interpretativa; o sea, [...] aquello que se impone en una singularidad absoluta, aquello que soslaya el orden y afirma, a contrapelo de los procesos de identificación y clasificación discursivos, lo extraordinario, lo que está fuera del orden, la ruptura, la interrupción: eso mismo que, mucho más tarde, Deleuze y Guattari, y luego el propio Foucault, decidirán llamar *acontecimiento*.[2]

El inicio del psicoanálisis "sucedió por un acontecimiento subjetivo",[3] escribe Manuel Hernández y lo localiza en el momento en que Freud sueña con una paciente cuyo análisis había sido recientemente interrumpido. La secuencia temporal, muy importante para ubicar la ruptura que trae consigo un acontecimiento, es la siguiente: el análisis de una paciente nombrada "Irma", su interrupción, el sueño del analista con su ex-paciente y el nacimiento de un método de desciframiento de los sueños.

1. Manuel Hernández, *El sueño de la inyección a "Irma"*, Litoral editores, México, 2016.
2. Judith Revel, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, tr. Irene Agoff, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2014, p. 120. Véase asimismo Gonzalo Percovich, "Acontecimiento Schreber", *me cayó el viente* Nº 32: *Acontecimientos ínfimos*, editorial me cayó el veinte, México D.F., invierno 2015, p. 21.
3. Manuel Hernández, *El sueño de la inyección a "Irma"*, *op. cit*., p. 11.

Un acontecimiento, según François Jullien, se recorta en el tiempo y produce un corte. Se le califica así por su "capacidad para producir efectos". De acuerdo a Jacques Revel y Jean-Claude Passeron,[4] el acontecimiento irrumpe, "cae", hace estallar un modo habitual de concebir los hechos o de explicar un proceso lógico.

Para Lacan, el "acontecimiento Freud" –así lo nombra en su seminario *De un Otro al otro*–[5] introduce un cuestionamiento inédito en el plano ético. Produce una escisión, un desgarramiento de la relación con el discurso preponderante de la época. Primero porque el "acontecimiento Freud" mostró que el punto clave, el centro de la ética, se localizaba en el real, aunque por supuesto sometido al funcionamiento conjunto del simbólico y del imaginario. Y segundo, porque abría una nueva relación con la verdad que rompía con su idealización: la verdad tenía una estructura de ficción y, por lo mismo, se planteaba su relativismo. Pero sobre todo, hubo un cambio radical que consistió en el descubrimiento de la función del inconsciente.

Efectivamente, con la publicación de *La interpretación de los sueños* (1900) se modifica la idea del hombre con conciencia de sí y se inventa un método para interpretar los sueños donde el intérprete es el mismo soñante. Sin embargo, el problema que se nos presenta en *El sueño de la inyección a "Irma"* va más allá, ya que se intenta saber si el develamiento del sentido oculto de ese sueño *princeps* tuvo algún efecto, no solamente en el desarrollo de un método interpretativo y del descubrimiento del inconsciente sino si hubo o no un movimiento subjetivo en la posición de Freud como analista. Sigamos, entonces, el análisis detallado que hace el autor de este libro.

El "acontecimiento subjetivo" se sitúa en el verano de 1895. Freud recibe en su consulta a una joven viuda, "muy amiga" de Freud y de su familia, que padecía de una angustia histérica y de algunos síntomas

4. *Cfr*. Jean-Claude Passeron y Jacques Revel, *Penser par cas*, *Enquête* Nº 4, Paris, 2005, pp. 9-44.
5. *Cfr*. Jacques Lacan, seminario *De un Otro al otro* (1968-1969), tr. Nora A. González, Paidós, Buenos Aires, 2008, sesión del 28 de febrero 1969, pp. 173-186.

somáticos, cuya cura, a decir de Freud, culminó con "un éxito parcial".[6] De ese análisis, aún no se sabe nada, a pesar de que Freud redactó una "historia clínica" la tarde previa al sueño. ¿Por qué no se publicó como otro historial clínico más? Enigma. Ahora bien, si el "éxito" fue "parcial", podemos suponer que quedaron remanentes sin "solución". Para Freud, la parcialidad se refiere a que subsistían en la paciente algunos síntomas somáticos. El 16 de abril de 1900, en una carta a Fliess, Freud sostenía, en referencia a la terminación de la cura del señor E., que "su enigma está *casi* totalmente resuelto", pero "de los síntomas subsiste todavía un resto".[7] No será hasta 1937 cuando Freud, en "Análisis terminable e interminable", llame de una manera más precisa a lo que subsiste después de un tratamiento no terminado, éstos serán los "restos transferenciales". Entonces, ¿cuál es la relación entre esos síntomas de su paciente que quedaron como "restos transferenciales", la interrupción y el sueño que tiene Freud? Manuel Hernández nos hará saber su posición enunciativa frente a este interrogante a través de la "fábrica de caso".

De entrada, los síntomas que presenta esta paciente están en relación íntima con la interrupción del tratamiento, ya que ésta ocurrió en el momento en que "Irma" no aceptó la "solución" que Freud le propuso para dichos síntomas. Justo "en esa desavenencia *interrumpimos* el tratamiento con motivo de las vacaciones de verano".[8] Por ese entonces, Freud creía que bastaba con revelarle el sentido inconsciente de sus síntomas al paciente y que ya era cuestión suya si aceptaba o no tal cosa. "Ahí se detuvo el análisis, pero no el deseo de Freud",[9] afirma Manuel Hernández. Deseo que conformará el sueño de esa madrugada. Así, un breve tiempo después de dicha interrupción, Freud recibe la visita de un colega y amigo médico,

6. Sigmund Freud, "La interpretación de los sueños" (1900 [1899]), *Obras Completas*, T. IV, tr. José L. Etcheverry, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1979, p. 127.
7. Jeffrey Moussaieff Masson, *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess* (1887-1904), The Belknap Press of Harvard University, USA, 1985, Carta del 16 de abril de 1900, p. 409.
8. Sigmund Freud, *op. cit.*, p. 127.
9. Manuel Hernández, *op. cit.*, p. 237.

quien acaba de estar con "Irma" y su familia y, a pregunta expresa de Freud sobre cómo se encontraba "Irma", este colega le responde: "Está mejor, pero no del todo bien". En el tono y las palabras, Freud escuchó un reproche que definitivamente lo dejó inquieto, al grado que esa misma tarde se da a la tarea de escribir la historia clínica de "Irma", "a modo de justificación". Y en la madrugada de ese mismo día, Freud sueña con esta paciente reprochándole que "todavía no acepte la 'solución' ". El sueño de "naturaleza penosa", como lo califica Freud, recrea el momento de esa interrupción, le da una cierta continuidad, ya que se presenta como un alegato sobre el estado de salud de "Irma", sus síntomas y sus posibles causas, pero sobre todo vuelve sobre la "solución" que a ella no le pareció aceptable. "Si todavía tienes dolores, es realmente por tu exclusiva culpa", le dice Freud a "Irma" en el sueño. Lacan comenta:

> Les hago notar que ya en 1882, en una carta dirigida a su novia, Freud apuntaba que lo que aparecía en los sueños no eran tanto las grandes preocupaciones del día como los temas comenzados y después *interrumpidos*: cuando quedan ustedes *cortados*. Este quedar cortada la palabra, que impresionó a Freud precozmente, reaparece una y otra vez en sus análisis de la *Psicopatología de la vida cotidiana*.[10]

Lacan asegura, en esa misma sesión del seminario, que para nada es el caso de Freud dado que de inmediato se puso a trabajar para redactar un resumen del caso "Irma". Sin embargo, sí había algo truncado desde el momento en que Freud indica que hubo una interrupción en el tratamiento de "Irma". De hecho, la desavenencia con "Irma" respecto a la "solución" y el tono de reproche del colega motivan el sueño. Por otro lado, sabemos de la importancia que Freud le daba al *coitus interruptus* en la etiología de la génesis de la angustia neurótica, así como a la emergencia de lapsus que interrumpen el flujo del discurso del sujeto y hacen un corte en la trama. Desde esta perspectiva no se puede soslayar la importancia de lo que

10. Jacques Lacan, *El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (1954-1955), Paidós, Barcelona, 1983, sesión del 9 de marzo 1955, p. 230. Las cursivas son mías.

implica una interrupción en un análisis. Además, el sueño ocurre una vez que "Irma" había dejado el tratamiento con Freud.

Este sueño comienza en un gran vestíbulo con muchos invitados, Freud de inmediato aparta a "Irma" para "responder a su carta" y para decirle que si todavía tiene dolores es por su culpa. De esta carta sólo se sabe, como ya se mencionó, que Freud había escrito la historia clínica de esta paciente, la tarde previa al sueño, con la intención de enviársela al doctor M. (Breuer). Sin embargo, no hay ninguna asociación a este respecto por parte de Freud. Será una carta en *souffrance*, una letra/carta en pausa, en espera de ser descubierta. El hecho de que estemos hoy, aquí, leyendo de nuevo este sueño e intentando descifrar el deseo que lo animó, es el acuse de recibo de que seguimos esperando que esa carta llegue a su destino.

En este sueño, es bastante evidente, como lo indicó Lacan, que el deseo preconsciente o consciente era descargar la responsabilidad del fracaso de la cura de "Irma" en otro, primordialmente en ella misma, pero en el sueño ella se resiste y dice: "*si supieses* los dolores que tengo ahora... me siento oprimida". "Si *supieses*", Freud no sabe, falta algo por saber respecto a esos síntomas: "No atino a entender la razón por la cual me decidí en el sueño a esta selección de síntomas".[11] "Me aterro y la miro", declara Freud. La ve "pálida y abotagada" y en ese momento le asalta la duda si descuidó algo orgánico. La lleva a la ventana, ella abre la boca y Freud revisa el interior de su garganta. Tiene delante de sí la imagen de "una gran mancha blanca" y de "cornetes con escaras blanco grisáceas". Esta imagen lo induce a llamar de "prisa" al doctor M. ¿Por qué la prisa? "es bastante llamativa" esa prisa. Las asociaciones de Freud se deslizan de la placa difteroide de la amiga viuda de "Irma" a la enfermedad de su hija mayor, a la necrosis de la mucosa nasal de una paciente que había recurrido a la cocaína como una identificación con él, hasta el recuerdo de un caro amigo que "apresuró" su fin por el abuso de la cocaína que Freud le había recomendado. El "aprisa" lo remonta a una triste vivencia médica en que Freud había inyectado un remedio, el sulfonal, y había provocado la muerte de una paciente llamada

11. Sigmund Freud, *op. cit.*, p. 130.

Matilde, percatándose de pronto que lleva el mismo nombre que su hija quien también había padecido una difteria. Asocia, nada más y nada menos, esto: "¡Esta Matilde por aquella Matilde!" Un pensamiento horroroso, como dice Manuel Hernández.

Pero para Lacan el horror está en lo que mira en el interior de la garganta, esa es la "visión horrorosa", la "visión de angustia" ligada a la revelación de lo real cuyas asociaciones llevan de una u otra forma a la muerte. Pero Lacan recurre a Erickson, para preguntarse: "¿por qué no despierta Freud?" si el contenido del sueño es bastante penoso. Manuel Hernández difiere completamente de Lacan, él argumenta, debate y descarta este señalamiento de visión horrorosa y angustiante asociado a la boca abierta, a la vagina y a la muerte, ya que para Manuel relacionar esa imagen con la angustia obedece más bien a una necesidad de Lacan de hacer pasar su ternario y de tomar este sueño como el vehículo de RSI. Sin embargo, Lacan será consistente a todo lo largo de sus seminarios cuando habla del deseo en el sueño: el tope es lo real, lo insondable, la muerte. Algo intransmisible. Ahí donde todo se *interrumpe*. Ahí donde Lacan coloca el centro de la ética del psicoanálisis, como se mencionó en un inicio. Ahora bien, en esta asociación de una muerte por otra y de la multiplicidad de síntomas que presenta "Irma" en el sueño, Freud atina a reconocer que detrás del objeto "Irma" se esconden otras mujeres, tres en particular. En ese momento preciso es cuando Freud *interrumpe* sus asociaciones e introduce un pie de página que indica lo siguiente:

> Sospecho que la interpretación de este fragmento no avanzó lo suficiente para desentrañar todo su sentido oculto. Si quisiera proseguir la comparación de las tres mujeres, me llevaría muy lejos. Todo sueño tiene por lo menos un lugar en el cual es *insondable*, un ombligo por el que se conecta con lo no conocido.[12]

Pero Freud, a pesar de la "visión de angustia" en el sueño, continúa

12. *Idem*, p. 132, nota 18. Las cursivas son mías.

soñando, apela al doctor M. (Breuer) y a otros dos colegas amigos de él, Otto y Leopold, pero es el doctor M. quien exonera a Freud: le dice que se trata de una infección, que no es nada, y que sobrevendrá una disentería y se eliminará el veneno. Otto es el culpable de la enfermedad de "Irma" cuyos síntomas provienen de la administración de una inyección de trimetilamina. La fórmula de esa substancia aparece en caracteres resaltados en el sueño. Con esta última imagen de la fórmula termina la escritura y el relato del sueño. Un final por demás enigmático que ha dado lugar a múltiples lecturas e interpretaciones ya que la "solución" puede ser entendida como resolución o bien como solución líquida que se inyecta.

Entonces, este sueño tiene indiscutiblemente un valor histórico de *acontecimiento* para el psicoanálisis en la medida que inaugura un método de desciframiento y fabrica la teoría de que todo sueño es la realización de un deseo sofocado, reprimido. La novedad radica en el establecimiento de que existe un deseo preconciente/consciente sustentado en otro, cuya naturaleza es inconsciente y, por lo mismo, sólo es accesible a través del método de desciframiento que él puso en marcha por primera vez en el sueño de la inyección a "Irma". Sin embargo, en el informe de su análisis de *La interpretación de los sueños,* Freud no revela de qué deseo inconsciente se trata. Y si su deseo consciente era "no ser responsable" de los síntomas de "Irma", se puede inferir que se sentía concernido de alguna manera. Pero, ¿cómo abordar estas cuestiones sin caer en la construcción psicopatológica o psicobiográfica de Freud? Múltiples ensayos han tratado de dar una respuesta sin lograr dar en el blanco. Manuel Hernández nos propone seguir al pie de la letra el método de desciframiento propuesto por Freud. Lo cual implica seguir los pensamientos del sueño que permiten situar las imágenes oníricas como un *rébus*. Así, al seguir los "eslabones intermedios inconscientes" –que no habían devenido representaciones oníricas– pudo develar el deseo inconsciente que estaba por debajo del deseo preconsciente de no ser culpable de la enfermedad de "Irma". Uno de esos eslabones es el que se refiere a la química sexual insinuada por la trimetilamina y el de la naturaleza sexual de la enfermedad de "Irma" a causa de su viudez. Ambos conducen a pensar, como Manuel Hernández

lo señala en este libro, que el cumplimiento de deseo inconsciente era "una cogida". Ahora sabemos, gracias a su minucioso trabajo, que la verdadera identidad de "Irma" era Anna Hammerschlag, una joven que acababa de enviudar. Sin embargo, no está claro que ese deseo de una cogida estuviera dirigido a ella en lo específico sobre todo porque ella era sólo un resto diurno que representaba a tres mujeres. Recordemos además que cuando Freud menciona la trinidad de mujeres vino de inmediato la *interrupción* de las asociaciones y la nota de Freud sobre ese punto insondable, no reconocido, el ombligo del sueño.

Manuel encuentra una pista en Lacan para descifrar el porqué de esta interrupción en la trama de las asociaciones. Y es la referencia a la obra *El rey Lear* de Shakespeare, donde Lacan localiza el deseo erótico de un padre por sus tres hijas y que, en el caso de Freud, está apuntalado por una carta que le escribe a Abraham en 1908 donde le confiesa que "detrás de ello está la megalomanía sexual, las tres mujeres, Matilde, Sofía y Ana, son las tres madrinas de mis hijas, ¡y yo las tengo a todas!".[13] Así, para Manuel Hernández,

> En este sueño hay dos deseos, uno preconciente, que concierne a la curación de los síntomas de Anna Hammerschlag, y otro inconsciente, una megalomanía sexual incestuosa. El deseo preconsciente es el de terapeuta, el segundo el del *pater* seductor".[14]

La apuesta es bastante osada pues va a tratar, a través de la "fábrica de caso", de sustentar que el deseo inconsciente incitador y responsable del sueño de la inyección a "Irma" de Freud es el del "*pater* seductor". Han pasado 121 años y aún nos ocupamos de este sueño, evidentemente algo *no cesa de no escribirse* en el campo psicoanalítico y Manuel Hernández lo agarró al vuelo: es lo que está detrás del objeto Anna. Punto de quiebre de las asociaciones de Freud, punto de *impasse* en el que se funda la "fábrica

13. Sigmund Freud, citado por Manuel Hernández, *op. cit.*, p. 117.
14. *Idem*, p. 173.

de caso".

¿Por qué –se pregunta Manuel Hernández– sería tan insoportable soñar con ese trío de mujeres? ¿Acaso era porque una de ellas había sido su paciente, porque había habido una negligencia médica, porque se trataba de una venganza del destino que se condensaba en la sustitución de una Matilde muerta por su hija Mathilde? No, ninguna de las anteriores.

La razón por la cual había intervenido la censura en el sueño se debía a que esos tres nombres de las madrinas coincidían con los de sus tres hijas. Incluso Anna Freud, quien estaba en el vientre al momento del sueño, es nombrada con el verdadero nombre de la paciente/amiga que suscitó el sueño de la inyección: Anna Hammerschlag.

Freud no cayó en cuenta de esa asociación, si no, –como bien lo señala Manuel– ¡cómo podría haber nombrado Anna a su hija después de saber lo que ese sueño le significaba! Entonces, según Manuel, Freud de manera muy clara logró descifrar la acción que cumplía el deseo, es decir una cogida, pero en lo concerniente a los objetos inconscientes a los que apuntaba dicho sueño, esos habían quedado en lo no reconocido (*Unerkannte*), en lo insondable, era el real con el que se topa todo sueño. "Cuando hablamos de lo *Unerkannt*, eso quiere decir lo imposible de reconocer. No es simplemente una cuestión de hecho, es una cuestión de imposibilidad".[15]

Ahí radica la importancia de este libro, en la localización del punto insondable en donde fue inevitable la interrupción de la cura, así como de las asociaciones de Freud. Se *interrumpió* ahí donde la función del analista se vio en serios problemas.

Si la función del analista consiste en hacer posible que el analizante "sostenga una interrogación sobre la gama de sus actos (sus acciones y sus posiciones ante otros, así como sus palabras)", nos dice Manuel

15. "Réponse de Jacques Lacan a une question de Marcel Ritter", publicado en *Pas-tout Lacan,* en <http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1975-01-26b.pdf>. La traducción es de Jessica Bekerman.

Hernández, entonces la propuesta de solución "que Freud le dio a Anna no estaba pronunciada desde su lugar como analista". Esta *se cayó* al momento en que la "solución" era una inyección de trimetilamina, es decir una "cogida". Entonces, "¿para qué continuar el análisis?".[16] Esta caída de la función del analista, para Manuel "fue el pasaje al acto de Freud...", porque "hasta qué punto la dirección que toma la relación entre analizante y analista depende de la posición enunciativa que haya fabricado el analista".[17] Es decir, ¿qué construcción había hecho Freud respecto a los síntomas de "Irma" para intervenir de la forma en la que lo hizo?

Para Allouch, los nombres elegidos para hablar de un caso son "estenografías de fantasías" que le asignan al sujeto una fantasía donde todo indica que es una construcción de su analista.[18] Por otro lado, Michel Foucault también ha señalado que "el autor es constitutivo de aquello de lo que habla".[19] Entonces, de la mano de Foucault y de la de Allouch se puede admitir que la nominación "el sueño de la inyección de Irma" y todo lo relativo a ese sueño, es una elaboración de la fantasía inconsciente de Freud. Se podría incluso decir que el sueño mismo es la interpretación, la "solución", que Freud hacía del caso, ya que si Freud lo nombra así es porque en la "inyección estaba lo capital del sueño". Este libro va a explicitar el modo en que se encuentra comprometido el deseo del analista, al centrar el problema de la siguiente manera:

> En los casos que llegó a publicar, en cada ocasión la contratransferencia de Freud consistió en la captura del deseo del analista por un deseo que llevaba a Freud a intervenir actuando desde alguna de las figuras del padre.[20]

16. Manuel Hernández, *op. cit.*, p. 239.
17. Manuel Hernández, *op. cit.*, p. 26.
18. *Cfr*. Jean Allouch, "Sólo las monografías clínicas", *me cayó el veinte* Nº 32: *Acontecimientos ínfimos*, me cayó el veinte, México, 2015, pp. 99-104.
19. Michel Foucault, citado en Judith Revel, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, Amorrortu editores, p. 67.
20. *Idem*, p. 243.

Nos dice que lo anterior se prueba igualmente en el caso Dora y en el de la joven homosexual, y que lo mismo ocurrió en la relación con sus discípulos Jung y Ferenczi en donde Freud se colocaba en una relación padre-hijo. Y ¿qué decir de Anna Freud, la hija pequeña designada la heredera del legado del padre y encargada de continuar con su obra? Manuel advierte que son "muy pocos [los] sucesos en la vida de Anna Freud [que] desmienten que haya llegado a ser algo diferente... que un objeto de posesión de Sigmund Freud".[21] Lo que da a entender que Freud no tomó acuse de recibo de su deseo de *pater* seductor, a pesar de que este sueño fue –nos dice Manuel– un "hito en el comienzo de su análisis de sí". Si bien Freud admitió el error de pensar que una cogida solucionaría los síntomas neuróticos y que tuvo por efecto el inicio de la práctica propiamente analítica, cabe preguntarse si se puede denominar "acontecimiento subjetivo" a este sueño *princeps,* si la tesis de Manuel Hernández es que Freud mantuvo esa posición del "*pater* seductor".

El *acontecimiento*, como ya se mencionó, inaugura una forma distinta de abordar un problema. Valida el estallido de la ruptura en una línea de pensamiento y eso se puede constatar en el descubrimiento del psicoanálisis. Sin embargo, como lo señalan Jean-Claude Passeron y Jacques Revel, lo relevante de un caso está en las preguntas que suscita, en las dudas y debates que se establecen a partir de la *irrupción*, de lo que no se entiende. Para estos sociólogos, un caso sólo puede ser designado por un acto de *deixis*"[22] en la medida en que nunca puede ser completamente "definido" y mucho menos plantearse en términos universales. Entonces, si partimos de que la particularidad es indescriptible porque por definición, nunca podrá localizarse en cánones establecidos, entonces, su identidad como "caso" sería siempre inestable. Siempre enfrentándose a la discordancia, al "no es eso". Incluso Passeron y Revel se interrogan: "¿la comprensión de un caso no sería acaso susceptible de apoyarse sobre un procedimiento que, en lo esencial, permanecería inefable y que convendría solamente a

21. *Idem*, p. 249.
22. *Idem*, p. 11.

un objeto único?".[23] Porque finalmente lo que hace original a un caso es la configuración original de un agenciamiento de hechos, los cuales, en su irreductible heterogeneidad, vienen justamente a irrumpir el movimiento habitual de la comprensión de un fenómeno. Se presentan como configuraciones inesperadas que presentan problemas y que desestabilizan la evidencia perceptiva de un objeto o de una convicción. En sí mismo, el caso instaura la perplejidad del juicio, rompe el hilo de la deducción y provoca una reflexión sobre la ruptura en el marco de referencia teórica. Nada de lo disponible sirve para leer el acontecimiento nuevo. Abre un espacio problemático nuevo. Nada está abrochado, la verdad, en su pluralidad, se reconfigura constantemente y como dice Allouch, "con Freud el método no cesa de significarse en el abordaje del caso",[24] es decir, que en cada caso hay una fabricación y "en la medida en que se cree saber, no hay lección".

Esta "fábrica de caso" abre un debate sobre el deseo del analista.

23. *Idem*, p. 13.
24. Jean Allouch, *Freud, y después Lacan*, Epeele, México, 2006, p. 57.

ENTREVISTA

Entrevista a Manuel Hernández

acerca de *sur*, el giro decolonial en psicoanálisis.

☞ 15

Silvia Artasánchez y Juan Luis de la Mora

Ante todo, una pregunta indispensable, ¿qué antecedentes te parece que pueden explicar que haya surgido desde la École lacanienne de psychanalyse el giro decolonial en psicoanálisis?

Lacan vivió en París, ahí estuvo su Escuela, sostuvo su seminario y, desde luego, su práctica. Para quienes nunca lo conocimos, es importante preguntarnos si es posible estar en contacto directo con las fuentes de su manera de practicar el psicoanálisis.

No es posible desconocer el hecho de que no somos franceses ni vivimos en París, ¿pero eso nos coloca automáticamente en posición de extranjería respecto de ese psicoanálisis? Los no-franceses (e *in extremis* los no-parisinos) ¿quedamos por ese hecho en posición de periferia respecto del psicoanálisis lacaniano? En suma, ¿es posible hacer psicoanálisis lacaniano sin quedar reducidos a repetir sumisamente lo dicho en París? ¿O acaso eso es un destino?

Por eso es importante precisar qué significaría "estar en contacto con las fuentes" y cómo sería posible conseguirlo. Una respuesta es posible si salimos de la dimensión personal y recordamos que Lacan mismo promovió un "retorno a las fuentes", refiriéndose a los textos de Freud, en la conferencia del 8 de julio de 1953, "El simbólico, el imaginario y el real".

Responder a estas preguntas resulta crucial pues equivale a averiguar si hay condiciones para que exista alguna invención, alguna originalidad, o al menos cierta autenticidad, en el psicoanálisis lacaniano fuera de Francia.

Cuando uno se pretende lacaniano, es imposible desdeñar que Lacan habló y practicó en francés, y en uno peculiar, muy suyo. Sin embargo, su recorrido fue avanzando paulatinamente hacia una cierta descomposición del idioma francés y al final hacia el silencio propio del acto, cuando se entregó a la topología. Aunque él nunca le dio ningún privilegio al francés ni objetó que se tradujera su producción, es claro que para aprehender muchas de las sutilezas de la enseñanza de Lacan es preferible leer francés, ¿pero acaso ser francoparlante de nacimiento es la condición primordial para acceder a su enseñanza?

No es lo que se desprende de la experiencia de los cuatro exiliados argentinos Marcelo Pasternac, Hélyda Peretti, Estela Maldonado y Miguel Sosa, todos cordobeses, que se instalaron en México en los años setenta. Ellos decidieron leer todos los seminarios de Lacan en las borrosas fotocopias que entonces eran el único material que existía, por supuesto lo hicieron en francés, aunque tres de ellos en ese momento difícilmente lo hablaban.

El relato de aquel momento lo hizo Marcelo Pasternac[1] y, además de la lectura de los seminarios inéditos, introdujo también otro factor en juego: el final de análisis. El encuentro de esos cuatro argentinos en el Gran Hotel de la Ciudad de México con Jean Allouch a principios de los años ochenta puso esa dimensión en primer lugar. La pregunta de Allouch no fue "¿con quién se analizaron?" Sino *¿terminaron sus análisis?*

Poco después, el encuentro de ellos cuatro con el comité editorial de la revista *littoral* fue la razón por la cual, cuando la École lacanienne de psychanalyse se fundó con cuarenta y cinco miembros, hubo cuatro que hablaban en castellano y vivían en México y en Argentina, pues Hélyda Peretti y Estela Maldonado retornaron a Córdoba cuando se restauró la democracia.

1. Ver el número 45-46 de *litoral*, *Treinta años con* Letra por letra, donde se puede encontrar esta entrevista a Marcelo Pasternac. Todas las notas a pie de página han sido incorporadas por los entrevistadores

Muy pronto comenzó a editarse en México la revista *Artefacto*, que publicó su primer número dedicado a "El psicoanalista" en 1990. Ahí se presentaron los documentos de fundación de la Elp, traducidos al castellano. Ya en ese momento había otros miembros de la Elp en México, y el Comité de redacción de ese primer número quedó constituido por Miguel Sosa, Marcelo Pasternac, Rodolfo Marcos, Antonio Montes de Oca y Alberto Sladogna. En muy poco tiempo iba a crecer el número de miembros de México, de Argentina y de Uruguay. Hoy día la escuela cuenta con más miembros en América Latina que en Francia.

Eso quizás se explica, entre otras cosas, porque el estilo de trabajo de la Elp permeó profundamente en algunos de los lectores de *littoral* y de *Artefacto* que, además, escuchábamos cada verano los inolvidables seminarios de Guy Le Gaufey, Erik Porge, Phillipe Julien, Jean Allouch, Mayette Viltard. Es decir, de aquellos que constituyeron el Comité de redacción de *littoral* desde 1981.

Estas revistas se editaron, obviamente, en castellano, por eso se planteó muy rápidamente el problema de la traducción o pasaje de lenguas. Y como indica Guy Le Gaufey en este número de *litoral*,[2] se abrió un abismo ante algunos de nosotros al percatarnos de que no podíamos tratar a esa operación de manera simple, pues ya habíamos quedado tocados por las tres operaciones de *Letra por letra*, es decir, traducir, transcribir y, sobre todo, transliterar. Esto nos permitió ubicar las dificultades de producir una lectura crítica de los seminarios de Lacan y, a la vez, percatarnos de que cuando alguien se coloca en posición de "traducir" los seminarios de Lacan, debe decidir por el sentido y significación de tal o cual frase, lo cual implica transcribir y transliterar, además de traducir. Ahí, nuestra posición de no ser francoparlantes se nos hacía evidente y, a la vez, encontramos en eso una cierta ventaja, pues nuestra extranjería respecto de la lengua francesa nos impide pasar de largo frente a ciertas dificultades que el lector francés puede no detectar al ser esa lengua su

2. Cfr. Guy Le Gaufey, "Confesiones de un agente del imperialismo cultural francés", en este número de *litoral*.

idioma materno. De nuevo, el artículo de Guy Le Gaufey expresa esto de manera muy precisa. Muy rápidamente fue claro que había dos rasgos que distinguían nuestra posición de la de los miembros en Francia. Primero, ninguno de nosotros se había analizado ni hecho un control con Lacan, tampoco había pertenecido a su escuela y ni siquiera lo habíamos conocido personalmente (salvo Marcelo Pasternac), por lo cual nuestra posición era claramente la de ser únicamente sus lectores. Y, segundo, quedó muy clara la diferencia de lenguas, con todas sus implicaciones.

Por eso la pregunta de Jean Allouch es decisiva, pues no recaía en *quién* era el analista de aquellos que tenía enfrente, pues eso hubiera sido una pregunta sobre la *persona* del analista (¿Es alguien prestigioso? ¿A qué grupo psicoanalítico pertenece? ¿Qué política psicoanalítica tiene?, etcétera), lo cual hubiera dejado esa conversación atascada en una dimensión imaginaria. En cambio, preguntó si habían terminado su análisis. Esto es fundamental, pues una vez que el análisis concluyó -al menos en la versión de Lacan- el analista es tirado como un desecho y ahí lo que menos importa es su dimensión personal. Así, la operación de final de análisis es lo que hace posible salir del registro personal, imaginario, que apostaría a garantizar que alguien es "lacaniano" por el prestigio personal de su analista (el de Lacan o de alguno de sus alumnos), en cambio, el final de análisis toma una importancia crucial.

Es algo muy importante, porque el final de análisis abre la puerta a ser lacaniano sin pasar por la persona de Lacan. Y dado que terminar un análisis no depende de que el analizante tenga al francés como lengua materna, entonces también hace posible practicar el psicoanálisis lacaniano si uno nació hablando castellano, o cualquier otra lengua.

Así, ese bilingüismo originario de la Elp implicó también, desde el vamos, una pluralidad cultural, pues no es lo mismo el castellano que se habla en la Argentina, que aquel que se practica en México o en Costa Rica.

Guy Le Gaufey señala en su artículo un fenómeno que es uno de los pilares de la ficción científica moderna y es que hablar de psicoanálisis podría operar a la manera de las matemáticas, es decir, obviando las particularidades de los sujetos que lo hacen, sus culturas y orígenes e

incluso su lengua materna. Esta fue una problemática que buscamos abordar en el tercer Coloquio sur, realizado en Córdoba en 2015 con el título "Psicoanálisis. Racionalidad en tensión" pues la ciencia se ha constituido en Occidente como la racionalidad misma. El psicoanálisis no ha dejado de sufrir una descalificación por no ser una ciencia, y a veces busca presentarse como si lo fuera. Entonces se aborda el psicoanálisis como un saber positivo y no como una relación problemática con el saber y sus fracturas. Y eso a pesar de que Lacan insistió sin cesar que no hay metalenguaje, que incluso cuando se usan las matemáticas hay que dar cuenta de ellas en lengua común. O bien, otra cara de la ficción científica moderna: dar por supuesto que existe un objeto común del cual se podría hablar sin ningún obstáculo en diferentes lenguas y en diferentes culturas. Eso termina siempre en un imperialismo cultural, como dice Le Gaufey, y, yo añadiría, en la naturalización de un colonialismo epistémico.

Todo eso, claro, yo no lo podía articular así cuando me hice miembro de la Elp en 1990. En cambio, hubo varios factores que me llamaron particularmente la atención de esta escuela. Uno era, sin duda, su nombre. Hasta ese momento nadie había osado decirse públicamente "lacaniano", pues el código era que llamarse "freudiano" era ser lacaniano, pues las organizaciones de la IPA se llamaban simplemente "psicoanalíticas", dando por sentado que son el psicoanálisis por antonomasia. Así, me atrajo mucho la audacia de esta escuela al llamarse públicamente "lacaniana". En segundo lugar, importó mucho el por qué lo hacía, y residía en la importancia dada a la equivalencia de los tres registros de Lacan, RSI. Y, por último, para mí fue completamente decisivo y determinante saber que en esta escuela sólo hay una categoría de miembro, y que eso forma parte de su organización explícita y formal como comunidad.

Esto me pareció crucial pues es la condición indispensable para trabajar con otros sin jerarquías establecidas por una burocracia, ni nadie podía pretender tener una importancia mayor por ser "fundador", una categoría que desde el inicio fue inexistente, o bien hacer valer como un privilegio haber conocido a Lacan o haberse analizado con él. Al respecto, quiero contar algo que me sucedió durante el fantástico coloquio "La locura",

organizado por *Artefacto* en 1989. A ese coloquio vino una cantidad importante de miembros de Francia, entre ellos Danielle Arnoux, Sophie Aouillé, Roland Léthier, Dominique de Liège y Bernard Casanova, de quien quiero hablar. En uno de los recesos yo discutía en mi francés champurreado con alguien sobre no sé qué punto de la historia de la Escuela de Lacan, la EFP, en la versión que yo había recogido del libro de Elisabeth Roudinesco, *La historia del psicoanálisis en Francia*. En ese momento, sentí que alguien me toca con el dedo en la espalda y al voltear vi a Bernard Casanova diciéndome con una generosa sonrisa, "si quiere, yo le puedo contar cómo sucedió todo eso, yo estaba ahí ese día". Y así fue, sin ninguna pretensión de superioridad, Bernard Casanova compartió conmigo su experiencia al lado de Lacan y en la EFP. Este principio de horizontalidad radical me hizo confiar en esta escuela y desear pertenecer a ella, cosa que hice muy poco tiempo después.

¿Cómo supiste de esas posiciones de la Elp en aquel momento?

Cuando, hacia 1986, escuché a Jean Allouch hablar de las hermanas Papin en la Alianza Francesa de San Ángel, sucedió algo muy importante para mí. Primero, me apasionó su increíble trabajo con la locura. Pero además dijo algo que coincidía con lo que yo había logrado pescar de mi primera lectura del seminario de *Los Escritos técnicos de Freud*, editado por Paidós: lo fundamental en la enseñanza de Lacan son los tres registros. Escuchar a Allouch, que entonces era el director de la Elp, ubicar así al ternario RSI y enfatizar explícitamente su equivalencia, fue para mí una indicación de que quizás había llegado al lugar correcto.

Poco después, supe dos cosas más que lo confirmaron sin ninguna duda. El mismo Allouch indicaba que la Elp no tiene localización geográfica, sino que está donde están sus actividades. Lo cual localizaba a la escuela en el registro del acto y no por una administración centralizada y su burocracia correspondiente. Eso me parecía completamente psicoanalítico y además, lacaniano. Se suma a eso lo que ya mencioné: en la École existe una sola categoría de miembro.

Estos dos principios fueron para mí la garantía de que si conseguía pertenecer a esa escuela yo no iba a ser un miembro de segunda categoría por no haber nacido en Francia ni ser parisino, o no haber conocido a Lacan. Eso y un estilo de hacer psicoanálisis congruente con dichos principios, me impulsaron a hacer mi admisión. Como mencioné, el coloquio "La locura" organizado en marzo de 1989, me permitió tomar contacto con algunos miembros de Francia. Muchos de ellos habían hecho un recorrido al lado de Lacan en la EFP, e incluso en su diván. Durante esos días, en que yo todavía no era miembro, mostraron hacia mí, y hacia todos, una apertura y generosidad que confirmó definitivamente mi deseo de pertenecer a esa escuela.

Algunos meses antes de que eso sucediera, Mayette Viltard vino a dar un seminario en México, en 1989, llamado "Los tres puntitos del síntoma", donde a la vez desarrolló una serie de actividades a propósito de los objetos topológicos del seminario *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*. Presenté un objeto de dicho seminario junto con Patricia Calderón; a esa actividad asistimos veintitantas personas. Tras el seminario de Mayette Viltard, a mí me quedó muy claro que, como llegaban a su término los cuatro años de dirección de Jean Allouch, ella tendría que ser la siguiente directora de la escuela, como efectivamente sucedió.

Entre paréntesis quiero decir que, desde el primer momento, se formuló en mí una idea: si en realidad esta escuela sólo tiene una categoría de miembro, eso tendría que llevar a que un día el director fuera alguien no-francés. En especial, alguien de Latinoamérica. Y desde el primer momento yo volteaba a ver sin cesar a quienes yo conocía y consideraba susceptibles de ocupar la dirección de la Elp, como Marcelo Pasternac o Miguel Sosa. Luego conocí a otros miembros de América Latina, como Raquel Capurro, a quienes también consideraba perfectamente aptos para cumplir esa función, que sería la prueba decisiva de que no hay miembros de segunda categoría en la escuela, sin embargo, no sucedió.

Cuando por mil avatares llegó el día en que yo ocupé la dirección de la Elp, al salir de la reunión mi sentimiento era agridulce, pues fue un trance complicado, en cambio, puedo decirles que el día que dejé la

dirección y la puse en manos de Jean Louis Sous ha sido uno de los días más felices de mi vida, pues no sólo quedaba descargado de algo que no es tan fácil de sobrellevar, sino que en acto la escuela había dado la prueba de que efectivamente hay una sola categoría de miembro: había tenido un director que no era francés y había transitado a una nueva etapa sin sufrir una escisión ni una disolución. Entonces mi alegría venía de que, en efecto, la escuela estaba viva y los hechos habían demostrado que en la École lacanienne de psychanalyse sí hay una sola categoría de miembro. Algo que ahora se ha ratificado con las direcciones de Rafael Pérez y de Gabriel Meraz.

Pero en 1989 no estábamos aún ahí, se trataba del primer cambio de dirección y en mi fuero interno tenía claro que después de Allouch la siguiente directora sería Mayette Viltard. Es más, que debía ser ella.

Hice mi demanda de admisión y me convertí en miembro de la escuela el 15 de septiembre de 1990. Dos meses después iba a tener lugar la primera Asamblea General de la Elp presidida por Mayette Viltard, la nueva y flamante directora, y esa era una Asamblea a la que, evidentemente, no quería faltar.

Aunque no tenía ni un clavo, logré que ese fuera mi segundo viaje a París ese año, pues en mayo había ido a hacer mi admisión con el dispositivo de cártel que funcionaba entonces. Llegué a la sala en la Place de Saint Germain-des-Près y nomás al entrar me recibió Anne-Marie Vindras con una sonrisa, volteó y le dijo a la entonces Tesorera, Christiane Dorner, *voilà, je te presente le dernier membre de l'École lacanienne de psychanalyse*, a lo cual respondí de inmediato: *mais j'espère que non !*[3] Ella se sorprendió al oír lo que había dicho, y aclaró lo que quería decir. Pero no pasaría ni una hora para que yo comprendiera que ella había sido hablada. En esa Asamblea Mayette Viltard propuso cambiar de nombre a la escuela por el de École lacanienne de Paris.

3. "-Mira, ¡te presento al último miembro de la École lacanienne de psychanalyse!
-¡Pues espero que no!"

Esa propuesta fracturó a la escuela y junto con muchos otros, yo me opuse tajantemente a esa propuesta. ¿Cómo podría concebirse que una escuela que se considera a sí misma lacaniana cambiara de nombre propio, como si eso fuera cualquier cosa, una trivialidad? En cuanto me formulé esa pregunta en esos dos aciagos días, me di cuenta cabalmente de que el nombre de la escuela era un nombre propio y propuse en la reunión que en lo sucesivo, cuando lo pronunciáramos en castellano, lo dijéramos en francés: *École lacanienne de psychanalyse* y no "escuela lacaniana de psicoanálisis", como se había venido haciendo. Por mi parte, así comencé a hacerlo y eventualmente se ha generalizado esa práctica. Era un efecto claro de mi lectura de *Letra por letra*.

A pesar de que se convocó a una nueva Asamblea General en febrero del siguiente año para continuar esas discusiones, el cambio de nombre no prosperó. Sin embargo, la idea de "localizar a la escuela en París", como insistentemente se decía en aquel momento, sí echó raíces, y un sector importante de miembros no dejó de impulsar la centralización de la escuela en París en todas las modalidades posibles. Para mi sorpresa, esa posición también permeó en América Latina. Ya desde la Asamblea del cambio de nombre, hubo latinoamericanos que estaban a favor de localizar a la escuela en París, algo incomprensible para mí.

Durante el período en que tuve a mi cargo la dirección de la Elp, hice todo lo que estuvo en mis manos para hacer efectivo aquel principio no escrito de que la escuela no tiene localización geográfica, sino que está donde están sus actividades, es decir, impulsé que se realizaran actividades de la escuela en diversas ciudades del mundo, para no centralizar a la escuela en París. Al finalizar mi dirección, Jean Louis Sous intentó seguir la misma ruta y lo consiguió por un tiempo, pero todo cambió cuando tocó el turno a José Attal, quien había sido uno de los principales promotores de la centralización de la escuela en París.

La modalidad que propuso para efectuar el cambio de director (copiada explícitamente de la manera de elegir... ¡al Papa!) suscitó una viva reacción crítica en algunos miembros, entre los que me contaba yo. En esa modalidad la escuela se constituye en algo equivalente a un cónclave

en donde cada miembro escribe en un papel el nombre de la persona que le parece deseable que sea el director o directora de la escuela, luego se hace un escrutinio, del que no se dan cuentas, sino sólo se anuncia el nombre del nuevo director y luego se destruyen los votos. Me parecía, y me sigue pareciendo, que esa modalidad de elección le da un baño libidinal al director, quien al ser ungido por los aceites de la libido de los miembros queda irremediablemente... falicizado. Esa forma de elección es lo último que una escuela de psicoanálisis debería buscar al intentar procurarse un director, al menos es lo que yo opino. Por fortuna, hasta ahora, la escuela no ha instituido ningún método para procurarse un director o directora y en cada ocasión es diferente.

Bueno, quienes en el año 2012 nos opusimos a esa modalidad de realizar el cambio de dirección (pues Lacan había criticado mucho, y con razón, a la IPA por su estructura eclesiástica ¡y ahora la Elp acudía a semejante expediente!), quisimos organizar una videoconferencia entre diversas ciudades donde hubiese miembros de la Elp. Pero sólo hubo interés para hacerlo entre Montevideo y Ciudad de México, lo cual a mí me dejaba muy confundido, ¿cómo podría no haber interés en hablar acerca de este problema decisivo para una escuela de psicoanálisis?

Con todo, ese desinterés fue un momento de revelación: algunos miembros de cierta ciudad de América Latina dijeron que a ellos no les interesaba hablar con mexicanos y uruguayos, pues sólo les importaba hablar con París. Ese fue un momento de viraje para mí y quizás para otros miembros de la Elp. Se revelaba de manera cruda que el pariscentrismo no era exclusivo de un grupo de miembros de París. Vivía también en América Latina.

¿Fue ese el origen de Sur?

Sí, fue ese el momento decisivo, aunque ya había antecedentes, como he mencionado. No voy a decir cómo esa revelación me permitió entender retroactivamente muchas cosas que sucedieron durante el período en que fui director. En cambio, diré que *a partir de ese momento quedaba claro*

que todos teníamos que preguntarnos acerca de nuestro propio eurocentrismo, de nuestra mentalidad de colonizados. ¿No cabía entonces considerar a esa posición de colonizados como un síntoma? Me respondí que sí, y entonces me vi compelido a poner nombre a ese síntoma. De inmediato me llegó el nombre de un Simposio de Teoría de Arte Contemporáneo al que había asistido recientemente: *Sur, sur, sur, sur...*[4]

Cuando asistí a ese encuentro me impresionó mucho la tensión no excluyente que los participantes establecían con los centros de producción artística global, y cómo esa tensión les permitía encontrar su propio lugar en el Sur global, lo que les permitía hablar desde ahí, desde su propia especificidad, sin amalgamarse unos con otros ni, mucho menos, con las propuestas hegemónicas del mundo del arte en el Norte.

Ya fuesen brasileños, argentinos, sudafricanos, haitianos o mexicanos, cada uno hablaba desde su propio lugar de enunciación, considerando las condiciones materiales e históricas que los ubicaban en un lugar diferente al de Europa o el resto del Norte global. Así, el nombre Sur cobraba un valor doble. Primero, Sur es el nombre del síntoma (la colonización cultural y económica con sus efectos de subalternidad). Pero también, y esto es lo decisivo, *sur* es el nombre de las rutas posibles hacia el desmantelamiento de ese síntoma (por ejemplo, la articulación Sur-Sur como estrategia de descolonización). Creo que este doble filo de la noción de sur justifica su plena vigencia en el giro decolonial, pues a la vez nombra, localiza el problema, e indica ciertas vías para su resolución. Desde luego, no todos quienes practican el giro decolonial acuden a esa noción, y eso está muy bien, pues no se trata de homogenizar al Sur que, por condición propia, es múltiple y plural. En el caso del psicoanálisis, creo que *sur* es importante como noción que tiene una gran indeterminación, pero que designa muy precisamente que hay un problema y algunas vías para abordarlo en la práctica. No es un problema insoluble. Al menos eso me pareció en aquel simposio de arte contemporáneo.

4. Acerca de ese simposio pueden leerse los dos artículos de Cuauhtémoc Medina, director de dicho simposio. El primero en la edición impresa "Vuelta al sur... perdiendo el norte" y el segundo "Curando desde el Sur: comedia en cuatro actos", en la sección "El gran vidrio" del sitio web de *litoral*.

Así, compré varios ejemplares del libro de ese SITAC y los hice llegar a algunos miembros de la École con quienes, imaginé, el diálogo sería posible. En ciertos casos acerté, en otros, no.

A lo largo del segundo semestre del año 2012, invité a Helena Maldonado y Patricia Garrido a realizar un seminario llamado *El Sur y sus sujetos deseantes*, que tuvo lugar en semanalmente en el Museo Universitario Arte Contemporáneo (MUAC).[5] Patricia Garrido y Helena Maldonado junto conmigo formaban parte de una iniciativa editorial que propuse en el año 2010 a la Elp. Se trataba de una editorial digital llamada e-diciones de la École lacanienne de psychanalyse y que tomó como imagen *leit-motif* el mural de Diego Rivera, *Sueño de una tarde dominical en la Alameda Central*, que Lacan comentó en la sesión del 23 de marzo de 1966. La editorial fue presentada el 17 de noviembre de 2010 en el Museo Mural Diego Rivera. Alrededor de esa pintura y de ese viaje de Lacan a México, e-diciones propuso en febrero de 2011 una jornada llamada "Lacan en México".[6] Esta jornada fue, sin duda, un antecedente de lo que vendría en el seminario en el MUAC.

A lo largo de ese seminario semanal en el MUAC, de manera explícita, sostuvimos dos posiciones: ninguno de nosotros estaba versado en los estudios postcoloniales ni decoloniales y, por lo tanto, comenzábamos a tantear un territorio completamente nuevo junto con los asistentes. En segundo lugar, precisamos que *sur* es una noción que no es esencialista, que es sobre todo negativa y por eso la apuesta consistía, y consiste, en que esa designación caiga, en la medida en que se disuelva la problemática que nombra. Es decir, en la medida en que la colonialidad se disipe, con ella se irá la denominación *sur*.

De esa manera, en el año 2012 comenzamos a tientas, primero comentando el artículo de Cuauhtémoc Medina que abrió el libro-catálogo

5. Un relato de este momento, en palabras de Helena Maldonado, puede encontrarse en la conferencia "Decolonialidad". Disponible en <https://bit.ly/2JGuBhb>.

Las grabaciones de esas reuniones semanales en el MUAC se pueden escuchar aquí: <https://bit.ly/2JICm6t>.

6. Su argumento se puede consultar aquí: <https://bit.ly/2I1QTwS>.

del SITAC, y que se encontrará en este *litoral*,[7] luego nos dispusimos a leer el libro seminal de Edward Said, *Orientalismo*; luego tocó el turno a *¿Puede hablar el subalterno?*, de Gayatri Chakravorti Spivak, *La dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon y, gracias a una orientación de Mauricio González, dimos en leer "La desobediencia epistémica" de Walter Mignolo. Ese texto abrió un nuevo panorama para nosotros, pues comprendimos que había una diferencia entre los estudios postcoloniales y los decoloniales, por un lado, y que la problemática en juego era lidiar con los efectos de la matriz colonial de poder, en particular con la veta epistémica. Gracias a ello nos pusimos en contacto con Walter Mignolo y el trabajo del Grupo Modernidad/Colonialidad, por vía de Mauricio González, a quien este giro decolonial en psicoanálisis mucho le debe.

Como parte de nuestros trabajos, propusimos una segunda videoconferencia en la que se realizó una jornada pública de discusión del libro de Gloria Leff, *Juntos en la chimenea*, en la que participó un grupo de personas en Montevideo y otro en México. De esa manera se activaba la tesis de *sur* de que es importante leernos entre quienes formamos parte del Sur, es decir: *leernos de Sur a Sur.* Una tercera videoconferencia tuvo lugar un poco después, para también hablar de la temática *sur*, en la cual estuvieron diversos miembros de la escuela y una cuarta para discutir acerca de *La dialéctica de la Ilustración*, donde participó un grupo de personas en Córdoba, Argentina. Gracias a todas esas experiencias ha quedado claro que, cuando menos desde 2014, existe la tecnología para que los miembros de la escuela podamos trabajar, hablar, intercambiar y decidir en tiempo real sin importar la distancia. De hecho, toda la organización de esos Coloquios *sur* la realizamos por Skype, con Sergio Campbell en Córdoba, María Amelia Castañola y, a veces, Fernando Barrios, en Montevideo, y en la Ciudad de México estábamos Claudia Blanco, Helena Maldonado y yo, con colaboraciones puntuales de otras personas como Carina Basualdo desde París y Walter Mignolo dondequiera

7. Véase el artículo de Cuauthémoc Medina, "Sur, sur, sur, sur...", en este número.

que se encontrara en ese momento; hubo otras personas que ahora se me escapan y que también participaron. Además, en esa organización cada vez colaboraron generosamente muchas personas que no puedo nombrar ahora, sin las cuales no hubieran sucedido. Les quiero decir que a pesar de las dificultades que obviamente pudieron haber surgido, para mí fue una linda experiencia organizar esos Coloquios a distancia entre, al menos, tres ciudades, Montevideo, Córdoba y la Ciudad de México. Actualmente, mi taller de lectura sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* se transmite y se queda grabado a través de Facebook, pero podría hacerse también a través de YouTube o Vimeo. A poco más de tres años de distancia de aquél 2014, la tecnología hace que eso sea cada vez más fácil. Basta con tener la disposición para hacerlo.

Entonces, ese conjunto de videoconferencias y conversaciones por Skype desembocó en la realización de un Coloquio en enero de 2013 en la Ciudad de México: *Sur y sus sujetos deseantes*.[8] Noten por favor la desaparición del artículo definido del título, ya no se trataba de "*El* Sur y sus sujetos deseantes", como se había llamado la serie de encuentros semanales en el MUAC, sino sólo *Sur y sus sujetos deseantes*, con lo cual ya se registraba un primer cambio importante: a partir de ese momento *sur* era el nombre de una posición y no de un punto cardinal ni de una zona geopolítica. De ahí que habláramos de *sur* y no de El Sur.

Tras ese coloquio, en Montevideo, se abrió una veta de trabajo orientada por María Amelia Castañola, en una actividad llamada *Archivo sur*, donde se discutían textos decoloniales. A la par, en la Ciudad de México propuse el *Taller de escritura sur*, que se dio a la tarea de ser un lugar de lectura de algunos textos decoloniales, también fue un taller de escritura y de discusión de las producciones de quienes formamos parte de él.

Ambas actividades permitieron que en el año 2014 hubiera un nuevo Coloquio *sur* en Montevideo, llamado *Erótica de la dominación*, donde algunos de los participantes del *Taller de escritura sur* como Julieta Bernal, Antonio Madrigal, Tania Acosta, Xóchitl Rivera, Claudia Blanco, Rosalinda

8. El programa y los participantes se pueden consultar en este número de *litoral*.

Fragoso, Leticia Cantú y los participantes de *Archivo sur*, participamos colaborando entre miembros y no miembros de la École lacanienne de psychanalyse, algo que caracterizó a *sur* desde el principio y que en el *Espacio orillero* de Córdoba, animado por Sergio Campbell, se ve confirmado. Pero, sobre todo, en ese Coloquio contamos con la presencia de Walter Mignolo, quien estuvo en la mejor disposición de dialogar con nosotros durante esos días. No dudo en decir que fue una experiencia realmente importante.

¿Cuál es el origen del término Sur?

Claro, eso es importante pues la problemática *sur*, al poner en juego la tensión entre colonialismo, post-colonialismo, colonialidad y decolonialidad, es algo que trasciende ampliamente a una escuela de psicoanálisis. De hecho, interesa y afecta a cualquier persona que viva en una sociedad que haya sido colonia o colonizadora, lo sepa o no.

Antes que en psicoanálisis, la noción Sur ha sido avanzada por autores del campo postcolonial, decolonial y en general por críticos del colonialismo, como Boaventura do Sousa Santos con su libro *Una epistemología desde el Sur*[9] o Enrique Dussel con su *Filosofías del Sur.*[10] En el arte contemporáneo un ejemplo notable es la *Red Conceptualismos del Sur* que trabaja codo a codo con el Museo Reina Sofía en España en una colaboración apasionante.[11]

Sur es un término que surgió en los años ochenta, cuando Willy Brandt[12] encabezó una comisión para tratar de enfrentar los desafíos económicos de un mundo polarizado entre el Este y el Oeste. La división Norte-Sur introdujo otra dimensión no contemplada hasta ese momento,

9. Boaventura do Sousa Santos, *Una epistemología del Sur, la reinvención del conocimiento y la emancipación social*, Clacso, Siglo XXI, México, 2009.
10. Enrique Dussel, *Filosofías del Sur, descolonización y transmodernidad*, Akal, México, 2015.
11. Red Conceptualismos del Sur, <https://redcsur.net/es/> y también el sitio del Museo Reina Sofía: <http://www.museoreinasofia.es/red-conceptualismos-sur>.
12. Herbert Ernst Karl Frahm (1913-1992), quien adoptara el nombre de Willy Brandt para escapar de la persecución Nazi, fue alcalde de Berlín de 1957 a 1966, periodo en el que se construyó el Muro, y Canciller de Alemania Occidental entre 1969 y 1974.

y que distinguía entre los países industrializados, el Norte, y los países no-industrializados, el Sur. Sin embargo, desde el primer momento fue evidente que esa diferenciación coincidía con las diferencias que habían surgido de las prácticas imperialistas y el establecimiento de sus colonias. De hecho, la solicitud de que se intentara establecer un nuevo orden mundial en la economía surgió de dos presidentes de países afectados gravemente por las prácticas de colonización, específicamente de México y Argelia. Sin embargo, como ese trabajo de Willy Brandt no abordó frontalmente esta veta del problema, terminó ahondándola, y los resultados están a la vista de todos, pues a las prácticas colonizadoras tradicionales se han sumados los mecanismos financieros que garantizan la perpetuación del neocolonialismo y el mantenimiento del orden Norte-Sur, en donde el Norte industrializado, moderno, científico, productor de conocimiento se enriquece a través de los recursos que extrae del Sur, ya sean recursos naturales, financieros o humanos, en forma de trabajo barato, como en las maquiladoras. Con lo cual la dependencia del Sur se perpetúa y se perpetúa la ilusión de que hay culturas superiores a otras, sin ver que la cara oscura de la modernidad es la colonialidad, pues sin las prácticas coloniales el desarrollo de los países del Norte sería imposible. Tampoco sería posible su desarrollo industrial ni en el terreno del conocimiento.

¿Qué efectos tiene la colonialidad en las subjetividades, en la práctica analítica, en la producción teórica?

Cada uno de los Coloquios sur ha intentado abrir la exploración de cada una de esas preguntas y los números subsiguientes de *litoral* van a recoger algunos de esos desarrollos, así que no me extenderé en eso demasiado. Ante todo, es preciso decir que es difícil detectar la colonialidad, pues está naturalizada, forma parte de la cultura ambiente en que vivimos y entonces no la podemos ver como un problema. Nos resulta natural pensar en la cultura occidental como *la* cultura y considerar que es más avanzada que las

formas tradicionales que tienen las culturas locales[13] y el progreso parece ser un objetivo lógico e incuestionable.

Lo que no se puede ver tan claramente es que esa serie de valores de la modernidad son solidarios de una jerarquización de los seres humanos que se vierte en prácticas racistas y clasistas muy dolorosas. Un ejemplo claro es cómo en México, pero no solamente, la gente celebra que uno de sus hijos haya salido "blanco" o "güerito", y la gente morena está claramente en desventaja. Desde luego es posible decir que hay familias en que no es así, pero cualquiera que reciba analizantes sabe que es algo que ocurre una y otra vez, es algo que puede ser enloquecedor, y cada quién sufre en mayor o menor medida de ese racismo. Recientemente mi amigo Federico Navarrete ha puesto esta discusión finalmente sobre la mesa con su libro *México racista*, es un problema ya insoslayable y que resulta directamente de la división de la población en "razas" operada en la colonia y plasmada en la infame "pintura de castas" a la que la revista *Artes de México*[14] dedicó un número entero.[15] Sin embargo, no se percibe con claridad que ese racismo es un signo de que las lógicas de poder colonial siguen vigentes. Tampoco se detecta que algunos de nosotros obtenemos privilegios de ellas, o bien las padecemos cotidianamente. Cuando tenemos privilegios, la modernidad nos ha hecho creer que es debido a nuestro esfuerzo individual, sin percatarnos que en realidad es una desigualdad que surge del orden colonial y la cultura y organizaciones sociales que surgen de ahí.

Pero lo más interesante es que es de lo más común que alguien esté a veces en una posición y otras veces en otra. Pues alguien que tiene una posición privilegiada en México puede quedar rápidamente inferiorizado en los países del Norte. Es entonces cuando sufre en carne propia la *herida colonial*, es decir, el racismo, la segregación y la subalternidad que establece el diferencial cultural característico de la modernidad.

13. Algo que se puede ver claramente en la intelectualidad latinoamericana de la primera mitad del siglo XX, como demuestra Nora Pasternac en "*Sur*, una revista en la tormenta", en este número de *litoral*.

14. Federico Navarrete, *México racista*, Ed. Grijalbo, México, 2016.

15. *Artes de México*, *La pintura de castas,* núm. 8, verano 1990.

Eso no impide que alguien idealice a esa misma modernidad y que su cosmovisión sea eurocentrada, incluso si nació en Cuautitlán. Esa alienación no es visible, pues la idea de modernidad se presenta a la vez como un horizonte a alcanzar y una realidad insoslayable, en donde los subdesarrollados siempre estamos, y estaremos, un paso atrás. Todo ello provoca vergüenza de sí mismo o bien, en el mejor de los casos, sublevación.

Son efectos subjetivos y con cada uno de esos efectos tiene que vérselas el analista tanto en su práctica como en su producción escrita. La tarea a la que algunos nos hemos dado es la de abrir preguntas, antes que nada, dirigidas a nosotros mismos, tratando de desnaturalizar esa colonialidad, desarticular las ilusiones de la modernidad y recuperando las especificidades de nuestra posición en el Sur tratándolas como posibilidades de creación y no como taras o problemas a superar.

¿Qué quiere decir "erótica de la dominación"?

Este fue el título del segundo Coloquio sur, realizado en Montevideo. El sintagma implica que en la lógica de la dominación colonial hay una erótica en juego, tanto del lado de quien domina como del lado del colonizado. El coloquio intentó explorar algunas de esas operaciones que son diferentes a la de la relación S/M, sobre todo en un punto. Es que las prácticas S/M son un acuerdo entre los participantes, en donde existen, por ejemplo, palabras clave para detener la experiencia. En el caso de la dominación colonial no hay palabras claves para detener el dolor. Este continúa sin cesar y entra en una lógica de perpetuación en la que el propio dominado participa y se la impone a sí mismo, tanto en su fuero interno como a los suyos, a través de registros simbólicos, imaginarios y muy reales, a la vez que está creyendo hacer lo correcto. Esta es la línea de razonamiento que nos llevó después a llamar a otro Coloquio sur "La idealización de Europa".

¿Qué quiere decir "el psicoanálisis es sur"?

Esta afirmación surgió de la intervención de Mauricio González en el primer Coloquio sur, él lo dijo con todas sus letras y fue algo que quedó grabado en mí pues añadió que, *si el psicoanálisis no es* sur*, no es psicoanálisis*. Y de inmediato contó con mi asentimiento porque el psicoanálisis no puede suscribir ninguna práctica de imposición cultural, ni de inferiorización del otro, ni de racismo. Freud y Lacan explícitamente se desmarcaron de la noción de progreso y en ese sentido son una excepción a la lógica de la modernidad. El psicoanálisis no puede ser, entonces, colonialista. Al contrario: es *sur*. Lacan insistió mucho, en particular en su escrito sobre Ernest Jones (lo cual no es una casualidad) y en "La dirección de la cura y los principios de su poder" en que el analista no ejerce poder alguno o bien deja de cumplir su función. Eso nos da un criterio claro para decir que puede haber formas de hacer que sean supuestamente psicoanalíticas, pero que en realidad son opuestas al psicoanálisis.

Es decir, el psicoanálisis puede ser tratado como un saber positivo, con valor universal, y cuya teoría sea difundida a través de ejercicios de poder institucional y jerárquico, que termina por ser segregatorio. Ahí el psicoanálisis deja de existir, aunque se sigan discutiendo sus conceptos. Esta es la diferencia crucial entre el enunciado y la enunciación, que Lacan subrayó. Lo cual se puede traducir así: las palabras que alguien dice son distintas que el acto que implica decirlas. Por ejemplo, cuando alguien le dice a otro "¡qué inteligente eres!" puede estar haciendo dos cosas muy distintas, puede estar expresando su admiración por esa persona o puede estar burlándose cruelmente de ella. El enunciado no es la enunciación. Pero es posible ir más allá y preguntar sobre la posición del sujeto de la enunciación para ver cómo un mismo enunciado cambia de valor según quién lo pronuncie. Así, si yo digo públicamente "el infierno no existe", y lo creo, no tiene en absoluto el mismo valor que cuando esa misma frase la dice un Papa, aunque no lo crea. Las consecuencias son totalmente distintas. Pero los estudios decoloniales van incluso más allá e interrogan las *condiciones materiales de posibilidad de la enunciación* y entonces preguntan,

por ejemplo, ¿cuáles son las condiciones materiales que hicieron posible la existencia de la antropología? Cuando uno cae en cuenta de que las condiciones materiales que hicieron posible esa disciplina y su difusión fueron las prácticas coloniales, se mira a la disciplina antropológica de otra manera. Noten que no hay estudios antropológicos de culturas occidentales, sólo de culturas no-europeas o anglosajonas. La antropología surge como una práctica del Norte para conocer y dominar a sus colonias. Para los habitantes del mundo occidental corresponde el concepto de *humanitas*, en cambio, en el Sur habita el *anthropos*.

El psicoanálisis no puede ser solidario de formas de actuar institucionales o teóricas que por ser eurocentradas naturalicen la inferiorización de otros o promuevan la homogenización a través de pretender ser un saber positivo de valor universal. El psicoanálisis no puede existir si participa de las lógicas coloniales o de colonialidad. Por eso, el psicoanálisis es *sur*, o deja de ser psicoanálisis.

¿Qué esperas que suceda con sur? ¿Y con la Elp a partir de sur?

Espero que *sur* desaparezca. Pero no por su aplastamiento o su censura, sino porque su existencia como noción se vuelva prescindible y sea convierta solamente en una referencia histórica. Eso querría decir que la lógica colonial y los efectos de la colonialidad han sido disipados.

En cuanto a la Elp, constato que *sur* y el giro decolonial en psicoanálisis ha sido ya recibido como un problema que trabajan algunos miembros de la escuela. Por ejemplo, quiero mencionar el libro *Decolonialidad y psicoanálisis*, de Ediciones Navarra, una compilación de artículos realizada por María Amelia Castañola y Helena Maldonado, donde ellas también son autoras, junto con Mauricio González. El trabajo que realizan, aunque emanado del trabajo compartido que señalé antes de los Coloquios sur, ha cobrado vida propia, lo cual no puedo sino festejar.

Sin embargo, no puedo decir que el giro decolonial en psicoanálisis haya sido plenamente acogido todavía como un problema de escuela. La apuesta de estos números de *litoral* es dar cuenta de la problemática y proponer al

público lector y, desde luego, a los miembros de la Elp, la consideración de preguntas que nos han atormentado y sublevado a la vez. Quizás eso permita transmitir que, ante todo, estas preguntas han estado dirigidas a nosotros mismos, a los autores de esos textos, a quienes hemos participado en los Coloquios sur, esas cuestiones son una manera de interrogar nuestra propia posición ante la colonialidad. Y con esas preguntas, que ciertamente son rasposas, intentamos abrir una conversación.

Si eso sucede, quizás la École lacanienne de psychanalyse pueda preguntarse si es euorcéntrica y de qué maneras podría estar ocurriendo eso. De otra manera, tendría en su seno un cigoto que podría hacer que el psicoanálisis deje de ser su núcleo vivo.

¿Y cómo es posible mantener una posición sur*, es decir, en la línea del giro decolonial, y seguir diciendo el nombre de esta escuela en francés? ¿No es eso contradictorio y francamente eurocéntrico?*

Voy a responder, desde luego, con mi punto de vista. Se trata de una marca histórica y en más de un sentido. Como intenté explicar antes, comenzar a decir el nombre en francés implicó darle su estatuto pleno de nombre propio. En su momento fue un llamado de atención a la escuela para no trivializar el intento de cambiar su nombre y tomarlo como una simple designación.

Por otro lado, está el hecho histórico de que esta escuela fue la primera comunidad psicoanalítica en el mundo que tuvo la osadía de llamarse a sí misma "lacaniana", como lo relata Elisabeth Roudinesco en el tercer volumen de *La historia del psicoanálisis en Francia*.[16] En tercer lugar, cuando se fundó, en la escritura pública su nombre quedó asentado como *École lacanienne de psychanalyse,* ese es su nombre y la inscripción del acto de su fundación.

A mí me parece que el principio que afirma que hay solo una categoría de miembro está vinculado lógica y directamente con otro principio, aquel

16. Élisabeth Roudinesco, *La batalla de los cien años. Historia del psicoanálisis en Francia, (1925-1985)* tomo 3, Editorial Fundamentos. España, 1993.

que enuncia la no-localización geográfica de la escuela, de otra manera estarían los miembros del centro y los de la periferia, lo cual establecería de inmediato una jerarquía geopolítica.

De ahí que para mí sea irrenunciable el principio de la no-localización geográfica de la escuela y su localización efectiva en el acto. Entonces, el nombre École lacanienne de psychanalyse es la inscripción de un acto que fue, literalmente, fundamental. Es decir que su fundación como escuela ocurrió el 17 de noviembre de 1985 en la ciudad de París. Decir el nombre en francés no sólo corresponde letra por letra con lo que efectivamente se inscribió aquel día, sino que es la huella histórica de que algo importante para esta comunidad, y quizá para algunos otros, sucedió aquel día en una ciudad precisa, que es París. Es entonces una marca histórica que le da coordenadas espacio-temporales a un momento de inicio. Por eso es la única marca geográfica que yo puedo admitir y que encuentro deseable, pues no centraliza nada, sólo localiza el origen.

Es que el hecho de que no haya localización geográfica no quiere decir que esta escuela haya aparecido del éter o que exista en el mundo de las ideas de Platón. Tiene una historia y uno de los rasgos inherentes a una posición *sur* es historizar de dónde se viene, en el sentido de problematizar las narrativas, abrir las preguntas sobre los orígenes y sus tropiezos, para poder situar aciertos y vergüenzas. Eso abre una posibilidad de no quedar determinados por un pasado sin nombre ni historias; una palabra que, para ser congruente con *sur*, hay que escribir, cada vez, con minúsculas y en plural.