

GRADIVA



VI

Nº 1 - 2017

SOCIEDAD CHILENA DE PSICOANALISIS - ICHPA

GRADIVA



VI

Número 1 - 2017

Revista de la Sociedad Chilena de Psicoanálisis
ICHPA

Indice

Editorial

5

Temáticas

7

Sobre música y encuadre psicoanalítico o Tres variaciones sobre un tema de Sigmund Freud

Franz Díaz Brousse

9

Medicina mapuche y los modos de subjetivación contemporáneos, resistencia en la batalla etnocida

Cristián Idiáquez U.

17

Recuperación de la memoria familiar en el cine documental autobiográfico chileno: Una vía posible al duelo colectivo por los desaparecidos

Fedra Cuestas / Magalí Manzano Cuestas

31

La politización del deseo en Gilles Deleuze y Felix Guattari. De la carencia a la abundancia

Cristián Fernández / Borja Castro-Serrano

45

Convergencia

59

Imaginario y realitario: juego social en la prisión política

Sergio González Rodríguez / Jorge Montealegre Iturra

61

Apuntes de Memoria

73

Rechazo de la herencia: La transmisión a la sombra del genocidio

Régine Waintrater

75

Espacio Institucional

87

Acerca del deseo en la formación de analistas "La paradoja del deseo instituido"

Francisca Daiber Vuillemin

89

De Libros
99
<i>Sexo y Psicoanálisis: una mirada a la intimidad</i>
Lilian Tuane
101
<i>“Río Herido” de Daniela Catrileo</i>
<i>La impugnación del orden simbólico colonial</i>
Rodrigo Ortega
105
Autores
109
Difusión
112

Editorial

Las primeras palabras de esta editorial van dirigidas a Eleonora Casaula y su equipo, quienes con su trabajo han hecho posible la continuación de una revista que en el nombre lleva la huella del caminar GRADIVA.

Gracias, porque no es fácil hacer avanzar el quehacer de una escritura psicoanalítica destinada a la comprensión de la psiquis del ser humano, a la vez que se interrogan diversas realidades, con el deseo de encontrar distintas maneras de ejercer la disciplina.

Las segundas palabras aluden a lo que viene, a ese hacia dónde conduce todo lo anterior.

En esta oportunidad, el primer volumen de Gradiva 2017, se destina a la cultura, entendida como un esfuerzo por mantenerse y disponerse hacia-lo-humano. En particular, se destaca la relación que ella, la cultura, sostiene con la política, la memoria y el arte, y se destaca también la insistencia por el diálogo, como una posibilidad de encontrarse con quienes, desde distintos escenarios, manifiestan su interés por el pensar psicoanalítico.

Bajo esas coordenadas se publica en TEMÁTICAS: el trabajo de Franz Díaz, quien a partir de la experiencia y del saber que ofrece la música, se pregunta por las posibilidades de lectura e interpretación del silencio, toda vez que el asunto pasa por volver a pensar el encuadre y el acto psicoanalítico como un espacio de escucha; el trabajo de Cristián Idiaquez, quien tomando como referente al Freud de la postguerra, actualiza y desarrolla la pregunta por el malestar que afecta a la organización vital de todo un pueblo, el pueblo mapuche; el trabajo de Fedra Cuestas y Magalí Manzano, que recoge el análisis del documental autobiográfico desarrollado, por Germán Berger Hertz, “Mi vida con Carlos”, como una manera de visualizar el trabajo de la memoria en su vertiente artístico-colectiva. Se concluye con el trabajo de Cristian Fernández y Borja Castro-Serrano, quienes hacen uso del espacio discursivo propuesto por Deleuze y Guattari para interpelar conceptos psicoanalíticos fundamentales, lo que específicamente se traduce en movilizar la noción de deseo al campo de lo social y lo político, entendiéndolo como una posibilidad que abre nuevas formas de existencia.

En CONVERGENCIA se presenta el trabajo realizado por Sergio González y Jorge Montealegre, quienes a partir de palabras como “imaginario” y “realitario” deciden aventurarse en la construcción de un pasado reflexivo que permita enfrentar, recordar y superar colectivamente la prisión política; situación traumática que forma parte de la realidad chilena y que por distintas razones y no-razones se ha pretendido eclipsar.

En APUNTES hemos decidido partir por renombrar o más bien reforzar el carácter que esta sección tiene. Así, y como un intento por precisar su objetivo, se explicita el referente: la memoria. En tanto aquí no se trata de cualquier apunte, llamamos a este apartado: APUNTES DE MEMORIA y comenzamos con la publicación de la traducción que Marco Araneda realiza del trabajo de Régine Waintrater, quien desarrolla el concepto de “familia sobreviviente”, a partir del genocidio y la herencia traumática que conlleva una historia sistemática de asesinatos.

En ESPACIO INSTITUCIONAL se publica el trabajo de Francisca Daiber, quien presenta una reflexión respecto de la formación de los analistas y la constante tensión generada al interior de las instituciones que de una u otra manera han intentado acoger ese deseo.

En DE LIBROS contamos con la presentación, realizada por Lilian Tuane, del libro “Sexo y Psicoanálisis: una mirada a la intimidad”, editado por Carmen Gloria Fenieux y Rodrigo Rojas; y contamos también con la reseña que Rodrigo Ortega escribe en torno al poemario de Danilea Catrileo.

Finalmente, para comenzar este nuevo ciclo, queda desplegar otro agradecimiento [más personal] y es el que refiere a la oportunidad de dar continuidad al deseo que escribe Eleonora: “que Gradiwa siga avanzando, con su paso grácil, a fin de que se mantenga viva esta instancia de diálogo e intercambio”, deseo que obviamente no sería posible sin el trabajo conjunto de Martha Elba López, Valeria Ortiz y Livia Sepúlveda, quienes conforman el comité de esta editorial.

Carolina Pezoa C.
Directora
Revista Gradiwa

TEMÁTICAS

Sobre música y encuadre psicoanalítico o Tres variaciones sobre un tema de Sigmund Freud

Franz Díaz Brousse

Resumen

El presente texto no intenta realizar una comparación o producir metáforas entre música y psicoanálisis. Más bien se pregunta por la posibilidad de considerar ciertas enseñanzas musicales a la hora de pensar el encuadre y el acto psicoanalítico. Se discute sobre neutralidad, memoria, deseo y creatividad desde lo que nos puede aportar la experiencia y saber musical.

Palabras clave: música – silencio – creatividad – encuadre – acto – neutralidad – metapsicología.

Variación 1: “esas mismas trazas de sol” (Carlos Leighton, musicalizado por Eleonora Coloma)

Para todo quien se ha acercado a la música en su vértice teórico, o al menos como estudiante, se habrá topado con la enseñanza clásica que reza: “el silencio también es música”. Y de hecho, el silencio se escribe. En una partitura, el silencio se lee y se interpreta. Un ejemplo extremo de lo que aquí traigo es la conocida pieza del compositor norteamericano John Cage titulada 4’33”, es decir, cuatro minutos y treinta y tres segundos, obra compuesta enteramente por silencios, silencios escritos durante tres movimientos, donde, ¡atención!, los músicos deben permanecer en una posición de interpretación, involucrados con lo escrito en la partitura, silencios y anotaciones. No vaya ser cosa de dejar pasar el tiempo tomándose un whisky... hay que leer y sentir el silencio.

Visto así, el silencio es trazo... traza... marca, pero una marca muy singular, una marca que corre del lado del significante, relevando su énfasis de condición de apertura a la experiencia: aquel espacio en blanco co-originario a la erosión significante señalado en esa minúscula flecha que une y separa el S1 del S2 en el discurso del amo, que no es otro que el discurso del inconsciente.

El silencio es, con Wilfred Bion, un elemento no saturado. Elemento sin duda, pero que encarna en su posición certera pero escurridiza, el lugar del *pivote del pensamiento*.

Considerar el silencio como un significante puede permitirnos no confundirlo con la nada y así no excluirlo del ámbito del lenguaje, que sabemos, es herramienta fundamental del psicoanálisis como oficio terapéutico. Me

atrevería a plantear que *el silencio permite la escucha*. Imagino una secuencia ininterrumpida de notas, tal vez tocadas en legato, tal vez un largo glissando, quizás un tono modulado por las perillas de un sintetizador que facilitan la exageración del portamento, que da la sensación de un movimiento continuo, corriendo incesante entre frecuencia y amplitud. En esa avalancha de sonidos solo el silencio puede brindarle la coherencia, de forma retroactiva, en el momento en que se apaga la luz. Diferencia pura que en sus intervalos genera el espacio desde donde podemos diferenciar la música del ruido... o más bien inscribir el ruido al modo de la música.

El silencio es escritura, es acto simbólico, acto de callar. Es interpretación. Es notación en el pentagrama y seguramente en la Tabla de Bion. El silencio tiene métrica y determina el espacio que cuentan las demás notas en el resto del compás. *El silencio como significante, como diferencia pura, determina el alcance de lo dicho*.

En sus reflexiones como productor, el músico inglés Roger Waters, ex líder de Pink Floyd nos menciona: “deja un agujero. Toca la mitad del compás y deja vacío un compás y medio”, truco que usó en la línea vocal de la conocida canción *Us and Them* del disco *The Dark Side of the Moon*. “...Dejar los agujeros para el eco repetido”. Parece estar hablándole a psicoanalistas...

Claro es que el silencio no se agota en un no-decir. Creo que *el silencio es una actitud* de proponer intervalos entre lo dicho, que sirvan de pared, de eco, de resonancia a lo dicho. Quizás, un dicho solo se acaba en el silencio que lo sucede. Le muerde el tobillo y se anida en ese futuro anterior que tanto nos insistió Lacan. De este modo, no parece aventurado poder pensar la neutralidad analítica, esa pieza indispensable de técnica, desde el vértice aquí tratado del silencio como acto y notación.

La neutralidad está lejos de ser un restarse como sujetos históricos. Interpretación tendenciosa. Sabemos que la transferencia anudada al destino de la demanda y el deseo en la medida que el dispositivo analítico se instala, no puede sino convocarnos como sujetos y, sobre todo, como objetos. Estamos allí con nuestro ser que, sabemos, es mayoritariamente inconsciente. La neutralidad está lejos de acabarse en un mandato conductual, superyoico. Propongo pensar *la neutralidad como hacer silencio*. Provocar en el discurso del paciente una ruptura, una diferencia desprovista de significado que permita hacer emerger, desde lo no saturado, la presencia de lo novedoso, la presenciaausencia del deseo como inconsciente. Entendido así, este hacer silencio corre del lado de crear las condiciones de posibilidad del surgimiento del sujeto de lo inconsciente, mirada última del horizonte del quehacer psicoanalítico.

De este modo, creo que la neutralidad analítica es una *neutralidad creativa*,

surco en blanco donde cabe la pluma o la aguja, acto psicoanalítico, acto que es una intervención, que necesita de una lectura e interpretación rigurosas de la partitura de la sesión. Melodía profunda que se escribe con notas de silencio, que, como en una flauta travesa o cualquier otro instrumento de viento, permite el ritmo de la respiración del ejecutante. Momentos de retomar el aliento. De este modo, me permitiría plantear que la neutralidad es instrumento que permite generar alientos de vitalidad dentro de la sesión. Respiro que determina el color, calor, del ataque con que puede emprenderse la nueva frase y que trazará el matiz y alcance emocional de la interpretación.

Está demás decir que es el hacer silencio lo que pone en movimiento el decir del otro, lo que permite escuchar y escucharse lo que el otro tiene para decir, en su resonancia. Y está demás aun decir que es solo esa escucha metódica la que facilita un cierto *silenciamiento de lo individual en favor de la improvisación colectiva*. Tal vez, está allí el soporte vital de nuestra neutralidad.

Variación 2: *sin, sin, no hay, no hay, ay ay ay...*

“Sin memoria y sin deseo” nos enfrenta Bion... y nos cautivaba con la profunda simpleza de su postulado. Extrañamente, el tercero de sus términos no ha gozado de la popularidad de sus otros dos hermanos. “Evolución de la sesión”. He aquí el tercer vértice que viene a sellar el circuito, así como los múltiples “no hay” de Lacan encuentran su puerto y toman fuerza en lo que “si hay”: lo Uno.

Me parece beneficioso releer este breve texto de Bion con la clave de lectura de este tercer término, trípode esencial, como una mesa de tres patas que por fin alcanza su equilibrio.

Si nos despojamos de la memoria y la temporalidad pasada que trae pegada bajo su suela; si nos desprendemos a su vez del deseo y el horizonte que nos devela, ¿con qué nos quedamos? ¿Cómo logramos fundamentar y realizar nuestras intervenciones?

Como suele decirse en música, *la interpretación de una pieza implica el olvido de esta...* luego de muchos ejercicios de memoria, claro está. Podría decirse que el estudio riguroso de una partitura termina solo en el momento en que el ejecutante es capaz de olvidarla. *Desde ese punto de desvanecimiento puede surgir la interpretación*. Se marca así un hiato entre la reproducción y la interpretación. Entre lo correcto y lo pertinente.

Recuerdo que una amiga pianista y psicoanalista, en una conversación de pasillo, me decía algo así: “me equivoco menos en las piezas más rápidas

ya que tengo menos tiempo de ponerme a pensar en lo que estoy tocando”. Hay un ejercicio de resta en pensamiento que, paradójicamente permite el desarrollo de un pensar de otro orden, ligado a lo emocional... y de un hacer que de él se deriva. Resta que no es denegación sino puesta entre paréntesis. Olvido retenido. Silencio... otra vez el silencio. La partitura queda así como un fondo y soporte de un acto que la trasciende.

La borradura de la memoria y el deseo no implica la negación de una memoria inconsciente y menos de un deseo inconsciente... en el propio psicoanalista. Este, sostenido en su insoslayable análisis personal, *debería poder tener la confianza suficiente para olvidar lo que sabe de su paciente y lo que espera y desea de su tratamiento*. Poder cometer el acto de fe de esperar... ¿esperar qué? Ya lo mencionamos... la evolución de la sesión. Que esta evolución marque el rumbo de esa memoria no recordada a priori y de ese deseo que no sabe. Solo desde ese vacío provocado es desde donde puede surgir lo que no se conoce, dicho con Bion, sospechar de la transformación en K y apostar por el devenir O. Pero, nuevamente, O no es nada (ya nos habíamos encontrado con ese no-nada), es más bien realización, puesta en presente de una memoria inconsciente, o encuentro con lo que Lacan llama el deseo del psicoanalista. La memoria se hace pertinente cuando emana desde la evolución que transforma el dato mnémico, el mero almacenamiento, en material de análisis. El deseo se hace fértil cuando es deseo de escucha, deseo de deseo y no de goce, deseo absoluto, de diferencia absoluta, como nos sugiere Lacan. Deseo de encarnar lo mejor posible esa falta litoraleada por el significante que surge del retiro de la seguridad que nos arrullan las múltiples partituras que hemos aprendido, adoptado... y no es fácil olvidar. “En la vida hay amores que nunca pueden olvidarse” confiesa Manzanero.

Es la evolución de la sesión, posibilitada por el ejercicio de renuncia a la temporalidad lineal que nos trae la memoria y el deseo, la que hace no solo pertinente, sino posible ese acto medio imposible que llamamos interpretación psicoanalítica. Sin presente y sin futuro solo resta escuchar *en presente*.

Variación 3: *scherzo ma non troppo*

Sin duda, la investigación freudiana sobre la paranoia nos legó interesantes aportes teórico-clínicos. En el actual contexto podemos destacar aquella afirmación que sostiene que *la locura tiene método*. He aquí una bonita contradicción que desafía el sentido común. Aquello que al lego le parece incompresible, carente de razón, disonante, aquel despliegue de sinsentido posee, según Freud, una asible lógica interna, está provisto de motivación, en breve, posee método. Lo mismo podemos decir de los sueños que, como alucinación acotada o en su figurabilidad bizarra, Freud demuestra todo un funcionar sujeto a ley.

Recuerdo en este momento las historias a propósito de los hechos acontecidos aquel 29 de mayo de 1913 en el teatro de los Campos Elíseos en París, a la hora del estreno del Ballet *La Consagración de la Primavera* del compositor ruso Igor Stravinsky. La leyenda y el mismo autor nos relatan la cuasi batalla campal que se desató en el público al escuchar aquella música vanguardista, cargada de polirritmos, disonancias y exploraciones tonales.

“Una pieza del primer Stravinsky podría hacer brotar a un director psicótico”, me comentaba en medio de una tocata experimental un amigo músico y psicólogo por allá en los años de la universidad. Hace... algún tiempo... Si escuchamos lo que nos aporta Jean-Claude Maleval a la comprensión de la psicosis, mi amigo podría no estar tan errado, en tanto el autor ubica el desencadenamiento psicótico en momentos donde el sujeto se topa cara a cara con la incompletud del Otro y desfallecen al mismo tiempo las suplencias que había encontrado frente a la forclusión del nombre del padre.

Pero, por otro lado, puede ser que ese oráculo no sea tan cierto. Si bien, *La Consagración* es una pieza muy desafiante en el sentido de su métrica y ritmo, creo que es un excelente ejemplo de cómo lo que puede sonar loco y desorganizado para una escucha no advertida, está lleno de método y rigurosidad teórica, si tenemos el dispositivo para pesquisarla. La pieza requiere de un control métrico impresionante pero su magia no está en hacer gala de dicho control sino en que ese dominio de la partitura ceda espacio, consciente, a un impacto estético que se logra creando cuidadosamente un estado de desorden que puede llegar al aturdimiento, impresión que puede recordar al baile desmembrado de la muñeca Olimpia en el cuento de Hoffmann, citado por Freud, en su texto *Lo Ominoso*. Tal vez no sea coincidencia que el motivo del baile moribundo se repita también en la obra citada de Stravinsky.

Notemos que *lo que da la impresión de una espontaneidad desmesurada está escrito nota a nota y compás a compás*. Esta aparente contradicción nos recuerda también la posición doble que le sugiere Lacan al clínico y que él llama la docta ignorancia. Posición doble digo, donde la métrica queda camuflada bajo un supuesto no saber, si me permiten la transgresión. Entendámonos. Sin duda el analista no sabe del inconsciente de su paciente pero es menester que haya allí un saber hacer, tributario a su práctica y comprensión teórica, que lo ubica doctamente en el lugar de la improvisación. Recordemos que a improvisar se estudia...

Y si de improvisación se trata, un efecto parecido al que venimos describiendo podría pensarse para la improvisación en el jazz, sobre todo en la improvisación libre, a saber, aquella donde los músicos no se han puesto de acuerdo de antemano ni de escalas, ni ritmos, ni progresiones, y dejan fluir su interpretación desde algo que podríamos llamar espontaneidad...

en otros contextos incluso se ha llamado telepatía. Esa libertad caótica solo es sostenida desde un manejo si no acabado, suficiente del instrumento. John Coltrane, a mitad de los años sesenta, comentaba, con cierto tono de molestia, que muchos jóvenes músicos partían su carrera por el free jazz, lo que no era sino un modo de esconder una falta de técnica, y enfatizaba que la estructura solo puede quebrarse *sin pérdida de control* en un tiempo segundo, luego de su rigurosa adquisición. ¡¡Es casi como presumir entender acabadamente a Lacan sin haber leído antes a Freud!!

En varias revistas y artículos psicoanalíticos podemos encontrar la comparación entre una sesión de análisis y una jam session de jazz. Creo que es una metáfora válida si es que no caemos en idealizaciones. He tenido la suerte (suerte para mí al menos) de participar en muchas jam sessions, tanto como espectador (las más) tanto como músico (las menos) y sin duda, por momentos pueden lograrse niveles de comunicación entre músicos e incluso con la audiencia que sobrepasan el lenguaje explícito y la comunicación consciente. Instantes que sin forzar mucho las cosas podrían ser comparados legítimamente a momentos en las sesiones analíticas donde, tanto paciente como analista están sujetos a ese algo que, siguiendo a Juan David Nasio, podríamos llamar el inconsciente de la sesión. Una situación “entre”, transicional en el comprender de Winnicott; marcada por el modo simétrico, al decir de Matte Blanco; espacio facilitado para todo tipo de identificaciones proyectivas comunicativas o eso que Freud llamó curiosamente comunicación de inconsciente a inconsciente.

Pero claro, *lo espontáneo no es espontaneísmo*, así como la improvisación más extrema no está libre de método y la partitura más atonal no está desprovista de escritura. Compositores como Karlheinz Stockhausen o Anthony Braxton, cada cual en sus diferentes medios, desafían con sus obras toda notación tradicional, sin embargo, han tenido que crear la lengua propia con la cual formalizar su arte.

Quisiera postular que *es precisamente el método el que posibilita su propio quiebre*. Círculo continuo donde la libertad no es descontrol, cuando lo espontáneo no es ominoso. Me atrevería a decir que solo ubicándose de modo estricto en la posición del psicoanalista es desde donde podemos dar paso a la construcción del ambiente facilitador para el surgimiento del sujeto de lo inconsciente y su disonante cojera desestabilizadora. En este sentido, creo que cual Stravinsky frente a sus partituras, el analista debería tender a un quiebre controlado de los marcos de lo esperable, esperable al menos para el yo y su necesidad estructural de consistencia y conocimiento, necesidad esférica que con una cuota de picardía podríamos adjudicar a la crítica especializada de arte... sí, aquella que lanzó el primer tomate aquel 29 de mayo.

Siguiendo a Winnicott, podemos afirmar que el gesto espontáneo no es creatividad, sino más bien es el origen inefable, experiencial de esta. Toda creatividad, nos recuerda el autor, se da dentro de un marco. Así, creatividad, como momento segundo, necesita de un borde, significativo, para devenir tal. La oscilación entre lo depresivo y lo esquizoparanoide, lo articulable y lo inarticulable, lo espontáneo y lo estratégico, etc., solo puede darse en el marco de esta partitura abierta que llamamos nuestra metapsicología. *No hay clínica sin metapsicología*; estructura fundamental para escandir los bordes de la escucha psicoanalítica heredera del campo freudiano y su rigurosa epistemología; definir la posición del analista, su posición y su acto; marco para liberar la métrica y la tonalidad de las sesiones; incorporar el caos a lo escrito y así darle cabida a esa novedad que puede hacer doler el oído, a la determinada indeterminación del sujeto de lo inconsciente.

Referencias

- Bion, W.** (1962). *Aprendiendo de la experiencia*. Buenos Aires: Paidós.
- (1967). *Notas sobre la memoria y el deseo*. Revista psicoanalítica, N°65.
 - (1965). *Transformaciones*. Valencia: Promolibros.
 - (1970). *Atención e interpretación*. Buenos Aires: Paidós.
- Freud, S.** (1911-15). Trabajos sobre técnica psicoanalítica. En *Obras completas*, tomo XII, Buenos Aires: Amorrortu.
- (1919). Lo ominoso. En *Obras completas*, tomo XVII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J.** (1975). *El seminario, libro 17: el reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- (1991). *El seminario, libro 8: la transferencia*. Buenos Aires: Paidós.
 - (2011). *El seminario, libro 19: ...o peor*. Buenos Aires: Paidós.
- Longfellow, M.** (2003). *Pink Floyd: the dark side of the moon*. Classic albums. Documental.
- Maleval, J-C.** (2000). *La forclusión del nombre del padre. El concepto y su clínica*. Buenos Aires: Paidós.
- Matte-Blanco, I.** (1975). *The unconscious as infinite sets*. London: Karnac.
- Nasio, J. D.** (1992). *Cinco lecciones sobre la teoría de Jacques Lacan*. Barcelona: Gedisa.
- Winnicott, D.** (1971). *La creatividad y sus orígenes*. En *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa.

Medicina mapuche y los modos de subjetivación contemporáneos, resistencia en la batalla etnocida*

Cristián Idiáquez U.

Resumen

Buscando ampliar la escucha hacia una praxis crítica en salud mental, se examina la medicina mapuche y se abordan distintas temáticas relacionadas con las implicancias de otros órdenes posibles en las prácticas salubristas. De ello resultan interpeladas algunas de las “verdades” de la clínica, en cuanto a sus actuales condiciones de posibilidad o veridicción, y los modos posibles de subjetivación que de ellas derivan.

Palabras clave: Medicina mapuche - subjetivación - saber hacer con la diferencia.

1. Significaciones preliminares

Entre las premisas que guían esta presentación encontramos el cuestionamiento a la promesa de la modernidad desde la propia añoranza de lo comunitario, en contrapunto con la idea de progreso y de desarrollo, que nos lleva supuestamente a la felicidad como sociedad.

En ese sentido, nos preguntamos, al igual que el Freud de la post guerra, sobre el ineludible malestar en relación a los distintos órdenes sociales posibles (Freud, 1927-1931). Porque, entendiendo la modernidad como un proyecto inacabado por definición, es posible plantear que la revolución económica y el proyecto económico, no han ido de la mano con otros ámbitos como, por ejemplo, el político. Así, asumiendo esta perspectiva, nos damos cuenta que la lógica del amo y del esclavo sigue siendo útil para pensar en estas materias. Por lo mismo, nos preguntamos también por esas formas estables de relación, entre sujeto significante y objeto, es decir, por el lazo social contemporáneo y cómo se inserta o no, en este lazo la lógica de un pueblo milenario como el mapuche.

Y es que serían tiempos en que se cree posible saciar el deseo en el objeto tecnológico creado por una Ciencia de rostro anónimo. Al respecto, Lacan se referirá al “desencadenamiento” del capitalismo, aludiendo al proceso de la psicosis como a un discurso locamente astuto (Milán, 12 de Mayo de 1972). Es la predominancia de la ciencia como tipo de saber, por sobre el filosófico, el artístico, religioso o popular, según la tradición iluminista, en que todo es posible de conocer a través de la razón, desde el cogito cartesiano, como forma de borrar al otro en cuanto tal, en su diferencia -en

* Trabajo basado en una investigación realizada por Cristian Idiáquez, Morelia Cancino y Carolina Lillo, publicada originalmente en H. Foladori, Compilador (2011). “Salud Mental y Contrainstitución”, Ed. Universidad de Chile.

tanto precisamente otro-, en un ejercicio de sutura de la división constitutiva del sujeto. Y, en ello, la medicina occidental aparece como una expresión encarnada de esa ciencia.

Por su parte, el psicoanálisis, como movimiento de pensamiento, apela a un sujeto ético, a un sujeto con un posicionamiento frente al goce, entendido como aquel estar placentero y doloroso a la vez. Se trata de un sujeto que es de alguna forma síntoma, en el sentido que se le da a esa palabra en relación a aquello que no funciona, donde la máquina se descompone (Deleuze & Guattari, 1985) y el sistema muestra su ineptitud.

Este es el tema de la felicidad y del sufrimiento humano. Supuestamente todo estaría dado para ser felices, o por lo menos esa fue la promesa. Se vive en tiempos en los cuales se intenta “objetivizar” lo inobjetivable, invisibilizando un malestar que parece ser el elemento más propio, más genuino, en esa verdad en singular constitutiva de cada ser social.

La propuesta pasa entonces por interrogar lo mapuche en los propios universos referenciales, como una forma de encontrar una vía de liberación, de desalineación. Y es en este punto donde surge otra premisa, otro supuesto: habrían formas, órdenes de lo social que generarían más sufrimiento que otros. Es decir, no daría lo mismo de qué amo se trata, como tampoco da lo mismo una ideología que otra, ya que cada una generaría goces distintos. En tal sentido, es que hay una añoranza por lo comunitario versus el individualismo exitista, como forma de vinculación imperante, propia de la modernidad y de las sociedades globalizadas (Lipovetsky, 2006). En este punto, parece necesario señalar también que las políticas públicas que regulan las distintas medicinas existentes, siempre van a depender del discurso científico. Es la medicina basada en evidencias que, al intentar borrar el malestar del sujeto, lo aumenta.

Se trataría entonces de una gestión científica del malestar, lo que inevitablemente llevaría a preguntas referidas a la identificación de los imperativos categóricos con los que la gente lucharía y moriría: ¿Cuáles serían los significantes primarios de este Otro social que nos determina? ¿Tener un cuerpo por sobre ser un cuerpo? (Le Breton, 1995). ¿Que sea un cuerpo como el de todos, un cuerpo más entre otros cuerpos formateados, esculpidos por el bisturí de esa ciencia-dios?

Consideremos aspectos centrales del sistema de salud predominante, por ejemplo, su agenciamiento a través de gestores (los agentes de la salud), formando parte central de la sociedad contemporánea basada en el modelo del Estado Nación, el que separa y acumula el poder de cada individuo en un organismo central que regula todo proceso de vida, todo proceso lenguajeado. Lo que actualmente primaría sería el poder del saber científico anónimo y

sin un rostro unívoco. En tal sentido, la tecnología sería el objeto de deseo o incluso de causa de deseo. Todo lo cual se concretizaría, se haría cuerpo, en un devenir en eterno presente, es decir, en una modernidad que nacería y moriría a cada instante en fragmentos inconexos, donde lo que primaría sería la gestión de competencias mecánicas.

Por ello resulta relevante examinar los modos de subjetivación que se generan desde otros órdenes posibles como, por ejemplo, el del médico mapuche, en un rescate de las propias condiciones de verdad, de veridicción, por muy inaprehensible que estas puedan ser desde las lógicas que construyen nuestros discursos hegemónicos.

2. Antecedentes

En cuanto a la historia de la relación del pueblo mapuche con las sociedades Estado, encontramos oscilaciones que se inclinan marcadamente hacia el franco engaño (Bengoa, 1999). Mapuche quiere decir “gente de la tierra” y es justamente esta última la que han perdido con la usurpación del colono, es decir, algo central en la conformación de su identidad cultural. Surge entonces la figura del mapuche urbano, del mapuche viviendo en departamentos. Sin embargo, a pesar de ello, continúan sosteniéndose como un pueblo originario que busca mantener su propia lógica interna de organización, distinta a la impuesta por los Estados Nación occidentales.

Y es así como desde la llegada de los españoles, han experimentado una visible y violenta disminución en este territorio. Se estima que los mapuche eran alrededor de un millón y medio de personas a la llegada de los españoles. Hoy, según el censo del año 2002, son 604.349 los habitantes de Chile que se consideran mapuche (Instituto Nacional de Estadísticas de Chile INE, 2003), representando así el 87,3% de la población que se declara perteneciente a una etnia. El pueblo mapuche es el que con mayor prevalencia ha logrado sobrevivir, resistir y mantener vigente su cultura e identidad en el sur de Chile.

Ahora, según lo investigado, encontramos en la estructura social y política mapuche una indistinción, una no centralidad de la administración del poder, en especial, en lo que refiere a la flexibilidad en la elección de autoridades y en cómo se toman las decisiones. Ellos convocan a asambleas que se realizan en forma abierta. Estas son gestadas a partir de hechos puntuales y críticos para el bienestar de cada comunidad y, de hecho, pueden durar semanas, meses, hasta años inclusive. Así, cuando se habla de la estructura social y la forma de organización de la vida de los mapuche, los primeros conceptos que ellos señalan como soporte son: “libertad”, “autonomía”, “vínculo familiar” y, dentro de ello, “respeto por los más ancianos” y “equilibrio con el ecosistema”.

Al respecto, insistamos: el pueblo mapuche no se organiza según las sociedades occidentales capitalistas, si bien se encuentra ineludiblemente inserto en esta, podría considerarse, al decir de Pierre Clastres (2001), una sociedad sin Estado o más correctamente expresado contra el Estado. Es más, según los estudios realizados, una de las razones por las cuales el pueblo mapuche ha sobrevivido al etnocidio sufrido a lo largo del supuesto encuentro entre culturas, ha sido esta, la de tener una organización donde el poder no se concentra en un aparato centralizado y no se divide entre lo político, lo económico, lo religioso, como sucede en nuestras sociedades -pro Estado- divididas.

Medicina mapuche

Para entender la lógica de estos pueblos y específicamente de cómo se procuran sanación es necesario tomar en cuenta su cosmovisión del mundo y de lo humano, aspectos epistemológicos que nos refieren a la concepción de totalidad. Ellos no realizan el ejercicio de disección de la realidad que hacen las sociedades occidentales, aspecto típico de la praxis científica. No hay una dualidad mente-cuerpo, sino más bien una matriz tetralógica compleja, compuesta siempre por cuatro elementos que no se pueden separar uno del otro: cielo-tierra-fuego-agua; hombre-divinidad-tierra-cielo; hombre-mujer-niño-ancestro, por mencionar algunas combinaciones.

Para el mapuche “el hombre es una protuberancia de la tierra es decir no está separado del todo, el mapuche no ríe su estar ideal es el neutro” (María Quiñelen, entrevista personal, 9 de diciembre, 2009).

Desde esta cosmovisión, la enfermedad es aviso de que algo no está bien en la comunidad y de ahí la relevancia de abordar a ese enfermo involucrando a su familia y al resto del colectivo en el machitun, ceremonia religiosa que procura la sanación del sujeto y la corrección conductual de la familia en lo referido al equilibrio y respeto por el todo, la naturaleza, la tierra, el otro mapuche. No hay, por lo tanto, esta separación que mencionábamos. Los distintos tipos de médico mapuche se especializan en distintas prácticas, pero todas ellas incluyen al sujeto en sus aspectos materiales e inmateriales, totalidad unida con la divinidad, con lo trascendente.

Roles al interior de la medicina mapuche

En la medicina mapuche podemos encontrar cinco tipos de médico. Tenemos a la/el Machi, elemento central en la configuración de roles al interior de la sociedad indígena, que cumple funciones amplias al ser la mediadora entre la divinidad y el mapuche. La/el Machi se encarga de mantener y restaurar el equilibrio, no se limita de manera exclusiva a la medicina, si no que a toda acción espiritual tendiente a proveer el bienestar de la comunidad, esto es,

en lo político, en los procesos que guardan relación con las actividades de sustento alimentario, en los acontecimientos sociales y en las tareas que la comunidad emprenda. Cabe señalar que no solo la machi cumple el rol religioso, también está el Ngenpin, quien se encarga de la ceremonia del Nguillatún. Está también el Zugun machife (zugun quiere decir habla), que apoya a la machi en sus labores e interpreta sus señales ante la comunidad cuando esta se encuentra en trance.

Otro tipo de médico es el Lawentuchefe, quien posee los conocimientos de las propiedades curativas de las plantas y de las hierbas para todo tipo de enfermedades, prepara a partir de ello, los remedios que se suministran según las características individuales y únicas de cada enfermo.

El Ngütamchefe es la persona que sabe de la estructura ósea y se encarga de recomponerla cuando se han sufrido fracturas, dislocaciones, etc. El Püñeñelchefe es la persona que se encarga de la maternidad, ayuda a las madres a dar a luz, proporcionando su saber respecto de todo el proceso de gestación, de cómo debe nacer un niño y de cómo enfrentar los posibles problemas en el momento del alumbramiento.

La/el machi se constituye en el agente principal de medicina, posee y utiliza variadas herramientas para su actividad, conocimientos mitológicos, un idioma antiguo no conocido por todos, nociones musicales y de danza de efectos sanadores, interpretación del pewma (sueño), capacidad de trance y pleno conocimiento de las plantas y hierbas para la elaboración de la medicina.

Cada “especialidad”, desde la lectura occidental, en realidad sería más bien una enfatización que una sectorización del saber, como ocurre en la medicina “científica”. Es decir, independiente de estas distinciones, cada uno en el proceso de curación, incorporaría las mencionadas herramientas terapéuticas, en un tratamiento integral del enfermo.

El lugar del otro en la cura

La enfermedad se enfrenta integralmente en cuanto a su causa y sintomatología, y así como en el universo gobierna la armonía y la interdependencia de sus elementos, el cuerpo humano también se concibe como un sistema de órganos relacionados, cuyas partes no se pueden disociar ni en su funcionamiento, ni en sus afecciones cuando se presentan. En general, el enfermar implica una desconexión con la familia, con el entorno, con la naturaleza.

A diferencia de la medicina occidental, el paciente es tratado y confrontado con todo su ser, con su identidad, con su entorno, con sus relaciones

familiares, con su conducta social y moral, con su forma de relacionarse con los otros seres de la tierra y con sus emociones o sentimientos. Esto significa que el proceso curativo no se basa única y exclusivamente en el conocimiento y experiencia del agente de salud, si no que es acompañado por el saber del mismo paciente, en pocas palabras, la práctica del ritual curativo no puede ser exitosa sin la plena participación del enfermo y de su núcleo familiar. No se considerará completo el tratamiento si no concurren los familiares al machitún (ritual de sanación). “La lucha contra la enfermedad debe ser una lucha conjunta y no disociada entre la institución que practica la salud y quien acude a ella” (Margarita Cayupil, entrevista personal, 11 de diciembre, 2009).

El discurso sobre la salud y la enfermedad está construido por los sujetos en la comunidad y en relación con el entorno, y esta puede ser una de las principales razones por las cuales la medicina occidental ha mostrado su fracaso con pacientes mapuche, al no considerar las diferencias culturales en lo que refiere, por ejemplo, a la concepción del tiempo -como en un continuo cíclico no fragmentario, descontextualizado- y a la relación con el entorno en esa discursividad.

“La medicina está en todos lados solo hay que saber escuchar” (María Quiñelen, entrevista personal, 9 de diciembre, 2009). El/la machi o en especial el/la lawentuchefe elaboran medicinas en función de distintos males y de cada paciente. La idea no es aplacar el síntoma sino compensar el desequilibrio en la comunidad y en el individuo, el supuesto es que el sujeto se ha despreocupado, no ha prevenido y por eso ha enfermado.

La delegación transferencial de la cura no es total, el mapuche paciente sigue conservando su propio saber en torno a lo medicinal.

Según la lógica de una organización en comunidad o lof, cada lof tiene su médico y/o machi, estos tienen una pertenencia y un prestigio que cabría diferenciar de poder, poder no es lo mismo que prestigio (Clastres, 2001). Si el machi o cualquier otro miembro de la colectividad pretende arrojarle el predominio del poder, por sobre el resto, es severamente censurado. El prestigio es el respeto y la consideración hacia la labor del agente de salud no implica una obediencia ciega a sus designios, no se espera eso. El mapuche desde temprana edad es instado a decidir, a optar según su propio gusto o tendencia, la autonomía en términos de libertad, de no sometimiento al otro adulto es importante, el mapuche desde su discursividad se situará de igual a igual con la machi. Si bien, respetará y alabará su prestigio, no habrá más que eso, él será su propio médico; por su parte, el machi, el lawentuchefe, facilitará ese proceso.

Por eso afirmamos que cuando las prácticas de la medicina mapuche son realizadas siendo consistentes con el orden y la estructura de su origen milenario, se constituyen en un modelo alternativo al del Estado Nación. Y si bien es cierto que existe variabilidad en esto, si hablamos de medicina mapuche, propiamente tal, encontramos, en su definición misma, nociones que van contra un ordenamiento central del poder y contra una división-separación en las dimensiones tradicionalmente instituidas por las Sociedades Estado. Se trata de una lógica diametralmente distinta que sitúa al sujeto en relación con todos y con todo (principio de relacionalidad), una dualidad complementaria o matriz tetralógica (todo se ve en dimensiones de a cuatro), según un vivencial simbólico, es decir, a través de mitos fundantes en un suceder cotidiano, y en una reciprocidad en donde lo primero es dar y el saber es siempre en tanto construcción colectiva.

La consideración del cuerpo en la medicina mapuche

Intentando dar otro ejemplo de la riqueza de esta medicina citaremos algunos extractos de la entrevistada Lawuentuchefe María Quiñelen (2009), referidos a la noción del cuerpo en la medicina mapuche. Este estaría constituido por la misma materia de la tierra (agua, vegetales y minerales), asociándose a ello algunos órganos del cuerpo interconectados con las emociones, la espiritualidad, el pensamiento. Revisemos en palabras de la médico mapuche:

[...] Para la cultura mapuche el cuerpo es integridad de tiempo y espacio, un cuerpo que contiene cuatro cuerpos. Los espacios se dividen en cuatro: mental, físico, espiritual, sentimiento. Todos estos territorios deben estar educados. En los cuatro cuerpos hay cuatro espacios. Cuerpo de tierra: se alimenta de lo que viene de la tierra; cuerpo del aire: movimiento, palabra, instrumentos musicales; cuerpo del agua, sistema digestivo y glandular... Cada cuerpo se nutre de distinta manera. El cuerpo de fuego: corazón, electricidad, rayo, sol. Nos alimentamos de temperatura, el calor despierta el hígado...Cada cuerpo tiene sus propias memorias, a veces es necesario reactivarlas... son cuatro puertas del cuerpo...La mujer tiene un espacio especial, distinto al del hombre: el aparato reproductor de la mujer es el primer cielo, el vacío uterino...El sistema occidental lo que nos enseña es a subyugarse. En el sistema mapuche el que se libera los libera a todos...El corazón anuda los cuatro cuerpos...El kultrún es el ritmo cardíaco, la música es constante porque el corazón es constante y ¡qué bueno! Nosotros danzamos con el corazón...El pensamiento es un vicio, si una persona no puede dejar de pensar es una persona que está enferma. La mente es un territorio que está a punto de unirse con la divinidad...La medicina no es la misma para una mujer que para un hombre...Hay tratamiento que se da por una conversación:

se usan palabras claves: verdad, voluntad, conocimiento, sentimiento. Paz, por ejemplo, no existe en palabra mapuche. Y se da una plantita para “recordar” esa conversación...La mente pertenece a un cuerpo: entre el sol y la tierra, espíritu del fuego. Si está bien educado el cerebro, un espacio de cuerpo que se puede alterar o fortalecer... Las dos medicinas son completamente diferentes, pero pueden ser complementarias. El médico occidental tiene otros preceptos en su cabeza: busca la esterilidad (María Quiñelen, entrevista personal, 9 de diciembre, 2009).

Según este pueblo existiría una concepción de bienestar, de equilibrio con el todo llamado Kvme mogen (Ibacache, 2002). Este estar se puede ver afectado por distintos influjos, determinando finalmente el enfermar específico en cada cual, lo que puede afectar a uno de los cuatro cuerpos del sujeto o a varios de ellos. Para cada uno de estos cuerpos hay una cura. Esta puede darse a través del mencionado ritual del machitun, una hierba que apunte al complemento de lo enfermo o una palabra, que dicha en un contexto de curación puede tener grandes efectos terapéuticos.

En la medicina mapuche no existe separación entre lo orgánico y lo mental, todo es una misma unidad, aunque se pueden hacer discriminaciones en cuanto a qué aspecto está enfermo, estas no se hacen desde el dualismo cartesiano sino desde la matriz tetralógica que comentábamos anteriormente.

3. ¿Ab-origen o aborigen? La razón del Estado, los modos de subjetivización y el etnocidio institucionalizado

¿Qué podemos esperar en la relación entre un orden discursivo y otro? podríamos pensar que dos tipos de lazo social entran en yuxtaposición, pero con ello negaríamos algo del orden de lo real entendido este desde una perspectiva materialista, ya que no se trata de ordenes en igualdad de condiciones. Efectivamente, uno intenta someter al otro mientras el otro intenta subsistir. ¿Fagocitación de uno por el otro, en que la práctica de la medicina mapuche podría constituirse en una forma de resistencia frente a este otro orden hegemónico?, curación que resulta entonces “síntoma” en cuanto a lo que hace ruido, a lo que no sigue las directrices de la sociedad dividida, del Estado (Clastres, 1974) y que por tanto este debe abolir.

El “Programa Orígenes”

Un ejemplo concreto de este fenómeno de fagocitación por parte del Estado sobre la diferencia mapuche, es el llamado “Programa Orígenes”. Es lo que se ha venido a conocer como “salud intercultural”.

El Programa Orígenes surge en el año 2001 bajo la presidencia de Ricardo Lagos, luego de la firma de un convenio de préstamo suscrito entre el Estado chileno y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) por un valor total de 133 millones de dólares, comprometiéndose el BID a aportar US\$80 millones y el gobierno Chileno los US\$53 millones restantes. Orígenes es implementado en un contexto de luchas territoriales indígenas, no obstante, se presenta como un dispositivo “innovador” y “respetuoso de la cultura indígena”, cuya ejecución “contribuye a dejar instalada una nueva relación entre el Estado y los pueblos originarios”. Irónicamente, el programa plantea que “el Estado chileno ha ido comprendiendo que los pueblos originarios están instalados en la sociedad como una oportunidad y no como un problema” (Ministerio de Planificación, 2004, p.32). En este sentido, el Programa sostiene que fomenta un “desarrollo con identidad”, desde una “perspectiva sustentable”, con “pertinencia cultural” y desde un innovador “enfoque de género” (Ministerio de Planificación, 2004, p.32). En tal dirección el programa pretende enseñar a sus beneficiarios cómo establecer vínculos con las instituciones de servicio público. Orígenes se presenta como un “instrumento estratégico que acentúa, complementa y articula el trabajo gubernamental intersectorial en el tema indígena” (Ministerio de Planificación, 2004, p.32).

Intenta también, entre otras cosas, “integrar el elemento intercultural a las prácticas de salud en el sistema público” (Ministerio de Planificación, 2004, p. 32).

En particular, se confeccionó un programa de trabajo para estrechar la brecha de pobreza en la cual estarían los mapuche. Sin embargo, este no consideró las prácticas ni la opinión de los pueblos originarios, es más, se optó por capacitar a los agentes salubristas en la historia del pueblo mapuche y su medicina desde monitores que no eran mapuche, desde quienes no conocían si no más bien el discurso oficial del opresor. Es decir, dialogar con la salud intercultural mapuche, pero sin los mapuche. Lo que trae como consecuencia que los mapuche, al no tener autonomía territorial ni autodeterminación política, sean ubicados en una relación de subalternidad respecto al Estado Chileno.

En tal sentido, como señala Ibacache (2002) y Boceara (2007) la medicina mapuche también lo está frente a la occidental, de hecho, se intenta anular la consideración del contexto histórico y naturalizar la desigualdad. Otro ejemplo, es la denuncia persistente de este pueblo en relación al impacto del trabajo de las forestales en el ecosistema y la sordera del Estado frente a ello bajo el modelo del sistema de libre mercado.

El Programa Orígenes aparece entonces como una de las estrategias tecnológicas centrales de esta nueva gubernamentalidad (Foucault, 1991),

ya que este programa tiene como objetivo implícito funcionar como una tecnología del tipo disciplinaria, es decir, una que actúa para estructurar en detalle el “espacio, el tiempo y las relaciones entre individuos, mediante procedimientos de observación jerárquica y juicio normalizador e intentos de envolver esos juicios en los procedimientos y juicios utilizados por el individuo a fin de encauzar su propia conducta” (Rose, 2003, p. 221).

Es un nivel de mayor sofisticación en el control social al visto en siglos anteriores, donde el rostro anónimo de la ciencia, como rostro del amo, se vuelve herramienta invisibilizadora de hechos como el que la pobreza en la cual está sumido la gran parte de este pueblo se debe justamente a cómo históricamente el Estado chileno se ha relacionado con ellos, quitándole sus tierras, sometiendo a sus niños a través de una educación ajena a sus costumbres y tradiciones, y humillando explícitamente al “indio” como flojo, borracho y supersticioso. Todo ello en relación al interés del Estado de imponer un autocontrol en los sujetos mapuche, llevando a muchos de ellos a renegar de su origen.

Lo que se intenta señalar es que la llamada “salud intercultural” es una nueva forma de diagramar el saber/poder (Foucault, 1991), pues tienen que ver fundamentalmente con el gobierno de los cuerpos. Un ejercicio por parte del Estado en el que, al incorporar a esta medicina, se expresa nuevamente un ejemplo de etnicización, de gubernamentalización, entendidas estas como un nuevo campo de luchas políticas en donde una cultura etnocéntrica, intenta asimilar y, de tal forma, borrar diferencias más que relevarlas y valorarlas. Los modos de subjetivación se acompañan de un proceso de sujeción, vale decir, “de la construcción de sí mismo a la vez que del sometimiento al Estado” (Fassin & Memme, 2004, p. 261)

Así, la implementación concreta del Programa Orígenes en muchos casos ha terminado siendo un analizador natural (Castoriadis, 1983), al visibilizar el choque entre un orden de sociedad con Estado y otro contra Estado, cuestionándose la figura del médico alópata occidental, en las distintas instancias de capacitación y de implementación de la llamada medicina intercultural.

Consecuencias de este orden de las cosas

Especifiquemos entonces las implicancias de resistir al predominio de la cultura occidental, a la hegemonía globalizante del Estado, desde la cosmovisión del pueblo mapuche. De acuerdo a la investigación efectuada, en especial al material aportado por las entrevistas a personas de esta etnia, nos encontramos con tres tipos de casos. El primero que alude a la situación de la machi en formación, el segundo, a la situación del médico mapuche en su práctica cotidiana y el tercero al mapuche no médico, es decir, al que está ubicado con otros roles en su comunidad, inserto en la urbe.

Analicemos brevemente a qué nos referimos:

En el caso del machi en formación, se observan situaciones dramáticas, ya que en general las o los machi pasan por un primer momento de pasaje que podría, desde la mirada occidental, considerarse psicótico; en tal sentido, encontramos intervenciones desde la medicina occidental con estos sujetos que ponen término prematuro al desempeño pleno de un rol central en la cultura mapuche, destruyendo de paso a la familia y a la comunidad, en un proceso de colonización y franco exterminio de este pueblo, lo que Clastres analizó como etnocidio (Clastres, 2001).

En el caso del médico mapuche, en su ejercicio, aparece una posibilidad de resistir a un sistema frente al cual los mapuche son especialmente sensibles y donde pueden enfermar con facilidad si no persisten en sus tradiciones, lo que en el fondo es lo más difícil, ya que está todo dado para que ello ocurra e intenten seguir los estándares y los patrones de la sociedad occidental en la cual están insertos, en especial en la gran ciudad. De este modo, con el intento de etnificación y de gubernamentalidad (Foucault, 1991), los médicos mapuche están impelidos a defender su territorio de los charlatanes, los que se dicen machi o médico sin tener las condiciones para ello, cosa impensable desde la vida en lof, lo que además genera tensiones políticas al interior de las agrupaciones mapuche capitalinas.

Y finalmente, en el caso del mapuche no médico podemos encontrar un gran desequilibrio, toda vez que este se ve impelido a la alienación en una cultura ajena a la propia, negando su origen, avergonzándose muchas veces de él. Considérese, al respecto, aparte del ámbito de la salud, el de la gestión de vivienda o educación por parte del Estado-nación chileno: originariamente los mapuche viven en construcciones circulares, en su distribución no encontramos separaciones, están en conexión inmediata con un entorno natural que los provee de subsistencia básica (no precaria sino suficiente), en donde los niños son criados en gran medida por la comunidad en su conjunto, existiendo cercanía con las labores de los padres y por supuesto con su presencia. Al respecto, cabe señalar el caso de los niños mapuche que pasan todo el día alejados de su comunidad debido al sistema educativo y las leyes del Estado Chileno. La educación formal a la cual se les obliga a asistir, es una situación en la cual pocos se han detenido, en especial al considerar lo diametralmente distinto que es la tradición de cuidado de los más pequeños de la tribu.

4. La práctica de la medicina mapuche, una posibilidad de saber hacer con la diferencia:

Es así como el mapuche se ve expuesto a sufrir su diferencia, su desigualdad étnica, frente a las dinámicas de la globalización y el capitalismo. En este

contexto, la medicina mapuche podría considerarse una forma de resistencia a los modos de objetivación occidentales, es decir, el ejercicio de la medicina mapuche se constituiría en una posibilidad de “saber hacer” (Lacan, 2006) con esa diferencia, abriendo posibilidades a otros modos de subjetivación frente al discurso hegemónico etnocida.

Al respecto, podemos convocar el concepto de síntoma como fijaciones del malestar social, (Soler, 2008) en cuanto denuncia. En tal sentido, el síntoma como aquello que nos confronta con el deseo de vivir. En el caso mapuche, frente a la exposición a ser perseguido, maltratado y eliminado por su condición étnica.

Se trata entonces de transformar eso siniestro en el padecimiento de la discriminación y el etnocidio, en un saber hacer con la diferencia.

Desde esta perspectiva, podemos entender la práctica del médico mapuche como una manera de transformar la diferencia étnica en sanación, no solo para otros sino también para sí mismo. El médico mapuche se interrogaría sobre sus propias condiciones de verdad, según la consideración de su diferencia étnica, su anclarse a la vida, en un “saber hacer” con esa diferencia.

Nos estamos refiriendo a la cultura mapuche como aquella en la que se revela el ideal frente a la hegemonía del objeto de consumo, rescatando una lógica significante. Hay una alusión directa a un Otro que marca su deseo, que no es anónimo sino particular, que los incluye en un linaje, “pertenezco a un paño de sanadores”, señala la lawentuchefe entrevistada María Quiñelen (2009). De este modo, el nombre propio y el apellido mapuche se pueden llegar a constituir, no en un elemento de discriminación y de padecimiento sino en una protección frente al discurso capitalista y cientificista universitario existente.

En tal sentido, la medicina mapuche podría configurarse en una forma de resistir al discurso hegemónico de la ciencia y del capital. Quiñelen (2009) señala:

Yo vivo para mi rol social, yo soy feliz con lo que hago, me encanta, mi pueblo me reconoce que es lo mejor y podemos estar bien todos, no hay enfermedad que no se pueda mejorar... el mapuche debe tener una ley aparte no debe ser integrado a las nuevas leyes que están haciendo, porque alteran nuestra forma de vida, de pensar y de enfrentar la muerte como el nacimiento... el sistema occidental es un mecanismo de esclavitud y producción, los dueños del sistema occidental no se alimentan ni toman los remedios de la masa, pero la masa es la que produce y se alimentan igual y toman todos los

mismos medicamentos..., ... la educación para la libertad en el sistema occidental no existe, ...para nosotros el ser no es lo mismo que la persona, la persona es apariencia, el ser debe buscar el equilibrio de lo mental, lo físico, espiritual y social.

Consideramos que el indagar en algunos de estos elementos estructurantes de esta práctica en salud, nos permite aproximarnos a explorar los límites, los contornos de lo social, intersticios, espacios posibles de re-simbolización, de re-significación, acercándonos a las fuerzas vivas del deseo, el deseo de proyecto, aquel que genera realidad y que posibilita transformar lo siniestro y lo patético en sublime (Kesselman & Pavlovsky, 2000; Idiáquez, 2011).

De este modo, en ese ejercicio de saber hacer con la diferencia del médico mapuche, de recuperación de la intensidad en el vivir (Idiáquez, 2011), podemos encontrar una interpelación a nuestros universos referenciales, a los propios modos de subjetivación; interrogación por aquello que hace cada cual con la posición analítica y sus efectos en la constitución subjetiva del tratante, a las relaciones entre la dimensión ética y política en tanto marcas dejadas en nuestra realidad material más inmediata, más allá pero también más acá del box de atención.

Referencias

- Bengoa, J.** (1999). *Historia del Pueblo Mapuche*. Santiago de Chile: LOM.
- Boceara, G.** (2007). Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 39, 185-207.
- Castoriadis, C.** (1983). *La Institución Imaginaria de la Sociedad*. Barcelona: Tusquets.
- Clastres, P.** (1974). *La Sociedad Contra el Estado*. Paris: De Minuit.
- (2001). *Investigaciones en Antropología Política*. Barcelona: Gedisa.
- Deleuze, G. & Guattari, F.** (1985). *El anti Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós.
- Fassin, D., & Memme, D.** (2004). *Le gouvernement de la vie: Mode d'emploi*. En D. Fassin y D. Memme (coord.). *Le Gouvernement des Corps* (261-281). Paris: Editions de l'ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Foladori, H.** (2004). *Análisis Institucional e Intervención Familiar*. Santiago de Chile: Espiral.

Foucault, M. (1991). *La Gubernamentalidad*. En AAVV (coord.) *Espacios de Poder*. Madrid: La Piqueta.

Freud, S. (1979). *Obras completas de Sigmund Freud. Volumen XXI - El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura, y otras obras (1927-1931). 2. El malestar en la cultura (1930 [1929])*. Buenos Aires & Madrid: Amorrortu editores.

Idiáquez, C. (2011). *Aproximación psicoanalítica al cuerpo del actor en escena*. Tesis para optar al grado de Magister en Psicología Clínica, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

Ibacache, J., Mcfall, S. & Quidel, J. (2002). *Rume Kagenmew Ta Az Mapu Epidemiología de la Tránsito en Makewe-Pelale*. Santiago de Chile: Ebook Producción. Extraído de <http://www.mapuche.info/mapuint/ibacache020200.pdf> al 9 de diciembre de 2009.

Instituto Nacional de Estadísticas (2003). *Síntesis Resultados Comisión Nacional del XVII Censo de Población y VI de Vivienda*. Santiago de Chile: Autor. Extraído de <http://www.ine.cl/cd2002/sintesisencensal.pdf> Al 9 de Junio de 2010.

Kesselman H, Pavlovsky E. (2000). *La multiplicación dramática*. Buenos Aires: Búsqueda.

Lacan, J. (1972). *Del discurso psicoanalítico. Conferencia en Milán, 12 de mayo de 1972*.

- (2006). *Seminario 23: El Sinthome*. Buenos Aires: Paidós.

- (1992). *Seminario 17: El Reverso del Psicoanálisis. Ejes de la subversión Psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.

Le Breton, D. (1995). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Lipovetsky, G. (2006). *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama.

Ministerio de Planificación (2004). *Orígenes. Informe final. Línea base en comunidades indígenas, Programa Orígenes – Primera Fase*. Santiago de Chile: Autores. Extraído de <http://www.origenes.cl/manuales.htm> al 9 de diciembre de 2009.

Piglia, R. (1999). *Formas Breves*. Buenos Aires: Temas en el Margen.

Rose, N., Rabinow, P. (2003). *Thoughts on the Concept of Biopower Today*. Extraído de http://www.molsci.org/research/publications_pdf/Rose_Rabinow_Biopower_Today.pdf al 11 de enero de 2008.

Soler, C. (2008). *Estudios sobre la psicosis*. Buenos Aires: Manantial.

Recuperación de la memoria familiar en el cine documental autobiográfico chileno: Una vía posible al duelo colectivo por los desaparecidos*

Fedra Cuestas / Magalí Manzano Cuestas

*“La vie a perdu contre la mort,
mais la mémoire gagne dans son combat
contre le néant”
(Todorov, 2015, p.16)*

Resumen

El presente artículo busca pensar acerca de los aportes que realiza el cine documental autobiográfico a la recuperación de la memoria colectiva en Chile posdictadura. A través del documental “Mi vida con Carlos”, se observa la potencialidad de este género para liberar un pasado sometido a los abusos del olvido y facilitar la elaboración de duelos por las pérdidas que ese pasado acarrea.

Palabras clave: duelo – desaparecidos – documental autobiográfico – memoria.

Introducción

La memoria colectiva es producida por un intercambio subjetivo de lo vivido, ella puede permanecer presente en la conciencia de los pueblos por períodos variables, o puede ser guardada largamente en el inconsciente. Diferentes productos culturales son manifestación del procesamiento que una sociedad realiza sobre su pasado: libros, películas, fotografía, monumentos, museos, etc. Entre ellos, las producciones cinematográficas son un reflejo del entorno que las hace surgir, así como un elemento esencial para la transmisión y cuestionamiento de la historia política y social de un país. En Chile, donde la transmisión de la memoria ha sido coartada, razón por la cual los espacios dedicados a tal fin han sido escasos y aún están en construcción, el arte se vuelve un camino preferencial para la enunciación de esta problemática. En ese camino, el cine pone en juego la expresión de subjetividades, dando lugar a identificaciones que posibilitan un trabajo de memoria paralelo entre los directores y los espectadores. Particularmente, el cine autobiográfico constatando una historia personal, que sirve a representar el pasado colectivo, permite una toma de consciencia de acontecimientos que un período marcado por el terrorismo de Estado hizo que se mantuvieran reprimidos.

* El presente artículo se inserta en la continuidad y discusión de los trabajos de investigación de ambas autoras: Fedra Cuestas, *Duelo y Memoria*, Becas Chile-Conicyt, Becas de Postdoctorado en el extranjero - Departamento de Filosofía, Universidad de París VIII, Vincennes - Saint Denis, Francia (2016-2018); Magalí Manzano, *Tesis de Magister: “La autobiografía en el cine documental Chileno”*, Departamento de Cine, Universidad París X, Nanterre (2013-2014).

Focalizándonos en el cine documental autobiográfico, y considerando las particularidades de este género, nos concentraremos en el film *Mi vida con Carlos*, dirigido por Germán Berger Hertz (2010), intentando rescatar sus aportes a la memoria colectiva. En este documental la memoria individual y familiar del cineasta es trabajada a lo largo del relato cinematográfico, basándose en una narrativa epistolar. Escoge este procedimiento para reconstruir su historia personal y redescubrir la memoria familiar escondida tras el dolor y el trauma evocado en torno a los acontecimientos que rodean la pérdida de su padre. El desarrollo del rodaje del film, permite al director realizar un trabajo de duelo que lo lleva a poder decir adiós a su padre detenido desaparecido. Se observa que las dificultades particulares que implica el duelo por los desaparecidos, logran ser superadas por el director, gracias al trabajo de memoria realizado mediante la creación artística. Este trabajo de duelo podría ser modelo del trabajo colectivo a realizar por la comunidad.

I. La autobiografía y su función en el cine sobre la memoria

La autobiografía en literatura hace referencia a un relato en el cual el autor se presenta como protagonista, para contar la historia de su vida o un fragmento característico de esta. El origen de la palabra *Autobiografía* proviene de griego, de la unión de *Auto* el carácter personal del relato, *Bios* que se centra en el trayecto de una vida y *Graphos* que se hace de manera escrita.

Podemos constatar que (excluyendo la prematura obra de San Agustín, *Confesiones*, escrita entre el 397 y el 398) este género nace a finales del siglo XVIII, haciéndose posible gracias a condiciones históricas que le permitieron al hombre desprenderse de un contexto religioso, científico o político y reconocerse en su subjetividad. Entre las primeras autobiografías, se destacan *Las Confesiones* de Jean Jacques Rousseau, escritas entre 1765 y en 1770, con publicación póstuma 1782 y 1789.

Este género se ocupa de realizar un relato que pretende ser verídico como declaración de la subjetividad del autor, quien vivió las experiencias que serán presentadas de manera escrita. La autobiografía es el resultado de la unión entre la expresión de la intimidad del autor y el deseo de transmitir una realidad personal. Este género puede ser empleado en búsqueda de una reconstitución de sí y al mismo tiempo puede servir como manera de transmitir experiencias vividas, durante acontecimientos de relevancia colectiva de los que la persona fue testigo. Puede ser considerada como un ejercicio individualista por su carácter íntimo y egocéntrico. Sin embargo, es necesario observar que la elección de expresar experiencias personales a partir de la escritura implica un deseo de comunicación. Este tipo de narración es utilizado como medio para hacer pública la intimidad del

autor. De esa manera, la autobiografía puede ser una lucha contra el paso del tiempo y contra el olvido, como medio para dejar un rastro de vivencias particulares del autor y de su subjetividad frente a la colectividad.

La autobiografía concede a sus relatos un lugar importante en la creación de una memoria colectiva, ya que su función testimonial es avalada con un cierto grado de autenticidad. Esta función se vuelve necesaria cuando ha habido ruptura del lazo social (Waintrater, 2003). Cuando se trata de hechos traumáticos que afectaron a una comunidad y se mantienen apartados de la consciencia colectiva, este tipo de relato puede servir de guía para reconocerse en un pasado compartido.

La autobiografía se hace cada vez más presente en el cine como un modo de expresar las inquietudes más personales del director. Este género se manifiesta de manera destacada a partir de los años 60, con películas que se concentran en temáticas sobre lo privado de la vida de los directores. El cine de vanguardia trabaja especialmente con tópicos que poseen un carácter autorreferencial, como es el caso de las películas-diario. El progreso técnico dio lugar a la creación de cámaras cinematográficas más pequeñas y más fáciles de transportar, lo que permitió que el cine pudiera acercarse más a la intimidad y la vida familiar.

Philippe Lejeune (1987), contrapone el género literario autobiográfico con la versión cinematográfica, interrogándose sobre la posibilidad de hacer autobiografía en cine. Oponiéndose al ensayo de Elisabeth W. Bruss (1983), Lejeune argumenta que la utilización de la voz en off, la cámara subjetiva, el almacenamiento de imágenes del presente o del pasado, entre otras técnicas, son medios que permiten al cine una manera particular de hacer autobiografías. Para Niney (2000) el cine solo puede efectuar autobiografías cuando estas son documentales.

Si la autobiografía en literatura proporciona elementos probatorios de autenticidad basados en el relato testimonial, la fuerza probatoria se duplica en el cine donde documentos e imágenes de archivo se comprometen en la comprobación de la verdad. Es así que el cine documental autobiográfico se convierte en un elemento de construcción de memorias y de surgimiento de verdades que fueron ocultadas.

2. Memoria familiar y cine documental autobiográfico en Chile

El cine documental chileno se centra desde sus inicios en informar al mundo sobre los acontecimientos particulares que ocurren en este país. El trabajo con imágenes de archivos, permite después de la dictadura mostrar lo que había estado censurado. En el transcurso de los últimos años, un importante número de documentalistas hace frente a la memoria a través de su propia experiencia. Es así que casi la mitad de las películas producidas en la última

década con relación a la memoria son documentales autobiográficos. La generación de los documentalistas, que trabajan con la autobiografía en relación a la memoria de la dictadura, posee diferentes transcurso vitales unidos por los siguientes puntos en común:

- Son familiares de militantes políticos de izquierda de la época de la dictadura.

- Tuvieron que vivir el exilio.

- Buscan una manera intimista y próxima de filmar. En todas estas películas nos introducimos en la intimidad y, en ciertos casos, la cotidianeidad de los integrantes de las familias que nos son presentadas, lo que permite una identificación efectiva con los personajes y deja al espectador con una sensación de proximidad y de complicidad.

- Generalmente el relato comprende una temporalidad amplia. La mayor parte de las películas tienen un relato que va desde la infancia del realizador, hasta la actualidad.

- En todas ellas la función testimonial juega un papel fundamental, que imprime veracidad.

- Utilizan el documental como medio para la búsqueda de su identidad. En muchas, una reconstrucción personal busca encontrarse con una historia familiar que no pudo ser transmitida.

- Estas películas tienen relación con el duelo por diversas pérdidas: un proyecto político, un ser querido, un entorno familiar, etc. En muchas de ellas el duelo es el eje central en torno al cual se acondicionan los acontecimientos relatados.

Entre ellas, hemos escogido una, como modelo a partir del cual pensar el trabajo de memoria que por este medio se realiza.

3. *Mi vida con Carlos (Berger Hertz, 2010): la recuperación de la memoria colectiva a través de una memoria familiar*

En *Mi vida con Carlos*, la memoria individual del cineasta Germán Berger-Hertz, es trabajada a través del documental. El director nos presenta una película realizada a la manera de carta dirigida a su padre (Carlos Berger, periodista, abogado, militante del Partido Comunista) asesinado en 1973 por la caravana de la muerte. Este procedimiento le permite reconstruir su historia personal y redescubrir a su padre desaparecido. Los testimonios que anteriormente su familia no le había podido transmitir, a causa del dolor y el trauma, le permiten visitar un vínculo perdido y realizar un trabajo de duelo. Paralelamente, la memoria familiar restituye la trama social del pasado reciente, realizando un trabajo de memoria sobre los desaparecidos a través de un caso específico de connotado conocimiento público.

En torno a los mismos hechos, la mini-serie: *Ecos del desierto* (Wood, 2013) cuenta la historia de Carmen Hertz (madre de Germán Berger Hertz) desde una óptica distinta a la memoria familiar representada, por su propio hijo, a partir de la reconstrucción de recuerdos. Si bien, esta producción hace referencia, desde la ficción documental a hechos concretos sucedidos en la historia reciente de Chile, no tiene la fuerza probatoria que encarna el documental autobiográfico. Sin embargo, al tratarse de una serie televisiva tiene mayor alcance en relación al público. De todos modos, ambos casos constituyen un importante aporte a la recuperación de la memoria.

4. Un vínculo establecido a través de cartas

El documental comienza con una voz en off de Germán Berger Hertz que le habla a su padre: “la primera vez cuando te vi, fue en una imagen de súper 8. Jamás vi tu cuerpo en movimiento, o más bien no lo recuerdo.” (Berger Hertz, *Mi vida con Carlos*, 2010). Esta voz que habla en primera persona, comparte con el espectador todo el trayecto de la búsqueda de la historia de su familia y particularmente de la memoria de su padre.

El director utiliza la narración epistolar para construir el relato que conforma el documental. Este medio establece un vínculo con un padre desaparecido, logrando poner en diálogo a las distintas generaciones.

Ese modo de narración, se utiliza como medio de hacer frente a la falta de expresión de la memoria en relación a la desaparición de su padre y como una manera de comunicar todo lo que no pudo ser dicho en el momento de su muerte.

Las cartas cobran una gran importancia a lo largo de la película:

-Como apoyo de la memoria, para expresar lo que la persona vivía en este momento: la carta de Carmen dirigida a la madre de Carlos.

-Como expresión del duelo: Eduardo (tío del director) lee una carta a sus padres muertos, para expresar la pena que no pudo exteriorizar hasta ese momento.

-Como medio de transmisión generacional: Germán escribe cartas dirigidas a sus hijas haciéndose pasar por su padre, para transmitirles de esa manera su historia familiar.



5. La verdad bajo el agua

En la mitología griega L  th   es el río del reino de la muerte, de quienes han perdido la memoria. Ese río es el símbolo del olvido y de la búsqueda de la verdad a través de la memoria. Weinrich (1999) explica que a partir de las huellas dejadas por la filosofía griega, el pensamiento europeo busca la verdad en el *no* olvido, es decir en la memoria y el recuerdo. La filmación donde el cuerpo de Carlos desaparece bajo el agua en las imágenes de súper 8, representa el olvido contra el cual lucha su hijo en la búsqueda de la verdad.

6. Memorias ocultas bajo el desierto

El desierto está utilizado como metáfora del entierro de la memoria familiar, silenciada por el dolor. Al final de la película la imagen de la arena del desierto se dispersa dejando ver la imagen de Carlos. Este es el lugar donde se vio por última vez el cuerpo de Carlos vivo. Tratándose de un detenido desaparecido, la carencia de una instancia para decir adiós, deja al desierto como único espacio de despedida, razón por la cual el documental comienza y acaba con el desierto. Este espacio vacío de vida y llenado con muerte, aflora como símbolo del inicio y del final de un rito de duelo público creado en torno al recuerdo hecho película. Rito de desolación y desencuentro, dado que no hay un muerto que llorar¹, pero también de encuentro con el duelo por un detenido desaparecido.



¹ La primera parte de los restos de Carlos Berger fueron encontrados y luego enterrados en el año 2014, fecha posterior a la realización del documental y 40 años después de su desaparición.

7. Espacios vacíos

Los espacios vacíos se repiten a lo largo de la película, son un símbolo de lo que no está más, lo que no es representable: la ausencia, como la carencia de un cuerpo del cual poder despedirse, o como la privación de memoria sobre lo que fue la vida de Carlos.



La difícil representación del vacío es tema de amplios debates en torno a los genocidios y las desapariciones. La violencia y la crueldad ligada a ese tipo de muerte, invoca mecanismos de defensa entre los cuales prima la negación. Para los deudos, la privación de constatar el fallecimiento, de conocer las circunstancias precisas en que se produjo, complejiza aún más la aceptación de la muerte. Todo ello lleva a tratar de rellenar esos espacios vacíos. Sin embargo, el reconocimiento de la ausencia es indispensable para poder establecer la pérdida. La representación del vacío, la carencia, la pérdida; es el primer paso para poder iniciar el proceso de duelo.

8. El duelo familiar

El duelo es un proceso que se vive al mismo tiempo de manera subjetiva y colectiva. Una pérdida puede afectar a un sujeto, a una familia, a un grupo, o a toda la sociedad. Cuando el duelo afecta de manera conjunta a distintos miembros de un grupo social, se habla de duelos colectivos (Métraux, 2004).

Esta película nos muestra diferentes maneras individuales de vivir el duelo por un desaparecido, duelo complejo, muchas veces postergado o de largo transcurso dadas las dificultades que enfrenta. Cada uno de los integrantes de la familia toma diferentes caminos que representan la diversidad de reacciones frente a tal pérdida.

- Los abuelos:

El director nos cuenta la historia de sus abuelos. El acompañamiento de algunas imágenes de ellos, nos ayuda a comprobar que el abuelo representa otra capa de la memoria, ya que él ha vivido una experiencia traumática en su juventud, habiendo escapado del holocausto. Este acontecimiento queda marcado en la historia de su familia. “Julio Berger llegó a Chile en 1936 con su hermana. Ellos vinieron de Hungría escapando de las persecuciones antisemitas en Europa central” (Berger Hertz, *Mi vida con Carlos*, 2010).

La abuela, Dora Guralnik, por su parte representa la transmisión ideológica y los comienzos del compromiso político de Carlos: “De ella aprendiste el significado de ser comunista, ella motivó tu vocación por el servicio público, de ella heredaste la enorme responsabilidad de cambiar el mundo” (Berger Hertz, *Mi vida con Carlos*, 2010).

Luego de haber huido del horror, ambos, debieron vivir la desaparición de su hijo a causa de la dictadura en Chile. Doblemente sobrevivientes, del holocausto y la dictadura chilena, no pueden continuar siéndolo.

Waintrater (2003) considera que la alternativa entre duelo y melancolía no es suficiente para describir las consecuencias de la inmensa pérdida del sobreviviente. Es necesario tener en cuenta que la pérdida que ellos han padecido es mucho más profunda de lo que implica la destrucción abrupta de gran parte de su entorno. La imagen de sí queda alterada como consecuencia de la pérdida de su seguridad y estatuto social. Se trata de una pérdida que los afecta desde su interior, poniendo en riesgo su propia persistencia, riesgo renovado a través de la pérdida del hijo.

Los abuelos representan el duelo no elaborado y la culpa del sobreviviente. Tal como suele ocurrir con muchos sobrevivientes, deciden acabar con sus vidas algunos años después de la muerte de Carlos. Ellos no lograron sobrellevar este nuevo duelo que violentó sus vidas, reactivando duelos anteriores no sanados.

- Los tíos:

Ricardo: Representa la represión del recuerdo que impide hacer frente al duelo. Así, pese a que se queda en Chile, a causa del miedo, decide no encontrarse con su pasado y deshabitar sus recuerdos. Deja de lado su lucha política y se adapta para no vivir las violencias de la dictadura “él es tu hermano chico, mi tío Ricardo. El golpe ha cambiado su proyecto de vida...Dejó la política para siempre, a causa del miedo” (Berger-Hertz *Mi vida con Carlos*, 2010).

Eduardo: Representa a aquellos que han debido partir al exilio. En este caso, no es el riesgo vital que supondría continuar en Chile debido a su postura política, la causa de su migración. Se aleja buscando escapar del sufrimiento que implica la ausencia de su hermano: “Tu otro hermano Eduardo se fue a Canadá... Ha escapado al dolor todo lo que ha podido, nunca ha vuelto...” (Berger-Hertz, *Mi vida con Carlos*, 2010). Repitiendo una historia familiar de migraciones y pérdidas, suma duelo sobre duelo, intentando evadir el dolor.

-La madre:

Carmen Hertz: Siendo abogada, trabajó durante el período de la Unidad Popular en el Consejo de la Corporación de Reforma Agraria, entre 1970 y 1973. Después del golpe de Estado, participó en varias instituciones de protección de los Derechos Humanos contra las violaciones que fueron perpetradas durante la dictadura militar chilena, entre 1973 y 1990. Formó parte de la Vicaría de la Solidaridad. Al regreso de la democracia participó en la Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación y posteriormente fue Asesora de Derechos Humanos y Directora Jurídica del Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile.

Representa la lucha por la justicia y la reivindicación. Ella es una sobreviviente de la dictadura y en cuanto a tal, no puede más que mantener su duelo congelado (Métraux, 2004) hasta cuando finalicen las condiciones de sobrevivencia. Las pérdidas ocurridas a los sobrevivientes, suceden durante una situación traumática que se caracteriza por una perduración prolongada de lo traumatizante. Para ellos solo se hace posible iniciar el trabajo de duelo por estas pérdidas, cuando finaliza la acción de los agentes traumatizantes. Es decir, en este caso, la situación de sobrevivencia no acabará mientras no se haga justicia con los desaparecidos.

Germán Berger Hertz: Representa la posibilidad de elaborar un duelo por un detenido desaparecido. Mediante su trabajo como cineasta logra revisar la historia de su padre, despedirse de él, e incorporar esta figura a fin de poder transmitir un legado familiar a sus hijas. Es así que el intercambio epistolar termina con cartas que Germán escribe a sus hijas en nombre de su padre.

9. La transmisión generacional

La transmisión de la memoria es uno de los temas más presentes en la película. Desde la memoria del holocausto -de la cual son expresión los padres de Carlos- a la memoria de la represión política causada por la dictadura -que afecta a las generaciones de Carlos y Germán-; se busca establecer un recuerdo que permita la transmisión generacional de una

historia familiar. Germán logra mediante la película realizar un trabajo de duelo por la desaparición de su padre y transmitir a sus hijas su historia familiar. Ello se expresa en la relación del director con sus hijas y da lugar a las últimas frases de la película:

“Germán en Off: ¿Lo conoces?”

Hija de Germán en Off: Es Carlos

Germán en Off: ¿Y quién es Carlos?

Hija de Germán en Off: Tu papá.”

(Berger-Hertz *Mi vida con Carlos*, 2010)

Conclusión

Podemos concluir señalando que cada film autobiográfico está marcado por la huella de experiencias de vidas particulares, a partir de las cuales surgen relatos subjetivos que al ser comunicados contribuyen a construir la memoria colectiva. Comolli (2004) propone que la principal función del documental es dar la palabra a aquellos que no la tienen, a todo tipo de colectivo que no pueda expresarse libremente y no tenga un sitio para difundir sus vivencias. La memoria recurre a las vías de expresión que permiten un avance contra los abusos del olvido. No es casual que en Chile los familiares de víctimas hayan recurrido a este medio, el que les permite difundir y comprobar una verdad que no quiere ser escuchada, ni creída, por una parte de la sociedad. Tampoco es fortuito que la temática del duelo se reitere apareciendo en el centro de muchos de estos documentales, ya que el trabajo de duelo es un trabajo de memoria.

La historia de la familia relatada en esta película, testimonia sobre los eventos de la caravana de la muerte. A través de ella, se hace posible darles un lugar en la memoria colectiva integrándolos a un pasado atravesado por el traumatismo. Ella instaaura, en los espectadores, una reflexión sobre lo vivido. Este documental, ejemplifica cómo la autobiografía documental puede abrirse paso entre los abusos del olvido, para hacer un trabajo de memoria. El relato autobiográfico mostrando imágenes personales y de la vida privada, convoca la identificación del espectador, facilitando el recuerdo. La restitución y puesta en escena de historias individuales significativas en relación a un periodo histórico, apelan a la recuperación de la memoria colectiva. El testimonio actúa como eje en torno al cual se restauran rupturas del lazo social, dando posibilidad de compartir un pasado vivido de manera aislada por el relator y desconocido (o no hecho consciente) por una parte importante de la sociedad. Frente a la incredulidad, el documental opone la comprobación de la verdad, mediante la historia autobiográfica, apoyada en las imágenes de archivos.

Tal como antes lo detallamos, este documental se encuentra entre muchos otros, cuyo argumento implica el trabajo de recuerdo propio del duelo. Pero el duelo por los desaparecidos es un duelo difícil de iniciar, dado que la muerte del ser querido no ha sido decretada, ya que no ha sido comprobada, ni certificada. Sabemos que la elaboración de todo duelo necesita de un relato que se hile en el recuerdo, relato incompleto para los familiares de desaparecidos, quienes desconocen los hechos que se concadenan hasta producir la pérdida del objeto amado. Para construir ese relato, requieren buscar pistas en un laberinto de espacios vacíos. Y el vacío es también, ausencia de pruebas de la pérdida del objeto, ausencia de espacio para llorar esa pérdida, ausencia de reconocimiento social respecto a la pérdida sufrida. El lamento infinito, sin explicación, el exceso de dolor, hacen que el sentimiento por el desaparecido lleve a un duelo traumático difícil de elaborar.

El duelo por los desaparecidos es un duelo individual, en cada ser querido que lo añora; pero es también un duelo colectivo, ya que atraviesa diversos grupos sociales implicando a toda la comunidad. Involucra una diversidad de mecanismos conscientes e inconscientes que atañan de diferentes maneras a relaciones muy variadas: los familiares de las víctimas, otros sobrevivientes, al que se sintió “enemigo” del desaparecido, al victimario, etc. Muchos de ellos entrañan ambivalencia, conllevando importantes sentimientos de culpabilidad y haciendo del mismo proceso de duelo algo no admisible en la conciencia.

El duelo representado en la película a través de cada familiar, muestra una diversidad de maneras de hacer frente a la pérdida de un desaparecido. Si bien, esta diversidad no logra cubrir el amplio espectro que compone la sociedad chilena, permite entender diferentes posicionamientos de duelos no resueltos. Al mismo tiempo, la película en sí misma, es el ejemplo de la posibilidad de realizar un trabajo de duelo por los desaparecidos, tal como Germán Berger lo hace en relación a su padre.

Paul Ricœur, en su texto *La memoria, la historia, el olvido* (2010) distingue y pone en relación el trabajo elaborativo derivado del trauma, respecto de aquel que sigue al duelo. Se refiere específicamente al duelo como instancia de memoria. Establece una comparación entre trabajo de duelo y trabajo de recuerdo; y postula que ella adquiere mayor sentido en el plano de la memoria colectiva, que en el de la memoria individual. Considera que en el plano de la memoria colectiva, la noción de objeto perdido se puede aplicar a pérdidas que afectan poblaciones y producen manifestaciones de conductas de duelo visibles en los rituales funerarios que reúnen a un pueblo. Este filósofo, se refiere a la noción de abusos de la memoria y del olvido, en relación a un enfoque patológico que explica formas de manipulación e instrumentalización de la memoria. Melancolía y compulsión a la repetición

son puestos en oposición al trabajo de duelo, en tanto que este último es equiparado a un trabajo de recuerdo, beneficioso y liberador. Los abusos de la memoria y del olvido aparecerían como desviaciones perversas del trabajo que une duelo y rememoración. El enfoque patológico es distinguido de un punto de vista normativo, ético-político, en el cual se plantea el problema del deber de memoria. Este último, es situado por el filósofo, como un imperativo de justicia que constituye un tercer término que se inserta en el punto de unión entre trabajo de duelo y trabajo de memoria, transformando la memoria en proyecto de futuro. Este deber consiste en una deuda hacia las víctimas.

El documental considerado, nos habla de un trabajo de duelo, que permite al director elaborar la muerte de su padre. La lucha contra el olvido emprendida por el cineasta, se intrica con las nociones de verdad y justicia, que conducen batallas para llevar a cumplir con el deber de memoria. Es un trabajo de memoria que entreteje un duelo individual al duelo colectivo y reclama el deber de memoria que la sociedad chilena adeuda. Deuda insuficientemente saldada si la carga de sostener el recuerdo es solo resistida por las víctimas.

La película de Germán Berger, documenta su memoria familiar dejando un legado para sus hijas, mientras que al mismo tiempo representa aspectos relevantes de la memoria social, y por ello deja un legado para las futuras generaciones.

La autobiografía en el documental chileno, en relación al trabajo de memoria, se centra sobre todo en el período de los últimos años de la dictadura. Es utilizada principalmente por los hijos de los militantes, quienes quieren comprender y reconstruir memorias de su familia en relación a vivencias traumáticas que no han sido transmitidas por sus parientes, luego de las violencias vividas a causa de la dictadura. Pero ellas sirven de vehículo al conocimiento de una memoria colectiva que se mantiene disociada del Chile actual, permitiendo la integración del pasado y la elaboración de duelos por las pérdidas que afectaron a la totalidad de la sociedad durante el período que estas películas muestran. Tomando a estas películas como el reflejo de una historia colectiva, como espejo de la sociedad en que el relato autobiográfico expresado sucedió, ellas permiten la identificación con los personajes y el procesamiento de un duelo colectivo por un pasado traumático no elaborado.

Al igual que lo observado en relación con la película *Mi vida con Carlos*, gran parte de los documentalistas autobiográficos chilenos involucrarán al espectador con sus propios sentimientos frente a la violencia, el conflicto y las pérdidas causadas por la dictadura. Invocando el recuerdo, harán posible un trabajo de duelo colectivo. Consideramos entonces al cine documental autobiográfico chileno como un lugar de memoria, espacio de duelo colectivo.

Referencias

- Bettelheim, B.** (1976). *Survivre*. Paris: Éditions Robert Laffont.
- Bruss, E.** (1983). L'autobiographie au cinéma. La subjectivité devant l'objectif. *Poétique*, n° 56, 1983, pp. 461-482.
- Caruth, C.** (1996). *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- (1995) *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Comolli, J-L.** (2004). *Voir et pouvoir. L'innocence perdue : cinéma, télévision, fiction, documentaire*, Paris: Verdier.
- Davoine, F., Gaudillière J-M.** (2013). *Historia y trauma. La locura de las guerras*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Díaz Facio Lince, V.** (2003). *Del dolor al duelo*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquía.
- Fassin, D., Rechtman R.** (2011). *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*. Barcelone: Flammarion.
- Freud, S.** (1948). *Obras Completas*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- García Castro, A.** (2011). *La muerte lenta de los desaparecidos en Chile*. Santiago: Editorial Cuarto Propio.
- Halbwachs, M.** (1991). *La mémoire collective*. Paris: Éditions Albin Michel.
- Lejeune, P.** (1987). Cinéma et littérature, problème de vocabulaire, *Revue Belge du Cinéma*, n°19, printemps 1987.
- (1975) *Le pacte autobiographique*. Paris: Éd. du Seuil.
- Metraux, J. C.** (2004). *Deuils collectifs et création sociale*. Paris: La Dispute.
- Nancy, J-L.** (2007). *La representación prohibida*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Niederland, W.** (1968). *Clinical observations of the survivor syndrome*. *International Journal of Psychoanalysis*. Vol. XLIX, pp. 313-315.
- (1981). *The Survivor syndrome: Further Observations and Dimensions*. *Journal of the American Psychoanalytic Association*. 29, pp. 413-425.
- Niney, F.** (2000). *L'épreuve du réel à l'écran*. Paris: Éd. De Boeck Université.
- Ricœur, P.** (2010). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Todorov, T.** (2015). *Les abus de la mémoire*. Paris: Éd. Arléa.
- Weinrich, H.** (1999). *Léthé Art et critique de l'oubli*, Paris: Éd. Fayard.
- Waintrater, R.** (2003). *Sortir du génocide. Témoignage et survivance*. Paris: Petite bibliothèque Payot.
- Películas:
Berger Hertz, G. (2009). *Mi vida con Carlos*. Chile – España: Casa productora Todo por las niñas - Cinedirecto Producciones.
- Miniseries:
Wood, A. (2013). *Ecos del desierto*. Chile: Chilevisión.

La politización del deseo en Gilles Deleuze y Félix Guattari. De la carencia a la abundancia*

Cristián Fernández / Borja Castro-Serrano

Resumen

Este estudio filosófico desentraña una de las producciones teóricas marcadas por mayo del 68 y toma cuerpo en la obra conjunta de Gilles Deleuze y Félix Guattari: la noción de Deseo y su inscripción política. Al replantear los horizontes teóricos y prácticos tanto del paradigma psicoanalítico como del marxista, se mostrará lo que ambos autores entienden por deseo bajo el nombre de máquinas deseantes y psiquiatría materialista. Desde esta producción teórica se devela una crítica al paradigma del psicoanálisis, específicamente, a la idea de una cierta carencia que constituiría el concepto de deseo.

Palabras clave: política – deseo – psiquiatría materialista – psicoanálisis.

Exposición del argumento: el deseo y un nuevo territorio psico / político

La cuestión del deseo tiene múltiples accesos en la tradición filosófica y humana, y puede recogerse desde Platón pasando por Kant hasta Freud. Ahora bien, es de suponer la importancia de este último, pues habría realizado un descubrimiento definitivo, una “revolución crítica” respecto a la tradición porque la productividad del deseo ya no se basaba en la *carencia* real del objeto que se deseaba (real o realidad psíquica consciente), sino en la producción deseante inconsciente (Pardo, 2011). En este contexto, el presente estudio quiere desentrañar la noción de *Deseo y su inscripción política* desde el trabajo en conjunto de Gilles Deleuze y Félix Guattari, lo que implica repensar elementos tanto del paradigma psicoanalítico como del marxista (Descombes, 1982). Para lograr nuestro objetivo desarrollaremos dos puntos argumentativos que articulan el presente texto. Primero, exhibir algunos elementos de lo que ambos autores llaman una *maquinica del deseo*, develando lo que en principio estos entienden por deseo. Y segundo, a partir de esta noción teórica-práctica, precisar una entrada crítica al paradigma del psicoanálisis y sus aproximaciones al concepto en cuestión; lo que devela tanto un nuevo campo analítico del deseo como, a su vez, un diagnóstico crítico transversal para nuevas claves de investigación políticas y sociales en el contexto actual.

A modo general, la *teoría maquinica del deseo* se desenvuelve como una teoría del inconsciente que tiene por modelo al delirio y la esquizofrenia, no en términos de nosología clínica, sino como proceso de pensamiento primario que logra la conjunción y la disyunción de flujos, reconociéndolos como

**Este artículo es producto de la investigación CONICYT/FONDECYT de Iniciación, n°11150317. Algunos resultados parciales de este estudio fueron expuestos por los autores en la Jornada “Derivas Singulares de la relación: Deleuze – Lacan”, septiembre 2016; y en el Encuentro ANPOF, Brasil, octubre 2016.*

insertos inmediatamente en la producción social. Aquí nos encontramos con la primera complejidad del concepto, pues el deseo o “inconsciente máquina” es esencialmente deseo socializado, lo que implica entenderlo como “positividad activa y potencial”, como potencia productiva capaz de provocar combinaciones de un orden colectivo que atraviesa diversos estratos y segmentos del campo social. La concepción maquínica del deseo se caracteriza por estar ceñida a un complejo proceso que los franceses llaman, “producción deseante” y su premisa sería que la producción social y el deseo son una sola y misma realidad. En este sentido, y dado que la economía del deseo se piensa en un nuevo entramado que concierne y penetra lo político y lo social, Deleuze y Guattari requieren distanciarse y alejarse de la perspectiva psicoanalítica que lo caracteriza como una fantasmaticización, idealización, naturalización o representación de una cierta psiquis interna, *carenciada* y privada de los individuos.

El deseo no opera como una plataforma que se desentiende de las formas y estructuras de producción y anti-producción¹ política y social, muy por el contrario, si hay algo que caracteriza al deseo, en tanto principio polimorfo e inmanente, es la capacidad vinculante y productiva que le es propio en contacto inmediato con el campo social. Ahora bien, afirmar y sostener tal postura, no habría sido posible sin el gran avance y revolución del método psicoanalítico, que para ambos autores estableció de forma irreversible la comprensión del deseo en tanto libido. No obstante, la crítica es necesaria pues el descubrimiento de la libido desde la perspectiva deleuzeana-guattareana se lee en términos de productividad inconsciente, como flujo desterritorializado y decodificado² que ya no se relaciona, ni determina, ni identifica de manera inmediata con objetividades determinadas. Ahora, la libido sería un flujo abstracto e indiferenciado que no puede reducirse a la cualidad de un sujeto, ni como tensión hacia un objeto ni a la representación

¹ Sobre la idea de producción y anti-producción, la primera es pensada como configuración y emisión de flujos heterogéneos del deseo inmanente a las formas variables de organización de lo social maquínico; y la segunda como apropiación, captura y/o represión de los mismos. De modo análogo podría considerarse a Marx, para quien la estructura de toda sociedad se piensa en base a un modo particular de producción atravesado por niveles o instancias que aseguran sus propias condiciones de reproducción. En este sentido, las formas de anti-producción en Deleuze y Guattari serían pensadas como instancias o aparatos de captura, inscripción social o represivos que configurarían todo un sistema que juega al nivel de los investimentos inconscientes del campo social, mediatizando la manera en que el deseo inviste el campo social, y consecuentemente, la manera en que los individuos y grupos sociales se refieren a sus propias condiciones de existencia (Deleuze & Guattari, 1998; Deleuze 2005a; Sibertin-Blanc, 2010).

² Los términos de desterritorialización como el de decodificación lo entendemos siguiendo a Patton (2011), como conceptos que aluden a las formas de concebir las transformaciones y dinámicas sociales que afectan al flujo del deseo. El deseo establece vínculos entre diversos conjuntos implicados en el campo social que envuelven contenidos de tipo político, histórico, económico, artístico y cultural. Desde esta perspectiva, el deseo o el proceso de producción deseante también puede pensarse como un producto histórico. Como una determinada articulación entre las palabras, una organización de los cuerpos, una disposición del espacio, una composición de los flujos económicos y como manifestación e inscripción dada en las estructuras organizativas e institucionales del tejido social en un periodo histórico determinado (Deleuze & Guattari, 1998). El deseo constituye la textura misma de la sociedad en su conjunto y, de este modo, la desterritorialización y la decodificación responden a mecanismos y operaciones que afectan a los flujos del deseo y perfilan regímenes de coordinación, conjunción, disyunción y/o control de la vida social.

del mismo por el sujeto. “El método psicoanalítico es distinto: en lugar de relacionar la representación simbólica con objetividades determinadas y con condiciones sociales objetivas, la relaciona con la esencia subjetiva y universal del deseo como libido [...]” (Deleuze & Guattari, 1998, p. 311). Para Deleuze y Guattari, más bien el inconsciente se piensa como una actividad transindividual (Sibertin-Blanc, 2010) que liga signos, produce, corre, circula, distribuye, detiene, estanca, transforma y relaciona elementos de diferentes regímenes. Es decir, inviste una multitud de elementos variables, tales como trozos de palabras, recuerdos, estados de cosas, fragmentos de cuerpo, símbolos sociales, periodos históricos, contextos sociales. La gran diferencia es que a pesar del descubrimiento realizado por el psicoanálisis freudiano y, posteriormente, por la escuela lacaniana³ sobre el deseo, han dejado que su comprensión se aleje y se distorsione de su real funcionamiento: como “inconsciente máquina”. “El psicoanálisis habla mucho del inconsciente, incluso lo ha descubierto; ahora bien, en la práctica siempre es para reducirlo, destruirlo, conjurarlo. El inconsciente es concebido como un negativo, el inconsciente es el enemigo” (Deleuze & Parnet, 1980, p. 89).

Como vemos, esta concepción politizada del deseo (máquinas deseantes) adosada a su carácter crítico al psicoanálisis tiene diversas entradas, no obstante, en el presente estudio se articulará una de forma precisa: efectuar una lectura crítica al presupuesto teórico del psicoanálisis que identificaría al deseo a una falta primordial o a una carencia constitutiva. Atendiendo a esta crítica, Deleuze y Guattari postulan que, para trabajar con esta nueva categoría del deseo, se vuelve necesario un tipo de analítica capaz de anudar dos dimensiones (sin que ninguna pueda reducirse a la otra): política y psiquiátrica; crítica y clínica, permitiendo una política revolucionaria de emancipación y devenir de las masas. Esta determinación analítica es entendida, por ambos autores, como *psiquiatría materialista*, y se caracteriza por intentar vincular el análisis propio del método materialista expuesto por Marx con el descubrimiento del inconsciente realizado por Freud (Grebe, 2012). Este concepto y entrecruce freudo-marxista, permite introducir al deseo en la infraestructura productiva y hacer suya la univocidad de la

³ La revolución crítica que el propio Freud estableció respecto al deseo es innegable, pero Deleuze y Guattari son más críticos con este dado el inconsciente edipizante, representacional e individual al que postula (por ejemplo, el caso Schreber donde la libido solo pudo ser pensada edípicamente, sin hacer referencia alguna a los contenidos políticos, sociales e históricos del delirio (Deleuze & Guattari, 1998, pp. 22 y 64). Sin embargo, la relación intelectual y teórica esbozada en *El Antiedipo* con Lacan es más bien ambigua, pues si bien establecen críticas a este psicoanálisis estructural (inconsciente como estructura lingüística), a su vez, sostienen que fue Lacan quien traspasó la noción puramente representativa a la que se derivaba el inconsciente, para llevarlo a la dimensión productiva que ellos sostenían. Incluso, dicen que Lacan sería el primero en esquizofrenizar el campo analítico del deseo. En nota al pie 23 del capítulo 1 de *El Antiedipo* (1998, p. 34), establecen la admiración a la teoría del deseo lacaniano, pero en donde un polo estaría en relación con el “pequeño objeto-a” como máquina deseante en tanto ahí habría deseo como producción real (no hay fantasma ni necesidad); mientras que el otro polo bajo el “Gran Otro” como significante se vuelve a la idea de carencia (ver también Cléro, 2004).

categoría de producción en las formaciones libidinales y en las formaciones sociales. Así, la comprensión maquínica del deseo y su carácter anti-idealista no solo pone en entredicho los contenidos teóricos por los cuales el método psicoanalítico se rige, sino que simultáneamente se perfila a denunciar los postulados implícitos que gobiernan el discurso teórico y político del mismo.

La *psiquiatría materialista*: una maquínica del deseo positiva

Como ya sabemos, el encuentro de Deleuze con Guattari impulsó en ambos una gran preocupación por redefinir la potencia del deseo, estipulando que el deseo o inconsciente produce. De modo general, el deseo así descrito es acto y relación que se abre a lo otro creando devenires que anuncian nuevas formas de existencia; “una especie de mecanismo que produce otros mecanismos” (Deleuze, 2005b, p. 297) en tensión y dislocación permanente, ligando e hilvanando transindividualmente diferencias entre cosas, entre reinos, entre afectos, entre enunciados que en su inventiva eclosionan mundos posibles. “Crea lo que Deleuze llama un «devenir». Deseando, se hace devenir algo y se deviene. No es una apropiación, sino un movimiento hacia lo otro” (Schérer, 2012, p. 75).

Y de modo particular, también bajo esta concepción, el deseo es proceso de producción que se inserta inmediatamente en la infraestructura productiva. A primera vista, esta tesis sobre la noción productiva del deseo en coexistencia con el campo social (donde la productividad del deseo se piensa en el orden histórico considerando los efectos sociopolíticos de su proceso), es vinculada tal y como anticipamos al marco de la denominada *psiquiatría materialista*. Esta es una perspectiva crítica donde el deseo debe determinarse bajo criterios immanentes fijando por ello un *campo analítico materialista* que considere los efectos sociopolíticos que recorre su proceso, pudiendo en un mismo gesto “cartografiar en forma simultánea un nuevo campo problemático para el pensamiento del deseo, y un nuevo campo analítico para los procesos inconscientes del deseo” (Sibertin-Blanc, 2010, p. 16).

En este contexto, el dúo francés identifica que Reich es quien plantea el problema de la relación del deseo con el campo social desde la perspectiva de una *psiquiatría materialista*. Fue él quien pudo diagnosticar un deseo socializado como potencial para un nuevo campo analítico, que consideró la situación en que las contradicciones del capitalismo y los antagonismos de clase y masas podían tener relación con los complejos inconscientes de la libido. Es la problematización política del deseo lo que les llama profundamente la atención, pues había un despliegue de su potencia política correlativa a una apuesta filosófica y crítica. Su importancia no remite solamente en haber pensado cómo *el deseo implica lo social (y viceversa)*, sino también el diagnóstico crítico que existe en esta formulación teórica y que involucra uno de los problemas fundamentales de la filosofía política.

“Por ello, el problema fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear (y que Reich redescubrió): «¿Por qué combaten los hombres por su servidumbre como si se tratase de su salvación?» Cómo es posible que se llegue a gritar: ¡queremos más impuestos! ¡Menos pan! Como dice Reich, lo sorprendente no es que la gente robe, o que haga huelgas; lo sorprendente es que los hambrientos no roben siempre y que los explotados no estén siempre en huelga. ¿Por qué soportan los hombres desde siglos la explotación, la humillación, la esclavitud, hasta el punto de quererlas no sólo para los demás, sino también para sí mismos?» (Deleuze y Guattari, 1998, p. 36).

Deleuze y Guattari ven en esta formulación la potencia de la *psiquiatría materialista*, y destacan sobretudo el diagnóstico que realiza Reich de forma tentativa para una posible explicación del actuar de las masas bajo un régimen fascista. Para ambos, Reich es muy certero al rehusarse a explicar el fascismo en términos de un fenómeno que contrajo una especie de *ilusión* para las masas. Se descarta aquella interpretación para los fines de una apuesta teórica-práctica que considere la politización del deseo desde un materialismo de criterios inmanentes, que los actos en los que incurrieron las masas fue objeto de un simple desconocimiento u engaño; las masas no fueron engañadas, sino que ellas desearon el fascismo en condiciones determinadas, en circunstancias históricas-sociales deseantes precisas. En este sentido, lo importante para ambos autores es analizar las formaciones sociales conflictivas que atraviesan el inconsciente, y en principio la tentativa reichiana volvería analizable las conflictividades libidinales e inconscientes que atraviesan las diferentes formas de organización social y política.

Si bien los filósofos toman en referencia la tentativa de Reich, también discrepan de algunos postulados de la renovación de una psicología de las masas postulada por él. Aún existe una insuficiente comprensión de la inmanencia del deseo inconsciente en las estructuras socioeconómicas, para Deleuze y Guattari. Dirán críticamente que Reich equivoca el camino de un proyecto materialista, pues a lo largo de su desarrollo argumentativo, separa y escinde la irracionalidad del deseo y la racionalidad del proceso de producción. Lo anterior, para el proyecto materialista del deseo, donde este último se inserta de forma inmediata en la infraestructura productiva, se devela como insuficiente. Esta misma crítica se hace extensiva a todo idealismo del deseo. El germen idealista-dualista vuelve insuficiente un real proyecto materialista del deseo, pues al escindir la irracionalidad del deseo de la racionalidad de la producción social se cae en un desdoblamiento del mundo que suprime y disocia la única relación auténtica del deseo con el campo social: la de producción. El inconsciente se ve así referido a meras unidades de representación, es decir, “formas ideales de causa” que solo acusan de sí en la medida en que estas se develan como “expresadas”. Para los franceses, los postulados de Reich establecen una producción mental que estaría separada, disociada o incluso detrás de las producciones reales,

una “realidad psíquica” paralela a una “realidad social” que escinde lo real en formas racionales y formas irracionales, de ahí la negación a la idea de “realidad psíquica”. “El deseo y su objeto forman una unidad: la máquina, en tanto que máquina de máquina. El deseo es máquina, el objeto del deseo es todavía máquina conectada, de tal modo que el producto es tomado del producir, y que algo se desprende del producir hacia el producto, que va a dar un resto al sujeto nómada y vagabundo. El ser objetivo del deseo es lo Real en sí mismo. No existe una forma de existencia particular que podamos llamar realidad psíquica” (Deleuze & Guattari, 1998, p. 34). En este sentido, tanto el proyecto reichiano del trabajo sobre el inconsciente como todo proyecto que mantenga en sus premisas ciertos postulados idealistas-dualistas, no harán más que establecer lazos secundarios de proyecciones figurativas del inconsciente en el campo social (como por ejemplo la denunciada triangulación edípica que Deleuze y Guattari observan en el psicoanálisis freudiano y sus posteriores escuelas), o bien, la introyección del campo social en el inconsciente.

Dado lo anterior, el materialismo se vuelve un pivote importante en el desarrollo teórico del deseo inscrito inmediatamente en la infraestructura productiva, pues al estar compenetrado con el campo social y sus procesos de producción y reproducción, el diagnóstico debe estar referido a las formas de relación y socialización del deseo. Es decir, un diagnóstico crítico que comience desde la psiquiatría materialista y tenga por horizonte una lectura contemporánea sobre las sociedades capitalistas, debe considerar las relaciones de desigualdad y de dominación que allí se estructuran. “Se trata de comprender cómo las contradicciones de ese modo de producción, interiorizadas por las instituciones sociales del capitalismo, actúan en la constitución de los sujetos sociales. El problema es entonces analizar la manera en que las formas de subjetividad incorporan los mecanismos conflictivos de la reproducción de la fuerza de trabajo y de las relaciones de explotación” (Sibertin-Blanc, 2010, p. 15).

Este sería el horizonte de lectura de los franceses, denunciar las formas conflictivas en las que el deseo se inserta en los mecanismos de producción y reproducción social y, más específicamente, denunciar también la función de aquella subjetivación idealista-dualista (edípico en el caso psicoanalítico) del deseo. En este sentido, la psiquiatría materialista se dedica a “cartografiar en forma simultánea un nuevo campo problemático para el pensamiento del deseo, y un nuevo campo analítico para los procesos inconscientes del deseo [...] En otras palabras, se trata de modificar el campo analítico de los procesos inconscientes de deseo de manera de abrirlo y tornarlo conectable al campo de la historia y de las luchas sociales” (Sibertin-Blanc, 2010, p. 16). Dicho esto, vemos que existen puntos nodales que se articulan en modos de subjetivación específicos que se engendran en los mecanismos de reproducción de la formación social. ¿Cuáles son sus operaciones? ¿Cómo hacen pasar el deseo? ¿De qué forma es socializado el deseo? Tales serían

algunas preguntas que se podrían intentar responder desde esta perspectiva crítica presentada aquí. No obstante, como bien establecimos, nosotros nos limitaremos a develar las impugnaciones que Deleuze y Guattari dirigen al desarrollo de la concepción idealista-dualista del deseo a partir de esta concepción materialista del deseo recién descrita. El deseo como proceso de producción no puede remitirse simplemente a la intención de un sujeto a un objeto, ya sea este objeto real o fantasmaticado, ni tampoco puede remitirse a los conflictos “privados” o “internos” de un sujeto. Como dijimos, para el dúo francés, una *máquina deseante*, una *formación deseante*, “es soporte de relaciones y distribuidor de agentes; pero estos agentes no son personas, como tampoco estas relaciones son intersubjetivas. Son simples relaciones de producción, agentes de producción y de antiproducción” (Deleuze & Guattari, 1998, pp. 51-52).

El gesto “contra” el dualismo idealista del deseo psicoanalítico

Para proseguir con nuestro último apartado, es importante profundizar en la concepción idealista del deseo y ciertos presupuestos teóricos que deben ser expuestos e identificados a favor de dismantelar el edificio y aparato de construcciones teóricas inferidas que desdoblan la realidad del deseo, la capturan y la escinden de su inmanencia al campo social. Justamente, como lo hemos descrito y mencionamos al iniciar este estudio, la psiquiatría materialista apunta su artillería a los cortes teóricos que se instauran en una larga tradición filosófica que van desde Platón hasta la instauración del freudismo⁴. Es mediante el intento crítico de superación del dualismo entre el “mundo real” y el “mundo aparente” el que atestigua de forma genuina un real proyecto materialista. Si bien esta reformulación teórica que Deleuze y Guattari exponen sobre el deseo se muestra deudora del descubrimiento de una producción inconsciente por parte de Freud, observan sin embargo que este último vuelca este descubrimiento a un trabajo que se asimila sobre “representaciones inconscientes”, sobre “escenas proyectadas” que desfiguran las fuerzas del inconsciente⁵ (Deleuze, 1999).

⁴ No es de extrañarse que Deleuze establezca que los esfuerzos por generar una real crítica inmanente no han sido logrados con satisfacción. En este sentido, se puede ir a contrastar la crítica que Deleuze, ya en su *Nietzsche y la filosofía* (2002), le realiza al proyecto de filosofía trascendental kantiano, y por ende a gran parte de los desarrollos filosóficos de occidente.

⁵ Aportando la elaboración crítica de la propuesta freudiana, podemos observar cómo Deleuze y Guattari integran en su cuerpo teórico el pensamiento nietzscheano como arma para conjurar en su teoría del deseo el presupuesto de una escisión operativa de la realidad, entre lo aparente y lo real, desentendiéndose al mismo tiempo de las potencias afectivas que contrae tal concepción. Deleuze ve ahí el peligro acechante del nihilismo, donde el mundo y la realidad se sitúan como simple apariencia y en permanente estado de carencia y falta. Todo en cuanto es y aparece remite siempre a una negación, a una negatividad que al mismo tiempo nos remite en su construcción a una “realidad” que pertenece a otro orden, a otro mundo, a un “más allá” como carencia e ilusión, puro efecto de fantasmas. “Clément Rosset dice acertadamente: cada vez que insistimos sobre una carencia de la que carecería el deseo para definir su objeto, «el mundo se ve doblado por otro mundo, gracias al siguiente itinerario: el objeto falta al deseo; luego el mundo no contiene todos los objetos, al menos le falta uno, el del deseo; luego existe otro lugar que posee la clave del deseo (de la que carece el mundo)»” (Deleuze & Guattari, 1998, p. 33).

Sigue así el presupuesto que deja a la vista al deseo como mera representación para un sujeto, trabajo sobre apariencias que deben ser contempladas de manera correlativa a la unidad de la conciencia. Freud deja a un lado la categorización productiva que define al deseo, reservándolo a un campo separado, a una “escena”, a una “apariciencia” psíquica que responde a mecanismos de causación y de expresión endógenos. “Lo que nosotros llamamos idealismo en el psicoanálisis es todo un sistema de proyecciones y reducciones propias de la teoría y de la práctica del análisis: reducción de la producción deseante a un sistema de representaciones llamadas inconscientes, y a las formas de motivación, de expresión y de comprensión correspondientes; reducción de la fábrica del inconsciente a un escenario dramático, Edipo o Hamlet; reducción de las catexis sociales de la libido a catexis familiares, desviación del deseo hacia coordenadas familiaristas, Edipo, una vez más” (Deleuze, 1999, pp. 30-31). De este modo, si pudiéramos rastrear *grosso modo* algunas de las objeciones que realizan Deleuze y Guattari al psicoanálisis freudiano y la escuela lacaniana, podrían presentarse tres grandes puntos que están en *El Antiedipo*: 1) a la idea del inconsciente como “estructura” ellos estipulan una concepción “maquinica del deseo”; 2) a una concepción del inconsciente como “teatro y lenguaje” ellos proponen una concepción “industrial y productiva”⁶; 3) y la más importante a nuestro juicio, a una concepción del deseo como “carencia”, ellos pretenden introducir una concepción de “plenitud” deseante (Antonelli, 2011). Como ya establecimos, nosotros desarrollaremos y profundizaremos esta última objeción con su propuesta (y sus implicancias).

En resumen, hasta aquí hemos visto que la crítica a los presupuestos idealistas del psicoanálisis pretende introducir otros nuevos, entre ellos lo ya revisado de la univocidad de la categoría de producción en las formaciones libidinales y en las formaciones sociales. Existiría una inmanencia del deseo y de lo social en un mismo proceso de producción de lo real histórico y el carácter inmediato de la investidura de la producción socioeconómica por el

⁶ Como hemos explicado, el dúo francés cambia el estatuto del inconsciente como una máquina productiva, nada de representaciones y “segundas realidades”. Y dado que no podemos profundizar en demasía, nos parece pertinente establecer que estos dos puntos critican directamente a Lacan. Desde el psicoanálisis lacaniano, la formulación del inconsciente se define como una cadena de significantes que interfiere de manera reiterada con la auto-presentación coherente y fluida del sujeto consciente. Lo inconsciente, en este sentido, se piensa en el orden del significante, estructurado como una serie de significaciones metonímicas, capaces de expresarse y manifestarse en el discurso, en el habla (Lacan, 2002). Se puede oír al inconsciente en la medida en que crea un sujeto de enunciación y un sujeto del enunciado; el “Ello” habla y se enuncia en los términos que el hablante no tuvo intención de expresar. Para Lacan, lo inconsciente es el “Otro” y aquella cadena de significantes (el vínculo de asociaciones metonímicas en el lenguaje que escapa permanentemente a las intenciones subjetivas). Esta concepción estipula al inconsciente como estructura lingüística: “teatro y lenguaje”, no máquina industrial de flujos. Este inconsciente organizado estructuralmente por los significantes, es representado en esta escena teatral dependiendo de un gran Significante que falta, aplastando todas las formaciones de enunciados (Butler, 2012, pp. 263-286).

deseo. Es por ello que se afirma la sustitución de una concepción idealista del proceso analítico por un campo analítico materialista, donde los regímenes que involucraban la concepción del inconsciente estructural y representativo se ven desplazados y deslegitimados como categorías incapaces de indicar la naturaleza del inconsciente maquínico. El inconsciente ya no es concebido como estructural, ni simbólico, ni imaginario; no es lo negativo de la conciencia, ni el simple reverso de la estructura, sino que es “maquínico”, lo “Real” en sí mismo⁷.

En este sentido, la teoría maquínica del deseo se presenta como positividad, como plenitud que se aleja de la idea de una carencia constitutiva. Es la crítica a la idea de una falta primordial o carencia a la que se enfrentan Deleuze y Guattari, ya sea en la idea de los presupuestos idealistas que hemos bosquejado con anterioridad, o bien en función de la idea de la represión de los deseos edípicos. En el andamiaje de Lacan, este nos habla que el deseo se caracteriza y moviliza a partir de una prohibición fundante, que pervive como la Ley del Significante y condiciona la individuación del sujeto. Esta represión primaria también constituye al deseo como una *falta* y se coagula con el ideal nostálgico que piensa al deseo en base a la carencia. Butler (2012) nos lo explica aduciendo que existiría, según la postura lacaniana, una experiencia original de placer que es prohibida y reprimida, lo que da origen al deseo como “falta”, un anhelo ambivalente que encarna la prohibición al tiempo que busca transgredirla. Por consiguiente, el deseo está destinado a vivir una vida imaginaria, obsesionado y dominado por un recuerdo libidinal que no puede en modo alguno recuperar la tragedia como realidad primaria del deseo.

Para Deleuze y Guattari, en cambio, debemos concebir en principio al deseo en términos productivos, como principio productivo inmanente a las máquinas generadoras de lo real. “La producción como proceso desborda todas las categorías ideales y forma un ciclo que remite al deseo en tanto que

⁷ Aquí caracterizamos una intención por parte de Deleuze y Guattari de hablar lo Real en términos positivos (la realidad misma). Ellos destacan que lo Real se considera desde la producción múltiple del deseo, lo real no es visto como un negativo, como lo irrepresentable, lo inenarrable, como lo imposible, sino que en lo Real todo es posible y tiene que ver de forma directa con el proceso de producción de esta potencia productiva que es el deseo. “Lo real no es imposible; por el contrario, en lo real todo es posible, todo se vuelve posible” (Deleuze & Guattari, 1998, p. 34). No obstante la crítica al psicoanálisis lacaniano, ellos destacan que la vía trazada por este permitiría ver en términos maquínicos lo que entendía como reverso productivo y no representativo del inconsciente. Para caracterizar este reverso productivo, el dúo francés acude a los elementos “moleculares” que pueblan el campo del inconsciente y que describen desde Lacan (en conjunto a referencias precisas de las investigaciones de Melanie Klein) cómo son los objetos parciales, las multiplicidades positivas, los signos del deseo sin enlace o vínculo directo. De este modo, si existe alguna reivindicación de Lacan por parte de Deleuze y Guattari, se hace en razón de salir del esquema representativo remontándose a lo Real mismo que sería esta producción maquínica del deseo. “Lacan descubre todo este reverso de la estructura, con el «a» como máquina y el «A» como sexo no humano: esquizofrenizar el campo analítico en lugar de edipizar el campo psicótico” (Deleuze & Guattari, 1998, pp. 319-320).

principio inmanente” (Deleuze & Guattari, 1998, p. 14). El deseo está lleno de una positividad indefinida de energía de agenciamiento, es la plenitud de un dinamismo de invención y conjugación. Indefinidamente abierto que no carece de nada, en una inmanencia completa y radical que conjuga una multiplicidad de flujos como fuerzas de innovación y de desterritorialización. “Si el deseo produce, produce lo real. Si el deseo es productor, sólo puede serlo en realidad, y de realidad” (Deleuze & Guattari, 1998, p. 33). En efecto, el deseo no carece de objeto ni se identifica con las agresiones que parten de la prohibición por la Ley como negatividad que construye al sujeto. El origen y naturaleza del deseo no pueden pensarse en el sentido de una represión originaria que funda al ego. Ahora bien, para Deleuze y Guattari el deseo si ha devenido y se lo ha identificado como una falta o carencia, ha sido en virtud de un conjunto contingente de condiciones socio-históricas que requieren y refuerzan la autonegación del deseo. Aquí el punto medular del asunto nos refleja las implicancias de concebir el deseo como carencia cuando se piensa de modo materialista.

Asimismo, Edipo y el significante con toda su representación teatral (Papá, Mamá, Yo, Ello, Superyó) no dependen de la voluntad de los individuos, sino del modo en que se organiza la producción deseante. El relato de la carencia es correlativo a las formas de alienación de la producción deseante. De esta forma, Deleuze y Guattari para articular una real psiquiatría materialista deben compartir en principio el ejercicio genealógico nietzscheano junto a la crítica de la economía política marxiana para dismantelar esta construcción histórica negativa que definiría al deseo, y lo ha identificado a un proceso de negación de sí. En este sentido, *la falta o carencia debe siempre ser pensada como creada, planificada y organizada a través de la producción social*. La negatividad del deseo es, pues, sintomática de una historia olvidada de represión, y se hace necesaria la reconstrucción histórica de esta historia olvidada para garantizar una lectura crítica capaz de liberar al deseo de tales concepciones que lo alienan ilegítimamente del campo social.

Lo anterior, inaugura la posibilidad de leer el devenir histórico del deseo en términos de máquinas sociales que evidencien en su crítica las condiciones de producción, distribución y consumo del deseo (al estilo del método de Marx). “Nosotros sabemos de dónde proviene la carencia — y su correlato subjetivo el fantasma. La carencia es preparada, organizada, en la producción social. Es contraproducida por mediación de la anti-producción que se vuelca sobre las fuerzas productivas y se las apropia. Nunca es primera; la producción nunca es organizada en función de una escasez anterior, es la escasez la que se aloja, se vacuoliza, se propaga según la organización de una producción previa” (Deleuze & Guattari, 1998, p. 35). Bajo este tanteo, intentan no solo recomponer teóricamente formaciones discursivas y saberes, no es puramente un ejercicio teórico a secas, sino que ambos apuntan bajo esta psiquiatría materialista a una

militancia orientada a la transformación de los diversos conjuntos prácticos constitutivos de subjetividad. Por ende, los diagnósticos realizados no solo se verían reservados y orientados a la composición de conjuntos de saberes, sino que tales conjuntos discursivos deben ser tomados “(...) en la medida en que están determinados a producir efectos asignables en sistemas de causalidad compleja institucional e inconsciente, social y libidinal. Por lo tanto, no se preocupa por las representaciones teóricas del inconsciente, de sus estructuras de sus dinámicas y de sus “complejos”. Apunta a prácticas del inconsciente –de la que forma parte la edipización de la actividad del deseo– y apela a una *transformación* de esas prácticas” (Sibertin-Blanc, 2010, p. 15).

Así, una concepción maquínica y materialista del deseo debe denunciar que ella no se apoya sobre carencias, sino que ellas son preparadas y organizadas en la misma producción social. El deseo no es correlativo a la representación de una falta en base a una dimensión expresiva. El deseo más bien se concibe como una respuesta productiva, pura positividad que en el curso del intercambio con la alteridad adopta nuevas y más complicadas formas de organización. Es así como a partir de un ejercicio crítico sobre las formaciones deseantes, es posible desentrañar las instancias con las que la producción social encubre su organización de la producción libidinal. Esta es en gran parte la tarea que debe emprender la psiquiatría materialista, pues debe estar enfocada a realizar el mapa y la cartografía de las diversas sociedades y conformaciones históricas, que revelen la producción social en términos de producción deseante según ciertas condiciones determinadas. Esto incluirá un ejercicio crítico contemporáneo que tiene por horizonte la revisión y crítica de la máquina social bajo el modo de producción de la sociedad capitalista. Tal ejercicio debe realizarse según las distintas instituciones en las que dicha sociedad se actualiza.

Aperturas al cierre

A partir de estas producciones teóricas del deseo, tanto la filosofía deleuzeana como guattareana se vuelve política pues cuestiona la escena familiar y sus derivas sociales. Al dejar atrás la mirada dualista del deseo psicoanalítico como “segunda realidad” versus la necesidad, este será ahora el primer término productor de lo real, pues la cuestión social y política dependerá de él, abriendo novedosos caminos para el contexto actual en términos de pensar la represión social o la liberación del deseo en el contexto capitalista (Zarka, 2010). Hemos presentado una apuesta crítica, productiva, materialista e inmanente, que bajo una concepción *positiva y no carente* del deseo rechaza toda trascendencia y perspectiva idealista del inconsciente y su producción. Ahora hay que fabricar, producir, transformar, situar y hacer circular un espacio social y político capaz de articular sin agotar las diferentes remisiones a los signos productivos del deseo.

Desde este modo de presentar la politización del deseo, se pueden hilvanar las comunicaciones parciales e interacciones locales que determinan la integración de las formaciones libidinales en los grandes conjuntos institucionales, técnicos, económicos, imaginarios y simbólicos, y que evocan a cambio la inexpugnable contingencia de las estructuras sociales. Finalmente, la máquina deseante y, por ende, la noción misma del deseo y del inconsciente en los términos que Deleuze y Guattari lo exponen, debe rechazar la solidaridad que pueda existir con cualquier tipo de carencia, con cualquier presupuesto idealista que en sus diversos modos y juegos expresivos de representación traicionen y alienen la naturaleza propiamente productiva del deseo.

Referencias

Antonelli, M. (2011). Proximidades y distancias. Presencia del estructuralismo en la obra de Gilles Deleuze. En Rodríguez, F. y Vallejo, M. (2011). *El estructuralismo en sus márgenes. Ensayos sobre críticos y disidentes Althusser, Deleuze, Foucault, Lacan y Ricoeur*. Buenos Aires: Del Signo.

Butler, J. (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu.

Deleuze, G. (1999). *Conversaciones* (3ª Ed.). Valencia: Pre-Textos.

- (2002). *Nietzsche y la filosofía*. Madrid: Editorial Nacional.
- (2005a). *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.
- (2005b). *La isla desierta y otros textos, textos y entrevistas (1953-1974)*. Valencia: Pre-Textos.
- (2007). *Dos regímenes de locos, textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-Textos.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1998). *El Anti-Edipo* (2ª Ed.). Barcelona: Paidós.

- (2002). *Mil Mesetas* (5ª Ed.). Valencia: Pre-Textos.
- 1980). *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos.

Descombes, V. (1982). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Grebe, C. (2012). La herencia de Marx en la “producción deseante”. Notas acerca del método de abstracción materialista en el Antiedipo. *Revista pensamiento político*. N° 3, 29-45.

Lacan, J. (2002). *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Pardo, J.L. (2011). *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*. Valencia: Pre-Textos.

Patton, P. (2011). What is Deleuzean Political Philosophy? *Critica contemporánea. Revista de teoría política*. N°1, 115-126.

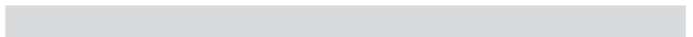
Schérer, R. (2012). *Miradas sobre Deleuze*. Buenos Aires: Cactus.

Sibertin-Blanc, G. (2010). *Deleuze y el Anti-Edipo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Cléro, J.P. (2004). Conceptos lacanianos. En Charles Yves Zarka (2004) *Jacques Lacan. Psicoanálisis y política*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Zarka, Ch. (2010). *Deleuze político. Nueve cartas inéditas de Gilles Deleuze*. Buenos Aires: Nueva Visión.

CONVERGENCIA



Imaginario y realitario: juego social en la prisión política

Sergio González Rodríguez / Jorge Montealegre Iturra

La construcción de artefactos culturales, materiales y simbólicos, que constituyen los antecedentes de resistencia cultural en la prisión política, en los campos de prisioneros instalados inmediatamente después del golpe de Estado de 1973, ha sido una experiencia escasamente visibilizada en beneficio de la difusión de los horrores vividos por las víctimas. Prioridad entendible, en función de promover la justicia y el respeto a los Derechos Humanos. No obstante, el ámbito de las subjetividades vinculadas a las identidades culturales y las acciones colectivas resilientes, han estado en un segundo plano de visibilidad en la que llamamos metafóricamente una “memoria eclipsada”; es decir, una memoria oculta, oscurecida, opacada, transmitida en diferido.

En este ámbito están los deseos y ensoñaciones que muchas veces, en el propósito de fugarse de la ingrata realidad, derivan en acciones colectivas o individuales que surgen de los diversos nichos micro-culturales presentes en la comunidad cautiva que, ampliando los horizontes de lo posible desde el imaginario común, construye un “realitario” constituido por experiencias que se comparten y se materializan en un espacio de verdad personal y colectiva. Estas experiencias, que en nuestro caso son vehículos de la fuga, se desarrollan en una situación de duelo y también de juego social.

Fuga y juego social

La fuga, como evasión psicológica en lugar del escape material, es un recurso que se hace presente incluso en los peores momentos, cuando el cuerpo resignado -en la tortura o la incomunicación- era desplazado para estar imaginariamente *en otra parte*: “una inmensa pradera sin fin se abre ante el rayo de luz mental. Allí nunca está nublado”, escribe en la prisión Sergio Vuskovic.¹ Ensoñación individual que es -fiel a su etimología- el *preludio*² del juego social del que dimanan otras formas de fuga, paliativos y enfrentamientos para *eludir* el daño que nos causa el “mundo real”. En

¹ Sergio Vuskovic, “Un viaje muy particular”, escrito iniciado en Conchi y terminado en Ritoque. También estuvo detenido en el buque-escuela Esmeralda y la isla Dawson. En total, tres años, desde septiembre de 1973.

² La palabra *preludio* (del vocablo latino *praeludium*) está compuesta por el prefijo “*prae*” que denota una antelación y por “*ludere*” que, además de estar referido al juego y la entretención, también significa ejercitarse, por ejemplo en el uso de un arma o un instrumento, para un enfrentamiento o presentación artística.

la comunidad formada en cautiverio hay movilización de las personas –ciudadanía paradójicamente “detenida” o “fuera de circulación”– en función de mitigar la presión y ojalá evadirse –al menos lúdicamente– de las condiciones impuestas.

En la reconstrucción de la cotidianidad en la prisión política el juego aparece desde el primer momento, y en situaciones de gran precariedad, como un elemento de evasión y de creación de vínculos. Dentro de la actividad lúdica se puede hallar la alegría y la libertad que están negadas, fuera del juego, en el resto del entorno de la prisión política. El hombre juega, afirma Johan Huizinga, “como niño, por gusto y recreo, por debajo del nivel de la vida seria. Pero también puede jugar por encima de este nivel: juegos de belleza y juegos sacros” (2001, p. 35). En la prisión política se jugó en ambos planos. Así, es posible vivir, al menos, en dos dimensiones de realidad contrapuestas para revertir y reinventar, en parte, la adversidad total.

El juego es funcional a la evasión porque él demanda una capacidad de adaptarse *desde el niño* al curso de la vida corriente; regresión relativa, lúdica, porque en nuestro caso el universo simbólico compartido se instala como parte sustantiva del domicilio real. Se supone que el juego cuenta con un espacio demarcado, separado del ambiente cotidiano; espacio en el cual se desarrolla el juego con sus reglas. En el caso de la prisión política, todo el recinto de detención de por sí es un espacio demarcado, cerrado, un macro-espacio donde se desarrolla el juego social y se “naturalizan” los comportamientos pertinentes a su lógica. El campo de prisioneros está separado del ambiente cotidiano donde se vive en la “normalidad” que se desarrolla “afuera” de la prisión; y en su interior puede haber otros microespacios para juegos específicos (canchas, tableros, escenarios, la página en blanco, etc.).

En este proceso el juego cumple un rol significativo como factor cultural, respondiendo en buena parte a la definición de Huizinga, en *Homo Ludens*, entendiéndolo como “una acción u ocupación libre, que se desarrolla dentro de unos límites temporales y espaciales determinados, según reglas absolutamente obligatorias, aunque libremente aceptadas, acción que tiene su fin en sí misma y va acompañada de un sentimiento de tensión y alegría y de la conciencia de ‘ser de otro modo’ que en la vida corriente” (2001, pp.45-46). Si bien una acción aislada puede tener un fin en sí misma, en el contexto de la prisión política y de la construcción social de la resiliencia comunitaria,³ la pluralidad de acciones de juego constituye una forma lúdica colectiva de enfrentar la adversidad. Es decir, son acciones que, más allá de la espontaneidad o planificación específica e incluso de su intención,

³ Sobre resiliencia comunitaria, en: Jorge Montealegre, *Memorias eclipsadas. Duelo y resiliencia comunitaria en la prisión política*, Ediciones Asterión, Santiago de Chile, 2013.

estratégicamente cumplen propósitos que las trascienden: en palabras de Kurt Riezler, “el hombre, jugador por naturaleza, tiene esperanza más allá de todo pronóstico” (citado en Jodelet, 2014, p. 99).

En la prisión política, entonces, coexiste la diversión –la evasión, el escape- y el placer del juego –su emoción y espontaneidad– con la gran jugada estratégica que entiende cada juego como una acción que adquiere connotaciones esperanzadoras y de resistencia, en el sentido de que hay conciencia de un propósito y de una intencionalidad. El juego, en dicho contexto de duelo, es una acción política que tiene *principio* y *fin*, en las dos connotaciones que tienen ambas palabras, que bien nos aclara la reflexión que hace Humberto Giannini (2007) sobre la acción humana en el espacio civil:

Como cualquier otro género de movimiento finito, la unidad y sentido de la acción quedan fijados por sus límites: por su principio y su fin; dónde empieza y dónde va a terminar el movimiento. Pero ahora no estamos entendiendo por ‘principio’ el punto de partida espacio-temporal del móvil, sino el **porqué** de su movimiento: el fundamento. Y por ‘fin’ tampoco estamos entendiendo su término espacio-temporal sino un ‘bien’ que el agente alcanza o quiere alcanzar: el **para qué**, el motivo que lo mueve. Fin es el sentido que va orientando el movimiento y lo mantiene tenso hasta su logro (p. 87).

En su acto el juego se goza, pero hay una promoción intencionada de este convirtiéndolo en una diversidad de formas resilientes que tienen sentido y se contextualizan en un gran juego social; de adultos, viven un juego que imita “la realidad” supuestamente conocida, teniendo como referente la realidad que habría “rejas afuera” (o que hubo antes de la situación represiva) u otra en la que se prefigure, por ejemplo, una relación democrática y comunitaria ideales; se construye así un *realitario*, que es la situación donde los deseos se transforman en signos compartidos y asumibles, en este caso, para una comunidad cautiva que comparte ideales y las consecuencias por haberlos sustentado. En este contexto se trata de un realitario que enfrenta las amenazas cotidianas de la prisión política. Se juega a una vida que, en el juego, termina viviéndose. Como en todo juego, se juega en serio respetando las reglas no escritas de la simulación y los simulacros.

La función que cumplieran estas actividades de evasión, en las circunstancias dadas de prisión política, desmiente o hace inadecuada la relación habitual que vincula el juego con la frivolidad, con el ocio estigmatizado como pereza y con la diversión inútil, así como la oposición juego-seriedad: “Lo serio trata de excluir el juego, mientras que el juego puede muy bien incluir en sí lo serio” (Huizinga, 2001, p. 66). El juego social –con sus componentes de humor y alegría– tiene sentido, es serio, en cuanto función social y

forma de actividad que contribuye al proceso de resiliencia comunitaria. Es serio también en el sentido de que el juego puede absorber por completo al participante que, en la división del trabajo al interior del grupo, acepta su rol disciplinadamente; sin que tras la tarea haya algún interés material u otra forma de provecho, salvo la satisfacción del entretenimiento propio y el cumplimiento con su comunidad en la realización de objetivos comunes. En el juego se cumplen tiempos y se respetan espacios, con reglas determinadas. Así, el ser “periodista del diario mural” o “locutor de la radio” o “contadora de películas” o “presidente del Consejo de Ancianos” se juega profesionalmente y con la máxima calidad posible. También con la tensión, el entusiasmo y a veces la solemnidad que son parte del juego. Estropearlo, en este caso, tiene consecuencias; porque, a fin de cuentas, el juego representa una lucha por algo y en el caso de las presas y presos políticos hay un conflicto: tienen en juego una reivindicación identitaria. En esta situación, entonces, el juego se separa de la frivolidad.

Imaginario y Realitario

En el espacio simbólico compartido, la metáfora lograba una materialidad, una objetivación, pasando a una situación común aceptada donde las dimensiones de *lo real imaginario* y *lo imaginario real* se naturalizan en un *realitario*; constituyéndose el momento del juego en un elemento vicario, sustituto de una realidad, pero que constituye otra realidad. En la complicidad del juego y la readaptación lúdica a la realidad modelada, este elemento de sustitución es reconocido y apropiado por el grupo, naturalizándolo como un signo de identidad. Esta pertenencia “implica un elemento del *realitario* en que las personas construyen de manera directa su relación con el *todo social* y en las interacciones a nivel comunitario en el espacio intermedio y micro social” (González, 2003, pp. 158-159). Así, el *realitario* es una suerte de contrafaz del *imaginario*.

En efecto, la noción de *Realitario* es una derivación de lo que llamamos *Imaginario* en ciencias sociales. Ambas nociones son propias de la Modernidad. Refieren la centralidad del individuo y la ampliación de los horizontes de lo posible, tanto individual como colectivo. El Imaginario permite la intensidad de los deseos, motivaciones y expectativas tanto en sus relaciones *objetales* como en lo que quieren las personas hacer de sí mismas. Una expansión de los márgenes y la aventura de explorar nuevas dimensiones de lo humano. Por su parte, el Realitario se constituye en el espacio en que se confrontan de manera subjetiva e intersubjetiva los deseos y expectativas en un espacio de verdad personal y colectiva en que se resuelve su corporalidad en la experiencia. Un espacio de negociación activa, a nivel simbólico, en que los contenidos se vivencian con otros individuos y también para otros, en conformación de contenidos de identidad modelados desde la alteridad. En el caso de la prisión política, se expresa en los acuerdos implícitos (las reglas del juego social) para “jugar a ser libres en prisión”.

El Realitario es territorio del *self*, -del yo viéndose a sí mismo-, de modo que se constituye en un espacio de reflexividad –no necesariamente de racionalidad– de autoimagen y proyección del yo hacia su medio y contextos significativos. Por tanto, esta noción implica la congruencia en lo que estoy dispuesto y disponible para asumir como parte de lo que soy y quiero validar en mi medio social. De este modo, implica una negociación vicaria en el terreno de lo subjetivo en que se puede valorar, sopesar, medir, calcular, razonar, proyectar, anticipar consecuencias que permitirán o no que la compuerta de los deseos y expectativas se conviertan en acciones y experiencias compartidas en el plano social y colectivo. Esta autoconciencia nos refiere a la noción de sí-mismo, tal como lo señalara su precursor, G. Mead: “se desarrolla en un individuo determinado como resultado de las relaciones que este último mantiene con la totalidad de los procesos sociales y con los individuos que allí participan” (1982, p.115). De este modo, el individuo se experimenta en su devenir en un constante y activo suceder con otros, en que sus grupos de pertenencia y de referencia forman parte de la trama de significados compartidos que se constituyen en criterios de realidad y de convivencia. Como señala Mead “el sí-mismo en tanto objeto para sí, es esencialmente una estructura social y nace en la experiencia social” (1982, p. 119). Esta condición entrega forma y viabilidad a los contenidos subjetivos que adquirirán objetividad social en los comportamientos y en las experiencias demostrables para los otros significativos. Este es el espacio del realitario en que lo imaginado o ensoñado se constituye, con los procesos de filtros respectivos, en una gramática social compartida que aporta los espacios de libertad y también los límites para los repertorios conductuales de los individuos en su medio sociocultural. Así, en los campos de prisioneros se adquieren roles y se forman instituciones “como si” se viviera en libertad; y en el código interno se asume que hay diario, correo, piscina, universidad, rector; sin que haya diario ni correo ni universidad ni piscina ni rector como sí existía en la “realidad de afuera”.

El constructo *Realitario* es una continuidad complementaria de significado inverso a la noción de “Imaginario” de Jacques Lacan. Se refiere a los contenidos cognoscitivos internalizados por los individuos que permiten actuar y operar en el mundo fáctico con criterios de efectividad de acuerdo a las claves culturales compartidas por quienes pertenecen a un mundo de significaciones compartidos. Esta noción permite entender los actos instrumentales que las personas efectúan en los espacios sociales comunes, asegurando una complementariedad y economía de esfuerzos en la cotidianidad⁴. En otras palabras, en la prisión política chilena (Chacabuco, Melinka, Tres Álamos) puede coexistir el imaginario de los

⁴ Sobre el constructo realitario, en: González, S. (2006). “Representación Social de la Noción de Ciudadanía: Construcción y Ampliación de la Ciudadanía en Grupos articulados al Sistema Educativo”. En: “Tesis Doctorales en Psicología”. Programa de Doctorado en Psicología. Universidad de Chile. pp. 9-38. Santiago.

campos de concentración nazis (torres de vigilancia, alambradas evocadoras y otros signos reforzados por la industria cultural) con la construcción de un realitario que se hace efectivo en función de la sobrevivencia cotidiana, por ejemplo en el juego social compartido de tener “la Universidad Libre de Chacabuco” y un “rector” de esa “casa de estudios” u otra fantasía que se hace viable en la precariedad. En el juego social un dibujante actúa como si fuera el “reportero gráfico” de un “diario” de verdad. Igualmente era “bibliotecario” quien tuvo a su cargo una caja con libros. Entre los prisioneros y prisioneras hay un elogio de sí mismos(as), incluso con descripciones exageradas que resultan finalmente autoirónicas sin ser desvalorizadoras, porque son creíbles solamente en la lógica de las claves culturales compartidas en el juego social.

Los contenidos del Realitario, tanto como expresión individual como colectiva, son una construcción social y simbólica a partir de los fragmentos en que se ha diversificado y recreado el consenso social en las modernidades actuales. Este consenso social, que es el referente de validación en el realitario, al desarrollarse un mayor campo de diversificación y una amplitud de lo posible y aceptable en el ámbito de lo público, ha conllevado márgenes difusos que dinamizan y recrean los contenidos de adscripción simbólica y de adhesión psicológica en lo simbólico y que se valida en los espacios de las comunidades de pertenencia de los individuos. Comunidades simbólicas o colectivos que por su fragmentación y desarrollo exponencial podemos llamar micro-culturas o espacios micro-culturales. En el caso de la prisión política, generalmente las víctimas han sido militantes de partidos políticos que tienen sus claves culturales específicas; los políticos –escribe Primo Levi– “podían recurrir a un fondo cultural que les permitiese interpretar los hechos que presenciaban” (2005, p. 481). Y agrega, en tono concluyente, que “para vivir es necesaria una identidad, es decir, una dignidad” (2005, p. 582). Los partidos políticos son “proveedores de identidad”⁵; y la militancia que itineró por los campos de prisioneros era, además, parte de una comunidad imaginada y marginada.

Al entender que lo que normalmente llamamos realidad sería el resultado de una especie de entrecruzamiento entre lo simbólico y lo imaginario (Lacan) ambas nociones son anverso y reverso de una misma concepción de *mediatizadores* del comportamiento individual y colectivo. De este modo, podemos deducir que “insinuada en la percepción misma, mezclada con las operaciones de la memoria, abriendo alrededor de nosotros el horizonte de lo posible, escoltando el proyecto, el temor, las conjeturas, la imaginación es mucho más que una facultad para evocar imágenes que multiplicarían el mundo de nuestras percepciones directas; es un poder de separación

⁵ Manuel Antonio Garretón, intervención en Congreso Nacional, marzo de 2017.

gracias al cual nos representamos las cosas alejadas y nos distanciamos de las realidades presentes (Starobinski, 1974, pp. 173-174). Allí reside la fuerza de los planos o dimensiones en que se conforman los criterios de lo deseable y de lo viable, de lo posible y del cómo colonizar nuevas fronteras en la identidad y, por lo tanto, la construcción del sí mismo y de un nosotros.

Hemos dicho que existe una contraposición entre imaginario y realitario. En verdad, es una complementariedad dialéctica en que a partir de la instalación de los contenidos de los imaginarios se desarrollan, consecuentemente y como reverso, signos propios del realitario como la decantación de las experiencias intersubjetivas que determinan los comportamientos. Así se constituye un diálogo de convergencias y divergencias entre individuo y cultura. De este modo, la explosión de los deseos y expectativas colectivas que pueden inundar de contenidos los imaginarios modernos son normalizados y estandarizados en las compuertas de los realitarios que canalizan los comportamientos y experiencias de las personas en los diversos afluentes de lo público. En este sentido es importante el papel que cumplen las comunidades simbólicas que dinamizan los contenidos de sus realitarios con claves culturales específicas. No obstante, el control social se ejerce, de manera fáctica, a través del realitario que implican internalización, negociación dinámica y habilitadores sociales⁶ para la expresión y externalización de deseos y expectativas sentidas como propias. En otras palabras, la comunidad de presos políticos se “convence” en el juego social de que realmente hizo una “olimpiada” o “Festival” que tiene un “rector” o “alcalde” y lo materializa e institucionaliza en diplomas y otorgamiento de status aceptados por la comunidad.

En el relacionamiento entre estas dos nociones existen vasos comunicantes que permiten que se desplacen los contenidos del imaginario hacia el realitario, constituyéndose este último en un espacio subjetivo e intersubjetivo de consensos y de disputas sucesivas. Conflictos entre las aspiraciones y deseos con los marcos sociales y normativos internalizados y vividos como propios. Es subjetivo, porque implica la resolución volitiva de la construcción del objeto y su adhesión e interés por concretarlo en el espacio de la experiencia personal para vivenciarlo de manera egosintónica, es decir, en sintonía con la autoimagen y la proyección aceptada del yo.

Es intersubjetivo, por otra parte, porque se ha nutrido y conformado por las distinciones valoradas por las comunidades simbólicas a las que pertenece o a las cuales referencia su conducta el individuo. Como señala Baudrillard: “Ningún deseo, ni siquiera sexual, subsiste sin la mediación de un imaginario colectivo. Tal vez, ni siquiera pueda surgir sin este imaginario” (1984, p. 203). En el lenguaje de los deseos y su expresión en expectativas

⁶ Los habilitadores sociales son aquellos signos de estatus, calificación y/o prestigio junto a los contenidos materiales que los concretizan como el dinero, títulos profesionales y toda forma de reconocimiento social.

y motivos se han producido traducciones que vehiculizan su expresión y su posible concreción. El realitario es el territorio de tránsito y transformación normalizadora en que los deseos se transforman en signos compartidos y asumibles por las comunidades de pertenencia de las personas en sus diversos nichos micro-culturales. Así el realitario refuerza la idea de un imaginario colectivo que contrae y expande, al mismo tiempo. Posibilita la expresión de expectativas y aspiraciones como concreción del deseo e intereses y, por otra parte, modela y conforma de acuerdo a los esquemas en que el ojo social reproduce los límites de lo posible.

En el juego social, por su parte, que se expresa en las ensoñaciones compartidas y en la construcción de la ilusión de espacios de libertad al interior del cautiverio, se recurre al *símil* que imita, modela, y sustituye al “modelo original”, en una dinámica que compromete al conjunto de la comunidad en el cumplimiento de roles “como si” se estuviera en libertad o protagonizando una fuga o evasión sui generis, no material, de la prisión. En este sentido se hacen permeables los límites “del estar adentro” y “del estar afuera” porque las experiencias en el imaginario personal (subjetivas) y en el realitario colectivo (intersubjetivas) adquieren significados en que los códigos compartidos superan las barreras (o cercos) materiales impuestos, creando y/o recreando dimensiones simbólicas de la realidad que la comunidad y las personas vivencian como objetivas y reales.

Verosimilitud y realismo

La seriedad del juego y la construcción de realitario en ese contexto, tenía el riesgo de la incompreensión entre quienes no manejaran los códigos del juego social que se daba al interior de la prisión. Veamos un solo ejemplo: la piscina de Chacabuco. Los presos llamaban con tranquilidad “piscina” a un fondo de fierro que se llenaba con agua y servía para bañarse. Para el Dr. Mariano Requena, que era presidente del Consejo de Ancianos de los prisioneros, se trataba de un “estanque insalubre” que llevó a los médicos a solicitar vacunas antitíficas; pero el depósito se usó como “piscina” y se le llamó así; también lo vemos descrito en un testimonio como “una piscina espectacular”, lo que, sin considerar el contexto ni el dato de realidad, nos podría sugerir la imagen de una piscina olímpica. Esta complacencia resultaba incómoda, como se manifiesta en el testimonio de Mario Benavente:

¿Qué era la piscina? En verdad no existía. No había piscina. Como el lenguaje militar es tan rico en matices y metáforas, tan apegado a la verdad y pleno de ironía, llamaba piscina a un fondo de fierro oxidado de un metro y medio o dos de diámetro por uno de profundidad, mudo testigo de viejas salitreras. Los primeros la llenaban con agua para refrescar sus cuerpos. Los mandos castrenses se aprovecharon de esta circunstancia para hablar de la piscina de Chacabuco (2003, p.34).

En el juego social los prisioneros le llamaban “piscina”, sin complejos, y se le daba ese uso; tanto es así que el Boletín de Informaciones de los prisioneros se refiere a ella con expectativas: “en los próximos días quedará habilitada la piscina, en un estanque de fierro”; más adelante: “por el momento la escasez de agua ha impedido el funcionamiento de la piscina”. Se trataba, en la percepción del momento, de “un enorme estanque de fierro que convertimos en una piscina espectacular”, donde algunos prisioneros quisieron aprender a nadar en ese lugar, teniendo como profesor a Marcelo Concha, quien había sido campeón nacional de natación.⁷ Era una denominación interna, familiarizada, que protegía la autoestima; sin embargo, no era correcto que la dictadura se apropiara de esa imagen idealizada y comunicara, con un fin propagandístico, que los presos “tenían piscina”.

En los códigos de “al otro lado de la reja”, en la parte libre o externa, una piscina era una piscina (y una descrita como “piscina espectacular” podría hacer pensar en una piscina olímpica) y no un fondo de fierro oxidado. Lo que la ilusión hacía en la precariedad era sustituir; es decir, conseguir algo que está debajo de aquello que reemplaza. En este caso, un fondo de fierro oxidado “como si” fuese una piscina real, como lo eran otras construcciones de realidades de sustitución respecto del referente original, como “la radio”, el “diario”, el “policlínico”, la “universidad”, el “correo” y otros sucedáneos que no dejaban de ser reales, pero al nivel de la precariedad y los sueños de las personas privadas de libertad. Es previsible la incompreensión, por desconocimiento del código interno de este *realitario* que se fue construyendo junto con la nueva cotidianidad.

La exageración tragicómica que verbaliza positivamente determinados aspectos de las condiciones adversas, para los efectos de la información de quienes están en el exterior de la prisión y son ajenos a esa experiencia, puede provocar desconcierto y equívocos. Incompreensión, en el fondo, de un discurso que surge desde un código acordado y adoptado imperceptiblemente en la nueva cotidianidad, un nuevo *habitus* lingüístico, naturalizado entre quienes han compartido la experiencia. En otras palabras, las personas que comparten un escenario social, como lo es la vida cotidiana en la prisión política, “construyen una realidad particular que es verdadera para esos actores situados en un tiempo y lugar determinados”. En ese contexto se da el mencionado juego social.

Memoria y realitario

La autoestima colectiva, esa suerte de orgullo por lo vivido que connotan los testimonios, permite la reconstrucción –por medio de la memoria– de la cotidianidad donde la adversidad se vivió como una situación que se podía

⁷ Marcelo Concha es parte de la nómina de detenidos desaparecidos.

enfrentar y superar y recordar colectivamente. Los contenidos de la memoria no son arbitrarios en sí, generan su propio ordenamiento y sistematización. Los tejidos de evocaciones significativas y constituyentes del sí-mismo han sido incorporados en el realitario de los individuos en sus procesos de reflexividad consciente o inconsciente. En esta instancia los engramas de la memoria se han construido en la decantación de contenidos relevantes y activos porque son revisitados y aceptados como contenidos identitarios. En el caso de la prisión política hay decenas de anécdotas mitificadas, que resultan compartidas sin que necesariamente quienes las “recuerdan” hayan sido protagonistas de ellas, pero que sí las han asimilado como propias. Este no es un proceso lineal que esté exento de contradicciones y complejidades. El realitario pone lógica en un *collage* que se despliega multiforme y multicolor en los salones y pasillos de la memoria. Porque todo campo de experiencias sociales está rodeado de un horizonte de expectativas y recuerdos, de temores y esperanzas (Desroches, 1973).

Esta perspectiva de construcción colectiva asegura a las comunidades de significados compartidos un esquema común de interpretación de las múltiples experiencias individuales tan complejas como variadas, al mismo tiempo, que la codificación de expectativas y esperanzas, así como la fusión, en el crisol de una memoria colectiva, de los recuerdos y de las representaciones del pasado cercano o lejano. La potencia unificadora de los imaginarios sociales está asegurada por la fusión entre verdad y normatividad. Al tratarse de un esquema de interpretaciones pero también de valoración, el dispositivo imaginario provoca la adhesión a un sistema de valores e interviene eficazmente en el proceso de su interiorización por los individuos, moldea las conductas, cautiva las energías y, llegado el caso, conduce a los individuos en una acción común (Starobinski, 1974).

Sucesivamente, los ordenamientos de la memoria que los individuos y colectivos han reconocido y aceptado como propios entregan una sintaxis que permite urdir una composición que enlaza pasado, presente y continuidades para el futuro. La memoria en este sentido, no es una lectura solo de lo vivido y reflexionado sobre la experiencia. En esta trama se expresan escenarios de futuro en que el pasado puede ser un motor del presente y un elaborador de nuevas realidades que han sido consecuencias de la sistematización y avatares de la memoria. Esto es, constituir un pasado reflexivo para el individuo y el colectivo. La superación de la sola expresión de nostalgia. Aquí estamos ante una de las altas funciones de la memoria que, iluminando los pasajes controversiales, invisibilizados o postergados, contribuye a la construcción de narrativas que consideren cada vez más las ensoñaciones, las esperanzas, los pliegues y omisiones de las evocaciones, junto a los desnudos y fortalezas que se conjugan en los escenarios de la precariedad humana.

Referencias

Baudrillard, J. (1984). *El sistema de los objetos*. Siglo XXI Editores. Ciudad de México.

Benavente, M. (2003). *Contar para saber: Chacabuco, Puchuncaví, Tres Álamos, 1973-1975*. Santiago, edición del autor.

Desroches, H. (1973). *Dieux d 'hommes. Dictionnaire des messies, messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Paris.

Giannini, H. (2007). *La metafísica eres tú. Una reflexión ética sobre la intersubjetividad*. Catalonia, Santiago.

González, S. (2006). *Representación Social de la Noción de Ciudadanía: Construcción y Ampliación de la Ciudadanía en Grupos articulados al Sistema Educativo*. En: "Tesis Doctorales en Psicología". Programa de Doctorado en Psicología. Universidad de Chile. Santiago.

- (2003) "Representación de la ciudadanía en jóvenes de enseñanza media y enseñanza universitaria: un análisis de estudios comparados en la ciudadanía que viene". En: Alfonso Arrau (editor): *Bases para la competencia en Chile: la educación en una sociedad desigual*. Universidad de Chile / PREDES & RIL Editores, Santiago de Chile, pp. 158-159.

Huizinga, J. (2001). *Homo Ludens*. Alianza Editorial, Madrid.

Jodelet, D. (2014). "Dinámicas sociales y formas del miedo". En: Elena Ziubieta et al: *Psicología social y política: procesos teóricos y estudios aplicados*, Eudeba, Buenos Aires.

Levi, P. (2006). *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph Editores, España.

Mead, G. (1982). *Espíritu, persona y sociedad*. Paidós. Barcelona.

Montealegre, J. (2013). *Memorias eclipsadas. Duelo y resiliencia comunitaria en la prisión política*. Ediciones Asterión, Santiago.

Starobinski. (1974). *Los imaginarios sociales, memorias y esperanzas colectivas*. Nueva Visión. Buenos Aires.

APUNTES DE MEMORIA

Rechazo de la herencia: La transmisión a la sombra del genocidio*

Régine Waintrater
(Traducción de Marco Araneda)

*Nuestra herencia no está precedida de ningún testamento.
R. Char, Feuilles d'Hypnos*

*Hay en este mundo antiguo y nuevo tantas gentes
Que sus propios hijos no podrán comprender
Aragon, Canción para olvidar Dachau*

Resumen

Después de una catástrofe extrema como un genocidio ¿según qué modalidades puede efectuarse la transmisión? En la transmisión normal, es la familia la que debe servir de interface entre la realidad psíquica interna y la realidad social externa, cumpliendo para los miembros que la componen las tareas de contención, transformación, ligazón y transmisión. La autora propone el concepto de “familia sobreviviente” para designar una familia, que producto de una catástrofe colectiva ocurrida a la generación precedente, ya no logra sostener su rol de instancia mediadora entre el sujeto y lo social, lo que traba el acceso a la subjetividad de sus miembros. Una viñeta clínica ilustrará algunos de los aspectos de la comunicación de estas familias, las dificultades de diferenciación y la intolerancia al afecto, que se traduce en una incapacidad para sentir y expresar los afectos. Esto puede ser designado como “alexitimia grupal”.

Palabras clave: familia sobreviviente – traumatismo – genocidio – herencia de la alexitimia – intolerancia al afecto.

Todos nosotros somos el resultado de una historia que nos preexiste: la filiación es, para el sujeto, ese lazo a la vez individual y colectivo, que lo inscribe en la cadena de las generaciones y que le asigna un lugar, entre sus antepasados y descendientes reales o imaginarios. La pregunta crucial que se plantea a los herederos de un desastre - genocidio o asesinato de masas - es la siguiente: ¿cómo respetar y asumir la filiación sin ser aplastado o destruido por esta transmisión?

Después de un genocidio, tanto el grupo como el sujeto privado se encuentran en una situación traumática: catástrofe psíquica y social, el genocidio afecta simultáneamente el espacio mental del individuo y de sus grupos de pertenencia - familia, pueblo, religión - en una destrucción parcial o total de cada una de las instituciones que constituían su fundamento. Privado del recurso habitual de esas instancias mediadoras, el sujeto recibe sin filtro contenidos traumáticos no elaborados, que podrían perdurar como no-elaborables producto de esta misma destrucción. En la ausencia de estructuras contenedoras y desintoxicantes, es la historia completa del grupo traumatizado la que irrumpe en la psiquis individual, traumatizándolo ahora a él, en una repetición que parece entonces más una maldición que una transmisión. ¿Esto quiere decir que todo descendiente de un sobreviviente

* Traducción del artículo publicado en francés: Régine Waintrater, « Refus d'hériter : la transmission au regard du génocide », *Champ psy* 2011/2 (n° 60), p. 141-154.

de un genocidio está condenado a esta “transmisión a perpetuidad” que lo transforma en el receptáculo desolado de las generaciones que lo han precedido? ¿La parte de negatividad presente en toda transmisión permanece siempre intratable?, ¿o podemos suponer que bajo ciertas condiciones, ella podría dejarse modelar hasta transformarse en una parte ciertamente irreductible, pero constituyente del espacio subjetivo y generacional?

Como lo constata Carine Trévisan, si bien, hasta el siglo XIX uno podía prevalerse de una genealogía “plena y evidente”, como en las genealogías bíblicas, las catástrofes violentas que han marcado el siglo XX han cambiado la significación de la filiación, aboliendo el lazo de continuidad que servía de contenedor al proceso de la transmisión, tanto física como psíquica (Trévisan, 2011). La pasión genealógica que anima numerosas producciones culturales contemporáneas ya no es una obviedad, puesto que la relación a la filiación se ha modificado.

La familia, vehículo de la transmisión

Asegurar al sujeto singular su lugar en el conjunto familiar y social incumbe en primer lugar al grupo familiar. Por medio del aparato psíquico familiar, entidad psíquica común que articula el funcionamiento familiar y los funcionamientos individuales de cada miembro, la familia es capaz de cumplir esas funciones tradicionales de contención, transformación, ligazón y transmisión. El aparato psíquico familiar es el espacio intermedio que presenta todas las características del espacio transicional, instancia mediadora entre la realidad psíquica interna y la realidad social externa (A. Ruffiot, y coll., 1981). Cuando, producto de una ruptura catastrófica, este ya no se encuentra en condiciones de cumplir esta función, los elementos no elaborados -duelos no elaborados, rupturas, vivencias traumáticas- continúan esquivando el trabajo psíquico, enquistándose lejos de toda representación y de toda mentalización, objetos brutos de una transmisión imposible. Los objetos psíquicos vehiculados por la familia, y más tarde, por grupos más amplios, constituyen para el niño un soporte narcisístico e identitario indispensable para la constitución de su aparato psíquico. Como lo recuerda Kaës, la herencia no es un proceso pasivo, automático. Al contrario, ella supone una apropiación activa por parte del heredero, respecto de la forma simbólica que lo constituirá en sujeto de su herencia (1993). Esta apropiación es por lo tanto un trabajo constante y potente, que para efectuarse requiere de condiciones particulares, tanto en el plano individual como grupal: ese doble status del sujeto como poseedor de una subjetividad singular, pero también como eslabón en la cadena de generaciones nos plantea el problema de saber cómo esos dos constituyentes se articulan.

En sus principales escritos, Freud considera la identificación como el zócalo de toda transmisión: sea esta de tipo histérica, melancólica o narcisística,

la identificación se encuentra en todos los procesos que rigen la relación del sujeto al otro. Sea que se efectúe según el modelo del contagio, o según el modelo de la incorporación, la identificación busca siempre apropiarse de una parte o de la totalidad del otro. Es en *Totem y Tabú* (1912-1913) y *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) donde Freud nos entrega su análisis más acabado de los modelos de identificación. Ahí encontramos las nociones-clave de la transmisión, entre ellas la de un “aparato a interpretar” y la de una “transmisión grupal”. Esta descripción de la transmisión, tal como ella se ejerce en los grupos, proporcionará de hecho a Melanie Klein la base para el desarrollo del concepto de identificación proyectiva (1955), que encontramos en toda transmisión, tanto en su dimensión primaria como en sus formas más elaboradas. Posteriormente y en la línea de los trabajos de Klein, Bion desarrollará el concepto de identificación proyectiva normal, haciendo de esta la matriz de toda transmisión (1959): para él, la identificación proyectiva es un proceso indispensable para el desarrollo de la comunicación primera entre la madre y el niño, particularmente la función alfa, embrión de toda transmisión más tardía. Función de acogida, pero también de transformación, la función alfa será progresivamente asumida por el niño, en un movimiento a la vez contenedor y constitutivo de su psiquis. Transformando los contenidos transmitidos por el otro, el niño se los apropia por medio de un trabajo constante de interpretación. Lo que nos lleva a pensar en el concepto freudiano, también desarrollado por Kaës, de un “aparato para interpretar”. Freud había descrito este aparato como el proceso a través del cual las generaciones ulteriores podían “asimilarse el legado afectivo de las generaciones que las habían precedido” (1912-1913): Kaës lo considera como el vector mismo de la transmisión cuya función inconsciente es la de producir sentido y transformar los contenidos recibidos por el sujeto (1993).

Pero la transmisión psíquica no es simplemente un asunto de contenidos: como lo subraya justamente Albert Ciccone, transmitimos no solamente contenidos, sino también procesos, además de todo el clima afectivo que los acompaña (1999). Así, en el ejercicio de la función alfa, la madre transmite a su bebé contenidos transformados y desintoxicados, pero también la función alfa misma, es decir, el proceso a través del cual ella es capaz de “contener y transformar la vivencia emocional de desamparo” de su bebé. Lo que se transmite no es solamente el nuevo contenido, sino también la fantasía que sostiene ese proceso repetido sin cesar, y que modela el sentido que el niño va a dar a toda la situación. Aquí vemos bien cómo el contexto -real o fantaseado- jugará un rol primordial en la transmisión, rigiendo así la forma en la cual el niño podrá o no apropiarse lo que le es transmitido.

La transmisión normal exige un espacio de juego, espacio intermedio donde el niño podrá entregarse libremente a esta capacidad de transformación y de apropiación simbólica: encontramos ahí la noción de intermediario, noción

indispensable para comprender lo que distingue la transmisión normal de la transmisión patológica.

En las situaciones de transmisión normal, la función intermediaria es cumplida por la familia y otras instituciones sociales: instituciones de salud, escuelas, grupos culturales. Como lo dijimos más arriba, la catástrofe psíquica y social se caracteriza precisamente por la destrucción simultánea de toda estructura mediadora, volviendo así el espacio psíquico grupal alienante. La transmisión de los objetos generacionales en lo sucesivo solo se efectúa en una modalidad negativa, y esos objetos pasan de ser materia viva a ser objetos mortíferos que ejercen un poder sobre la psiquis de aquellos que los heredan.

La transmisión psíquica patológica

De hecho, aun si el heredero no tiene conciencia de haber recibido en herencia un pasado traumático, este se insinúa en su psiquismo de diversas maneras.

Las nociones de delegación y de lealtad familiar, tal cual han sido definidas por Stierlin (1977) y Boszormenyi-Nagy (1973), completan de forma interesante la noción de aparato psíquico grupal. La delegación, descrita por Stierlin, se encuentra en el corazón de las relaciones entre las generaciones: necesaria a la construcción de la identidad del sujeto, inscribiéndolo en un proceso relacional a la vez horizontal y vertical, ella puede transformarse en patógena, particularmente cuando hay conflicto, consciente o inconsciente, entre las misiones de las que se encuentra encargado el sujeto y su devenir individual. La lealtad, descrita por Boszormenyi-Nagy, puede ser considerada como una extensión de la idea de delegación, donde el acento está puesto en el proceso que une al sujeto a su grupo familiar o de pertenencia. Si la delegación da un sentido a la vida del sujeto, la lealtad representa la ética relacional que une entre ellas a las generaciones. En este sentido, podemos decir que la transmisión transgeneracional está enteramente regida por los fenómenos de delegación y de lealtad, que son la condición misma de su existencia.

Para los herederos de un grupo traumatizado, delegación y lealtad actúan a menudo de modo inconsciente, sometiéndolos a una obediencia de la cual estos pueden difícilmente liberarse dado que esta actúa sin su conocimiento. Encontramos una descripción impresionante de esta obediencia en el autor israelita David Grossman, representada por el joven Momik, hijo de sobrevivientes del Holocausto, quien se lanza a una búsqueda compulsiva de un saber sobre el pasado de sus padres, aquel “allá” omnipresente del cual no se habla: “Es una lucha que él realiza por sus padres y por los otros también. Evidentemente, ellos no saben nada de esto; ¿deberían saberlo?” (Grossman, 1986).

Herederero del genocidio, el joven Momik permanece aferrado a contenidos traumáticos, frente a los cuales él no puede hacer otra cosa que perpetuarlos, ya que estos actúan en su psiquis fuera de toda transmisión consciente. El esfuerzo que él hace por adquirir lo que ha heredado, a pesar suyo, es emblemático del trabajo de Sísifo que deben cumplir los descendientes de semejante catástrofe.

Al silencio de los padres se aúna el silencio de los hijos, que permanecen durante mucho tiempo, y a veces para siempre “cegados por el negro misterio de lo que ocurrió antes de su nacimiento” (Fresco, 1981).

En tales condiciones, la transmisión psíquica puede difícilmente no ser patológica. Aunque ella toma formas diversas, esta permanece marcada por el sello traumático, ya sea en un desborde o en una falta de palabras, que terminan encerrando a las generaciones de forma idéntica: podemos decir que los descendientes de una catástrofe reciben el traumatismo como único origen y como única herencia.

La familia sobreviviente

Aunque demasiado predictivo y patologizante el “complejo de los hijos de sobrevivientes” intenta aislar y agrupar ciertas manifestaciones comunes de los descendientes de los sobrevivientes del Holocausto. Se plantea así la pregunta de la legitimidad de postular la existencia de dicho complejo, distinguiéndolo de una neurosis individual.

Son los autores anglo-sajones, y más tarde israelitas, quienes después de haber aislado el síndrome del sobreviviente se plantearon la pregunta sobre la existencia de un síndrome paralelo que incumbe a los descendientes de los sobrevivientes (Kestemberg, 1972, Klein, 1973). No es sorprendente que estos estudios hayan sido desarrollados en los países donde la concentración de sobrevivientes era mayor, países jóvenes y de inmigración, por lo tanto más sensibles a las problemáticas relativas a la identidad personal y a la transmisión grupal.

Entendemos por hijos de sobrevivientes, todos aquellos que nacieron después de la liberación de sus padres del yugo nazi, por lo tanto personas que no han sido directamente expuestas a las persecuciones. Según Barocas y Barocas, el síndrome de sobrevivencia de los padres se perpetúa de forma impresionantemente vivaz en ciertos hijos de los sobrevivientes (1979, 1980): es casi como si hubieran vivido ellos mismos los eventos traumáticos de los cuales sus padres fueron víctimas. Se encuentran en estos descendientes problemas en las relaciones de objeto, una débil autoestima, una gran vulnerabilidad narcisística, asociados a fuertes sentimientos de culpabilidad y depresión, y finalmente una cierta dificultad para conservar límites iden-

titarios estables. Como en sus padres, se constata en los descendientes la coexistencia de zonas específicas de fragilidad con sectores aparentemente más adaptados del yo. El nivel elevado de correspondencia entre las patologías de los hijos y los problemas de los padres ha llevado a los investigadores a volcarse al estudio de la familia en su conjunto, para comprender de mejor forma ciertas recurrencias innegables que se encuentran en ella.

Esto me llevó a definir el concepto de *familia sobreviviente*, es decir, una familia cuyo funcionamiento ha sido afectado por la catástrofe colectiva ocurrida a la generación precedente. En estas familias, el aparato psíquico familiar no logra cumplir su función de instancia mediadora entre la realidad interna y la realidad externa, lo que da lugar a fenómenos de delegación patógena, de invasión y de distorsión de los lazos, que bloquean a menudo la subjetivación de varios de sus miembros.

Es importante destacar la actitud de estas familias respecto a su historia y a su transmisión. Al igual que la memoria individual, la memoria familiar funciona bajo el principio del olvido y de la represión, en la forma de alianzas inconscientes, que van a asegurar la existencia y la perennidad de la familia. Para Kaës (2009), la alianza inconsciente es una formación psíquica intersubjetiva co-construida por los sujetos de un grupo para edificar, reforzar y proteger ese grupo, a cambio de la represión, e incluso de la negación de ciertas partes de la historia del grupo que serían así dejadas de lado. Mecanismo conservador y estructurador, destinado a evitar todo conflicto que pueda amenazar al futuro del grupo familiar, este tipo de alianza puede transformarse en destructor y patógeno, cuando la vertiente defensiva se transforma en instancia prohibitoria, al servicio exclusivo de la homeostasis del grupo. Es así como se crean en el grupo familiar conjuntos no significables, que se resisten a la transformación y por lo tanto a la transmisión, manifestándose como potentes prohibiciones cuya razón de ser es la de hacer fracasar las tentativas de pensarlas. Pesquisables a partir de sus efectos a menudo indirectos, estas formaciones psíquicas dan lugar a lo que yo nombraría patologías en negativo, de tipo falso-self, que generalmente pasan desapercibidas, escapando incluso a la escucha de los clínicos más experimentados, ya que su melodía se escucha a un bajo volumen, o al contrario, es recubierta por los ruidos de una histerización defensiva.

Si bien la presencia de este fenómeno de impedimento de afecto parece comprensible en los sobrevivientes directos, el hecho de que este se transmita y que lo encontremos actuando en la generación siguiente merece reflexión.

Años después...

¿Recibir en herencia una historia traumática consistiría también en recibir

las defensas instaladas por la primera generación, en forma de líneas de fuga y de síntomas?

Para responder a esta pregunta, evocaré aquí a un paciente de cuarenta años de edad, que tuve la ocasión de tratar durante varios años, en una demanda que anunciaba ya desde un comienzo lo que se revelaría como una no-sintomatología. Este hombre planteaba venir a terapia esencialmente para ver si las quejas de su mujer, respecto de él, tenían un fundamento real y si podía cambiar para hacer cesar los reproches que alteraban su vida cotidiana. Demanda que yo había relacionado en un primer momento con rasgos esquizoides evidentes, entre los cuales se cuentan una ceguera emocional acompañada de una incapacidad significativa para representarse su propio rol en la interacción afectiva (Fairbairn, 1952).

Sin embargo, a intervalos regulares, yo percibía algunas secuencias que contrastaban totalmente con toda su actitud y con el material aportado. Habiéndome habituado a relatos realizados en un tono libre y desapegado, este paciente -cuando abordaba en sesión la historia de su familia y de su relación con sus padres- pasaba rápida y bruscamente de un humor feroz mezclado de auto-ironía a un relato entrecortado por sollozos secos, que intentaba contener sin éxito para terminar derrumbado en llanto. Él salía de estos episodios como de un sueño, devastado, pero también urgido por recuperar su posición habitual de seguridad indolente que, según sus palabras, incomodaba a sus seres cercanos y a su empleador, que la veían como desenvoltura, lo que él no parecía comprender. Por mi parte, yo estaba más atenta a algo profundamente desamparado e infantil, que translucía bajo esta faz de aparente desenvoltura. Jamás me sentí irritada por su actitud, ni por sus numerosos retrasos en el pago y en la llegada a la sesión.

Este hombre era el hijo de lo que se ha llamado un niño-oculto, es decir, un niño judío que escapó a los nazis escondiéndose bajo una falsa identidad. El paciente se lamentaba mucho de no tener ningún contacto afectivo con su padre, figura difusa, que parecía no haber logrado salir de la posición de desaparición y de clandestinidad afectiva en la que había debido vivir durante su juventud. Mientras él describía la presencia siempre evasiva de su padre, yo no podía dejar de pensar que él actuaba de la misma forma en su vida y que su mujer, cuyas recriminaciones incesantes él me relataba, se quejaba de hecho de las mismas cosas que él denunciaba en el contacto con su padre. Siempre ocupado por mil proyectos fuera de su trabajo, este hombre parecía evitar las confrontaciones y el compartir afectivo, más allá de juegos oratorios en los cuales era excelente, o de un humor que le permitía desactivar toda carga afectiva demasiado evidente.

Las pocas veces donde él se había dejado llevar por una manifestación directa del afecto habían constituido un traumatismo; al parecer más por el

hecho de haberse dejado sorprender y desbordar, que por la evocación en sí misma. Esto dado que la palabra-clave de su existencia, y el leitmotiv de todos sus proyectos, consistían en no dejarse sorprender, y sobre todo, en no apegarse a las cosas ni a las personas, salvo en lo “estrictamente necesario”, según sus propios términos. ¿Qué significaba esta expresión para él? ¿Y cómo esto se traducía en su vida? De hecho, este motivo existencial no era fácilmente observable, salvo precisamente en los momentos donde él no respetaba esta regla, o cuando a pesar de sus esfuerzos, el afecto lo invadía. Este hombre no era ni un obsesivo en la evitación, ni un hombre obsesionado con el control, incapaz de improvisar o de dejarse llevar por un deseo. Y es esto lo que transformaba a veces su sufrimiento en indetectable, fuera de esos momentos de sorpresa intensa, donde el afecto cuidadosamente mantenido a distancia lograba traspasar las barreras de su psiquis, dejándolo enmudecido y avergonzado.

Sin describir aquí las etapas de una cura que duró varios años, podemos sin embargo subrayar que lo esencial del trabajo consistió en encontrar el camino hacia una re-afectación que, no habiendo sido realizada por su padre, podía ahora efectuarse por medio de la actualización y la elucidación de la huella dejada en su psiquis por las defensas paternas. Privado de afecto, es así como yo me representaba a su padre, quien hasta su muerte se mantuvo cuidadosamente al margen de todo lo que podía re-abrir en él la brecha abierta por sus años de clandestinidad y de congelamiento afectivo: ya que esta prohibición no había sido elaborada por la generación paterna, ella continuaba reverberando tenuemente en los descendientes; de hecho mi paciente describía un grupo de hermanos sometido a las mismas restricciones en lo que respecta al afecto, reducidos a actuaciones repetitivas totalmente opacas que él identificaba como patológicas a medida que avanzaba en sus descubrimientos en la cura.

Esta ausencia de intercambios reales, distintos de aquellos centrados en la suficiencia o en la distancia afectiva, es un signo que se encuentra en diversos grados en todas las familias sobrevivientes. La expresión directa de sentimientos de tristeza, pero también de verdadera empatía, parece expulsada del área familiar, donde el único afecto expresado es la inquietud, incluso la angustia. Lo que da lugar a una tonalidad afectiva muy particular donde el desborde de las emociones alterna con una verdadera frialdad afectiva. Aquí también podemos reconocer los efectos de la dominación traumática, que después de haber prohibido toda expresión de afectos como peligrosa para la psiquis continua extendiendo sobre él un velo frío.

Aunque él no pudo establecer un diálogo con ese padre difuso pero cariñoso, mi paciente pudo identificar los momentos en que, como su padre, y de acuerdo a la estrategia de sobrevivencia transmitida inconscientemente, él se cerraba a toda manifestación de afecto, frustrando al otro como él mismo

lo había sido toda su vida en el contacto con un padre que se escabullía sin cesar.

Poco a poco, él logró salir de la indiferenciación afectiva que heredó en transmisión directa, indiferenciación afectiva que había sido el destino de su padre, pero que mi paciente ya no estaba condenado a perpetuar so pena de muerte psíquica. Él pudo de esta forma ampliar el espectro de afectos vividos, dejando el registro de la identificación proyectiva que lo condenaba a una repetición inconsciente. Él ya no era la introyección del niño-oculto, condenado al silencio so pena de muerte psíquica, sino que podía gracias al trabajo de la cura recuperar algo de la historia parental para transmitirla finalmente a sus propios hijos de una forma distinta de la defensa repetitiva. Él señala que realizó este trabajo de la cura por su mujer, también un poco por él, pero sobre todo por sus hijos, testimoniando así una comprensión auténtica de los mecanismos en juego en la transmisión de la cual él estaba transformándose en heredero activo.

... privado de afecto

Después de años de trabajo con estas familias y los sujetos que las componen, ya sean armenios, judíos o tutsi, yo deseo aquí manifestar mi desacuerdo con el dogma a menudo divulgado, según el cual los grupos y los individuos traumatizados se expresan ante todo en forma de queja y de exacerbación del sufrimiento.

En un trabajo que data actualmente de varios años, yo había analizado el fenómeno de congelamiento de los afectos y de la dificultad de expresarlos de una forma alternativa al plano corporal, encontrado en la recopilación de testimonios de sobrevivientes del Holocausto (2003a). Desde entonces, a ese primer corpus se agregaron los relatos de los descendientes, testimonios, relatos de vida o fragmentos de cura que en su mayoría conservan la huella de una privación de afecto, que yo he nombrado “intolerancia al afecto”, concepto que viene a dialogar con el concepto de alexitimia desarrollado por Sifnéos (1990) y Krystal (1988), y en su vertiente psicoanalítica con el concepto de pensamiento operatorio desarrollado por la Escuela de París (1963). Para los dos primeros autores, el funcionamiento alexitímico caracterizado por una minimización de los afectos y de las expresiones emocionales debe ser atribuido a secuelas post-traumáticas mayores: sin embargo, estamos obligados a reconocer que aún si esta perspectiva de desarrollo presenta aspectos descriptivos interesantes, ella no logra describir la dinámica psíquica del sujeto, intentando escamotearla en una explicación tautológica. De hecho, la ambigüedad persiste cuando se trata de determinar si la incapacidad de verbalizar las emociones se sitúa a nivel de la expresión o del reconocimiento de esas emociones. El mérito de estas clasificaciones no reside tanto en su voluntad de exhaustividad, sino en el hecho que ellas nos

ayudan a pesquisar lo que más que un conjunto de síntomas caracteriza una forma de ser en el mundo. Es por esto que más que quedarnos en el análisis de los rasgos alexitímicos innegables en numerosos sobrevivientes, hemos preferido hablar de la evitación de los afectos, idea que nos parece dar cuenta de mejor forma de la realidad clínica observada en estos sujetos.

Durante el relato testimonial, ya sea que este sea entregado con un objetivo memorial o en un contexto de entrevista clínica, el sujeto no solo se encuentra confrontado a la necesidad, sino también a la amenaza de acordarse, y por lo tanto de revivir las emociones que él se ha esforzado por mantener reprimidas. Retornar hacia esos recuerdos, y los afectos que los acompañan, es arriesgarse a un nuevo derrumbe psíquico, que constituye un riesgo identitario mayor, difícilmente conjurado a través de defensas costosas y frágiles. Es en este contexto defensivo que se inscribe la función de la alexitimia, barrera contra el dolor psíquico, y el riesgo de desborde que implica su recuerdo. La alexitimia en particular releva los mecanismos defensivos erigidos durante el traumatismo, tales como la fragmentación y la intelectualización descritas por Ferenczi (1930, 1932) o el congelamiento psíquico descrito por Lifton (1968), mecanismos destinados a impedir toda emergencia de una vivencia afectiva insoportable por el excedente económico que él representa para un yo invadido por la carga traumática.

Nosotros hemos podido establecer que es la posición respecto al afecto la que determina la calidad del recuerdo, en su aspecto de reunificación de las partes escindidas por la necesidad traumática. Es por esto que podemos distinguir dos posiciones principales, una que evidencia una capacidad de representación y una real estrategia respecto al afecto traumático, otra que evidencia el fracaso en encontrar una estrategia para enfrentar el traumatismo y se reconoce por un arrasamiento afectivo o, al contrario, por una invasión afectiva total.

En los relatos que yo llamaré alexitímicos, el sujeto permanece prisionero de una estrategia afectiva de sobrevivencia, donde el afecto continúa sin ser vivenciado, tal como ha sido el caso durante las persecuciones: yo pienso aquí en algunos sobrevivientes Tutsi que he tenido la oportunidad de conocer, quienes, quince años después del genocidio, permanecen enteramente sometidos a la dominación traumática.

En conclusión

La herencia traumática pesa sobre quien la recibe, no tanto por sus contenidos, sino más bien por el clima y las defensas que ella instaaura, todo esto en el desconocimiento del sujeto mismo. Se puede acoger y ayudar a elaborar un relato aún si este es terrible, pero es más difícil defenderse frente a algo que infiltra toda una forma de ser, transmisión que se vuelve más

alienante en la medida en que ella es al mismo tiempo clandestina. Hacer cesar esta clandestinidad, no consiste tanto en revelar un secreto como se quiere creer a menudo -aún si a veces hay efectivamente un secreto- sino más bien en autorizar a los herederos de una historia traumática a tomar conciencia y reconocer lo que los ha precedido, para operar la separación entre su psiquis y la de los padres, en una situación en que la separación es a menudo imposible puesto que ella es sinónimo de matar al otro.

“Renunciar a sus antepasados”, expresión que yo tomo prestada a Janine Altounian, es por lo tanto un proceso violento y transgresivo, que permitirá al sujeto dejar a sus ancestros para re-encontrarlos a partir de una posición de sujeto activo de la herencia.

Referencias

Altounian, J. (2000). *La survivance*. Paris: Dunod.

Barocas, H., Barocas, C. (1973). Manifestations of concentration camp effect on the second generation. *American Journal of Psychiatry*, 130, pp. 820-821.

- (1980). Separation-individuation conflicts in children of Holocaust survivors. *Journal of Contemporary Psychotherapy*, 11 (1), pp. 6-14.

Boszormenyi-Nagy, I., Spark, G. (1973). *Invisible Loyalties*. New York: Harper and Row. Réed., Brunner/Mazel, 1984.

Char, R. (1943-1944). *Feuillets d'Hypnos*. In *Fureur et Mystère*. Paris : Gallimard, 1967.

Ciccone, A. (1999). *La transmission psychique inconsciente*. Paris : Dunod.

Fairbairn, R. (1952). Les facteurs schizoïdes de la personnalité. In *Études psychanalytiques de la personnalité*. Paris : Éditions du Monde Interne, 1998.

Ferenczi, S. (1930). *Psychanalyse IV. Œuvres complètes. 1927-1933*. Paris : Payot, 1982.

Fresco, N. (1981). La diaspora des cendres. *Nouv. Rev. de Psychanalyse*, 24, pp. 205-220.

Freud, S. (1912-1913). *Totem et Tabou*. Paris : Payot, 1975.

- (1921). *Psychologie des foules et analyse du moi*. Paris : Payot, 1981.

Grossman, D. (1986). *Voir ci-dessous : Amour*. Paris : Seuil, 1991.

Kaës, R. et coll. (1993). *Transmission de la vie psychique entre générations*. Paris : Dunod.

Kestenberg, J. (1972). Psychoanalytic contributions to the problem of children of survivors of Nazi persecution. *The Israel Annals of Psychiatry and related Disciplines*, 10, pp. 311-325.

Klein, H. (1973). Children of the Holocaust: Mourning and bereavement. In Anthony et Koupernik (eds.). *The child in his family*, vol.2, pp. 339-401.

Krystal, H. (1988). *Integration and self-healing. Affect, trauma, alexithymia*. Hillsdale, NJ: Analytic Press.

Lifton, R. J. (1968). *Death in Life: Survivors of Hiroshima*. New York City: Random House.

Marty, P., M'Uzan, M. (1963). La pensée opératoire. *RFP*, 27, pp. 345- 56.

Ruffiot, A. et al. (1981). *La thérapie familiale psychanalytique*. Paris : Dunod.

Sifneos, P. E. (1990). La pensée opératoire et le concept d'alexithymie. *RFP*, 3, tome LIV, pp. 770-784.

Stierlin, H. (1977). *Psychoanalysis and Family Therapy*. New York : Jason Aronson.

Trévisan, C. (2011). Préface à « Transmissions et filiations ». *Revue des Sciences Humaines*, n° 301, volume 1.

Waintrater, R. (2003a). Alexithymie et vieillesse chez le survivant âgé. In Corcos M. et Speranza M. *Psychopathologie de l'alexithymie*. Paris : Dunod.

– (2003b). *Sortir du génocide. Témoignage et survivance*. Paris : Payot, Petite Bibliothèque, 2011.

– (2004). La famille survivante. Familles et traumatismes. In Mazet, P. et Angel, P. (sous la dir.) *Soigner la souffrance familiale*. Paris : PUF.

– (2009). Quand vivre est tout le sacré. In V/ et J. Altounian (sous la dir.) *Mémoires du génocide arménien. Héritage traumatique et travail analytique*. Paris : PUF.

ESPACIO INSTITUCIONAL

Acerca del deseo en la formación de analistas

“La paradoja del deseo instituido”

Francisca Daiber Vuillemin

Las sociedades psicoanalíticas, en tanto instituciones formadoras de analistas, pareciesen rehuir la pregunta fundamental en torno a la función formadora de la sociedad.

En esta línea, Balint (1947) se presenta como uno de los autores que denuncian, tanto la falta de discusión como las consecuencias que dicha falta conlleva. De hecho, resulta al menos curioso que tampoco sea posible encontrar publicaciones por parte de la sociedad psicoanalítica internacional (Comisión Internacional de la Formación) durante los 25 años de funcionamiento, desde 1925 hasta 1947.

Es probable que esta ausencia, efecto de la inhibición del pensamiento y tendencia al dogmatismo que promueve la institución, responda justamente a la paradoja que atraviesa la formación. El psicoanálisis, que pretende curar, al instalarse como estructura institucional, genera sufrimiento (represión, inhibición, sumisión, identificaciones superyoicas) en quienes alberga. Los efectos de esta paradoja, junto a las interrogantes y preguntas que suscita, son múltiples...

¿Cómo articular la institución burocrática con la propuesta del deseo de formarse? ¿Cómo hacer y cómo pensar una institución que no limite el deseo de saber, de aprender, de analizar y de curar? ¿Es posible pensar la lógica del deseo, el deseo de ser analista, cuando este se normativiza, burocratiza y queda sometido a una institución de estado? Tal vez, se pueda ir más allá con estas interrogantes... ¿Es posible aprender o pensar en una institución que forma analistas? ¿Puede haber transmisión y enseñanza del psicoanálisis si este se instala desde una lógica pedagógica? ¿Qué análisis es posible cuando este opera como análisis didáctico, es decir, en la lógica del grado o ramo a cursar o “tomar”, tal y como lo plantea Bernfeld?

Específicamente, Bernfeld (1962) refiere que la institucionalización del psicoanálisis, cimentada por los berlineses, luego “de la muerte y resurrección” de Freud, con su consecutiva burocratización, no hizo más que transformar algo del orden de la opción, en obligación. Por su parte, Safouan (1984) señala que con la creación del instituto de Berlín, quedan definitivamente fijados los métodos que rigen la formación analítica hasta

hoy. No obstante, estos métodos nunca fueron empleados por Freud. Él realizaba sus análisis a todo aquel que estuviese interesado en la ciencia y en la terapia del psicoanálisis; y es más, se mantuvo siempre alejado de concepciones políticas y administrativas.

Pese a todo, la necesidad de introducir el análisis personal, más que el autoanálisis, dio pie a que Sach, médico de formación, comenzase a practicar los análisis didácticos. Sin embargo, al poco andar, siendo al mismo tiempo analista y supervisor de sus analizantes, se da cuenta de la imposibilidad de conducir los análisis, bajo estas condiciones. Lamentablemente, dicha aprensión no es considerada por la comisión de Enseñanza de la sociedad de Berlín, al momento de comenzar a reglamentar sus actividades y es así como se va sentando la obligatoriedad previa del análisis personal. El analista pasa a ser un didacta designado por la comisión, que a su vez informa cómo avanza el análisis y cuándo el candidato está en condiciones de terminar sus análisis. Curiosas medidas, que no solo van a limitar el deseo, sino que además lo someten, lo controlan e instituyen...

Como parte de la reflexión en torno a la institución, Bernfeld (1962) explica y sostiene la institucionalización del psicoanálisis (y por ende, la institucionalización del deseo del candidato) como un “arreglo fraternal” que respondería a la necesidad de no ocupar el sitio de Freud “tras su muerte”. Así, este vacío, tal y como lo plantea Safouan (1984) viene a transformar “este sitio” en un lugar “falsa y neuróticamente prohibido”. Y es que el temor a repetir, sin saberlo, el mito freudiano de Tótem y Tabú, genera alianzas fraternas para defenderse y reprimir el deseo no consumado del asesinato. Desde esta hipótesis, se podría pensar que el origen de la institucionalización del psicoanálisis, respondería a un acting out, a la necesidad de reprimir el acto consumado e inconfesado.

De hecho, Freud, mucho antes ya mostraba cierta preocupación en torno a la envidia de los súbditos hacia el jefe. La leemos particularmente en *Totem y tabú* (1913) y la encontramos en trabajos posteriores como *Psicología de las masas* (1921), *El porvenir de una ilusión* (1927), *El malestar en la cultura* (1930) y *Moisés y la religión monoteísta* (1937). En cada uno de estos trabajos es posible encontrarse, de una u otra manera, con el malestar en relación a ciertos fenómenos como son el nacimiento de ideas reformistas, las características de un líder renovador y sus relaciones con el grupo y el proceso de maduración de una sociedad. Ahora, es curioso el nexo temporal, referirán los autores, entre las rupturas con Adler (1911), con Stekel (1912) y con Jung (1914) y su trabajo *Tótem y tabú*, que termina de escribir en 1913. “El clima emocional del grupo psicoanalítico de aquel entonces era análogo al de la horda primitiva y no fue por azar que Jones tuvo, en 1912, la idea de crear el comité” (Manahes y Hoirisch, 1970. p. 144).

Cabe entonces preguntarse cómo es que la institución logra sobrevivir, a pesar de que los motivos que la mantienen no tienen absolutamente nada que ver con los que la llevaron a su creación. Bernfeld (1962) es enfático al responder que esa supervivencia descansa en los beneficios de su funcionamiento jerárquico. Beneficios que se sostienen y recrean desde la ignorancia, que se hace pasar como saber “esotérico” y que descansa a su vez en el dogmatismo. Por su parte, Safouan (1984) señala que es el dogmatismo el que da origen a una estructura institucional autoritaria, cuya ventaja consiste en proteger la ignorancia.

Un dogma se considera una verdad que exige ser reconocida como tal. Esta verdad corresponde a lo que se denomina “Texto” y el objeto que allí se afirma, entraña una paradoja que acepta sólo una solución; que el sujeto se borre como sujeto de la enunciación, para presentarse como mero interprete del Texto. De manera que si admitimos que la “represión” es la operación por medio de la cual el sujeto se borra a sabiendas en tanto sujeto, nos es lícito decir que una institución fundada en un dogma es la represión en persona (p, 25).

Si seguimos la fórmula de Safouan, podríamos sostener que además de ser la institución el dogma en persona, esta opera como una religión, a nivel de la certeza. No nos parecerá sorprende, por lo tanto, el planteamiento de Balint (1948) al postular que los candidatos aceptan rápidamente la “sumisión al tratamiento dogmático y autoritario sin demasiadas protestas y el comportamiento reverencial (p. 164).

En la misma línea argumentativa, Paula Heimann (Safouan, 1984) tomándose del término de *job analysis*, de las sociedades norteamericanas, sostiene que es posible pensar acerca de ciertas alusiones a la analidad en la medida que esta:

Denota una precipitación del sujeto llamado a contestar sí o no en una identificación con el Otro del poder o como máquina de proferir órdenes; posición que induce al subordinado (o al alumno que a causa de esa identificación no objeta el hecho de considerarse alumno por principio y no porque haya elegido un maestro por propia iniciativa) a una dimensión subjetiva inscrita en lo real institucional (p.24).

Desde este lugar, la pregunta por el deseo de ser analista queda completamente obturada, ya que las motivaciones en torno a la formación, incumben solo a la institución, quedando el sujeto en condición de sometimiento, como mero espectador de lo que ahí sucede con él, relegado entonces, a una condición de objeto.

¿Cómo sostener entonces una institución en donde lo instituyente, en términos de Castoriadis, sea una constante? Es decir, en donde lo instituido pueda estar constantemente poniéndose en cuestión.

Si pensamos la institución psicoanalítica desde estos conceptos, podríamos suponer que lo instituyente, entendido como motor del deseo, como lo pasional, fue de alguna u otra manera, el recordar a Freud. Pero esta pasión por el recuerdo de Freud, comienza a perder fuerza, lo que hace que se comience a normar y controlar la filiación. Así, sucede entonces que la institución pasa a ser sostenida desde lugares muy distintos a los que posibilitaron su origen, lugares que por lo general tienden a reproducir el orden establecido, el poder monopólico.

Ahora, si el orden social instituido es un fenómeno histórico, cómo pensar una institución psicoanalítica en donde este orden pueda ser otro. Cómo pensar una institución en la que no haya concentración del poder, en donde las diferencias marquen la posibilidad de relación y encuentro con otro, y que proteja a sus integrantes de la diferencia basada en la jerarquía. Tal vez, habría que poder pensar en una sociedad psicoanalítica no hegemónica, “contra el estado” (Clastres, 1978).

Desde esta perspectiva, sorprende que justamente, teniendo los institutos la posibilidad de pensar y pensarse psicoanalíticamente, transmitir y enseñar desde un método mayéutico, en donde prima la dialéctica y la experiencia, esto no se aplique en la formación psicoanalítica. Y no es posible de pensarse, pues dependemos ideológica y moralmente de la sociedad a la cual pertenecemos. El instituto de psicoanálisis, tal y como lo plantea Bigliani (1971), no es una institución aislada recortada de la realidad, sino que está determinada contextualmente en un sentido histórico y social por el sistema social global. Y obviamente, que esta determinación económica y sociocultural, se replica en la formación y la enseñanza del psicoanálisis.

Según Bernfeld, la formación descansa en una enseñanza pre-psicoanalítica, centrada en el profesor más que en el estudiante. Al respecto, añade: “la formación dispensada por nuestras escuelas falsea algunos de los componentes más preciados del psicoanálisis y obstaculiza su desarrollo en tanto ciencia y en tanto método de transformación del comportamiento humano”. De este modo, el autor va dilucidando, poco a poco la paradoja de la formación (y del deseo del candidato por formarse como psicoanalista) en una interesante analogía con el estado de aprendizaje escolar de la lectura. Todos los niños aprenden a leer, sin embargo, existen en su gran mayoría, aquellos que habrán adquirido este conocimiento desde el autoritarismo e incluso desde la violencia ejercida por el profesor; la minoría tal vez, habrá tenido la posibilidad de aprender en un ambiente centrado en el alumno y en sus tiempos y proceso personal de aprendizaje, en donde el profesor,

ocupa el lugar de guía, más que de autoridad. Los primeros, evidentemente no disfrutarán de adultos de la lectura, ni sentirán mayormente el deseo de saber y se identificarán con un severo ideal del yo, mientras que los segundos, no solo habrán aprendido mejor, sino que además incorporarán el gusto y deseo por la lectura y el aprendizaje. No obstante, quien ampara el método autoritario que la mayoría hemos conocido, sostendrá que la disciplina es muchísimo más importante que el placer y el deseo por el aprendizaje y desarrollo intelectual. Pero los analistas en formación no son niños aprendiendo el alfabeto, se trata de adultos que sin embargo sostienen este contrato profesional (e infantilizante podríamos agregar) entre estudiante y escuela.

El autor denuncia además, las paradojas que se generan en el ámbito de la formación. Por una parte, una actitud “irrealista”, en el sentido de que el análisis podría enseñarse y aprenderse a cabalidad y, por otra parte, una actitud totalmente “a-psicoanalítica”, desde el punto de vista burocrático, en el que el análisis formaría parte de un ramo o curso más que se “toma”.

Estas paradojas generan interrogantes... ¿Desde una concepción “pre-psicoanalítica” de la enseñanza del psicoanálisis y “a-psicoanalítica” del análisis personal, qué deseo es posible? Un deseo instituido, antinómico en su esencia...

Retomando a Bigliani (1971): “¿Cuántos somos capaces de cuestionar el conocimiento científico “recortado”, así adquirido y la práctica desprendida de esta manera de “ser” del psicoanálisis inculcado?” (p.147). Este cuestionamiento es fundamental para el surgimiento de la verdadera autonomía ya que en esta posición de dependencia autoritaria, jerárquica, económica, ideológica y moral, no es posible el aprendizaje ni el pensamiento y menos aún, la creatividad. Por lo tanto, no es posible el psicoanálisis... “Con la autonomía comienza la lucha entre el quehacer personal del candidato y la experiencia pedagógica. Lucha ardua, porque esta, a la manera de las estructuras inconscientes, se ha establecido en nosotros y nos guía a veces, repetitivamente” (p.148).

La pregunta entonces por la experiencia pedagógica y lo “didáctico” del análisis, se vuelve desde esta discusión, fundamental. Porque no se trata de objetar la institución porque sí, más bien se trata de pensar en otro modo de institución, una “institución más libre”, como señalaba Bernfeld, o tal vez, sencillamente una institución coherente y consecuente con lo que es, lo que implica que se piense, enseñe y forme psicoanalíticamente. Pues llegar a ser analista, es un asunto que requiere de muchos. El aprendizaje es con otros, imposible de ser pensado aisladamente, por lo tanto, retomando a Safouan, se podrá plantear que sin institución no hay analistas y por consiguiente tampoco psicoanálisis. No obstante, este dilema amerita ser pensado desde

múltiples lugares, ya que no se trata tan solo de pensarlo en términos de contrariedad. De quedarnos acá, volvemos la discusión infecunda. Se necesita entonces, poder pensar en un modo que escape al “proceso de institucionalización” condenado a una repetición, similar al retorno de lo reprimido, y que hace que las fuerzas instituyentes se vean obligadas a reproducir el mismo modelo de poder institucional al que combaten.

¿Cómo pensar en una experiencia pedagógica que confine al máximo el poder y autoritarismo? ¿Cómo enseñar y transmitir el psicoanálisis desde el psicoanálisis de modo que el deseo que opera en el analista no se vea obturado? ¿Es posible pensar acerca de una metapsicología del aprendizaje? ¿Cómo impacta el asunto de lo “didáctico” en el deseo de saber, aprender y analizar?

En relación a las implicancias y las múltiples transferencias (depositadas en el lugar de profesor, de padre, de supervisor, analista, evaluador, etc) que se imbrican en el deseo del candidato, Bernfeld será enfático al referir que el análisis didáctico, al combinar en la transferencia todos estos lugares, vuelve el trabajo del análisis totalmente impracticable. En una institución psicoanalítica clásica u ortodoxa (que sigue al pie de la letra las condiciones) el analista didáctico va a estar instalado siempre, querámoslo o no, en un lugar de poder y prestigio. Por lo tanto, en el análisis personal del candidato, la transferencia queda, de alguna u otra manera, trastocada, pues ya no se trata justamente de fantasías ni proyecciones, sino más bien de elementos de la realidad. Del analista dependerá si el candidato está o no en condiciones de formarse. La lista de dificultades que esta situación anómala de la transferencia puede conllevar, es múltiple, sobre todo considerando, además, que el análisis didáctico es una imposición y no una elección.

¿Qué ocurre con la transferencia en este tipo de análisis? Es una situación muy compleja, ya que como lo señala Clara Thompson (1958) en ninguna otra situación en la época actual, la figura autoritaria tiene el poder realista que el analista tiene sobre su candidato analizado. De hecho, en muchas instituciones es común que se incluya la opinión del analista personal al evaluar la idoneidad de un candidato. Al respecto, Thompson refiere lo siguiente:

Los adversarios de esta opinión -que yo sepa el único adversario es el William Alanson White Institute en New York- sostienen que se viola una regla básica del psicoanálisis al traicionar la confianza de un paciente sin su consentimiento; y si esto se hace con su consentimiento, la situación analítica está substancialmente alterada (p. 53).

El riesgo de acting out es altísimo. Las dificultades contratransferenciales pueden oscurecer el trabajo del analista, pues ya no se trata de un observador desapegado, sino que de él depende la vida real del candidato

fuera del análisis, es decir, tiene poder de decisión. Por parte del candidato, se reactivan actitudes infantiles, se vuelve dependiente y esto además lo transporta a su vida cotidiana. Más que cualquier otro paciente analítico, el candidato se verá confrontado con una dificultad realista en la resolución de su dependencia infantil.

En la misma línea de análisis y pensando en base a un enfoque metodológico para la enseñanza del psicoanálisis, Langer y Puget (1967) plantean que las confusiones de roles en una institución psicoanalítica, son inevitables. No es fácil, referirán, ser estudiante y al mismo tiempo analizando, futuro analista y futuro miembro de la institución, así como también es muy complejo ser al mismo tiempo profesor, analista, supervisor, miembro titular de la institución o miembro asociado y desempeñar además otras funciones. Plantean también que “la complejidad de esta situación provoca en el candidato relaciones transferenciales en la dinámica multipersonal del seminario, como un acting out de su análisis didáctico, es decir, de su relación bipersonal” (p.580).

Esta propuesta parece muy interesante, pues no se queda solo en la crítica, sino que traza una descripción bastante clara de las dificultades propias de una institución psicoanalítica, pensando en la complejidad del campo y del tema. Porque tal y como se ha mostrado a lo largo de este trabajo, la institución nos atraviesa desde siempre y la respuesta a la conflictiva inherente a la institución, no es pensarnos sin. No hay posibilidad de no implicación, somos sujetos partícipes, la implicación nos compromete y nos constituye. Tal vez la única alternativa es la toma de distancia necesaria entre el sujeto y la pertenencia, o entre el sujeto y la complejidad del campo. Al respecto, Rickman (Langer 1967) refiere:

Probablemente sea necesario encontrar una forma de autoexamen (equivalente a la actitud del psicoanalista) de la sociedad o del instituto, para asegurarse de que su potencial creativo reciba los más amplios medios para su expresión y su organización y pueda adaptarse a los cambios (p.582).

Nos falta paradójicamente, poder incorporar la posibilidad de aplicar el psicoanálisis en nuestra relación con la institución, lo que supone poder pensarnos tomando distancia y siendo parte, es decir, tomando conciencia de nuestra implicación.

Quisiera retomar desde esta lógica y pensando en una metodología psicoanalítica para la enseñanza del psicoanálisis, el concepto de Bernfeld acerca de lo “pre- psicoanalítico” de las instituciones que forman candidatos. Podríamos suponer que Bernfeld instala también en este concepto la paradoja, es decir, que tal vez hay pedagogía, pero no psicoanalítica. Lo pre-psicoanalítico puede entenderse entonces desde la imposibilidad de pensar

conceptualmente la represión y las fantasías inconscientes. Sabemos que desde la teoría del psicoanálisis, lo que se pueda o no aprender va a depender de las fantasías inconscientes. No habría pedagogía posible pensando en la teoría de la sexualidad, si no hay elaboración de las fantasías. A un niño se le puede ofrecer el máximo de información para que aprenda, pero por más que nos esforcemos en que asimile esa información, no habrá aprendizaje posible, mientras no se trabaje con la represión. La pedagogía opera ideológicamente si no se plantea el problema de la represión. Desde esta perspectiva, habría que concebir una enseñanza del psicoanálisis desde una metapsicología del aprendizaje. Por otra parte, lo pre-psicoanalítico se instala también desde la psiquiatrización del psicoanálisis. A Bernfeld le llama la atención, la selección, por ejemplo, de los candidatos en función de un diagnóstico, pues un diagnóstico opera cerrando y sin concebir la temporalidad. No hay posibilidad de cambio desde una concepción diagnóstica, y desde el psicoanálisis, estamos en constante devenir, por lo mismo, la teoría psicoanalítica aventaja en este aspecto a la educación y a la psiquiatría.

Sostengo, tal y como lo he postulado a lo largo de este trabajo, que el conflicto no se centra en si debe haber o no institución psicoanalítica. Sabemos, retomando a Jacques (1969), lo funcionales y necesarias que pueden llegar a ser las instituciones para los individuos. Los sistemas sociales fantasmáticos que se instalan tienen un valor de sobrevivencia para el grupo, al mismo tiempo que le ofrecen al individuo una protección contra la angustia. Por lo mismo, mi propuesta, más bien apunta a cuestionar no a las instituciones, sino a la burocratización naturalizada que recrea y repite una y otra vez una institución de estado.

Pienso, junto a lo que he planteado anteriormente, que para sostener este cuestionamiento y poder madurarlo, habría que ser consecuentes y coherentes con aquello que se supone busca “transmitir” la institución psicoanalítica, es decir la “transmisión” del psicoanálisis. Para Freud “Transmisión” no fue un término que utilizara psicoanalíticamente. De hecho, él emplea el concepto de transferencia para referirse a ella. Pensar en esto, ya nos instala en una lógica completamente distinta a la pedagógica, lógica que por lo demás permite sostener más o menos ilusoriamente, el deseo de “ser analista”. En concordancia con estos lineamientos, Alizade (199?) refiere que “de allí que transmisión en su doble sentido de cesión, de pasaje, y de transformación y creación sea meramente un término que tiende a consolidar o abstraer sucesos en sí mismos muy difíciles de categorizar con precisión.” (p.58).

Retomando los postulados de Alizade (199?) comparto que lo que debiese transmitirse en una cura, es una potencialidad o un modelo para que el otro pueda emprender su propio recorrido. En este sentido, “el análisis será

presencia, deseo vivo, sustrato emisor de formas, movimientos, palabras que hacen impacto en otras mentes y abren surcos en los laberintos metapsicológicos” (p. 60). Esta estética descripción del análisis, debiese poder llevarse a todas las áreas de transmisión, a los seminarios, lecturas, supervisiones, discusiones e intercambios entre analistas, etc.

Desde este lugar entonces, podríamos sostener que la transmisión del psicoanálisis, por lo tanto, es imprevisible, se trata de una “búsqueda compleja, una suerte de cacería del inconciente en el intento por ejercer una práctica fértil” (p. 60).

En este sentido, las normas de la formación debiesen pensarse, no desde una autoridad o soberanía instituida, sino más bien como “parámetros al servicio de la causa psicoanalítica, referencias de soporte, indicadores de carriles, por donde irán transitando los ejes del devenir analista en el marco de una ética” (Alizade, 199?, p. 63). Sostener esta mirada, me parece fundamental para lograr una institución que posibilite el deseo de ser analista. La burocratizaciones y normativizaciones generan por lo general títulos sin sustancia, que tienden a inhibir el pensamiento y obturan la creatividad, cuando la invitación más bien de la institución psicoanalítica, debiese ser la de posibilitar, sin represiones, la transgresión necesaria que permite según Trochet (en Alizade, 199?) pensar lo impensable, vale decir, avanzar siempre más en el dominio del saber que sabemos es inagotable.

La posibilidad de sostener entonces el deseo de formarse como psicoanalista, implica liberarlo de la paradoja del deseo instituido, e implica también poder pensar en otro modo de institución, más que un instituto de formación de psicoanalistas, un “institutito de transmisión del psicoanálisis, es decir, una institución que posibilite una transmisión que sea coherente con aquello que desea transmitir: el psicoanálisis.

Quisiera terminar con una cita de Alizade (199?) que traduce de alguna manera lo hasta aquí propuesto: “El ansia de saber participa en este campo de sublimación permanente o pasajero. La pulsión escribe su deseo de ir al encuentro del “ser” analista y de adherir el nombre propio en ese ejercicio” (p.63).

Referencias

- Alizade, A.** (199?). De Freud y de cómo se transmite el psicoanálisis. *Praxis psicoanalítica* N° 1, pp.57-67.
- Baranger, Besouchet, Nieto, Ribeiro.** (1969). Sobre la enseñanza del psicoanálisis. *RUP Tomo XI* N° 3-3, pp. 243-247.
- Baremlitt, G. y Matrajt, M.** (1971). El estudio de la obra de Freud. En *Cuestionamos* 1. Buenos aires: Granica.
- Bernfeld, S.** (2016, 7 de diciembre). Siegfried Bernfeld : De la formation analytique. *Psychanalyse et idéologie. Le temp du non*. 1962. Traducción año 2000 por Micheline Weinstein. Recuperado de <http://www.psychanalyse.et.ideologie.fr/sbernfeld.html>.
- Bigliani, C y otros.** (1971). Dependencia y autonomía en la formación psicoanalítica. *Cuestionamos* 1. Buenos Aires: Granica.
- Balint, M.** (1948). On the psychoanalytic training system. *I.J. Psy.* Vol 29, pp. 163-173.
- Clastres, P.** (1978). *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Monte Avila editores
- Foladori, H** (2016). *Apuntes Seminario: Institución psicoanalítica y formación de analistas*.
- Jacques, E.** (1969). *Los sistemas sociales como defensa contra las ansiedades persecutorias y depresiva*. Buenos Aires: Paidós.
- Langer, Puget y Temper.** (1967). Un enfoque metodológico para la enseñanza del psicoanálisis. *Revista APA T. 24* N°3, pp.579-595.
- Manhaes y Hoirisch.** ((1970). Freud y las vicisitudes de una sociedad psicoanalítica. *RUP Tomo XII* 1-2, pp. 141-150.
- Safouan, M.** (1984). *Jacques Lacan y la cuestión de la formación de los analistas*. Buenos Aires: Paidós.
- Thomson, C.** (1958). Estudio del clima emocional de los institutos psicoanalíticos. *Psychiatry, vol 21*, pp. 49-57.

DE LIBROS



Sexo y Psicoanálisis: una mirada a la intimidad*

Carmen Gloria Fenieux y Rodrigo Rojas

Pólvora Editorial

Lilian Tuane

Tengo el honor y el privilegio de presentar el libro de dos grandes amigos y colegas -me siento muy contenta-. Durante estos últimos días, he estado pensando en qué significa el “lanzamiento de un libro” y creo que es un acto que encierra un significado mayor al que generalmente le otorgamos..... pienso entonces en el término *ritual*, en qué significa *lanzar*. *Lanzar*... es arrojar, soltar, dejar libre, dar. Así, “el lanzamiento de un libro” es el momento en que este se suelta de la mano de los autores a quienes, como en todo acto creativo, les cuesta dejarlo ir.

Comienza entonces a circular, a tomar un lugar dentro de los otros. Por esto, no es menor el lugar que se ha elegido para este momento, la casa de muchos de los aquí presentes: ICHPA.

Podemos pensar en qué manos va a caer este libro, quiénes lo tomarán, consultarán, lo leerán y también releerán: Imagino, desde estudiantes hasta personas con ya años de experiencia. Por eso el aporte que realizan Carmen Gloria Fenieux y Rodrigo Rojas, editores y también autores de algunos artículos que conforman el libro, es muy valioso para nuestra comunidad. Sabemos, aunque pueda parecer extraño, no es mucho lo que se escribe hoy en día sobre esta temática.

Sexo y Psicoanálisis: una mirada a la intimidad adulta, es un libro que reúne a autores no solo de nuestro país, sino también muchos latinoamericanos -principalmente, pero no exclusivamente de tradición winnicottiana-, además de dos autores ingleses y otra húngaro-inglesa. Esta diversidad de nacionalidades apunta a una visión amplia de las temáticas y reflexiones contemporáneas de los distintos lugares de Latinoamérica y Europa. Se aprecia también la línea y esfuerzo editorial, en la medida que lo que se da a leer no es una sumatoria de escritos. En este libro existe una propuesta explícita, donde son centrales los conceptos de intimidad y cuerpo en una clínica contemporánea, conceptos que cada uno de los autores ha tratado con profundidad, haciendo aportes particulares desde su propia experiencia, ineludible y necesariamente partiendo desde Freud, e integrando los aportes de Ferenczi, Winnicott y Mc Dougall, entre otros.

Paso ahora a compartir con ustedes mi forma de recoger este libro. Creo que por el propósito de esta ocasión, lo haré tomando como imagen el collage. Un collage es una construcción propia, hecha con trozos de otras construcciones, propias o ajenas, con trozos e impresiones que yo he rasgado a mano y no cortado con la prolijidad de una tijera

* El presente texto corresponde a la presentación del libro. (ICHPA, 5 de Abril 2017)

-por tanto, los bordes no son claros ni precisos-, trozos que además se superponen. Construyo entonces una imagen particular de este libro. Comienzo.

Epocal es un término que aparece principalmente en el texto de Carlos Nemirowsky, ***Algunas Reflexiones sobre la Sexualidad Adulta***. En él se hace referencia al hecho de que nuestros pacientes son muy distintos a los de los tiempos cuando la histeria era considerada la “prima donna”. Destaca así, como característica de la post modernidad, el denominado “hombre líquido”, que es “de poco contacto con los congéneres, que utiliza y es utilizado por la tecnología, también es un hombre aislado en la soledad”. En este sentido, plantea también que se trata de una problemática actual que gira en torno al narcisismo o al déficit, y agrega: “No centramos nuestra mirada en el Edipo sino en el desvalimiento”. En esta misma línea, Irene Meler considera que “la cultura post-moderna fomenta el nomadismo laboral y el desarraigo erótico”. De lo anterior, se desprende que la sexualidad y la intimidad de nuestros días no pueden ser pensadas del mismo modo que fue pensada en el siglo XIX, ya que se han agregado una serie de variables epocales que la caracterizan y complejizan. También, es propio de nuestros días la temática de la vejez, y en este sentido, Jane Garner, y Lorenzo Bacelle, de Londres, en su interesante texto, ***Intimidad y Sexualidad en la vejez***, pretenden “abordar aspectos de la sexualidad con fines no reproductivos, como las

relaciones íntimas que ocurren en la vejez”. Al respecto, concluyen que “las generalizaciones con respecto a las personas mayores no son de mucha ayuda: La tercera edad compone el grupo más diverso de parejas e individuos. La tendencia es verlos como seres asexuados. Las actitudes están en proceso de cambio, pero también es importante no sobre sexualizar a las personas de edad”.

Siguiendo con esta superposición de pequeños trozos, me resulta muy difícil no poner junto a lo epocal la dimensión de lo corporal. Judith Szekaes, en su escrito ***Cuerpo sin mente-mentes sin cuerpo***, contrapone la tridimensionalidad de los cuerpos con la bidimensionalidad propia de lo que ella denomina la galaxia audiovisual, donde las relaciones personales están en gran medida mediatizadas por la virtualidad. Al respecto, señala: “El lado somatoafectivo de la experiencia ha quedado escindido y fragmentado. Un mundo observado en dos dimensiones puede hacer del observador también alguien bidimensional y esto puede sofocar nuestra capacidad para discriminar fantasía de realidad”. Se pregunta entonces por el espacio sin resistencia corporal, por las implicancias psicológicas de la “ausencia de cuerpo”.

Rodrigo Rojas, en ***Exceso y diferencia de los cuerpos: consideraciones hacia una conceptualización de la sexualidad adulta***, reflexiona sobre la apropiación del cuerpo y el cuerpo propio. Partiendo de Ferenczi y Nancy, y tomando a

Winnicott, nos entrega una posibilidad de visualizar la concretud y materialidad del cuerpo. A modo de ejemplo, cito: “el cuerpo, entonces, como material de nuestros futuros sueños nos arroja a la continuidad de la existencia, pero también a su reverso, es decir al ingreso a la impermanencia de la existencia....”; “mi nombre es el mismo pero el yo no es el mismo...el cuerpo difiere y solo sabe diferir, difiere de otros cuerpos pero además difiere de sí en su historia”.

Liliana Messina, desde un análisis articulado principalmente desde lo freudiano, propone la sexualidad como agente de unificación psicosomática y nos aporta con elocuentes casos clínicos en ***Si mi padre (hubiera estado)...otro gallo cantaría. Historias de vejigas espásticas.***

Parafraseando a Walt Whitman: “más todo faltaría si faltase el sexo”, Carmen Gloria Fenieux, en su escrito ***Ser: del sexo en intimidad con otro, hacia la Integración***, realiza una interesante reflexión, donde la intimidad sexual adulta con otro es considerada una oportunidad de integración. En esta línea, se pregunta: ¿Cuánto del sentimiento de integridad de un individuo está puesto en la posibilidad de tener una vida sexual íntima con otro? ¿Cuánto de la experiencia sexual íntima ayuda al proceso de integración de la personalidad?

También hay lugar en este libro para las denominadas disfunciones sexuales. Jennifer Levy, en un caso de “vivencia fóbica” de la sexualidad

femenina, plantea: “Las dificultades de hoy para gozar y para conectarnos con nuestro Eros van más allá de una simple inhibición sexual, como lo creyó Freud cuando trató a sus pacientes histéricas. Pienso que la desvitalización del vínculo madre-bebé, los desencuentros sensoriales y afectivos y un apego inadecuado entre madre e hija son asuntos en los que debemos pensar, porque repercuten en nuestra sexualidad adulta y en nuestro ser mujer”. Por su parte, Fernando Araos y Gabriel Dukes del Centro de Sexualidad Humana, quienes han desarrollado un modelo de aproximación terapéutica a la problemática sexual, en su texto, ***Intimidad y soledad en los diálogos-juegos sexuales psicoanalíticos. Una aproximación desde Bion y Winnicott***, profundizan fundamentalmente desde una visión clínico-teórica.

Hasta el momento me he centrado en la dimensión epocal y el cuerpo, es decir, en el contexto y en la concretud de la sexualidad. Detrás de cada uno de estos desarrollos nos encontramos siempre con un fundamento metapsicológico que sustenta la comprensión, la reflexión y la clínica expuesta. Y, en este sentido, es destacable la exposición de Noemí Lutsgarten, cuando en su texto, ***Pensando con Winnicott la erótica y el amor de la sociedad contemporánea***, le asigna un lugar preponderante a la dimensión de lo pulsional en los modos en que se da la dependencia primaria y cómo esta última, junto a la supervivencia del objeto, son determinantes del erotismo en el amor.

El texto de Jaime Coloma, ***La sexualidad como factor clínico teórico***, reflexiona principalmente en relación a tres conceptos: sexualidad, perversión e intimidad. Propone que las dimensiones de la intimidad y consideración del otro determinan la normativa de lo que en otras condiciones se considera perverso. Dice él: “Es así que la intimidad adulta permite que el “perverso polimorfo”, que todos llevamos dentro, se exprese plenamente y se dé la libertad de ser creativo e imaginativo en la conducta sexual. Sin embargo, pareciera ser que lo que principalmente caracteriza esta intimidad es la posibilidad de satisfacer la pulsión muda y extremadamen-

te egocéntrica considerando al otro como otro y no como un objeto de satisfacción y descarga”.

Bueno, estos han sido los recortes elegidos para construir la visión que hoy comparto con ustedes. Sin duda, han quedado muchos pedazos sin ser usados. Espero que lo que he expuesto hoy dé cuenta de mi particular recepción del libro, y represente a los autores y editores. No me queda más que desearles mucha suerte a Carmen Gloria, Rodrigo y todos los que han participado en esta creación y que muchos tengan la posibilidad de asir este libro entre sus manos.

“Río Herido” de Daniela Catrileo. La impugnación del orden simbólico colonial

Rodrigo Ortega

Los procesos de colonización en el territorio latinoamericano han desencadenado problemas importantes en todo orden de cosas. La fuerza aculturadora de la metrópolis fue particularmente violenta con las sociedades que poblaban las tierras americanas.

Un problema fundamental en este plano tiene relación con la lengua y la cultura foránea, que se impone de manera violenta y por medio de distintas estrategias, generando desajustes identitarios intensos que decantan en distintas formas de resistencia política y cultural. Desde esta perspectiva, la teoría crítica latinoamericana ha tratado de hacerse cargo de dichos desajustes, intentando suturar las distancias culturales que se generan en una sociedad poscolonial, abigarrada y heterogénea. Así, el problema de la expresión propia ha sido tema fundamental de análisis y de investigaciones teóricas, además de que se han tratado de manera extensa las consecuencias que los procesos de colonización han generado en los sujetos excluidos de la “ciudad letrada” (Rama), en términos socio-culturales, políticos y subjetivos.

En esta línea, los esfuerzos de Fernández Retamar permiten ligar la experiencia de las culturas colonizadas con la resistencia política y cultural que radica precisamente ahí, donde la lengua se entronca con la posibilidad del insulto, asumiendo como emblema la figura de Calibán (Fernández Retamar, p.25), quien se apropia del lenguaje del amo para revertirlo.

Ahora bien, como lo dijo José Carlos Mariátegui¹ a comienzos del siglo pasado, llegará el momento en que surja una literatura indígena, donde aquellos sujetos que han resistido a la violencia colonial creen sus propias formas de representación. Las producciones poéticas mapuche son un ejemplo de dicha transformación, pues sus poéticas han asumido en la actualidad un “discurso de indigenidad” anclado en la afirmación de su “condición de la diferencia cultural, la denuncia de los atropellos históricos y el rescate de los elementos ancestrales” (García, p. 66). De esta forma utilizan como estrategia la resistencia cultural “apoyada en la apropiación de elementos claves de la cultura winka” (Carrasco, p. 86).

¹ “La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla” (Mariátegui, J. p. 289).

Río Herido de Daniela Catrileo se instala en un lugar intersticial dentro de esta tradición, profundizando así sus alcances políticos. La voz que suena tras el río, esta lengua indígena sentenciada y rota, da un paso adelante cuando se pregunta “Cómo escribir un nombre /que nació herido, /antes de ser escrito / antes del origen / de la letra?” (Catrileo, p. 15), pues precisamente allí radica su potencia descolonizadora. La lengua ya no solo es apropiada para maldecir, sino que es cuestionada en sus fundamentos, es el signo y su violencia fundante lo que Catrileo impugna cuando posibilita su apertura: “¿Qué se abre / en el lenguaje / de las aguas?” (Catrileo, p. 19). En las profundidades del lenguaje del colonizador subyacen, como potencia desestabilizadora, las significaciones propias que desmantelan y deconstruyen el aparato político de la letra.

De esta forma, *Río Herido*, en su cauce, nos hace reflexionar sobre las profundidades de una lengua poética cuyos alcances, en términos simbólicos, son mucho más complejos que la revitalización de una cultura y la resistencia cultural de un pueblo. Así, cuando se lee: “los elementos /arrastrados por el río crean /en su viaje herido / profundas llanuras fértiles” (Catrileo, p. 59), lo que se lee es también el lugar desde donde instalarse -al margen

o en la orilla-, lo que posibilita, con ese movimiento oscilante² de inmersión y arrastre, la impugnación de todo (Fanon, p. 97). Porque, de hecho, esta lengua poética no solo se inmiscuye con los asuntos del poder político, sino que reordena el tiempo, abre un espacio para el pasado en este presente de violencia donde “Solo el tiempo inunda /de sigilio la memoria /y retorna, como la próxima ola.” (Catrileo, p. 17).

Río Herido devuelve la circularidad temporal de esa memoria larga y ancestral, anclándola en un presente donde los aparatos neocoloniales del Estado excluyen y racializan a los sujetos indígenas, e instala en esa articulación simbólica la posibilidad de una modernidad distinta, indígena. Y es así como intenta “avanzar a la edad primitiva / del hombre y su agujero” (Catrileo, p. 51), probablemente, como una forma de superar las diferencias culturales, tal como lo piensa la epistemología andina³.

Daniela Catrileo consigue interpelar el aparato lingüístico y simbólico, desarticulando incluso las economías libidinales occidentales. En particular, cuestiona con su lengua herida, el lugar donde el cuerpo se hace río y la identidad aparece marcada por la herida (Catrileo, río cortado). Cuestiona también las implicancias que trae consigo la imposición de una lengua y con ella un

² “No basta con unirse al pueblo en ese pasado donde ya no se encuentra sino en ese movimiento oscilante que acaba de esbozar y a partir del cual, súbitamente, todo va a ser impugnado” (Fanon, F. p. 97).

³ “El proyecto de modernidad indígena podrá aflorar desde el presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro, un “principio de esperanza” o “conciencia anticipante” (Boch) que vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo.” (Rivera Cusicanqui, S. p. 55).

aparato simbólico diferente, pues “la raíz en vez / de un corazón volcánico / sesgado por el abandono / de la madre /es un trauma que no responde” (Catrileo, p. 40).

El deseo se encuentra atravesado por dicha violencia. *Río Herido* sitúa en el ombligo “el punto medio /del reencuentro” (Catrileo, p. 37) y la marca del cuerpo no acalla su búsqueda, sino que se expande intentando asir un origen: “un cordón umbilical extendido /atravesando montañas / en busca de su caudal” (Catrileo, p. 37).

Las preguntas que surgen a lo largo del poemario permiten profundizar cuestionamientos fundamentales en los procesos de subjetivación de los sujetos colonizados, pues este cuerpo geografía aparece en una especie de descomposición fundadora: “Estamos en un mapa que se fragmenta /y con cada piedra formamos un origen” (Catrileo, p. 49) estableciendo caminos que permitan

superar el malestar, posicionando como punto de partida la herida colonial. De tal forma, el deseo articula la búsqueda de una madre auténtica, terrestre y territorial no ya “la madre colonial” que “defiende al niño contra sí mismo, contra su yo, contra su fisiología, su biología, su desgracia ontológica” (Fanon, p. 90) sino aquella que posibilite el resurgimiento de lo reprimido, desde la herida y hacia la libertad.

Río Herido de Daniela Catrileo menciona: “Este no es el fin /la inconstancia permanece /en la fisura” (Catrileo, p. 21), y con ello sujeta en la herida la pertenencia y la permanencia a un pueblo violentado por la letra⁴ situando en Nueva imperial, como marca geográfica y territorial, un nudo de esa violencia. Un pueblo cuya historia se levanta desde la resistencia y que ahora, desde la interrogante sobre la posibilidad de un origen, pretende hacer aparecer desde el pasado, como una ola que se recoge, las preguntas correctas.

⁴ “Un descendiente de la familia Painemal, don Juan M. Painemal, fue secuestrado y vejado por unos agricultores de Nueva Imperial en 1913, y marcado a fuego, como marca de animal” (Bengoa, J. p. 375).

Referencias

Catrileo, D. *Rio Herido*. Santiago de Chile: Edicola Ediciones, 2016.

Bengoa, J. *Historia del pueblo mapuche*. Santiago: LOM ediciones, 2008.

Carrasco, H. “Rasgos identitarios en la poesía mapuche actual”. *Revista chilena de literatura*, NO.61 (2002) 83-110. <http://www.jstor.com/stable/40357048> Web, 14-4-2016.

García, M. “Entre-textos: la dimensión dialógica e intercultural del discurso poético mapuche”. *Revista chilena de literatura*, No.72 (2008) 29-79. <http://www.jstor.com/stable/40357215> Web, 14-4-2016.

Fanon, F. *Los condenados de la tierra*. Trad. Julieta Campos. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1963.

Fernández Retamar, R. *Todo Calibán*. San Juan: Ediciones Callejón, 2002.

Mariátegui, C. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Perú: Ediciones Cultura Peruana, 2004.

Rivera Cusicanqui, S. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Editorial Piedra Rota, 2010.

AUTORES

Marco Araneda

Docente Facultad de Estudios Psicoanalíticos. Universidad de Paris Diderot - Universidad Sorbonne-Paris-Cité.

Borja Castro-Serrano

Doctor en Filosofía, Universidad de Murcia (España). Magíster en Filosofía, Universidad de Chile (Chile). Psicólogo, Universidad Diego Portales (Chile). Académico Escuela de Trabajo Social, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Investigador principal proyecto CONICYT/Fondecyt de Iniciación n°11150317, “Pensar el deseo y la institución con D. Deleuze y E. Lévinas. Lecturas del otro, lo social y lo político”. francisco.castro@unab.cl

Fedra Cuestas

Doctora en Filosofía, Universidad de París VIII Vincennes –Saint Denis. Miembro del Laboratorio de Lógicas Contemporáneas de la Filosofía. Universidad de París VIII Vincennes –Saint Denis. Francia. Profesora Escuela de Psicología y Programa de Doctorado en Psicoanálisis. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Andrés Bello. fedracuestas@hotmail.com

Francisca Daiber Vuillemin

Psicóloga Clínica Universidad Central. Magíster Clínico mención adultos UAI-ICHPA. Analista en Formación ICHPA. Trabaja en consulta particular, atendiendo adolescentes, adultos y familias. Trabajó haciendo clases, investigación y evaluaciones en la Facultad de Medicina PUC. Fue miembro de la Unidad de adolescencia de la Facultad de Pediatría PUC.

Franz Díaz Brousse

Psicólogo UC. Psicoanalista ICHPA. Magíster en Psicología Clínica, mención Psicoanálisis UAI-ICHPA. Miembro Titular ICHPA. Miembro Asociado FLAPSIPP. fdiazb@uc.cl

Cristian Fernández Ramírez

Magíster en Filosofía © y Licenciado en Filosofía, Universidad de Chile. Académico Escuela de Trabajo Social, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Tesista proyecto de investigación CONICYT/Fondecyt de Iniciación n°11150317, “Pensar el deseo y la institución con D. Deleuze y E. Lévinas. Lecturas del otro, lo social y lo político” a cargo de Dr. Borja Castro-Serrano. cfernandezramirez@ug.uchile.cl

Sergio González Rodríguez

Psicólogo y Antropólogo. Doctor en Psicología. Académico Universidad de Santiago de Chile. sergio.gonzalez.r@usach.cl

Cristian Idiaquez

Doctor© en Psicología y Magíster en Psicología Clínica, línea psicoanalítica U. de Chile. Becario Programa de Desarrollo de Capital Humano Avanzado de CONICYT. Director Escuela de Psicología Grupal y Análisis Institucional “Enrique Pichon-Rivière”. Cofundador de la Asociación Internacional de Psicoanálisis a través del Arte. Investigador colaborador Programa de Estudios Psicoanalíticos: Clínica y Cultura, U. de Chile. Académico U. Católica Silva Henríquez. E-mail: cristian.idiaquez@gmail.com

Magali Manazano

Magíster en Cine, Universidad de París X Nanterre. Adscripta Centro de Producción e Investigación en Artes. Facultad de Artes. Universidad Nacional de Córdoba. magalimanzanocuestas@gmail.com

Jorge Montealegre Iturra

Periodista y Escritor. Doctor en Estudios Americanos. Director de Extensión de la Universidad de Santiago de Chile. jorge.montealegre@usach.cl

Rodrigo Ortega

Licenciado de Literatura Hispánica, Universidad de Chile.

Lilian Tuane

Psicóloga Universidad de Chile. Psicoanalista Ichpa. Directora de la Sociedad Chilena de Psicoanálisis ICHPA. Miembro de Winnicott Chile.

Régine Waintrater

Psicoanalista y Terapeuta familiar. Ex-Docente de la Facultad de Estudios Psicoanalíticos. Universidad de Paris Diderot - Universidad Sorbonne-Paris-Cité.

DIFUSION

Formación de Analistas

Requisitos y Programa 2017

A. Título de Psicólogo o Psiquiatra

C. Entrevistas de selección

FORMACION

La formación se compone de tres elementos básicos:

- 1.- Psicoanálisis personal.
- 2.- Supervisiones Individuales y Grupales.
- 3.- Seminarios de formación (ver malla a continuación).

CERTIFICACION

Al finalizar los seminarios y supervisiones, se presenta un trabajo clínico final. Una vez aprobado se entrega la *Certificación de Formación en Psicoanálisis*, acreditada por la Comisión Nacional de Acreditación de Psicólogos Clínicos, por la Federación Latinoamericana de Asociaciones de Psicoterapia Psicoanalítica y Psicoanálisis (FLAPPSIP) y por la International Federation of Psychoanalytic Societies (IFPS).

Para mayor información:

Sociedad de Psicoanálisis ICHPA

Info@ichpa.cl

Fono: 223 353 339.

Malla de la Formación en Psicoanálisis Sociedad Chilena de Psicoanálisis ICHPA - 2017

La nueva malla establece 20 seminarios fundamentales de carácter obligatorio y 8 seminarios de carácter optativo. A continuación, se detalla el listado de seminarios fundamentales de la Formación en Psicoanálisis ICHPA (divididos por área temática, no secuencial):

Epistemología y método

1. Hermenéutica y psicoanálisis
2. Formación en fundamentos freudianos del psicoanálisis
3. Orígenes del psicoanálisis
4. Formaciones del inconsciente
5. Pulsión y sexualidad
6. Edipo y castración
7. Concepciones psicopatológicas de Sigmund Freud I
8. Concepciones psicopatológicas de Sigmund Freud II
9. Metapsicología freudiana
10. Los textos culturales

Teoría de la técnica clásica

11. Freud, teoría clásica de la técnica psicoanalítica
12. Dirección y sentido de la cura
13. Transferencia e interpretación

Autores y otras escuelas de pensamiento

14. Lacan: El Inconsciente estructurado como lenguaje
15. Escuela inglesa: Pensamiento kleiniano
16. Escuela inglesa: Desarrollos poskleinianos (Bion, Meltzer)
17. Winnicott: fundamentos metapsicológicos
18. Introducción a la Escuela francesa (seminario nuevo)

Psicoanálisis de niños

19. Introducción al psicoanálisis de niños
20. Constitución psíquica

Psicoanálisis grupal/vincular

21. Introducción al psicoanálisis grupal (seminario nuevo)

Los ocho seminarios electivos que completarán la malla de cada estudiante resultan de las propuestas que cada semestre ofrecen los docentes de ICHPA u otros Psicoanalistas o profesores con temas o problemáticas que se consideren relevantes en la Formación de un Analista.



UNIVERSIDAD ADOLFO IBÁÑEZ

INGRESO 2017



**MAGISTER EN
PSICOLOGIA CLINICA**
MENCIÓN PSICOANÁLISIS

**ESPECIALIZACION :
ADULTOS E INFANTO JUVENIL**

ESCUELA DE PSICOLOGIA DE LA UNIVERSIDAD ADOLFO IBÁÑEZ,
EN COLABORACION CON

**LA SOCIEDAD CHILENA
DE PSICOANALISIS - ICHPA**

**PROGRAMA RECONOCIDO POR LA COMISION NACIONAL DE
ACREDITACION DE PSICOLOGOS CLINICOS**



CURSO DE EXTENSIÓN MAYO 2017

Introducción a la

METAPSICOLOGÍA

FREUDIANA

Docente

PS. Hugo Rojas Olea

Psicólogo - Psicoanalista, Doctor en Psicología Universidad de Chile, Ex Profesor Depto. Psicología Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Chile, Profesor Magister en Psicología Clínica, mención Psicoanálisis Universidad Adolfo Ibáñez - ICHPA / Director y Profesor Instituto de Formación ICHPA / Miembro Titular de la Sociedad Chilena de Psicoanálisis ICHPA / Ex Presidente de la Sociedad Chilena de Psicoanálisis ICHPA.

Descripción del Curso

Este curso busca lograr una introducción a la reflexión en el campo de la Metapsicología freudiana y los problemas que ésta plantea en relación a clínica psicoanalítica, mediante la lectura, análisis y discusión de los textos fundamentales del pensamiento metapsicológico de Freud. Con este propósito el curso se desarrolla siguiendo el trayecto cronológico de la aparición de los textos en que esta dimensión del pensamiento freudiano se fue realizando.

Fechas	Sesión 1	09/05
	Sesión 2	23/05
	Sesión 3	06/06
	Sesión 4	20/06
	Sesión 5	04/07
	Sesión 6	18/07
	Sesión 7	01/08
	Sesión 8	08/08

Horario **Martes de 19:00 a 22:00 hrs.**

Lugar **Sede ICHPA
Holanda 255, Providencia
Santiago**

Valores	Profesionales General	\$ 120.000
	Profesionales Ichpa	\$ 75.000
	Alumnos pregrado	\$ 50.000

Información e inscripción

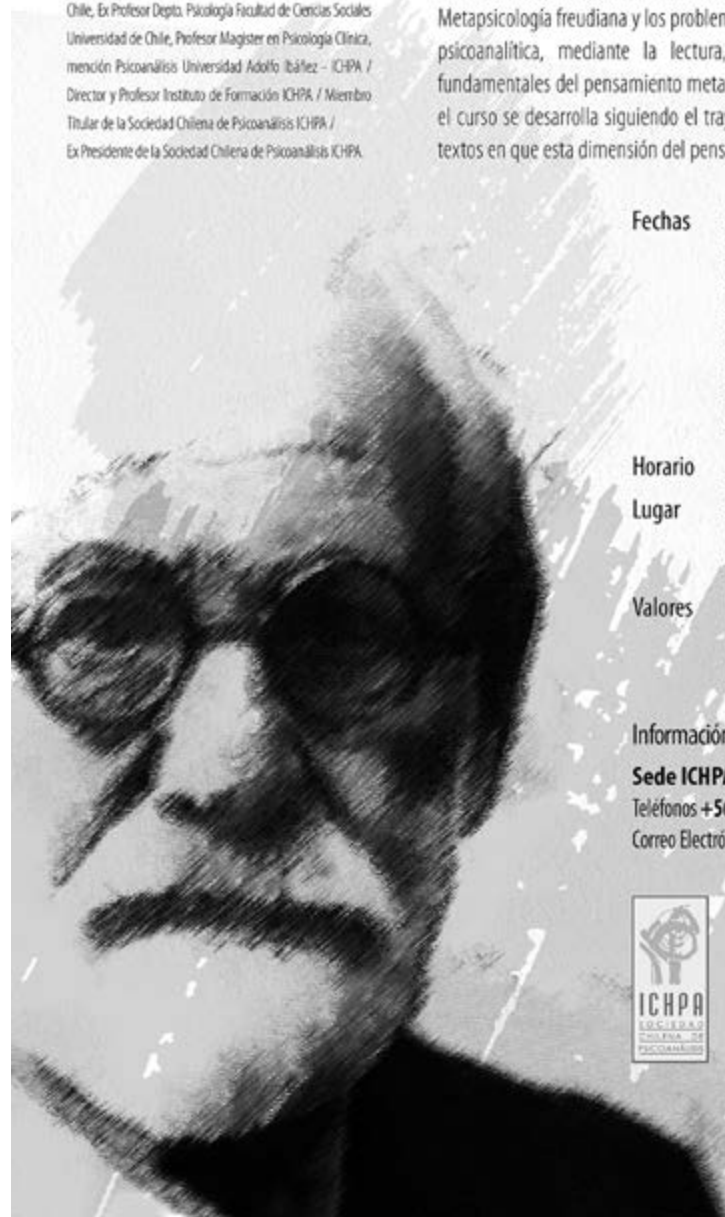
Sede ICHPA. Holanda 255, Providencia

Teléfonos +562 2335 3339 | +562 2918 9705

Correo Electrónico info@ichpa.cl



Miembro de:
IFPP - International Federation of Psychoanalytic Societies
FLAPPSIP - Federación Latinoamericana de Asociaciones de
Psicoterapia Psicoanalítica y Psicoanálisis



II JORNADA DE ACTUALIZACIÓN EN PSICOANÁLISIS DE PAREJA Y FAMILIA

El lugar de lo político en el material clínico

Dra. Janine Puget

Expositora

Janine Puget, Médica Psicoanalista. Miembro Titular de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires y de la Asociación Psicoanalítica Internacional. Profesora de la Maestría de Psicoanálisis de Pareja y Familia y Profesora emérita del Instituto Universitario de Salud Mental. Directora del Departamento de Pareja y Familia de ApdeBA. Miembro Fundadora de la Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo (AAPPdG).

Metodología de la Jornada

1. Presentación teórica

- El camino hacia el psicoanálisis vincular.
- Preguntas del público en pequeños grupos.
- Plenario.

2. Presentación Clínica

- Exposición de caso clínico de familia a cargo del Equipo de Psicoanálisis Vincular.
- Comentarios del caso a cargo de la Dra. Janine Puget.
- Plenario.

3. El lugar de lo político en el material clínico. Intervenciones vinculares.

Conferencia:

Psicoanálisis y Subjetivación Discontinua:
Certezas e Incertidumbres.

SÁBADO 13 DE MAYO

Horario 09:00 a 16:30 hrs.

Lugar Sede ICHPA
Holanda 255, Providencia
Santiago

Valores	Profesionales	\$ 80.000	Hasta el 30 de Abril
		\$ 100.000	Después del 30 de Abril
	Profesionales ICHPA	\$ 60.000	
	Alumnos pregrado	\$ 45.000	(Cupos limitados)

Información e inscripción

Sede ICHPA, Holanda 255, Providencia
Teléfonos: +562 2335 3339 | +562 2918 9705
Correo electrónico: info@ichpa.cl

Se entregará certificado de participación.

Organizan



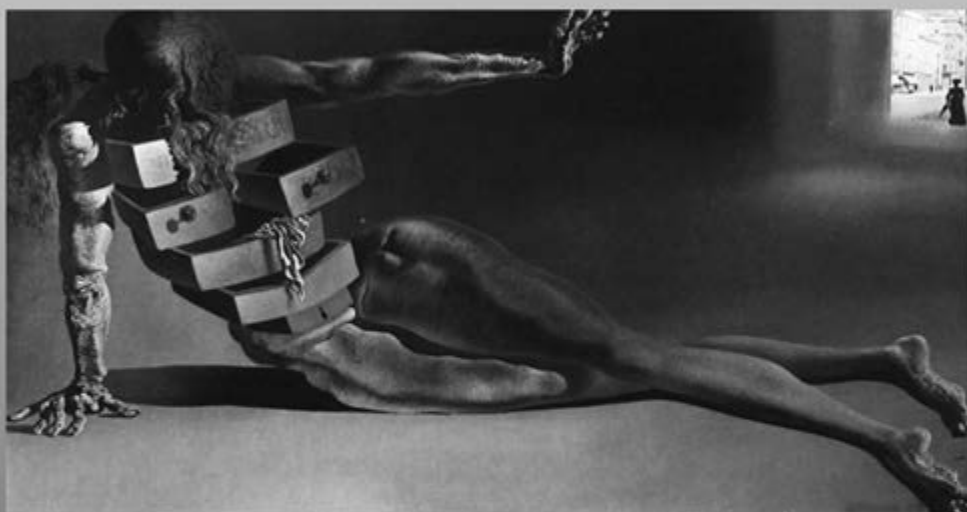
Miembro de
APPI Internacional (Asociación de Psicoanalistas de Idiomas)
PLATIPAP Federación Latinoamericana de Asociaciones de
Psicoanálisis Psicoanalítico y Psicoanalítico



GRUPO DE ACTUACIÓN E INVESTIGACIÓN
EN PSICOANÁLISIS VINCULAR

SEMINARIO DE EXTENSIÓN ICHPA

CURSO DE PROFUNDIZACIÓN EN CLÍNICA PSICOSOMÁTICA



DOCENTES

LILIANA MESSINA

VICTOR NARVAEZ

JAVIERA KLAPP

VANESSA YANKOVIC

CLINICA PSICOSOMATICA

FIBROMIALGIA

TRASTORNOS

ALIMENTARIOS

ALERGIAS



4 Sesiones: Sábados de 10:00 a 13:00

3 de Junio/10 de Junio/17 de Junio/1 de Julio

"El cuerpo humano, neo-platónico, puro en la época de los griegos, hoy está lleno de cajones secretos que sólo el psicoanálisis puede abrir" (Salvador Dalí)

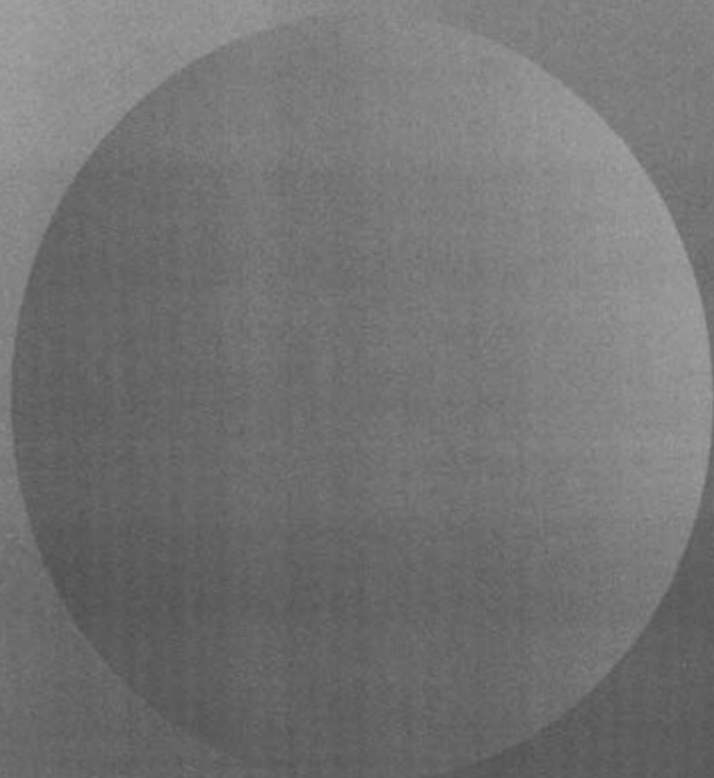
MEMORIA

VIII CONGRESO DE
PSICOANÁLISIS - ICHPA
2016

*“LA PRÁCTICA
DEL PSICOANÁLISIS
EN CHILE”*



Ediciones ICHPA



SEXO Y PSICOANÁLISIS

Una mirada a la intimidad adulta

Ed. Carmen Gloria Fenieux y Rodrigo Rojas

Colección Juegos Analíticos del Grupo Winnicott Chile
Con el apoyo de Asociación Libre

PÓLVORA
EDITORIAL

Grupo de investigación y estudios en Psicósomática

Coordinación: Liliana Messina

Objetivos:

Estudiar los aportes psicoanalíticos de las principales escuelas y autores que han profundizado en las problemáticas del cuerpo.

Diseñar un marco referencial teórico - clínico en el campo de las problemáticas del cuerpo y lo psicósomático. Participar de actividades académicas convocadas por Instituciones Psicoanalíticas chilenas e internacionales. Participar en Congresos nacionales e Internacionales. Organizar cursos de extensión y Jornadas en Ichpa. Presentación de trabajos de investigación y Publicaciones en diversas revistas psicoanalíticas y otras publicaciones.

Dirigido a:

Miembros Ichpa, colegas y analistas en formación interesados en estudiar la teoría y clínica psicósomática.

Fechas de reunión:

Todos los lunes de 9:00 a 11:00 a.m.

Lugar:

Ichpa. Holanda 255, Providencia

Información y contacto:

l-messina@ hotmail.com

Grupo de investigación y estudios en Psicoanálisis Vincular *Teoría y Clínica Psicoanalítica de Parejas, Familias y Grupos*

Coordinación: María Teresa Casté

Docencia y Extensión

Martha Elba López Guzmán

Investigación y Publicaciones

Nelson Ruiz

Objetivo General

Transmitir nuestro *pensar-hacer* del psicoanálisis con perspectiva vincular entre los docentes, colegas y analistas en formación, a través del trabajo teórico-clínico con parejas, familias y grupos.

Dirigido a:

Miembros del ICHPA, colegas y analistas en formación interesados en estudiar los aportes psicoanalíticos de las principales escuelas que toman el vínculo como objeto de estudio e intervención con parejas, familias y grupos.

Se extiende la invitación a participar en el “Grupo de estudios de Jannie Puget”, donde se lleva a cabo la revisión del libro “*Subjetivación Discontinua y Psicoanálisis: Incertidumbre y certezas*”.

Fechas de reunión: último lunes de cada mes, de 18:00 a 20:00 hrs.

Lugar: ICHPA, Holanda 255, Providencia

Información y contacto: unidadvincular@gmail.com

Facebook: Psicoanálisis Vincular

instagram: @ Psicoanalisis Vincular

Grupo de investigación y estudios: Cultura y Psicoanálisis

Coordinación: Juan Flores R

Objetivos :

Profundizar los tópicos de relación del Psicoanálisis con la cultura, abordando sus implicaciones sociales y políticas. Reflexionar la práctica clínica y la construcción teórica a partir de estas mismas implicaciones.

Abordar los nexos del Psicoanálisis y el impacto de las condiciones sociales en la construcción subjetiva. Participar en Congresos nacionales e Internacionales. Participar en Jornadas en Ichpa y del amplio espectro del Psicoanálisis.

Dirigido a:

Miembros Ichpa, colegas y analistas en formación interesados en estudiar los nexos entre cultura y Psicoanálisis.

Fechas de reunión :

Tercer jueves del mes, de 21:00 a 23:00 hrs.

Lugar:

Transitoriamente, consulta de Rodrigo Aguilera

Información y contacto: juanfloresr@yahoo.com

Revista Gradiva

Normas de Publicación

1. Gradiva es el medio de expresión de los analistas de la Sociedad Chilena de Psicoanálisis, ICHPA, institución abierta a distintas orientaciones psicoanalíticas y a la cultura, con difusión internacional. En sus páginas se publican contribuciones inéditas de analistas de diversos países y de pensadores ligados al ámbito cultural.

2. Los trabajos se enviarán al e-mail: revista.gradiva@gmail.com; con copia a la Directora Editorial de la revista, Carolina Pezoa al e-mail: pezoacarolina@gmail.com. En el asunto debe decir “Envío de trabajo para posible publicación en Revista Gradiva”.

3. Será responsabilidad de los autores preservar la identidad de los pacientes en el caso de las contribuciones sean clínicas.

4. En cada trabajo deberá especificarse:

- **Título** centrado y en negritas. **Nombre y apellido del autor** en el extremo derecho y en cursivas. **Resumen**: máximo cinco líneas. **Palabras clave**: máximo cuatro, separada por guión. Se solicita Letra Times New Roman, cuerpo 12, espacio de párrafo sencillo. El trabajo podrá tener una extensión mínima de cuatro páginas y máxima de diez.

- En hoja aparte enviar breve presentación del autor (máximo cuatro líneas).

- **Notas al pie de página**: con números crecientes deben incluirse al final de cada página.

- En caso de que el trabajo haya sido presentado en Jornadas o Congresos, o haya sido publicado anteriormente, deberá figurar detalladamente la ocasión o el medio, con asterisco a pie de página.

- **Cita bibliográfica**: cita directa al interior del texto. Ejemplo: (Freud, 1915, p. 92). Cita dentro de una cita, también al interior del texto. Ejemplo: (Portillos, citado en Rodríguez, 2015, p.3).

- **Referencias**: en negritas y al final de trabajo, en orden alfabético.

A. Libros y obras completas: Apellido, A. A. (Año). *Título*. lugar de publicación: Editorial. Ejemplo: Laplanche, J., y Pontalis, J. (1996). *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Ejemplo: Freud, S. (1920). Más allá del principio de placer. En *Sigmund Freud. Obras completas*. Tomo XVIII. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1990.

B. Publicaciones periódicas: Apellido. (Año). Título del artículo. *Nombre de la revista*, volumen (número), pp. (páginas).

Ejemplo: Bigelow, A. (1986). The development of reaching in blind children. *British Journal of Developmental Psychology*, Vol. 4, pp. 355-366.

C. En línea: Apellido, A. A. (Fecha). Título del artículo. *Nombre del periódico*. Volumen, pp. Recuperado de <http://...>

Ejemplo: Derrida, J. (2017, 20 de enero). Jacques Derrida: leer lo ilegible, *Revista de Occidente*. 62-63, 1986. p. 3. Entrevista con Carmen González Marín. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/2191>

D. Fotografías: se reciben solo en formato J.P.G. y se imprimen en blanco y negro.

E. En caso de requerir mayor precisión, se sugiere revisar los principales criterios de la American Psychological Association. (6ta edición).

5. Gradiva se reserva el derecho de seleccionar los artículos recibidos, determinar el número y sección de la revista en que pueden ser incluidos, así como también de hacer los cambios y modificaciones formales, de redacción y referencias que estime necesarios para adaptar el texto a las presentes normas de publicación.

No se devolverán los originales ni se considerarán los trabajos que no cumplan con las normas precedentes.