

Trauma social

El dolor de lo social

Yolanda Gampel

“Desde tres sitios amenaza el sufrimiento: desde el propio cuerpo, destinado a la ruina y la disolución (...) desde el mundo exterior, que puede precipitar sus furias con poderosísimas fuerzas despiadadas y destructoras (...) por fin, desde los vínculos con los seres humanos (...) El padecimiento que proviene de esta última fuente es el que nos resulta, tal vez, más doloroso que cualquier otro...” (Freud, 1930).

Puedo definir “dolor”, puedo definir “social”. Lo difícil de definir es ‘dolor social’ o ‘dolor de lo social’, el padecer que se origina en las relaciones humanas como conjunto. Se trata de encontrar la palabra, el significante que transmita esa experiencia del trabajo en la clínica, en tanto noción de conjunto que atraviesa los sentidos, los afectos y la intuición. Quizás el único significante posible sea la narración de un fragmento del proceso clínico.

Sólo podemos hacer un *agencement*, una com-posición o co-gestión dinámica entre el dolor y lo social, y a partir de ello producir un enunciado.

El analista realiza esa co-gestión junto con su paciente, dentro del proceso clínico. Esas correlaciones dinámicas son inventadas por paciente y analista a partir de otras que los crearon a ellos. La realidad psíquica implica múltiples gestiones de composición que formaron a paciente y analista, composiciones entre mundo interno y mundo externo, entre lo individual y lo social.

Devenir implica enfrentar el dolor de la realidad sin paliativo alguno –anestesia, alcohol, drogas, locura– con el fin de crecer. En ese encuentro con el universo, el síntoma es quizás un enun-

ciado forjado a partir de una correlación conflictiva entre una función y una forma, por un lado, y el mundo exterior, por el otro. Esa correlación o *agencement* sería una composición que involucra muchos encuentros: cuerpo-alma, dentro-fuera, pasado-presente-futuro, enunciados mediante un dolor en el cuerpo, un objeto, un pensamiento; mediante el sufrimiento y el grito que brota del dolor físico, psíquico, metafísico.

Todo *agencement* pone en juego el adentro y el afuera, una multiplicidad de territorios, de afectos, de acontecimientos, de sorpresas provenientes del cuerpo —ya que no sabemos lo que puede el cuerpo. Al mismo tiempo, tratándose de una correlación existencial, existen peligros: es necesario resistir las trampas que la misma nos tiende, las del contagio y la identificación (Freud, 1921).

Vivimos en países que producen dolor. En Israel, debido al conflicto de territorios, culturas, religiones diferentes. En Argentina, por una economía errónea y corrupta, por la destrucción del país y del futuro de sus jóvenes. En ambos, por la espera de una paz y una reactivación que no llegan.

Creo que en Israel, sin advertirlo, nuestra vida se ha convertido en simple supervivencia. La muerte violenta (real o potencial), la presión por mantener un espacio en el mundo, la tristeza de no poder limitar la existencia al quehacer individual, el duelo constante proveniente del contexto, todo ello nos desgasta, no nos permite desplegar nuestras potencialidades. Esta realidad que elegimos y queremos nos aprisiona, nos impide un grado mínimo de libertad.

La situación dislocada y vampírica en que nos hallamos inmersos nos plantea la pregunta de si, tal como es hoy el mundo, las democracias son la mejor solución. Lo son, sin duda, cuando sus miembros son personas pensantes, tolerantes de la frustración, con una visión del mañana. Cuando no, se transforman en un mero predominio de la mayoría (Borges dijo una vez, y nunca se lo perdonaron, que la democracia es una confusión entre política y estadística), con el riesgo de dejar al país en manos de una derecha sanguinaria y vengativa incapaz de pensar, segura de tener razón siempre, desprovista de corazón y compasión.

¿Qué posición adopta el analista frente al dolor de lo social transmitido en la sesión? Silvia Amati (1991), refiriéndose al trabajo terapéutico con pacientes que sufrieron situaciones extre-

mas, nos habla del dolor en la contratransferencia, acompañado de un sentimiento de desesperanza y de futilidad que describe como “pérdida de sentido”. Amati lo atribuye a lo siniestro de la percepción de una falla en el continente común al paciente y al analista: la humanidad como contexto.

El trabajo con los sentimientos, los afectos, las emociones es muy difícil: a través de ellos, el individuo se conoce a sí mismo y al otro y conoce al mundo, no siempre como ámbitos diferenciados, pero necesita también preservarse de su intensidad. El aparato psíquico que se conforma en un comienzo como aparato de supervivencia recibe, según Amati, una función para la que no siempre está preparado: la portación de una verdad afectiva. El espíritu humano se desarrolló para satisfacer las necesidades de supervivencia del individuo. En cierto momento de la historia, el hombre adquirió conciencia de sí mismo y se convirtió en un ser dotado de la noción de verdad emocional. Pero un espíritu cognoscente adaptado a la supervivencia no necesariamente está adaptado a la portación de la verdad emocional. Fue necesario el desarrollo del aparato cognitivo y la posibilidad de soportar la brecha inscrita en él. Nuestro equipo psíquico no está adaptado a la totalidad de sus funciones, pero goza de la facultad de perfeccionarse y aprender, aun cuando el aprendizaje sea parcial y necesariamente difícil (Lazar R., 2002).

La situación es aún más compleja. Hasta ahora consideramos a la psique como si estuviese aislada de su entorno, contenida en sí misma, con aperturas hacia el mundo circundante. Si postulamos que la existencia individual no está diferenciada y separada de modo tan claro del contexto en que nació, entonces la participación, el deseo y la influencia emocional no harán sino aumentar.

Todo afecto puede considerarse ya sea como fuente de conocimiento de sí mismo y del mundo, ya sea como portador de placer y de dolor. Stein (1998) nos dice que en la vida psíquica funcionan dos principios en relación con los sentimientos: el de la utilización de las emociones como sensores y señales afectivas para la percepción de la situación, la comprensión perfeccionada de nuestra ubicación existencial en el mundo (principio de articulación, expresión del principio de la plenitud existencial); y el principio de la abstención del dolor psíquico (principio de defensa, el principio esencial del tratamiento). El primero se mueve en el sentido del esclarecimiento, de la progresiva particularización

informativa y expresiva; el segundo, en el sentido de la regulación, el equilibrio y la defensa contra lo insoportable. El individuo movilizado por sus afectos oscilará entre, por un lado, la aspiración a vivir una vida plena, auténtica y más rica, a gozar de la existencia, y, por el otro, el encierro en sí mismo, en actitud defensiva ante el sentimiento y el estímulo, para proteger la conciencia y el sistema psíquico total ante la invasión que lo abruma, pero también para evitar el derroche emocional, la asimilación al otro y la inmersión en él.

En el *Proyecto...*, Freud define el dolor corporal como una excitación violenta que hace efracción en el sistema de paraexcitaciones del aparato psíquico. El dolor, considerado desde el ángulo de una excitación traumática, no responde a criterios de placer o displacer: un sentimiento penoso pero diferente del displacer demostraría que cuando hay dolor estamos más allá del principio de placer.

El dolor sería un afecto conscientemente percibido, que expresa variaciones intolerables y bruscas rupturas del ritmo de las pulsiones.

Dolor: “Sensación molesta y aflictiva // sentimiento, pena y congoja // pesar y arrepentimiento. Sensación penible en un punto del cuerpo (exterior o interior)”.

Social: “Relativo a un grupo de individuos, de hombres, concebido como una realidad distinta”. (Diccionario Enciclopédico de Lengua Española, Edit. Sopena, 1962, Barcelona)

¿Qué significado daría el diccionario a la combinación de “dolor” y “social”? ¿Es la Shoah, por ejemplo, una forma del dolor inmenso de la comunidad humana, causado al individuo por la violencia masiva de lo social? ¿No se la dice porque duele tanto, o porque duele tanto no puede dejar de decirse?

Cada uno de esos dos términos encierra en lo simple de sus dos sílabas toda una complejidad: duelo, dolor, dolor-trauma, supervivencia, dolor-sufrimiento, dolor cuerpo-alma; estructuración del aparato psíquico a través del placer-dolor. El dolor de lo transubjetivo. Dolor y melancolía. Dolor-fobia. Dolor-guerra-muerte. Dolor por la “patria”. Cada una de estas unidades debe ser definida, encuadrada, interrelacionada y, en lo posible, conceptualizada.

El dolor se manifiesta en un sujeto, un individuo concreto, que lo percibe en su cuerpo y/o en su alma-psyque. Lo social es una

entidad de conjunto, que implica a dos o más individuos y los vínculos entre ellos. Lo social, el cuerpo de lo social, ¿manifiesta el dolor? ¿lo percibe?

Ambos términos son conceptos y no imágenes: no sugieren color, forma, olor. Se los percibe cuando se presentan en el cuerpo: dolor físico, sensación penosa en un punto del cuerpo, o dolor psíquico bajo diferentes imágenes y formas: pena, congoja, pesar, aflicción, duelo, sufrimiento —en lo social, en los actos recordatorios, en la literatura. Sabemos que nunca se trata de una réplica exacta del dolor sufrido, ni en el cuerpo del individuo, ni en el cuerpo social: es una aproximación metafórica, hecha memoria, representación, acto simbólico, poema.

En español las palabras ‘dolor’ y ‘duelo’ se corresponden, respiran juntas.

El modelo de duelo como proceso de identificación, la catexis y la decatexis en la pérdida de un objeto de amor, la búsqueda de depositarios y sus vicisitudes, son la piedra angular del pensamiento psicoanalítico desde 1917 (Freud). Este modelo fue significativo para establecer los significados de duelo normal y duelo patológico. ¿Es éste un modelo válido en general? ¿Y qué pasa con la perspectiva transcultural? ¿Con las diferencias entre Oriente y Occidente frente a la pérdida y la muerte? ¿Con las diferentes formas de duelo en distintos momentos de la historia? ¿Qué ocurre en el nivel individual? ¿Qué ocurre con el dolor social o el dolor de lo social?

¿Qué forma darle entonces a ‘dolor social’, que sería como una función que determina la forma, y, más aún, con ‘duelo de lo social’?

Raúl Hilberg (1988) nos dice que el deber profesional de un científico de lo social es de analizar los modelos y tratar de reconstruir el pasado, sin pretender aprehender el horror en sus múltiples manifestaciones.

Es ya un hecho aceptado el que todo intento de llegar a una comprensión histórica o intelectual de la Shoah o de representarla resulta imposible. Debemos aceptar que no podemos decir simplemente: esto es lo que ocurrió. La imposibilidad de representarla trajo como consecuencia lo que S. Feldman (D. Laub, 1992) llamó la fractura, la rotura, la brecha del testimonio, no sólo como problema historiográfico sino como limitación humana.

Y entonces, ¿cómo es transmitido el dolor de la historia de una

generación a la otra? ¿Se transmiten sólo los restos radioactivos, o también podemos lograr una transmisión simbólica?

Responder a esta pregunta es un intento importante dentro de nuestras escasas posibilidades frente al fracaso de la representación: la retirada hacia el silencio o la formulación de expresiones, frases, sentencias epistemológicas sobre la relación entre memoria e historia.

La literatura es la que puede aclarar la relación entre el misterio y la cotidianidad, entre el individuo y su época, es la que puede producir un enunciado del *agencement*, una composición entre el dolor y lo social. La literatura nos cuenta el daño cometido por hombres contra otros hombres; por ejemplo, una casa o un pueblo vacíos que “gritan” la violencia perpetrada y el abandono, ponen en evidencia el dolor-duelo.

Como este artículo se basa en mi experiencia de investigadora y mi trabajo clínico psicoanalítico con víctimas y descendientes de víctimas de la Shoah en Israel y con situaciones traumáticas de guerras, los dos ejemplos literarios que aporté fueron tomados, el uno, de un escritor israelí que describe una de las grandes tragedias que la Guerra de Liberación (1947) trajo consigo, en este caso la destrucción de un pueblo árabe y la toma de conciencia de la responsabilidad ante una violencia abusiva que pretende extirpar otra violencia mediante crímenes que nada puede justificar, que no siempre son parte de una estrategia bélica, y que nos ponen en contacto con aquellos aspectos ocultos, no reconocidos, no discriminados, de lo ambiguo (Bleger, 1967; Amati, S., 1992; Aragonés, 1975), de lo *unheimlich* (Freud, 1919; Gampel, 1996, 1997, 1999), de lo siniestro que hay indefectiblemente en todo lo conocido.

S. Izhar se propuso en este texto exhibir el dolor generado por la guerra, con el propósito de despertar las conciencias de ambas partes y lograr una suerte de reconciliación que evitara la repetición de dicho dolor. El otro ejemplo, un poema de Paul Celan, está relacionado con la Shoah.

S. Izhar, *Hirbet Hiza*:

Esas aldeas vacías un buen día empiezan a gritar. Tú los recorres inocentemente y de golpe, sin que sepas de dónde, los ojos ocultos de las paredes y los patios y las callejuelas comienzan a acompañarte en silencio. El silencio de ruinas abandonadas. Los riñones se te

encogen. Y de repente, en pleno mediodía o al borde de la noche, en esa aldea que hasta hace un momento era una mera urdimbre de chozas vacías y un silencio huérfano, un silencio duro, irrumpe un lamento estremecedor —esa aldea grande y tenebrosa canta el canto de las cosas abandonadas por su alma; un canto de actos humanos que volvieron a su materia y la fructificaron; un canto que anuncia una catástrofe repentina, que se congeló y quedó como una maldición que apenas puede decirse con palabras. Y miedo, Dios mío, un miedo terrible clama desde allí, y un chisporroteo aquí y allá, un centelleo de revancha, un llamado a la lucha, como la aparición de un dios de la venganza... Esas aldeas vacías...

Paul Celan, “Todesfuge”:

El grita tañed dulcemente la muerte la muerte
es un amo llegado de Alemania.
El grita ensombreced los acentos de los violines
puesto que subís en humareda por los aires
puesto que tenéis una tumba en el hueco de las nubes
no yacemos en lo estrecho
Leche negra del alba te bebemos por la noche
Te bebemos a mediodía la muerte es un amo
llegado de Alemania.

El dolor está siempre vinculado con una ruptura súbita, con un límite que fue violado; es, por lo tanto, una situación de trauma; en la persona que lo padece, el dolor sería la manifestación consciente del trauma y del Yo que reacciona ante él porque produce sufrimiento.

Debido a que el trauma es la imposición directa de una realidad inevitable (viene de afuera y como tal es o puede ser social) que toma posesión de la mente en lo psíquico y en lo neurológico, sin posibilidades de ser controlada, la teoría psicoanalítica adoptó dos puntos de vista diferentes sobre él: uno se focaliza en el trauma como desarticulación del Yo anterior a su irrupción; el otro destaca la función de supervivencia del trauma, que permite atravesar una experiencia arrolladora por medio de una reacción defensiva de entumecimiento ante la misma.

Baranger M., Baranger W. y Mom J.M. (1987) diferencian la forma externa del trauma “puro”, inasimilable, de las formas retroactivamente historizadas y reintegradas dentro del transcu-

rrir vital del tiempo que inventamos en el trabajo analítico.

Todo evento traumático (especialmente la Shoah, la guerra, el terror, la tortura) plantea la cuestión del significado y valor de los sufrimientos humanos. Sobrevivir a lo imposible que resultó posible y procesar semejante experiencia constituyen un combate entre el impulso a palpar el núcleo mismo de la quemante experiencia, y el de mantener una distancia que permita representar la experiencia en una manera acotada. Aharon Appelfeld, en respuesta a una pregunta sobre la oblicuidad de sus representaciones narrativas de los horrores de la Shoah, respondió que “no es posible mirar de frente al sol”. Todos los intentos de describir, narrar, representar y entender a la Shoah comparten la dificultad de mediatizar un mundo que parece no mediatizable.

De nuestro trabajo psicoanalítico aprendemos los desastrosos efectos que las enfermedades amnésicas poseen sobre la psique humana. En particular, nuestra experiencia clínica con las psicosis nos enfrenta a las consecuencias trágicas de la ignorancia del pasado y con el bloqueo del acceso a la temporalidad.

La violencia de lo social que la historia inscribe en la psique es a veces como la repetición de la violencia previa, y a veces consiste en una transmisión radioactiva. ¿Cómo se puede representar y configurar dentro de la psique lo que aún carece de palabras que lo representen?

Respecto del dolor de lo social, su representación y su transmisión, mi concepto de influencias “radioactivas”, de “núcleo radioactivo” que funciona en la realidad psíquica, de “identificación radioactiva”, me ayuda a metaforizar la catástrofe impuesta por hombres a otros hombres.

Con el término “radioactivo”, que pertenece a la física, como una metáfora de los efectos de la violencia socio-estatal que al igual que la radioactividad penetran en nuestro aparato psíquico sin que tengamos control alguno sobre su ingreso, implantación y efectos. Inodoros e incoloros, se nos presentan como una enfermedad corporal, como una turbulencia emocional, como una pulsión desencadenada (Gampel, 1996, 1998, 1999, 2001) y de identificación que deviene radioactiva. Un hecho clínico difícil de aprehender. Este concepto suele despertar resistencias en diferentes medios, ya que obliga a tomar conciencia de que ningún individuo está a salvo de los efectos de eventos destructivos que seres humanos causaron a otros seres humanos, los

cuales no pasan necesariamente por trazados lineales de causa-efecto y de procesos identificatorios detectables; ni distancia temporal o geográfica. Todos podemos ser receptores pasivos o transmisores de esa radioactividad en forma totalmente aleatoria, tan sólo por pertenecer a una nación o a un territorio, por vivir en sociedad y en este mundo. Esta modalidad de transmisión no tiene solamente un portador puntual con una marca reconocible. La identificación radioactiva circula en forma impredecible, no tiene que ver con una persona en particular, opera a distancia, modifica las relaciones entre los individuos y entre los Estados y sus efectos no se limitan a un tiempo fijo.

Damasio (1995) declara que la sensación dolorosa obedece a “mecanismos neuronales innatos”, transmitidos por mensajes genéticos propios de lo humano. El dolor ocuparía un lugar principal en las estrategias de supervivencia de la especie, genéticamente codificadas (pp. 326-328).

Freud, en el *Proyecto...*, concebía el Yo como una red neuronal formada por dos componentes principales: las “neuronas retentivas” o “células del recuerdo”, que son las neuronas de la memoria, y las neuronas de la percepción. La radioactividad penetra por ambas, daña las neuronas de la percepción y de la memoria de diferentes maneras.

El individuo no puede devenir sino ubicándose en el plano social. Sólo el otro puede reconocerlo y asegurar su lugar en lo simbólico. Es necesario, sin embargo, tener en cuenta que aun cuando ese otro juega un rol esencial en la formación de la psique, no determina en su totalidad la conducta del individuo, quien conserva siempre su autonomía.

Las historias individuales se entrecruzan y vinculan, y se convierten en causas eficaces inconscientes: deseo, identificación, transmisión de sentidos y de valores. Se transforman en ideal, en ideales, en proyectos futuros que procuran superar, a nivel individual, las insatisfacciones de los deseos irrealizados, los duelos, el dolor de las pérdidas, las enfermedades; y a nivel colectivo, la destrucción, la violencia de lo social —con lo que se vuelve al conflicto de ideales que, en general, están recubiertos de idealizaciones desplazadas.

Los individuos construyen una superestructura: una creencia, la pertenencia a cierto sistema social que les otorga poder personal y seguridad, etc. Al adherir a la institución familiar, al trabajo

y a la sociedad, el individuo desarrolla, entre otros mecanismos, defensas para poder sobrellevar el dolor que le causan, por una parte, la realidad interna y la toma de conciencia, y por la otra la realidad externa y los acontecimientos negativos inesperados.

La estructura psíquica de un sujeto no puede ser comprendida o analizada sino en relación y articulación con las funciones y valores del entorno social. El “otro” como tal es parte demandante y constituyente de un conjunto trans subjetivo (Puget, 2002). El ideal del Yo y las identificaciones son formaciones de procesos de ese tipo. Poseen una doble posición metapsicológica que las ayuda a realizar operaciones de enlace entre el sujeto y el mundo exterior, y a estructurar correlativamente a uno y a otro, al mismo tiempo que ambos continúan siendo diferentes e irreductibles.

Los ideales y las ideologías juegan el juego de desplazamientos de esta doble posición metapsicológica dentro del espacio intermedio de una sociedad y de su política. Del mismo modo, estas ideologías e ideales juegan el juego de desplazamientos dentro del trabajo psicoanalítico y la transferencia, y dentro de ellas encontramos los diferentes restos radioactivos, transmitidos aleatoriamente (Gampel, 1999).

EL ENFRENTAMIENTO INDIVIDUAL

Cuando el individuo se enfrenta con la violencia, el asesinato, la tortura, surgen en él sentimientos de amenaza, miedo y alienación. La exposición a dolorosas escenas de guerra y violencia social conmueve la estructura de su comprensión y sus representaciones psíquicas. Cuando un hombre se halla atiborrado de semejantes estímulos, cuya violencia puede llegar a destruir determinadas estructuras psíquicas, queda afectada su capacidad de simbolización. Surge el dolor-duelo-dolor.

Freud escribió (1919) sobre lo *uncanny*, lo *Unheimlich* o “sinistro”, como una sensación difícil de describir, ya que se refería al núcleo de lo siniestro dentro del campo de lo amedrentante. Freud distinguía entre lo que provoca miedo y lo que provoca esa especial forma de terror, ese terrible y singular espanto. En su opinión, lo siniestro es una experiencia muy difícil de traducir en palabras. Se trata de una situación emocional en la que el individuo se halla frente a un objeto o situación en la que

las cosas conocidas se vuelven amenazantes. “Lo *Heimlich* es la calidad de lo familiar, hogareño y tranquilizador. Lo *Heimlich* del mundo exterior concede al Ego seguridad para desarrollarse”; en él se continúa el sólido control de los padres sobre la realidad. En cambio, lo *Unheimlich* está ligado con la pérdida de lo cercano y familiar. Lo *Unheimlich* puede incluir un objeto o situación que convierte al contenido propio de lo conocido y familiar en alienado y amenazante.

El sentimiento de *Unheimlich* es una forma especial del miedo. Podemos considerarla como una advertencia que envía el Ego ante una situación de amenaza. Cuando la combinación entre lo conocido y tranquilizador con lo no familiar y peligroso coloca al Ego frente a una paradoja que no puede resolver, la experiencia se vuelve traumática y traba la capacidad de funcionamiento del Ego (Gampel, 1996, 1999, 2000, 2001).

En situaciones en que la violencia social convierte la realidad en ambigua (Amati, 1992), el Ego se siente amenazado por una forma particular de destrucción. A diferencia del miedo que funciona como advertencia, este terror lleva al Ego al borde de la desintegración. Yo diría que la experiencia del *Unheimlich* se encuentra entre el miedo y el terror (Gampel, 1999).

El concepto de *Unheimlich* me sirve para describir experiencias inexpressables, entre ellas las provocadas por la violencia social. En mi opinión, dichas experiencias se unen para conformar lo que denominé *background of the uncanny*, “sustrato de lo siniestro”, como una suerte de dialéctica entre la memoria y el olvido.

El “sustrato de seguridad” (*background of safety*, Sandler, 1960) es resultado y función del Ego que genera un sentimiento de seguridad derivado de un sustrato emocional estable, posibilitado en un marco familiar y social estable. Los padres, intermediarios entre el bebé y la sociedad, neutralizan todos los estímulos amenazantes, y van creando gradualmente ese “sustrato de seguridad” tanto en torno al bebé como en su interior. En ese marco irrumpe de pronto, de manera avasalladora, la violencia social, y destruye no sólo lo familiar sino el entorno en su totalidad.

Por lo tanto, existen dos componentes polarizados dentro del individuo. Uno es el “sustrato de seguridad” y el otro, el “sustrato de lo siniestro” (Gampel, 1999) —la sensación de amenaza provo-

cada por la violencia que fractura la continuidad existencial.

Quiero diferenciar entre el contacto con una agresión social terrible y brutal, y el contacto con la agresión existencial que trabaja y nos trabaja, dentro de cada uno de nosotros. En el caso de los sobrevivientes de la violencia social, puede postularse que el “sustrato de lo siniestro” no puede asimilarse o integrarse dentro de la estructura de seguridad que existía hasta entonces, o dentro de la vida cotidiana si se ha producido una vuelta a lo rutinario. Es decir, que el “sustrato de lo siniestro” coexiste con el “sustrato de seguridad” y la persona se ve forzada a vivir en un mundo escindido. La persona que sufrió traumas de ese tipo no puede a menudo ocultarlos, disfrazarlos, camuflarlos, ni realizar la integración o discernir entre los recuerdos provenientes de su realidad psíquica y la realidad de su vida cotidiana. Los contenidos flotantes no son recuerdos-pantalla o sueños, sino aparecen como un haz de recuerdos concretos y materiales de la terrible realidad sufrida en el pasado.

EN EL ESTADO DE ISRAEL

Voy a encarar este artículo desde la perspectiva del sufrimiento que el dolor de la violencia social causa al individuo, a partir de las vicisitudes y movimientos ideológicos y políticos que se entrecruzaron en Israel y en Palestina. Me referiré al punto de vista del paciente israelí, y dejo para otro artículo el punto de vista palestino.

¿Cómo se manifiestan en el marco del trabajo psicoanalítico los acontecimientos en el Estado de Israel y la situación de enfrentamiento y violencia a las que se encuentra sometido el individuo? ¿Cómo son transmitidas y elaboradas tantas pérdidas, violencias y dolor?

Los ejemplos clínicos que presentaré son el punto de partida del trabajo que me propongo desarrollar: en primer lugar, referirme a diferentes situaciones de guerra y de encuentros bélicos entre los países árabes e Israel y, en los últimos tiempos, entre palestinos e israelíes, y contextualizarlos en un tiempo y un espacio; en segundo lugar, enfocar la sesión psicoanalítica dentro de ese tiempo y ese espacio, y analizar la manera muy sutil en que el contexto bélico y político y las ideologías del momento,

que son grandes apaciguadores del dolor social, penetran en la misma, tanto en la narración del paciente como en la interpretación del analista. Como somos hijos de nuestro tiempo y nuestro contexto, debemos pensar y estudiar la problemática del dolor de lo social dentro de la sociedad en la que vivimos y dentro de nuestro trabajo como analistas en esta sociedad.

Deseo ejemplificar el modo en que la historia y los conflictos personales se hallan fuertemente entrelazados con la historia y los conflictos del pueblo (Palgi y Atkes, 1998;¹ Palgi y Dorban²). En una realidad como la israelí, en que la amenaza a la existencia es tan palpable, se produce una reactivación intensa de los temores existenciales, y con ella, como forma de defensa contra el miedo a la desaparición y el dolor del duelo, se produce una intensificación del ritualismo.

EL NOMBRE DEL HEROE

Viñeta I: Una madre que perdió a su hijo en la guerra llora amargamente en el período de duelo y se culpa a sí misma de su heroica muerte, por haberle dado el nombre de un soldado que cayó en la Guerra de la Independencia. Para ella, eso fue lo que causó su muerte: al darle ese nombre fijó su destino (Gampel, 1986).

Viñeta II: A. perdió a su marido en la Guerra de Iom Kipur estando ella embarazada. Durante el tratamiento descubrimos que el nombre que le dio a su hijo, Avner (que puede descomponerse en “av”, ‘padre’, y “ner”, ‘vela’), satisfacía su deseo inconsciente de que el hijo vivo fuese como una vela permanente en memoria de su padre.

Estos casos me llevaron a plantearme preguntas respecto del significado del nombre en general, y del nombre del héroe en el contexto israelí.

¹ Palgi y Atkes analizan el uso de textos con fines educacionales, el modo en que los mismos reflejan las posiciones de quienes ejercen cargos oficiales en el nivel nacional y local, y el modo en que contribuyen a conformar las posiciones de los alumnos.

² Palgi y Dorban, en una investigación sobre médicos, destacan el papel desempeñado por el Estado de Israel en la lucha por la supervivencia, en diversos temas que hallan manifestación en la vida israelí, en el marco de la construcción de la cultura médica en el país.

A diferencia del apellido, que identifica a un grupo de pertenencia compartida, el nombre identifica al hombre en tanto individuo. La elección de ese nombre es resultado de factores diversos relacionados con la cultura, cuyos significados no son siempre conscientes: costumbres, posiciones religiosas, relaciones familiares e inclusive la moda. El nombre indica el vínculo entre el que lo recibe y el que lo da, y por lo general expresa, de modo inconsciente, el sistema de relaciones entre ambos.

En la realidad israelí, muchos bebés nacidos después de las guerras recibieron los nombres de parientes caídos en las mismas. En los dos casos mencionados subyace una idea doble: por una parte, “Eretz Israel” constituye la continuidad del pueblo y la creación de un país para los hijos; el otorgamiento a los hijos de nombres de héroes expresa esta continuidad. Por la otra, dar el nombre de un caído determina el destino de los hijos y por lo tanto contradice el concepto de la continuidad.

El sionismo creó la ilusión de corregir la historia de nuestras duras guerras: el genocidio, el asesinato masivo, la muerte del hijo; el sionismo vino a revivir al judío, a salvarlo, a librarlo del espejismo mesiánico, reintegrarlo a una existencia normal y establecerlo sobre un terreno permanente. De hecho, la patria, que debía poseer la imagen de una madre receptiva, tolerante y sustentadora, contenedora y capaz de abarcar todos los temores y las experiencias traumáticas vividas por el pueblo –un país que devuelve a este pueblo un espacio concreto con fronteras dentro de las cuales es posible vivir, desarrollar una lengua y una comunicación y lograr la unificación del pueblo–, esa “tierra que mana leche y miel”, sin embargo, exige también sacrificios: la inmolación de los hijos.

Viñeta III: T. es una mujer de 29 años, nacida en Israel, con dos años de análisis. A fines de la Guerra de Iom Kipur, en la que cayó un familiar muy querido, dio a luz un niño al que le puso su nombre, Amijái (“ami”, ‘mi pueblo’, “jai”, ‘vive’). Ello la colocó en una situación difícil: T. destacó con preocupación su deseo de que todos llamaran a su hijo por su nombre completo y no por el habitual apócope “Ami” con el que llamaban todos al pariente caído.

También aquí vemos, por una parte, la orientación hacia la continuidad de la cadena vital, a través del significado del

nombre; por la otra, la conciencia de que ese nombre contiene también la muerte, como le ocurrió al primer Amijái, por lo que “jai” se convierte en el formante principal, como defensa contra los poderes mágicos de la palabra.

Cuando el niño comenzó a desplazarse y a alejarse físicamente de ella, en un proceso de maduración totalmente normal, surgió en T. un enorme temor a la pérdida, y se sintió impotente ante el hecho de que el niño se separaba de ella y de su control. Le acometía el pánico cada vez que Amijái se hallaba en una situación de riesgo; no podía permanecer en contacto con él ni hablarle. Cuando llegó el momento en que ya no pudo controlar más los movimientos del niño ni los riesgos eventuales en que incurría, quiso demostrarse a sí misma hasta qué punto él “se salvaba” de todos los peligros, y a ello se aferró como defensa omnipotente contra el miedo y la pérdida.

El significado de esta situación le resultaba tan violento y estaba acompañado de un miedo tan intenso, que no podía expresarlo ni actuar, por lo que se sintió perdida y paralizada. En lugar de enfrentarse con la situación y, con total responsabilidad, con la pérdida y con la realidad en toda su tristeza y dolor, activó al principio un mecanismo de negación, a lo que siguió un mecanismo más patológico y primitivo, el intento de control omnipotente sobre la realidad y sobre sus fantasías.

Cuando trabajamos sobre la necesidad de T. de probar que el destino de su hijo no sería el de “Ami” (“El va a vivir porque a él le ocurrirá el milagro”), descubrimos que el Amijái que cayó llevaba el nombre de un muchacho muerto en la Guerra de la Independencia, y que el padre de éste último estuvo en la circuncisión del hijo de T. Ello quizás acentuó el contexto en el que se organizan las pautas de esta mujer –contexto que contiene el sacrificio por una parte, la manipulación ritual por la otra: el pueblo y el nombre seguirán siendo pueblo y nombre vivos, aun cuando los hijos mueran. En este tratamiento pudimos examinar la gran variedad de posibilidades mediante las cuales el ser humano puede expresar sus anhelos, sus miedos y su dolor. Aquí se plantea la cuestión de si el anhelo manifiesta impulsos agresivos reactivados, o si esa agresión constituye precisamente una defensa de la desesperación extrema ante el peligro; en otras palabras, si constituye un intento de aferrarse a la vida, aun cuando a veces la conducta adopte formas problemáticas (Gampel, 1987).

Mediante los ejemplos aportados, es posible ver la cargada significación que subyace al nombre; como si por su intermedio se procurase enfrentar los sentimientos de inseguridad vital originados en la guerra y la muerte, en la impotencia y en la culpa despertada por la pérdida, mediante una ilusión de control. Y de ese modo, por medio del nombre, se procura establecer la legitimidad del recién nacido y la continuidad de la existencia que él representa, y evitar el dolor de lo social. Dar el nombre del combatiente es una manera de protegerse contra la impotencia invasora y un intento de buscar el apoyo en la ceremonia del sacrificio.

LOS AÑOS 80, ANTES DE LA INTIFADA: LA INTROMISION DE LA POLITICA Y LA IDEOLOGIA EN EL ENCUENTRO TERAPEUTICO

Viñeta IV: La señora A. explica su inquietud acerca de la economía y la seguridad en Israel: “Recuerdo los años cincuenta. Yo era chica, no poseíamos gran cosa pero estábamos unidos, teníamos esperanzas; hoy el futuro nos amenaza con la guerra y la catástrofe”. Menciona un acto criminal en que estaban implicados árabes: “¿Qué va a pasar? En mis asociaciones, los árabes están ligados a los alemanes. Comprendo que es una interpretación internalizada de la historia de mis padres, que sufrieron la Shoah. Desde este punto de vista, yo estaría a favor de Gush Emunim [partido de derecha que aboga por el establecimiento de un Gran Israel], pero eso sería mantener el enfoque neurótico del pasado, el de que todo el mundo nos persigue y todos están contra nosotros. No odio a los árabes en general, pero a los asesinos del ataque al ómnibus les aplicaría la regla ‘ojo por ojo, diente por diente’. Me crié con un padre y una madre enfermos, sabiendo que sus males habían sido causados por la guerra. Enseguida vinieron los años sesenta y la toma de conciencia de las consecuencias de la bomba atómica. Yo pensé que no se debería criar hijos en un mundo donde el peligro es tan real. ¿Quién puede garantizar que la Shoah no se repetirá?”. Más tarde, en relación con otro suceso, la señora A. dijo: “Me pregunté quién es más importante, yo o mis hijos. No lo sé. Semadar Haran no fue una madre peor que otras cuando, al atacar su casa los terroristas, hizo callar a su hija con tanto miedo que la asfixió (Berenstein,

1981, pp. 196-208). Mi hija de tres años no puede comprender lo que le pido que haga. ¿Cómo se puede seguir viviendo después?” (Gampel, 1996).

DURANTE LA INTIFADA, DECADA DE 1990

En el Estado de Israel es posible detectar señales de escisión interna. Hay un país cuya capital es Hebrón, y hay un país laico cuya capital es Tel-Aviv. Existe un colectivo nacionalista cuyos miembros pertenecen a la cultura fundamentalista religiosa, para quienes la demanda territorial es absoluta y justa y corresponde a la totalidad del pueblo judío. Existe la concepción de los nacidos en Israel (“sabras”) y su cultura política laica, racionalista y pragmática. Mi argumento central es que, debido a que el Estado de Israel fue parcialmente erigido sobre los restos de la Shoah, y debido a que su existencia y seguridad se hallaron siempre en peligro y todas sus generaciones tomaron parte, en forma activa o indirecta, en la guerra o en la defensa, todos ellos, también quienes no sufrieron directamente los horrores de la Shoah, las guerras o la ocupación, se hallaron inevitablemente bajo la continua influencia de esos acontecimientos. La exposición a eventos traumáticos a través de los medios de comunicación, los familiares, los amigos, se infiltró en cada uno de nosotros, y a veces obnubiló nuestros sentidos y creó el sustrato de lo siniestro. Con una historia y una tradición diferentes, lo mismo les pasó a los palestinos. La terrible amenaza violenta e inconcebible puede volverse cotidiana y hasta aceptable o deseable. Todo ello se intensificó en los años de la ocupación, en los que pasamos de ser la víctima a ser el atacante, el que envía a sus hijos a defender y a dominar, a causar sufrimiento y a sufrir, a veces a causar la muerte de otras personas y también a morir (Gampel, 2000, 2001, 2002). Esto nos colocó en situaciones imposibles.

El tema fue objeto de debate en un grupo de reflexión cuyos integrantes fueron niños y adolescentes durante la Shoah (Kestenberg y Gampel, 1983; Kestenberg, 1992; Gampel, 1998), que coordiné durante casi siete años (1987-1994). Era un espacio destinado a observar y dilucidar esa infancia, sus secuelas y su impacto doloroso en el presente. El rol que debía desempeñar el

soldado israelí fue un tema recurrente en el mismo a partir del comienzo de la intifada, en diciembre de 1987.

Viñeta V: Una de las reuniones en 1990: El tema fue abordado por primera vez por un matrimonio; el señor S. tenía doce años y medio cuando salió de Auschwitz, la señora S. había pasado por diversos campamentos de trabajo y había vivido experiencias muy traumatizantes antes de llegar al campo. Con mucha vacilación, la señora S. propuso hablar de la situación en los territorios ocupados; deseaba saber la opinión y sentimientos de los miembros del grupo. Ella vivía muy mal dicha situación, y se inquietaba sobre todo al pensar en su hijo y en otros soldados israelíes que debían entrar de noche en casas palestinas, despertar a las familias y a veces detener al padre ante niños aterrorizados y angustiados. Era incapaz de enfrentar ese tipo de escenas, que la devolvían a su infancia y a sus propios traumas. En sus palabras: “¿Cómo puede un soldado judío hacer algo semejante? Nosotros que sufrimos persecuciones no podemos permitirnos hacer lo mismo”.

No reproduciré aquí todas las repercusiones que esas palabras generaron en los años siguientes, sino limitarme a mencionar que una parte del grupo se identificaba con la señora S. y manifestaba su tristeza, mientras que otra parte se indignaba ante la comparación. Para éstos últimos la ocupación era una manera de protegerse para sobrevivir y no existían alternativas. La noción central era que la Shoah no debía repetirse jamás, y estaban convencidos de que los judíos no podían permitirse debilidades sentimentales. Pero era evidente que también ellos expresaban un gran dolor, y que rechazaban con desesperación ese espejo invertido de su pasado en el que sus hijos desempeñaban el mismo papel de los verdugos que aterrorizaron su propia infancia. Suplicaban ser desidentificados de su rol de agresores, si es que habían asumido alguna vez esa identidad (Gampel, 1992). ¿Cómo reencontrar un contexto de seguridad sin ese sentimiento inquietante y siniestro? ¿Cómo hacer cohabitar el sustrato de seguridad y el sustrato de lo siniestro?

Viñeta VI: Un paciente de psicoanálisis, de regreso del servicio militar de reserva, relata una experiencia particularmente dura, en la que se enfrentó con un dilema ético y humano en el

marco de la violencia y la ocupación. Su misión le exigía viajar por los territorios ocupados, a través de aldeas árabes, en compañía de un chofer. En uno de esos viajes, se pinchó un neumático; el chofer bajó del auto para cambiar la rueda, y ambos se hallaron bajo una lluvia de piedras lanzadas por árabes de entre 12 y 15 años, que se les iban acercando. El soldado bajó del auto empuñando el arma y le dijo al chofer, tratando de mantener un tono seguro pese al dolor que lo embargaba por dentro: “Si alguno de ellos se acerca, yo disparo. Tú ocúpate del neumático”. Sabía que si uno de los chicos se movía él iba a tener que disparar su arma, a pesar de ser miembro de “Paz Ahora” y a pesar de haber participado en todas las manifestaciones contra la ocupación israelí (Gampel, 1992).

Viñeta VII: Esbozo de la imagen que cada grupo tiene de sí mismo y del otro grupo: En un coloquio realizado por IMUT (Organización Palestino-Israelí de Salud Mental para la Promoción de la Paz) en septiembre de 1993, cuando Rabin y Arafat habían firmado el primer acuerdo de paz, se comenzaron a elaborar las pautas para una convivencia pacífica. Mi propio trabajo (Gampel, 1999) presentaba una perspectiva que permitía una determinada conceptualización del impacto que ejerce la violencia social sobre la realidad psíquica.

Partí de la definición de dos tipos de sustratos psíquicos coexistentes: el sustrato de seguridad básica (*background of safety*, B.S.) y el sustrato “de lo inquietante y extraño” (*background of the unheimlich / uncanny*, B.U.). Mi hipótesis era que los individuos que han pasado por experiencias traumatizantes de violencia social tienen necesidad de separar y disociar los dos sustratos y mantener esa división a fin de continuar viviendo, o aun simplemente sobrevivir, sin ser invadidos por ese pasado traumático.

En determinados momentos, estos individuos traumatizados son incapaces de distinguir, diferenciar o integrar su recuerdo dentro de la realidad psíquica o dentro de la vida corriente. Lo que emerge entonces toma la forma del recuerdo bruto, real y concreto de una realidad terrible ya vivida. En mi trabajo con sobrevivientes de violencias sociales, he podido constatar que los dos sustratos no permanecen siempre yuxtapuestos, sino que una parte del B.U. se infiltra dentro del B.S. Se crea así una zona

de ambigüedad, caracterizada por la confusión, los sueños, la somatización, la enfermedad, la incredulidad. Cuando el B.U. recubre una parte mayor del B.S., nos hallamos frente a una sintomatología más seria, que amenaza conducir a una situación extrema si la superposición se vuelve completa.

A medida que se desarrollaba el diálogo dentro del coloquio y se examinaban los dos sustratos desde la perspectiva del conflicto israelo-palestino, se fue volviendo claro que lo que para los palestinos era el B.S. constituía el B.U. para los israelíes y viceversa. En la evolución del debate, cada una de las nacionalidades pudo identificar semejante polarización también en el interior de su grupo: el B.S. de la derecha israelí es B.U. para la izquierda; y el mismo proceso se evidencia dentro de los diferentes sectores políticos de la sociedad palestina. La conclusión fue que no existe una sola realidad psíquica israelí o palestina, sino un cierto número de realidades psíquicas diferentes en el seno de cada uno de los pueblos. Un tema subyacente al debate estaba ligado a la dinámica de la identidad, de la identificación, de las vicisitudes de la pertenencia a una nación y de la afiliación a un partido, a una ideología, a una religión, a una familia. Se llegó paulatinamente a la conclusión de que restaba mucho por hacer para favorecer la coexistencia pacífica: no sólo establecer puentes entre dos pueblos, sino además crear un nexo entre los dos sustratos dentro de cada nación. Adquirimos una clara conciencia tanto de la complejidad de nuestro encuentro, como de las limitaciones del diálogo entre los diferentes sustratos de la realidad psíquica en el interior de cada una de las nacionalidades (Gampel, 1995, 1999).

LLEGAMOS AL MOMENTO ACTUAL

Las fuerza fanáticas y nacionalistas *ocupan el primer plano* del conflicto israelo-palestino.

Del lado palestino, la violencia destructiva se ha polarizado hasta el extremo. Nos enfrentamos con el terrible fenómeno de los terroristas suicidas, que constituyen parte de la dinámica de una organización terrorista y totalitaria. El terrorista suicida (nuestra definición) o el *shaid* ('mártir', según la definición de ellos) —¡el periodismo francés los llama irónicamente *kamikase*!—

es alguien despojado de su identidad como persona, como sujeto poseedor de deseos, y convertido en objeto del totalitarismo, (Traverso, Enzo, 2001).

El terrorista suicida se convierte en un objeto que realiza una misión. Su cuerpo es un artefacto, una bomba que debe terminar con todo el mal que existe fuera de la organización que lo envía, sin diferenciación alguna. Una vez que la individualidad del suicida ha sido borrada, también la del otro, su víctima, queda eliminada.

El individuo está totalmente sometido a la organización. Una vez que ha ingresado a ella, no puede salir. La sola salida es la muerte: o se convierte en *shaid* o morirá como un traidor...

El *shaid* es amado por todos sus compañeros, especialmente después de muerto. Al morir, se convierte en un sujeto con nombre. Su familia lo reverencia, y además recibe una recompensa en forma de ayuda y dinero.

Del lado israelí, las concepciones militaristas y nacionalistas crean una atmósfera de omnipotencia, de 'les vamos a mostrar', 'les vamos a hacer pagar', con total negación de las posibles catástrofes y del hecho de que en esa lucha van a morir muchos de nuestros soldados, así como del sufrimiento que nosotros (y los líderes palestinos) estamos infligiendo a la población palestina. Pero estamos frente a una situación insostenible: no podemos dejarnos volar en infinitos pedazos por una organización terrorista que ejerce un creciente terror, que hace el elogio de la muerte. En nuestras ciudades vivimos continuamente amenazados, en una verdadera ruleta rusa. La tierra de la cual manaban leche y miel se convirtió en la tierra de la cual manan sangre y lágrimas; los habitantes de la "tierra prometida" temen circular por ella.

Es difícil escribir sobre lo que nos está pasando mientras las cosas están ocurriendo y es posible que continúen por mucho tiempo y aun empeoren. La situación invadió cuantitativa y cualitativamente el espacio terapéutico, dejando muy poco lugar para el mundo interior del individuo.

Toda persona actúa y es actuada por los eventos, lee la realidad, la escribe y la dice en la sesión terapéutica. Su lugar en el mundo, su nacionalidad, sus sentimientos, su vida, todos ellos son expuestos en la interacción que tiene lugar en ese momento. El encuentro terapéutico presta atención a los errores, a las detenciones súbitas de la palabra, a las incoherencias y fallas de

la realidad, a las contradicciones, al dolor y al sufrimiento; el “yo” que se halla dentro de ella es un sujeto no totalmente estable.

La guerra, el terror y la incertidumbre ingresan en ese encuentro con toda su fuerza. ¿Cómo cambiar al objeto árabe, al objeto palestino, al objeto judío y al objeto israelí en sujetos dueños de su propio relato, de modo que de entes invisibles se vuelvan visibles, dotados de voz, de posibilidad de dialogar?

Una de las preguntas que surge en todos los tratamientos, ligada a nuestro pasado, es: “Tal como están las cosas, ¿lo que hay que hacer es irse de aquí?”. Por supuesto, de lo que se trata es de salvar a la propia familia. Esa pregunta suscita inmediatamente recuerdos sobre niños, padres, abuelos, y plantea una distinción entre los que supieron marcharse a tiempo abandonando todo, antes de la Shoah, y los que no se fueron y perecieron.

Ante esta realidad, resurgen todas las pérdidas y todos los muertos, y los duelos privados y públicos, completos e incompletos, de cada una de las personas. De hecho, de manera extremadamente dolorosa, se plantean en forma sincera e incisiva preguntas existenciales como: ¿Hasta cuándo seguirá existiendo Israel –si es que sigue? ¿Cuál es nuestra identidad y cuál nuestro lugar en este mundo y en esta tierra? ¿Cómo es nuestro país a ojos del mundo? ¿Cuál es nuestra ideología y adónde nos conduce?

El tema de la ideología coloca a paciente y terapeuta ante un problema adicional en el proceso terapéutico, tanto cuando ambos se ubican en el mismo ámbito ideológico, como cuando consideran la realidad desde una perspectiva política, social e ideológica diferente.

Quienes tienen hijos manifiestan la preocupación cotidiana por su crianza y preservación en estas condiciones. Quienes tienen hijos en el ejército, además de temer por sus vidas, se hacen también preguntas morales y éticas sobre la experiencia y la supervivencia psíquica de esos jóvenes ante las misiones que deben cumplir. Durante las horas de terapia oí relatos de horrosa crueldad, que no creo poder repetir jamás, sobre situaciones que nuestros soldados presenciaron o en las que intervinieron.

Nosotros los terapeutas constituimos parte de lo que ocurre, como padres y como ciudadanos. ¿Qué podemos ofrecer en semejante situación? En mi opinión, posibilitamos un espacio en que es posible hablar de ello, aun si no poseemos una respuesta a los planteos. Es un espacio de testimonio, que exige la presen-

cia de un prójimo que tiene el valor de escuchar y soportar el dolor de lo social, transmitido por lo individual. Ello nos exige un trabajo muy difícil, pero al mismo tiempo nos fortalece el hecho de posibilitarlo convirtiéndonos en escuchas de ese testimonio.

Esta realidad frágil, violenta y abigarrada, marcada por el acontecimiento, se desintegra y desdibuja, y entonces, ¿dónde está la fuerza de la ilusión? ¿Dónde toca el relato del paciente (sujeto) al relato del terapeuta (sujeto)? ¿Cómo es posible este encuentro de la tristeza y la aflicción con la imposibilidad de que el terapeuta acceda a la aclaración y a la explicación?

En mi opinión, debemos resguardar el marco terapéutico, y para mí ello significa no tentarnos de hablar sobre nosotros mismos ni expresar nuestras ideas. Es decir, mantenernos en la puerta de acceso a la realidad exterior compartida, hacernos a un lado para ayudar al otro dándole la posibilidad de acceder a su mundo personal, sin mezclarlo con el nuestro (Puget, Wender, 1982). No es necesario convertir el marco terapéutico en una conversación entre amigos, porque entonces cerramos cierta posibilidad de apertura de lo básico, lo fundamental, lo muy secreto que existe en cada uno de nosotros.

Es cierto que la realidad que invade el espacio terapéutico derriba sus fronteras, pero si no las restablecemos y preservamos, nos encontraremos en el mismo lugar en que se halla el país, con fronteras indecisas, lo que hace que todo resulte posible e imposible al mismo tiempo.

HACIA UNA ORGANIZACION CONCEPTUAL DEL DOLOR DE LO SOCIAL

Espero que los ejemplos clínicos presentados, más allá de puntualizar y querer demostrar la necesidad de una confrontación entre el espacio de la realidad dentro de la historia personal y la identificación radioactiva (Gampel, 1996, 1999, 2000), hayan dejado pasar el dolor de lo social. Coincidimos en que toda situación real puede estar ligada, simbólicamente, a las imágenes internalizadas y a hechos del pasado, y por ello surge la pregunta de cómo logramos conectarnos simultáneamente al pasado y al presente, a lo interno y a lo externo, sin renunciar a ninguno de ellos. La memoria del individuo, o su historia verdadera, se expresan solamente en el presente, y cada vez de otra manera. Las

mujeres mencionadas en las viñetas I y II buscan una explicación y un amortiguamiento del dolor de la violencia social, a través de su vivencia pretérita a partir de su presente. Parte del grupo (viñeta V) relata con inmenso dolor su pasado infantil, en un presente en el que ellos sienten que los hijos confrontan una experiencia de su propia infancia pero invertida, y por ello la situación les produce una sensación de *Unheimlich*. De hecho, están preguntando si existe una identificación radioactiva.

Desde el punto de vista psicológico, los efectos de la Shoah superan al individuo e influyen en toda la situación política y social de Israel. Creo que casi todos los aspectos de la vida en este país están embebidos en este trauma. Las guerras recurrentes crearon una situación de violencia, tristeza, muerte, pérdida, y la permanente necesidad de elaborar los duelos.

El paciente que citamos en la viñeta VII se ve obligado a suspender el tratamiento para marchar al ejército en un momento álgido de una situación nacional que pone a prueba sus ideales e ideologías respecto de sí mismo y de la sociedad. El resultado es que la ideología sostenida en el ámbito del pensamiento es destruida por la realidad. ¡Cuánto dolor!

Los acontecimientos dejan profundas huellas en la historia individual y colectiva. Huellas de dolor de lo social. Su significado y efecto se registran en tiempos diferentes. En torno de los sucesos se organiza un “antes” y un “después”. Y hoy nos hallamos, simultáneamente, en un antes y un después cotidianos y en un “hoy” amenazador, doloroso, que no termina.

BIBLIOGRAFIA

- AMATI SAS, S. (1991) Souffrance, douleur et cadres sociaux, *Rev. franç. Psychanal.*, 4.
- (1992b) Ambiguity as the route to shame. *Int. J. Psycho-Anal.*, 73, 329-34.
- (1993) Alarma ética en psicoterapia. *Psicoanálisis*, XIV, 1: 21-29.
- ARAGONÉS, J. R. (1975) Narcisismo y sincretismo: dos teorías complementarias. *Revista de Psicoanálisis* XXXII, 3. Buenos Aires.
- BARANGER, W. Y MOM, J. (1987) El trauma psíquico infantil de nosotros a Freud. *Rev. Psicoanálisis*, XIV, 4.

- BERENSTEIN, I. (1981) *Psicoanálisis de la estructura familiar*. Paidós, Buenos Aires.
- BERENSTEIN, I., Y PUGET, J. (1997) *Lo vincular. Clínica y técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- BLEGER, J. (1967) *Simbiosis y ambigüedad*. Buenos Aires: Paidós.
- BION, W. R. (1962) *Learning from Experience*. London: Heinemann.
- BION, W. R. (1970) *Attention and Interpretation*. London: Heinemann.
- BRAUN, J. Y PUGET, J. (2001) Perplejidad: un efecto del traumatismo social, IPAC Nice, julio 2001.
- CELAN, P. (1987) *Pavot et memoire*. París.
- DAMASIO, A. R. (1995) *Descartes errors*, Odile Jacob, Paris.
- DINER, D. (1988) "Le Yichouv en Israel et la Shoah", *le sionisme* 13, p.301.
- DINER, D. (1999) Cumulative Contingency. Legitimizing History in israeli Discourse. *History and Memory* 7, pp. 147-170.
- FELMAN, S. Y LAUB, D. (1992) Testimony: Crises of Witnessing in Literature. *Psychoanalysis and History*. Routledge. New York and London.
- FREUD, S. (1917) Mourning and melancholia. *S.E.* 14.
- FREUD, S. (1919) The uncanny. *S.E.* vol.17.
- FREUD, S. (1920) Beyond the Pleasure Principle. *S.E.* 18: 3-64.
- FREUD, S. (1921). Group Psychology and the Analysis of the Ego. *S.E.* 18: 65-143.
- FREUD S. (1930) Civilization and its Discontents. *S.E.* 21.
- GAMPEL, Y. (1986) L'effrayant et le menaçant de la transmission a la Repetition. *Psychanalyste a l'Université*, 87-102.
- GAMPEL, Y. (1987) La vie, la mort et le prenon d'un enfant. P. Fedida, J. Guyotat (Eds.). *Actualites transgenerationnelles en Psychopathologie*. Echo-Centurion. Paris. 123-132.
- GAMPEL, Y. (1992) Psychoanalysis, ethics, and actuality. *Psychoanalytic Inquiry*, 12(4): 526-550.
- GAMPEL, Y. (1992c) Thoughts about the transmission of conscious and unconscious knowledge to the generation born after the Shoah. *J. Soc.Wk &Po.* Israel: 5: 43-50.
- GAMPEL, Y. (1993) Penser la memoire impansable de l'extermination, in *L'ange exterminateur*. Edité par J. Gillibert et P. Wilgowicz, Univesite de Bruxelles. Cerisy.
- GAMPEL, Y. (1995) Penser la memoire impansable de l'extermination. J. Gillibert et P. Wilgowicz (Eds.). *L'ange exterminateur*. Université de Bruxelles-Cerisy, 171-181.
- GAMPEL, Y. (1996) The interminable uncanny. In L. Rangell & R. Moses-

- Hrushovski (Eds.). *Psychoanalysis at the Political Border*. Madison: International Universities Press.
- GAMPEL, Y. (1997) The role of social violence in psychic reality. *The Perverse Transference and Other Matters*. New Jersey: Jason Aronson, pp. 461-470.
- GAMPEL, Y. (1998) Einige Gedanken zu Dynamiken und Prozessen in einer Langzeitgruppe von Überlebenden der Shoah. *Psychoanalytische Blätter*, 9, 83-104.
- GAMPEL, Y. (1998) Liens inviolables et Violation de Liens. (Invisible links and violation of Links). *Journal de la Psychanalyse de l'enfant*. 256-270.
- GAMPEL, Y. (1998) Reflections on Countertransference in Psychoanalytic Work with Child Survivors of the Shoah. *Journal of the American Academy of Psychoanalysis*. 26 (3), 343-368.
- GAMPEL, Y. (1999) Le jeu de déplacements entre idéaux, idéologies et politique-Colloque Les (des)saisissements du Politique Scène et Fiction Paris, 21-24 octobre 1999.
- GAMPEL, Y. (1999) Between the background of safety and the background of the uncanny in the context of social violence. In E. Bott Spillius (Ed. In chief). *Psychoanalysis on the Move*. London: Routledge, pp. 59-74.
- GAMPEL, Y. (2000) Reflections on the Prevalence of the Uncanny in Social Violence. In Robben A, Suarez-Orozco, O. (Eds.) *Cultures under Siege: Collective Violence and Trauma in Interdisciplinary Perspectives*. Cambridge University Press.
- GAMPEL, Y. (2001) "Rethinking Transmission-The Riddle of Survival", The Prized Presentation for the Hayman Lecture. Psychoanalysis: Methods and Applications, 42nd Congress of the IPA, Nice, France.
- HILBERG, R. (1988) *La destrucción de judío en Europa*. Fayard. Paris.
- KESTENBERG, J. S. Y GAMPEL, Y. (1983) Growing up in the Holocaust Culture. *Israel Ann. Psychiat.*, 20, 129-146.
- KESTENBERG, J. S. (1992) Children of survivors and child survivors. *Echoes of the Holocaust*, 1, 27-50.
- LAZAR, R. (2001) 'Knowing Hatred'. Given in a conference 'On Hatred and Haters' in Tel Aviv University, October, 2001.
- PALGI, P. Y ATKES (1998) *Educación e historia relacionado con la cultura y la política*. Fascículo del Ministerio de Educación, Jerusalem, 457-479 (en hebreo).
- PALGI, P. Y DORBAN, S. (1995) Formation of Cultural Symbols and the Therapeutic Function for the Individual. *Ethos* 23, 2.

- PUGET, J. Y WENDER, L. (1982). Analista y pacientes en mundos superpuestos. *Psicoanálisis*, IV, 3.
- PUGET, J.; KAES, R. Y COL. (1988) *Violencia de Estado y Psicoanálisis*. Centro Editor, Buenos Aires, 1991.
- PUGET, J. (1988) Social violence and psychoanalysis in Argentina: The unthinkable and the unthought. *Free Associations*, 13, 84-140.
- PUGET, J. Y WENDER, L. (1987) Aux limites de l'analysabilité. Tyrannie corporelle et sociale. *Revue Francaise de Psychanalyse*, LI-3, 869-885.
- PUGET, J. (2002) "Revisitando los tres espacios". Conferencia Anual del Departamento de Pareja de la AAPDEG.
- SANDLER, J. (1960). The background of safety. *International Journal of Psycho-Analysis*, 41, 352-356.
- STEIN, R. (1998). The poignant, the excessive and the enigmatic in sexuality. *Int. J. Psychoanal.*, 79: 253- 268.
- TRAVERSO, E. (2001) *Le Totalitarisme, Jalons pour l'histoire d'un débat*. Ed. Du Seuil, (p.14).

Yolanda Gampel
7/9 Ha'maalot Street
Herzlia 46583
Israel