

## Babel de lenguas

Raquel Capurro



*La torre de Babel*, Pieter Bruegel el Viejo, 1563, óleo sobre madera, 1,14m x 1,54m.

El mito bíblico dice así:

Todo el mundo era de un mismo lenguaje e idénticas palabras. [...] Después dijeron: “Ea, vamos a edificarnos una ciudad y una torre con la cúspide en los cielos, y hagámonos famosos, por si nos desperdigamos por toda la faz de la tierra.” Bajó Yahveh a ver la ciudad y la torre que habían edificado los humanos, y dijo Yahveh: “He aquí que todos son un solo pueblo con un mismo lenguaje, y este es el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible. Ea, pues, bajemos, y una vez allí confundamos su lenguaje, de modo que no entienda cada cual el de su prójimo.” Y desde aquel punto los desperdigó Yahveh por toda la faz de la tierra, y dejaron de edificar la ciudad. Por eso se la llamó Babel; porque allí embrolló Yahveh el lenguaje de todo el mundo, y desde allí los desperdigó Yahveh por toda la faz de la tierra.<sup>1</sup>

El texto bíblico distingue dos momentos en relación a la lengua: el de la ilusión de la lengua única, sin malentendidos, imaginaria torre que llegaría al cielo, lengua infatuada de saber y poder y, luego, segundo momento, Yahvé, con su intervención, opera la ruptura de esa ilusión sumiendo a los humanos en la confusión de lenguas. Propongo leer con ese mito ciertas unanimidades y confusiones de lenguas tal como pueden leerse en *Extraviada*.<sup>2</sup>

Identifiquemos en primer lugar los tiempos y espacios de la lengua compartida por esta familia. Señalemos algunos indicios de cómo la particularidad de esa lengua no era, si se me permite la expresión, la de un autismo familiar, sino que era una lengua

---

<sup>1</sup> *La Biblia*, “Génesis”, 11. Disponible en: <http://www.bibliacatolica.com.br/la-biblia-de-jerusalen/genesis/11>.

<sup>2</sup> Raquel Capurro y Diego Nin, *Extraviada*, Edelp, Buenos Aires, 1995 y 1997. Puede encontrarse en la web (<http://www.e-diccionas-elp.net>); traducido y modificado en su composición como *Je l'ai tué, dit-elle, c'est mon père*, Epel, Paris, 2005; siguiendo esa edición, *Yo lo maté, nos dijo, es mi padre*, Epeele, México, 2006.

común a ciertos sectores de la población que participaban, con sus expresiones y su vocabulario, de creencias y prácticas que revelaba una cierta manera de estar en el mundo montevideano: al modo de una minoría. Me refiero a su activa presencia en el centro Natura y su revista, así como en la Sociedad de Teosofía.<sup>3</sup> Esto les daba un viso de “rareza” que los separaba de las creencias y prejuicios que circulaban en la supuesta lengua común del resto de la población de la ciudad. Como bien lo mostró Pier Paolo Pasolini, la lengua oficial opera de modo imperialista respecto a los dialectos minoritarios y, aunque en este caso el español era la lengua oficial y compartida también por esa minoría que integraba la familia Cabezudo, en ella y con ella se transmitían saberes que entraban en franco combate con los que pretendían una hegemonía cultural. Así de modo ejemplar ocurría en referencia a los saberes de la salud y del cuerpo.

### Salud, cuerpo y saberes

En el Uruguay del siglo XIX el poder de curar no era el monopolio de ninguna clase ni corporación sino que se hallaba disperso. Según José Pedro Barrán:

Todos ejercían el poder de curar: médicos titulados, o sin título pero reconocidos por la gente, farmacéuticos, flebotomos que sangraban y aplicaban ventosas y barberos que extraían muelas; había médicos hidrópatas y homeópatas que acusaban a los alópatas de recetar “veneno” y predicaban las “curas naturales”.<sup>4</sup>

Esa dispersión del poder y saber de curar sufre un cambio radical en la primera mitad del siglo XX. Sostiene Barrán que por esa vía “*el médico alópata de formación positivista se convirtió en una figura clave para las familias*”.<sup>5</sup>

Aceptado ese valor como piedra de toque de la integración social, se puso en juego una empresa totalitaria, que rápidamente impregnó la cultura y su lengua en supuesta unanimidad. Pero fue, justamente, en ese mismo campo que apareció, minoritaria, la voz discordante planteando un NO a la unanimidad de la lengua oficial, NO, al poder que la torre itifálica simboliza esgrimiendo un saber.

Desde el principio el tono militante de la revista *Natura*, publicación mensual del centro del mismo nombre dio la nota.<sup>6</sup> Así, por ejemplo, el entonces decano de la Facultad de Medicina, doctor José Scosería, es aludido como “decano médico de la Facultad de Homicidina y Destripamiento”. Este es solo un detalle de todo un vocabulario que se forja en la lucha por denostar al enemigo.

Llama la atención que, en las publicaciones de este centro, no haya referencias a los avatares de los enfrentamientos políticos del momento ni siquiera en 1904, cuando el país está ensangrentado por la guerra civil: para el centro Natura hay enemigos, pero están en otro lado, son los médicos en su creciente influencia y poder en la sociedad uruguaya. Reclaman la dispersión del poder de curar y luchan por ese territorio que se

---

<sup>3</sup> Lumen Cabezudo, *Escritos de Lumen Cabezudo (1907-1910)*, Edelp, Buenos Aires, 1996.

<sup>4</sup> *Ibid.*, “Introducción”, pp. 9-10.

<sup>5</sup> José Pedro Barrán, *Medicina y sociedad en el Novecientos*, tomo 1, *El poder de curar*, Banda Oriental, Montevideo, 1992, p. 77.

<sup>6</sup> Lumen Cabezudo, *op. cit.*, “Introducción”, p. 10: “*Naturistas y homeópatas enfrentados a los médicos alópatas no discrepaban con ellos en esta sacralización de la salud, el cuidado del cuerpo y el control de las pasiones, en cambio sí eran contestatarios de la monopolización del poder de curar y del ascenso social de esta nueva y prestigiosa figura*”.

extiende al campo de la higiene y alimentación, y, más allá, al de las implicancias filosóficas.

El naturismo practicado en el centro Natura también se apoyaba, aunque con matices, en las enseñanzas teosóficas que se desarrollaban en instituciones propias; pero miembros de unas y otras coincidían en muchos aspectos y algunos pertenecían a ambas, como era el caso de Lumen Cabezudo y de Raimunda Spósito.<sup>7</sup>

La teosofía -a juicio de Mme. Helena Blavatsky, su creadora- nace como un intento de designar las verdades centrales de las que derivarían y a las que tenderían todas las religiones. Así lo expuso en sus dos obras mayores, *Isis sin velo* y *La doctrina secreta*<sup>8</sup>.

En Montevideo, la Sociedad Teosófica pretendió plantearse como alternativa filosófica al positivismo triunfante. Su incidencia determinó incluso que una figura clave de la filosofía nacional, el doctor Carlos Vaz Ferreira, le dedicase una serie de conferencias en la Universidad bajo el título de “Una actitud sincera frente a la teosofía”.<sup>9</sup>

Esta doble afiliación al naturismo y a la teosofía configuró una espiritualidad compartida, opuesta tanto al positivismo como al catolicismo mayoritario. Cierta filosofía del conocimiento que quitaba fiabilidad a los sentidos así como cierta manera de situarse ante la muerte -creencia en la transmigración- indican una fuerte influencia del hinduismo, cuyos textos, para algunos, transmitían no solo un saber ancestral sino que les adjudicaban un valor de verdad y de autoridad.

Así leemos que habiendo ocupado Lumen Cabezudo el lugar de secretario de la revista *Natura* y siendo miembro activo de la Sociedad de Teosofía vio tambalearse su adhesión a los textos por el cuestionamiento que planteó el filósofo Krishnamurti en las conferencias que realizó en Montevideo en ese año, 1935, sosteniendo que no debían ser considerados como fuente de autoridad.

Otro rasgo compartido en la familia Cabezudo como la cara adversa de la espiritualidad señalada fue su anticatolicismo combativo. El padre de Lumen, Don Higinio Cabezudo, inmigrante español, estaba en esa posición junto a muchos otros inmigrantes. Una educación laica, un Estado laico eran también expresiones del batllismo en auge que compartirá la familia y defenderá Iris.

El anticlericalismo marcó prontamente a la sociedad uruguaya a través del gobierno de Don José Batlle y Ordóñez, movimiento que culminó con la separación de la Iglesia y el Estado y la reforma educativa con sus ideales de laicidad. Esa posición la vemos actuada y sostenida por Iris, identificada con esa lucha social, primero en el campo educativo, defendiendo su laicidad, y luego, echada de la actividad docente, exacerbada en los años finales de su vida, en la sociedad en su conjunto, dando formas a la persecución de la que se sentía objeto.<sup>10</sup>

¿Cómo fue percibida la alteridad cultural de la familia Cabezudo en aquella sociedad supuestamente amplia e integradora de las oleadas migratorias de épocas apenas pasadas? Resulta importante para nosotros descubrir en los testimonios del juicio a Iris cómo fueron presentadas las creencias de Lumen, su espiritualidad, y cómo se las adscribe, por su “rareza”, a rasgos de su locura. Esta no dejó de ser socialmente percibida como un compendio indiscriminado de conductas y/o discursos que la sociedad no admite y segrega.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>8</sup> Helena Blavatsky, *Isis sin velo*, 4 tomos, Sirio, Málaga, 2000. Helena Blavatsky, *La Doctrina Secreta*, Sirio, Málaga, 2000.

<sup>9</sup> Lumen Cabezudo, *op. cit.*, p. 16.

<sup>10</sup> Raquel Capurro y Diego Nin, *op. cit.*, 3ª parte.

Así por ejemplo, el psiquiatra Camilo Payssé encuentra pertinente recoger la opinión de uno de los testigos que recordaba “*algunas rarezas que tenía [Lumen] sobre ciertas ideas filosóficas y religiosas que constituían en él una verdadera obsesión*” (sic) y agrega el testigo, como añadiendo una descalificación, que “*para él, [Lumen] el summum de la sabiduría estaba en los ritos hindúes*”. Aquí aparecen en el texto unos puntos suspensivos y casi a continuación otra cita de una vecina: “*se trataba de una persona anormal*”, conclusión que el psiquiatra parece hacer suya.

Podemos leer allí cómo la disparidad de creencias fue puesta en continuidad con los rasgos que, siguiendo las elaboraciones psiquiátricas de la época, configuraron el diagnóstico *post mortem* de Lumen C. como “paranoico”. Sin entrar a discutirlo, sí hemos de interrogar este foco de atención puesto en la víctima del crimen transmutada en culpable y esta atribución de supuestas “anormalidades” de tan distinto tenor situadas en su sumatoria como causantes de lo ocurrido.

Podemos establecer aquí un paralelismo con la observación que hace Diego Sempol<sup>11</sup> acerca de los crímenes contra homosexuales en épocas recientes (1984-2013). Señala Sempol que una visión común, cierto saber supuesto sobre la locura y/o la sexualidad como peligros sociales, ha animado un discurso común de la policía y de las crónicas periodísticas culpabilizando a las víctimas, a las que de algún modo, se les suponía atacar a la familia, como pilar institucional de la sociedad.

Cincuenta años antes, en la década del treinta, la ideología familiarista que estimulaba el machismo y la sumisión de la mujer castigaba también los celos del varón, reveladores de su flaqueza. No nos parece que esto sea ajeno a la unanimidad que concertó a los distintos saberes de la época al punto de unificarse, cual torre babélica, en una versión oficial del asesinato de Lumen Cabezudo, conjugando a la prensa, a los testigos, al perito, al abogado, al juez, y a la misma inculpada y su madre en una común “teoría” del crimen cometido.

La disparidad planteada tanto por Siul Cabezudo, hermano de Lumen, como por los peritos José Rossenblat y Abel Zamora que avizoraron la complejidad en juego en esa familia quedó silenciada. Sin duda a esta homogeneización de saberes tan dispares no fue ajena la procedencia social de Iris, joven estudiante de la clase media montevideana. Los saberes de una lengua también son modulados en el tamiz de las diferencias sociales y sus luchas de poder.

Quizá este breve bosquejo permita percibir la forma particular de participación social que tenía esta familia y que constituía su espiritualidad común. De ella Iris nunca abjuró. Ahora bien, estos contenidos tomaron una forma particular: la de una cruzada guerrera.<sup>12</sup> En esa cruzada ideológica participaron activamente los padres de Iris y en ese marco se produjo su primer encuentro.

Pero volvamos a la lengua común de la familia. Sin duda lo que allí se transmitió a los hijos pasó por esa espiritualidad que así se expresaba y que sostuvo Iris, pero también los demás miembros de la familia, hasta el final de sus vidas.

Vale aquí la propuesta de Rodney Needham<sup>13</sup>, antropólogo inglés discípulo disidente de Levi-Strauss que, cuestionando el énfasis puesto en los lazos de sangre, propuso considerar que el parentesco está en la lengua. Al mes de publicado ese libro Lacan lo comentaba<sup>14</sup> y hacía suya esa postura, redoblándola con el neologismo “*lalangue*”,

---

<sup>11</sup> Diego Sempol, *De los baños a la calle. Historia del movimiento lésbico, gay, trans uruguayo (1984-2013)*, Random House Mondadori, Montevideo, 2013, pp. 47-48.

<sup>12</sup> Esto fue destacado por Gustavo Castellano en su intervención del primer acto de la *Movida X* “Estrategias, estragos, extravíos”.

<sup>13</sup> Rodney Needham, *La parenté en question*, Seuil, Paris, 1977.

<sup>14</sup> Jacques Lacan, seminario *L'insu que sait de l'une-bévue...*, sesión del 19 de abril de 1977.

lalengua, en una sola palabra, para nombrar la absoluta particularidad de jerga que toma en cada familia y en cada uno la lengua común, llamada materna en la que se producen o no ciertas transmisiones de saber y de no saber, ciertos cauces para el deseo y ciertos límites a los goces.

### **El supuesto saber de Raimunda Spósito**

Llegados a este punto se nos impone interrogar y localizar mejor la oscuridad de este caso, allí donde las palabras y las creencias, la espiritualidad y sus saberes no pudieron atemperar los celos de Lumen ni el pasaje al acto homicida de su hija. La ruptura que con el racionalismo introdujo Freud con “*el descubrimiento de una especializada forma de saber, íntimamente anudada al material del lenguaje pegado a la piel de cada uno*”, y que llamó inconsciente, trae consecuencias al lector de *Extraviada*.

Hemos de considerar, pues, cómo cierto no-saber acerca del saber y del deseo llevó a unos y otros, ciegamente, a lo peor. Para ello tomo pie en una consideración que de este caso hace Jean Allouch:

Lumen Cabezudo, el hombre, el padre al que se dará muerte, es un poseedor del deseo, de un deseo por una mujer a quien no deja de acosar con el fin de obtener de ella algo extremadamente valioso y que la torna superior a sus ojos e incluso a los de dicha mujer (lo que no arregla nada), superior a todas las demás. ¿Qué es lo que desea obtener entonces? Su saber en posición de *agalma*.<sup>15</sup>

Crear a alguien poseedor de un saber “agalámico” y creerse en tal posesión son dos posiciones que Lacan desbroza en su lectura de *El Banquete*, de Platón, para situar la declaración amorosa de Alcibíades y el rehusamiento de Sócrates. Digamos que la posición socrática está en las antípodas de la de Raimunda Spósito. Sócrates rehúsa poseer ese valioso saber que desencadena el deseo de Alcibíades; Raimunda cree poseerlo y desde allí pretende hacer obra reformadora de los demás: lo intentó en la enseñanza y luego en su relación conyugal. Por esa vía atizona sin saberlo el fuego que consume a Lumen. Al decir de Hegel: “*Las palpitaciones del corazón por el bien de la humanidad se truecan así en la furia de la infatuación demencial*”.<sup>16</sup>

¿Cómo jugó en esta historia la posición de Raimunda Spósito en relación al saber?

Voy a detenerme no tanto en sus contenidos sino en sus modos de enunciación.

Veamos su puesta en juego en el relato que hace de la escena en que se conocieron con Lumen, y cuya evocación abre el texto que presenta en el juicio a Iris. Dice así:

Fue en una conferencia a la que había ido por acompañar a mi hermana y en la que, al tratarse un tema muy interesante, se inició una discusión en la que tomé parte activa. En cuanto sonó mi voz, vi salir de una habitación próxima a un joven que me pareció raro, que a primera vista me produjo una impresión desagradable y que, sin más trámite, terció en la discusión, poniéndose en contra mío. Pero yo dominaba el tema y

---

<sup>15</sup> Jean Allouch, *El amor Lacan*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2010, p.153.

<sup>16</sup> Hegel, *La fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1971, p. 222.

lo dejé al poco rato completamente derrotado. Algo divertida por el incidente, pregunté quién era mi contrincante.<sup>17</sup>

Y concluye diciendo:

La primer impresión es la verdadera! nunca debí olvidar, ni aún cuando, viéndolo abatido y débil tanta lástima me daba, la que me produjo la primera vez que lo vi.<sup>18</sup>

Aceptemos la importancia que Raimunda atribuye a la modalidad misma de este primer encuentro. Allí la lucha social, ideológica, se empalmó con una batalla dialéctica con aquel que será su marido y de la que sale “*divertida*” y “*vencedora*”. Destaquemos el lamento que ella expresa de su olvido: “*nunca debí olvidar...*”. La relación amorosa y pasional que allí se inició se tramó, como ella dice, en la dimensión de un disfrutable estar allí y no saber de eso. ¿De qué? Del disfrute ligado al saber puesto en posición de poder, de arma para derrotar al otro. Y de sus consecuencias.

¿Hubo acaso para Raimunda momentos en que lo olvidado de aquella escena inicial volvió a aflorar? Sí, y lo relata en su documento, breve momento en que pudo dejar de ser-estar allí, que pudo desertar, de esa escena conyugal que así sostenía, allí donde por ella se cimentaban poder y saber; o, dicho de otro modo, vislumbró poder dejar caer esa relación ocultamente gozosa por el apreciado saber esgrimido como poder. Dice así R.Spósito:

Cuando me di cuenta de la tiranía que empezaba a inmovilizarme, cuando con un esfuerzo enérgico me pude aún liberar, vacilé en hacerlo... destruía mi obra, el hogar en que había fundado tantas esperanzas... lo dejaba a él, a quien había entregado incondicionalmente mi juventud, mi entusiasmo, mi porvenir, mi vida... fracasaba en todo lo que me era tan querido.<sup>19</sup>

Pretender hacer de un hombre loco un hombre cuerdo, ese fue mi error, y haberlo intentado con todo mi cariño y buena fe, es lo único atenuante, que de mi error, puedo presentar ante mis hijos.<sup>20</sup>

Podemos formular así la opción entrevista por Raimunda: o la vida en libertad o su obra (que incluía transformar a su marido). Cualquiera fuera su opción habría allí una ineludible pérdida. Pero Raimunda olvida -no quiere saber de eso- y en su olvido persiste en la opción inicial, operación subjetiva en la que produce su alienación, la de atornillar su ser en ese estar-ahí, de ese modo. Existir fantasmático, “*falso ser*”, que se enlaza trágicamente en primer lugar con la pretensión deseante de su marido y luego, de otro modo, con sus hijos.

Su saber, su *cogito*, excluye ese otro saber que relampagueó en esos momentos de titubeo y persistió en un saber que dejaba oculto para ella misma su no-saber de eso en donde estaba siendo, desde donde su palabra irrumpía en la vida familiar y desde donde batallaba sin descanso, alternado victorias y derrotas con su Lumen. Llamó

---

<sup>17</sup> Raquel Capurro y Diego Nin, *op. cit.*, pp. 101-102.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 101.

luego a su ser-allí “fatalidad”, “engaño” y desde allí concluyó: “Nada se puede contra la fatalidad!”<sup>21</sup> Escribe Raimunda:

Todo el peso de la casa descansaba en mis hombros y en el momento en que tal vez me hubiera rebelado, la fiebre de un chico o un motivo de zozobra cualquiera, me volvían a la realidad y a mi puesto de Sísifo en su eterna lucha.<sup>22</sup>

Al poner su estar-ahí bajo la égida de la fatalidad, identificada con Sísifo, Raimunda nos remite a la *ananké* griega, a “esa divina oscuridad, cuya dimensión es la de una fuerza que no era supuesta saber en tanto la encarnaban esos tipos de locos furiosos que eran los dioses”.<sup>23</sup>

Fue un infierno gozoso en el que ambos estaban sujetos y enlazados por fantasma y/o delirio como a una noria... con sus hijos mirando, escuchando... hasta que... Iris pretendió saber y hacer para que eso cesara.

### **Saber y verdad de Iris**

Iris creyó saber de qué se trataba, tuvo la convicción, en su acto, de estar en la verdad, y de evitar así la muerte anunciada. Jaque mate, creyó... Primer momento de su saber que se le revelará errado.

Raimunda llamó “error” a su ceguera de entonces pero, al parecer, no sacó consecuencias subjetivas de ello ya que persiste más allá de la muerte de Lumen. Ese es el punto de sorpresa para Iris, de derrumbe del saber que animó su pasaje al acto. La ineficacia del asesinato le revela el carácter fantasmático de una guerra que sigue después del crimen cuando, después de dos años, retorna a su hogar. A partir de entonces ella debe investigar para saber. Investigar a su madre, al poder que ella ejerce en la familia para entender la racionalidad que le supone, al modo de un plan que cobra los ribetes de un plan de destrucción. La persecución se reordena, los enemigos también y las lenguas en la familia entran en confusión babélica.

Iris se percibe como escenario de una destrucción subjetiva<sup>24</sup> y se le imponen ciertas verdades: su madre no es esa en quien ella creyó, sino que esa en la que creyó era un ser mítico, “un ser creado en mi imaginación, por ella con discursos y por mí con anhelos”.<sup>25</sup> Su madre fue pues parte activa en lo ocurrido antes, ya que incomprensiblemente ella continuaba rememorando incansablemente las discusiones habidas con su padre. ¿Cómo entender esto? Esa fue la pregunta que alimentó el *cogito* de Iris al retornar a su casa y que volcará luego en su escritura.

Iris investiga hasta que puede concluir. Aquello que se le impuso como verdad al cabo de unos años fue algo que se le evidenció en dos situaciones, necesaria repetición para alcanzar la certeza del acto que, esta vez, la lleva a consultar. Dos momentos, pues:

1- Pero entiéndase bien: yo no hubiera sido capaz de hacer

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>23</sup> Jacques Lacan, seminario *El acto psicoanalítico*, sesión del 17 de enero de 1968.

<sup>24</sup> Raquel Capurro y Diego Nin, *op. cit.*, capítulo 15. “Además, cuando en los años 1950, 51, 52, 53, en conversación con numerosas y diferentes personas amigas, les expresaba mi tremenda angustia moral ante el derrumbe que progresivamente estaba sufriendo en mi comprensión la personalidad de mi madre [...]”.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 305.

deducciones de este tipo, si no hubiera visto (muy bien y por mis propios ojos) el rostro de mamá descompuesto por una feroz y canallesca alegría, mientras se enteraba de lo que Ariel había sufrido viviendo solo, y cuando miraba cómo Lumen me pegaba para “defenderla” de mis reproches.

Y dos páginas más adelante:

2- Confirmé mi sospecha una mañana que, habiendo hallado al canario agitado a una hora en la que hubiera debido estar tranquilamente dormido, fui a la cocina, desde donde mamá me espiaba (es la palabra exacta), y dije: “¡Qué barbaridad; pobre animalito!” a lo que mamá respondió con un mirada y un gesto de prepotencia y de burla tan manifiestos, a través del espejo, que no había ya por qué dudar. [...] Entonces yo resolví (además de no regalar al canario y dejarlo sufrir su terror) que a mamá la estudiara un psiquiatra.<sup>26</sup>

Importa subrayar que esta verdad acerca de un goce maligno aparece en el campo del Otro, ya que se le impuso a Iris a través de una imagen fugaz del rostro de su madre y, en ese rostro, una mirada. Esa imagen le llegó como signo. Imagen que se repite así como su relato. No se ahorra los epítetos del horror que despertó en ella lo que vio: un rostro descompuesto por feroz y canallesca alegría, una mirada de prepotencia y burla. Visiones que operan disolviendo sus dudas.

Tan fuerte fue, en efecto, esa experiencia que le permitió concluir, y salir de la noria familiar, para plantear su pregunta a algún otro supuesto saber escucharla. Esa pregunta concierne a su madre y a la locura que percibe en ella bajo la forma de un exceso en goce al que ella y sus hermanos se encuentran de algún modo encadenados. Insisto en que este paso solo se le impone con la convicción de un acto a partir de la experiencia iluminativa en la que el saber que está produciéndose en ella quedó alineado con un momento de verdad.

Iris está en posición análoga a la de Freud cuando escuchando a un hombre atormentado -al que llamó “*Hombre de las ratas*”- anota que durante su relato observó “*una expresión del rostro de muy rara composición y que solo puedo resolver -comenta- como horror ante su placer ignorado por él mismo*”.<sup>27</sup> Así Iris ante el rostro de su madre. La diferencia estriba en la respuesta. Allí donde Freud dio lugar a un análisis Iris salió a buscar dónde plantear ese goce que allí vio y que la persiguió de modo indubitable, sin saber cómo hacer allí con eso.

Si su madre estaba ciega, no sabía de su goce, Iris, por su parte, no percibió otra manera de hacer con “eso” que la encadenaba a ella. De ese goce enloquecedor quiere hablar, pide no se le atribuya, por su antecedente, un decir loco vale decir devaluado de toda verdad... Fue, sin embargo, lo que le ocurrió y por eso escribe, como recurso para impugnar la torre de los saberes que excluyen su decir. Ese momento, que no encontró acogida transferencial, llevó a Iris a producir con sus escritos un interminable intento de hacer saber, intento fallido e ineficaz.

¿Cómo aproximarnos a esa intuición reveladora que no encontró oídos sensibles a ella? Dejemos que también opere en nosotros una mostración, siguiendo en esto

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 335 y 337.

<sup>27</sup> Sigmund Freud, *Obras completas*, “A propósito de un caso de neurosis obsesiva” (1909), tomo X, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, p. 133. En el texto alemán se lee: “[...] *den ich nur als Grausen vor seiner ihm selbst unbekanntem Lust auflösen kann*”, - Studienausgabe, VII, p. 44.



aquella formulación de Wittgenstein: lo que no puede demostrarse puede mostrarse. Pasar por la imagen, por el camino de un cuadro, implica en este caso pasar de la fugacidad a la fijeza, pautada por el tiempo en que dure nuestra mirada al cuadro. Para la artista el tiempo fue el de su acto de pintar.

Virginia Patrone aventuró una versión de esa escena, explorando con su pincel lo que su curador, Jeremy Roe, llama “*las fronteras del alma*”. “*Pintura -comenta Roe-, que es una forma de pensamiento a través del acto de pintar*”.

Opuesto a la consagración cartesiana de la mente racional aislada del cuerpo, el acto de pintar de Patrone es constantemente consciente del fluir entre mente y materia, el alma y el cuerpo. [...] ofrece imágenes que sacuden las fronteras del significado, las rompen, las tuercen y por lo tanto las abren a lo que hay más allá de ellas.<sup>28</sup>

Uno de los procedimientos que ella utiliza es el de la distorsión, incluso de su propia imagen, que, dice Roe, “*desdibuja y transforma*”. En la pintura titulada *Mamá reflejada en el espejo*, Virginia Patrone nos da su versión de las dos escenas que narra Iris recurriendo a un género específico: el grotesco.



*Mamá reflejada en el espejo*, Virginia Patrone, boceto para Iris, “*La madre en el espejo*”, intervenido digitalmente.

En un blog dedicado al grotesco, Lore Larriestra lo caracteriza como

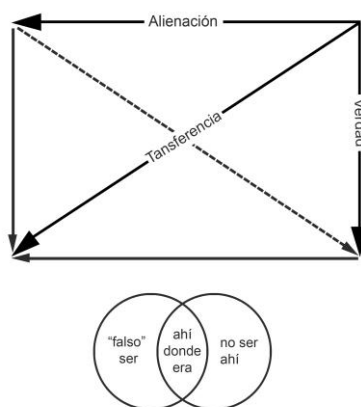
un género mixto, en el cual los distintos elementos mantienen un equilibrio inestable entre lo risible y lo trágico, y suponen todo el tiempo a su contrario. Para Mijaíl Bajtín los procedimientos del grotesco consisten en la creación de “matrices características y monstruosas de objetos y fenómenos en un contexto bastante ordinario sin ser completamente incompatibles”. Pero el grotesco ha sido definido también como una desfiguración de la norma, una unión de objetos incompatibles tanto en su naturaleza como en la experiencia cotidiana del receptor. Con la concepción del grotesco como una

---

<sup>28</sup> Jeremy Roe, *Catálogo de la muestra de Virginia Patrone Alma, frontera, algoritmo*. “Explorar las fronteras del alma con el algoritmo de la pintura”, Montevideo, 2012.



## ALLÍ DONDE ERA, NO PIENSO



O...O

Inc

## ALLÍ DONDE ERA, NO SOY (-c)

Lacan sitúa, como punto de partida de un recorrido subjetivo una operación de alienación: alienación del existir en un fantasma donde cada uno, sin pensar, se cree ser. “*Falso ser*”, dice Lacan, que no encubre un “verdadero” ser, sino una verdad más cruda que puede atisbarse en algunos momentos privilegiados de la vida, en un análisis, por ejemplo: allí donde se creía ser simplemente no se es. Punto de vacío, de pérdida de un goce, allí donde se gozaba sin saberlo.

La subjetivación de esa radical falencia en ser-ahí, que llamamos castración, está en relación con otra operación: la de acogida, en los tropiezos, en los fallidos, en las errancias del decir, de su revelación. “*Descubrimiento de una especializada forma de saber, íntimamente anudada al material del lenguaje pegado a la piel de cada uno*”.<sup>33</sup> Formaciones en la lengua de ese saber inconsciente que irrumpe y que, según el trato recibido, puede vehiculizar o no para alguien, algo de su verdad: la de caer en la cuenta de dónde se estaba sin saberlo, en qué fantasma se asentaba la pretensión de ser allí, alienada.

Camino de saber entonces dónde no se es, camino que reclama transitarse con algún otro. La transferencia nombra la operación situada aquí por Lacan, como lugar en el que puede ponerse en juego esa tarea subjetiva sostenida por alguien en la singular posición de sujeto supuesto saber.

Nada de ello se planteó como alternativa plausible para Raimunda, quien, probablemente llena de buenas intenciones, empedró su camino del infierno. Como bien lo escribe Hegel, “*no alcanza elevarse contra el desorden del mundo para no convertirse en esa misma protesta en su mayor y permanente soporte*”.<sup>34</sup> Iris sí, cuando salió tras un psiquiatra, buscó alguien a quien plantear su asunto con la locura materna. Alguien que asintiera a esa verdad que se insinuó para ella con la fugacidad de un signo. No encontró respuesta a su apuesta, salvo la que le ofreció el azar de su encuentro con Élide Tuana.

## Epílogo

<sup>33</sup> Jacques Lacan, *Scilicet* n° 6/7, 1975, pp. 7-31. Texto disponible en *Pas-tout-Lacan*: “*Vous devez admettre que la découverte de l’inconscient est une chose très curieuse, la découverte d’une très spécialisée sorte de savoir, intimement nouée avec le matériel du langage, qui colle à la peau de chacun du fait qu’il est un être humain et à partir duquel on peut expliquer ce qui est appelé, à tort ou à raison, son développement, c’est-à-dire comment il a réussi à s’ajuster plus ou moins bien dans la société*”. Conferencias en Yale University.

<sup>34</sup> Hegel, *La fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1971, p. 222.

En esos años 50 había en Montevideo, en el campo de la llamada “salud mental”, saberes en pugna de poder: “*un grupo de psiquiatras se fue apartando del pensamiento rector de la cátedra*”, escriben los doctores Daniel Murguía y Augusto Soiza Larrosa, en 1987, rememorando la crisis de aquellos años<sup>35</sup> provocada por la aparición de los primeros psicoanalistas legos. La palabra clave que gobernó la polémica fue el término “intrusismo”. De nuevo, como en los años 30, se habló de “curanderos refinados”, ya no “clandestinos” sino “ostensibles”. Esto culminó con un debate entre psiquiatras y psicoanalistas médicos que tuvo lugar en la Sociedad de Psiquiatría, el 29 de abril de 1958. Los analistas médicos tuvieron que argumentar ante un público de especialistas acerca de la legitimidad de sus practicantes no médicos. ¿Era o no el psicoanálisis una práctica médica? La polémica ocupó luego un número entero de la *Revista de Psiquiatría del Uruguay*<sup>36</sup>. Para el médico la figura del analista laico era la de un aparecido: el curandero y charlatán contra quien batalló en la primera mitad del siglo XX.<sup>37</sup>

Este debate se saldó de un cierto modo: la profundidad de las cuestiones en juego quedó, podría decirse, abortada. En 1957 la polémica se resolvió por una vía pragmática y política que apaciguó los ánimos mediante la creación de una nueva figura, la del psicólogo, garantizada esta sí, al menos en ese momento, por un recorrido universitario. Los debates doctrinales que conciernen al psicoanálisis como novedad que instauraba un discurso y un trato de las gamas de la locura distintos del tratamiento médico quedaron aplazados y desplazados por largo tiempo.<sup>38</sup>

Mientras, cual botella al mar, los escritos de Iris fueron publicados, al tiempo que ella deambulaba por las calles de la ciudad. Una puerta se abrió en la última década de su vida, la de Élide Tuana, maestra, psicóloga, que supo no esgrimir ningún saber sino, con pocas palabras y discreto tacto, brindarle precario refugio.

---

<sup>35</sup> *Revista de Psiquiatría del Uruguay* n° 309-3 10, 1987, p. 178. Chequeeá si entendí bien la referencia.

<sup>36</sup> Cf. *Revista de Psiquiatría del Uruguay* (1958), pero ya en 1952 la misma revista publica un artículo escrito por el doctor Logre, “Ejercicio ilegal de la medicina y psicoanálisis”, en el que expone sus posiciones en la denuncia hecha en París, en 1950, a la Sra. Clark-Williams por ejercer el psicoanálisis sin ser médica.

<sup>37</sup> Cf. José Pedro Barrán, *Medicina y sociedad en el Uruguay del Novecientos*, 3 tomos, Montevideo, Banda Oriental, Montevideo, 1995.

<sup>38</sup> He desarrollado esta cuestión en “¿Lacan en Montevideo?”, intervención en la *Jornada de Homenaje a Lacan*, realizada en el Paraninfo de la Universidad de la República con motivo del centenario de su nacimiento, el 8 de diciembre de 2001 (inédito).