

# ¿Fraternidad y segregación? Acerca de la función del testigo en psicoanálisis\*

LUCIANO LUTEREAU \*\*

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

**¿Fraternidad y segregación? Acerca de la función del testigo en psicoanálisis**

**Fraternité et ségrégation? Sur la fonction du témoin en psychanalyse**

**Fraternity and Segregation? About the Function of the Witness in Psychoanalysis**



\* Proyecto referido: UCES R06/11: "Fenomenología y Psicoanálisis: convergencias y divergencias ontológicas, gnoseológicas y éticas entre una filosofía de la conciencia y la ciencia del inconsciente". Director: Luciano Lutereau.

\*\* e-mail: lucianolutereau@hotmail.com

© Ilustraciones: Lorenzo Jaramillo

En sus desarrollos sobre lo imaginario, Lacan partió de la interpretación freudiana de la relación edípica entre hermanos, aunque tomó "distancia" de la idea que Freud tenía de los celos; posteriormente, en el contexto del seminario 17, al reinterpretar el mito freudiano de la horda primitiva, planteó una nueva concepción de la fraternidad. Puede afirmarse que Lacan avanzó "más allá del Edipo" en cuanto a la relación entre hermanos. Para complementar el desarrollo lacaniano recurrimos a la función del testigo como una forma de aprehender ese punto en que el hermano no es solo un semejante, sino una figura del prójimo.

**Palabras clave:** fraternidad, prójimo, segregación, semejante, testigo.

Pour ses articulations sur l'imaginaire, Lacan est parti de l'interprétation freudienne des relations oedipiennes entre frères, même s'il a pris «distance» de l'idée que Freud se faisait de la jalousie. Plus tard, dans le cadre du séminaire 17, lors de sa réinterprétation du mythe de la horde primitive, il a posé une nouvelle idée sur la fraternité. On peut dire que Lacan est allé «au-delà de l'Œdipe» en ce qui concerne le rapport entre frères. La fonction du témoin nous permet d'introduire un complément au développement lacanien, comme une façon d'appréhender ce point où le frère n'est pas seulement un autrui mais une figure du proche.

**Mots-clés :** fraternité, proche, ségrégation, autrui, témoin.

In his developments on the imaginary, Lacan departed from the Freudian interpretation of the oedipal relationship between brothers, but he "distanced" himself from Freud's idea of jealousy; then, in the context of Seminar 17, when reinterpreting the Freudian myth of the primitive horde, he came up with a new concept of brotherhood. It can be said that, regarding the relationship between brothers, Lacan moved "beyond the Oedipus". To complement this Lacanian development, we turn to the function of the witness as a way of apprehending the point where the brother is not only a fellowman, but a figure of the neighbor.

**Keywords:** fraternity, neighbor, segregation, fellowman, witness.



Desde sus inicios, la relación entre hermanos es un tópico de interés para el psicoanálisis. Así lo demuestran, por ejemplo, los historiales clínicos de Freud, que podrían ser leídos a partir de la posición que cada analizante tomó respecto de su hermano —Dora y su recuerdo infantil (en función del cual se organizaría su vida fantasmática posterior)<sup>1</sup> de una escena en la que se dedicaba al chupeteo mientras tironeaba de la oreja de su hermano mayor; la “joven homosexual” y el efecto que produjo el nacimiento del hermano menor, circunstancia a la que Freud atribuye la causa psíquica del acto de “hacerse a un lado” y “dar la espalda al padre”<sup>2</sup> que fundamenta su cambio en la elección de objeto—. Agreguemos, con algo más de detalle, el caso del Hombre de las ratas:

Recuerdo una escena, yo debo de haber tenido 7 años. Estábamos sentados juntos, al anochecer, la señorita, la cocinera, otra muchacha, yo y mi hermano, menor que yo en dos años y medio. De repente escuché, de la conversación de las muchachas, que la señorita Lina decía: ‘Con el pequeño es claro que una lo podría hacer, pero Paul es demasiado torpe [...]’. No entendí con claridad a qué se referían, pero sí entendí el menosprecio y empecé a llorar.<sup>3</sup>

En este punto, es significativo que antes que la referencia al acto, lo que ubica al pequeño Paul en un lugar degradado es la comparación con su hermano. Y, por cierto, esta no es la única indicación de Freud al respecto, ya que la vida infantil del Hombre de las ratas está teñida por la relación con su hermano, dado que, según sus palabras, “nos queríamos mucho y éramos inseparables”<sup>4</sup>. Es una asociación a propósito de un incidente con su hermano lo que pone a Freud en la pista del complejo de hostilidad y culpabilidad que, finalmente, reconduciría a la figura del padre como instancia de prohibición:

Entonces, tras una oportunidad [...] hice lo siguiente: Teníamos unas escopetas de juguete, del tipo consabido; cargué la mía con el taco, le dije que debía mirar adentro

1. “[...] Dora, probablemente todavía *infans*, chupándose el pulgar izquierdo, al tiempo que con la mano derecha tironea la oreja de su hermano, un año y medio mayor que ella. Parece que tuviésemos aquí la matriz imaginaria en la que han venido a vaciarse todas las situaciones que Dora ha desarrollado en su vida”. Jacques Lacan, “Intervención sobre la transferencia (1951)”, en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002), 207.
2. Sigmund Freud, “Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina (1920)”, en *Obras completas*, vol. xviii (Buenos Aires: Amorrortu, 1988), 152.

3. Sigmund Freud, “A propósito de un caso de neurosis obsesiva (el ‘Hombre de las ratas’) (1909)”, en *Obras completas*, vol. x (Buenos Aires: Amorrortu, 1988), 129.

4. *Ibíd.*, 146.

del caño, pues vería algo, y cuando se puso a mirar adentro yo disparé. [...] Me puse entonces totalmente fuera de mí, me arrojé al suelo y me pregunté: “¿Cómo he podido hacer eso?”<sup>5</sup>

Sin embargo, si la presencia de los hermanos es permanente en la clínica freudiana, es notable que su forma de aproximación a esta figura del prójimo sea a través de la interpretación edípica: la función del hermano radica en asumir el lugar del competidor (frente al amor de los padres), respecto del cual los celos son el afecto primordial, en la medida en que se disputa el valor narcisista del niño.

Desde el punto de vista de la clínica lacaniana, podría decirse que, en un primer momento (en sus desarrollos sobre lo imaginario)<sup>6</sup>, Lacan retomó la interpretación freudiana, aunque ya en ese entonces se destaca cierta “distancia” con Freud en torno a la concepción de los celos fraternos. Asimismo, años después, en el contexto del seminario 17, Lacan plantearía una nueva concepción de la fraternidad —esta vez, al reinterpretar el mito freudiano de la horda primitiva (en lugar de la referencia edípica)—. De este modo, en términos generales, y de acuerdo con la argumentación que se sostiene en este artículo, puede afirmarse que Lacan avanzó “más allá del Edipo” —para retomar un giro de su enseñanza— en la concepción de la relación entre hermanos. No obstante, la respuesta de Lacan en este último contexto dista de ser exhaustiva. Para complementar dicho desarrollo, en este artículo recurriremos a la función del testigo como una forma de poder aprehender ese punto en que el hermano no es solo un semejante (con el cual se viven los fenómenos transitivistas de la relación imaginaria), sino una figura del prójimo —si entendemos este término en el sentido que le atribuyera Lacan en el seminario 7 como “proximidad de goce”—<sup>7</sup>.

### ACERCA DEL COMPLEJO... FRATERO

En un artículo reciente, Pablo Muñoz se dedicó a estudiar los antecedentes de la cuestión a partir de un esclarecimiento de la utilización lacaniana de la noción de complejo<sup>8</sup>. En el llamado “complejo fraterno” podría verse un antecedente que avanza más allá de la interpretación edípica de la fraternidad —de hecho, el “complejo fraterno” y el “complejo de Edipo” son distinguidos por Lacan—. A esta diferencia nos dedicaremos en este primer apartado.

En la última parte de “Más allá del principio de realidad” Lacan remite al “uso genial que Freud supo hacer de la noción de imagen”<sup>9</sup>. Sin embargo, critica al maestro del psicoanálisis por no haber podido liberar dicho término de cierta gravitación asociacionista. Al mismo tiempo, Lacan enuncia que dicha noción sería elucidada en

5. *Ibíd.*

6. Véase Luciano Lutereau, *La forma especular. Fundamentos fenomenológicos de lo imaginario en Lacan* (Buenos Aires: Letra Viva, 2012).

7. Véase Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)* (Buenos Aires: Paidós, 2007), 220-225.

8. Véase Pablo Muñoz, “Sobre el complejo fraterno”, *Psicoanálisis y el hospital* 32 (2007).

9. Jacques Lacan, “Más allá del principio de realidad (1936)”, en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002), 81.

una segunda parte del artículo, de la que, sin embargo, no hay constancia en el material publicado en los *Escritos* y, seguramente, nunca fue escrita. En este punto cabe recurrir al artículo sobre los complejos familiares para esclarecer una *primera* formulación de la concepción lacaniana de *imago*. P. Muñoz sostiene que el escrito sobre los complejos familiares constituye un hito determinado:

[...] un punto de llegada en el sentido que confluyen en ella una serie importante de concepciones que [Lacan] venía desarrollando desde años anteriores, confluencia orientada a la consecución de un objetivo ambicioso: reordenar la nosología psiquiátrica de su época a partir de un criterio evolutivo determinado por lo que llama 'la constitución de la personalidad consumada o verdadera'.<sup>10</sup>

10. Pablo Muñoz, "La familia de Lacan: preludios de una teoría psicoanalítica de la función paterna", *Psicoanálisis y el hospital* 30 (2006): 89.

11. "La pulsión, justamente, es el montaje a través del cual la sexualidad participa en la vida psíquica". Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) (Buenos Aires: Paidós, 2007), 183. De este modo, Lacan destaca que la pulsión es un modo de nombrar la disfunción de la sexualidad biológica. En el caso de la noción complejo, este es uno de los primeros aspectos que Lacan destaca a partir de su utilización.

12. Lacan, "Más allá del principio de realidad", 83.

13. "[...] la constelación original que presidió el nacimiento del sujeto, su destino y diría casi su prehistoria, a saber las relaciones familiares fundamentales que estructuraron la unión de sus padres, resulta tener una relación muy precisa y quizás definible a través de una fórmula de transformación, con lo que aparece como más contingente, más fantasmático [...]". Véase Jacques Lacan, "El mito individual del neurótico (1953)", en *Intervenciones y textos 1* (Buenos Aires: Manantial, 1999), 42.

14. Lacan, "Más allá del principio de realidad", 83.

15. Jacques Lacan, *La familia* (1938) (Buenos Aires: Homo Sapiens, 1977), 47.

Esta afirmación permite entrever que si bien el escrito se presenta como un ensayo fundamentado en la sociología, su rango de interlocución se encuentra en una discusión psiquiátrica. En primer lugar, cabe destacar que la noción de complejo, según Lacan, cumple el papel de desbancar la aplicación de la categoría de instinto para comprender la conducta humana. De este modo, podría arriesgarse la hipótesis de que en dicha noción se encuentra un antecedente de un aspecto de la posterior concepción lacaniana de la pulsión<sup>11</sup>, al menos en el punto en que "por la vía del complejo se instauran en el psiquismo las imágenes que informan a las unidades más vastas del comportamiento"<sup>12</sup>, esto es, imágenes que establecen un cortocircuito con la naturalidad en el mundo humano. Asimismo, la noción de complejo permite dar cuenta de lo que, posteriormente, podría entenderse con la insistencia de Lacan sobre la concepción mítica de la novela fantasmática del neurótico<sup>13</sup>: "En ella pueden reconocerse los mismos personajes que han sido tipificados por el folklore, los cuentos y el teatro para el niño o para el adulto: el ogro, el fustigador, el tacaño, el padre noble"<sup>14</sup>.

En segundo lugar, la noción de complejo cumple el propósito de distinguir el campo de la naturaleza del dominio cultural. De ahí que Lacan recurra en el artículo sobre los complejos familiares a los datos de la sociología y a la familia como institución, nombrando una "estructura cultural de la familia humana"<sup>15</sup>, antes que a la herencia biológica. De este modo, se encuentra también un antecedente en la noción de complejo de las estructuras elementales de parentesco que Lacan, años más tarde, citaría al recurrir, esta vez, a los datos de la antropología estructural de Lévi-Strauss.

La definición general de la noción de complejo presenta tres niveles:

[D]ominado por factores culturales; en su contenido, representativo de un objeto, en su forma, ligado a un etapa vivida de la objetivación; por último, en su manifestación

de carencia objetiva frente a una situación actual, es decir, bajo su triple aspecto de relación de conocimiento, de forma de organización afectiva y de prueba de confrontación con lo real, el complejo se comprende en su referencia al objeto.<sup>16</sup>

Tres complejos se destacan en la descripción de Lacan:

- a) *El complejo de destete*, que representa la forma principal de la *imago* materna, tiene tres vertientes correlativas en las que puede ser aprehendido: 1) Como *ablactancia*: regulado por un condicionamiento cultural, puede manifestar un trauma psíquico cuyos efectos, de relativa gravedad (desde anorexias llamadas mentales hasta toxicomanías, neurosis gástrica, etc.), se revelan como familiares a la experiencia analítica. 2) Como *traumático*: pudiendo ser aceptado o rechazado, el rechazo del destete instaura el rasgo positivo del complejo, entendido este a partir de la constitución de una *imago* nutricia. El contenido de esta *imago* está dado por sensaciones (exteroceptivas, propioceptivas e interoceptivas), previas al advenimiento de la forma del objeto (y del yo). Por eso Lacan sostiene que no remite, en este punto, como lo hace Freud, a la postulación de un autoerotismo —dado que el yo no se ha constituido aún—, ni a una instancia de narcisismo —ya que no existe ninguna imagen del yo—. La *imago* del seno materno se relaciona, en todo caso, con los “malestares primordiales”<sup>17</sup> debidos a la prematuración específica del nacimiento humano. Así, el destete “otorga su expresión psíquica, la primera y también la más adecuada, a la imago más oscura de un destete anterior, más penoso y de mayor amplitud vital: el que separa en el nacimiento al niño de la matriz, separación prematura en la que se origina un malestar que ningún cuidado materno puede compensar”<sup>18</sup>. 3) Una vez constituida, la *imago* del seno materno domina el modelo de las relaciones de separación en la vida del hombre, por lo que no debe ser entendida como una objetivación vivida ocasionalmente, sino como una condición de posibilidad de la experiencia. Si un decurso corresponde a la mentada *imago* es el de la sublimación, en el punto en que su traspaso abre el vínculo con el grupo social:

[P]ara que se introduzcan nuevas relaciones con el grupo social, para que nuevos complejos la integren al psiquismo, la imago debe ser sublimada. En la medida en que resiste a estas nuevas exigencias, que son las del progreso de la personalidad, la imago, beneficiosa en un principio, se convierte en un factor de muerte.<sup>19</sup>

Distintas patologías y reacciones (suicidios, anorexias, toxicomanías, etc.) son interpretadas por Lacan como un intento de reencontrar la *imago* de la madre, a partir de no superar el complejo de destete.



16. *Ibíd.*, 56.

17. *Ibíd.*, 66.

18. *Ibíd.*

19. *Ibíd.*, 62.

b) *El complejo fraterno*, que distribuye principalmente dos lugares en la sucesión familiar (el de heredero o usurpador) instituye que la rivalidad se explicita de acuerdo con una forma de “identificación mental”<sup>20</sup>. Cabe destacar aquí ciertos puntos introductorios, que luego serán retomados: 1) El *partenaire* considerado en la rivalidad es un “otro” como objeto semejante, respecto del cual se plantea un registro de conductas específicas: las del alarde, seducción, despotismo. Lo significativo es que dichas conductas indeterminan el origen y el destinatario de cada una de ellas:

[...] si no, obsérvese al niño que prodiga sus tentativas de seducción sobre otro, ¿dónde está el seductor? Por último, al niño que goza del dominio que ejerce y a aquel que se complace en someterse a él: ¿cuál de los dos es el más sojuzgado?<sup>21</sup>

Por eso ha podido afirmarse que una de las leyes del campo especular es el transitivismo. Lo mismo cabría decir de los celos, en cuanto reflejan un punto de identificación narcisista con el otro celado. Si la imagen del hermano no sometido al destete suscita una agresión especial no sería sino porque repite en el sujeto la *imago* de la exclusión materna. Puede advertirse, en este punto, que los complejos pueden entrelazarse y cobrar significado retroactivamente. 2) La identificación con la imagen especular supone un “ponerse en el lugar del otro”, con lo que puede advertirse un nuevo desplazamiento que sufre, en este momento, el método de las relaciones de comprensión establecido en su tesis de 1932 sobre la paranoia de autopunición. Un segundo aspecto a tener presente, en este punto, radica en subrayar que la construcción del registro imaginario se detiene exclusivamente en su aspecto especular: el drama de los celos, soportado en la imagen especular y en la estructura narcisista del yo, no incumbe, al menos en esta época, a otra cosa más que la identificación con el *partenaire*. El otro no es más que un “doble de mí mismo”, esto es, ese mundo “no contiene al prójimo” ni al otro en cuanto alteridad radical. 3) Finalmente, el complejo fraterno se entrelazaría, al igual que el de destete, con el complejo de Edipo:

[...] si el intruso [...] se manifiesta recién después del complejo de Edipo, se lo adopta, por lo general, en el plano de las identificaciones paternas, afectivamente más densas y de estructura más rica [...]. Ya no constituye para el sujeto el obstáculo o el reflejo, sino una persona digna de amor o de odio. Las pulsiones agresivas se subliman en ternura o en severidad.<sup>22</sup>

20. *Ibíd.*, 72.

21. *Ibíd.*, 73.

22. *Ibíd.*, 84.

Puede advertirse de qué modo, en esta época, se encuentra anticipada la función pacificadora de la función paterna que, luego, Lacan destacaría en el seminario 5.

c) *El complejo de Edipo*, que Lacan afronta con el propósito de realizar una revisión que permitiría situar en la historia a la familia paternalista, ilustra el motivo de una relación estrecha con la neurosis contemporánea. Tres aspectos se revelan como fundamentales en la descripción que realiza Lacan del Edipo: 1) La función de agente de prohibición sexual que el complejo atribuye al progenitor. Su resultado decanta en la constitución del superyó, como instancia de represión, y del ideal del yo, como soporte de la sublimación, en la crisis edípica. 2) El complejo de Edipo tiene en su centro el complejo de castración, destacando que el condicionamiento recíproco que se produce entre deseo y represión solo tiene un alcance limitado para el niño varón. Desde un comienzo, entonces, puede advertirse que Lacan conserva el campo de la feminidad como un territorio inexplorado. Asimismo, curiosamente, Lacan no hace ninguna mención a la envidia del pene. 3) Lacan despacha el mito freudiano de la horda primitiva que demuestra la eficacia paterna en el momento de su muerte y la instauración del reconocimiento de una ley. El padre lacaniano no solo es el perturbador del goce, sino que también tiene una función de habilitación: “La imago del padre concentra en ella la función de represión con la de sublimación”<sup>23</sup>. Siguiendo la antropología funcionalista de Malinowski —antes que al estructuralismo de Lévi-Strauss— Lacan enfatiza la distinción entre el padre como progenitor real y la función simbólica que puede encarnar, punto en que se manifiesta como un operador de estructura: “[al] demostrar un proceso real de ‘apertura’ del vínculo social en la autoridad paternalista y decir que, a través del conflicto funcional del Edipo, ella introduce en la represión un ideal de promesa”<sup>24</sup>. Finalmente, la función paterna aislada por Lacan es el correlato de una investigación acerca de la historia de la cultura, en la que se entrevé el descubrimiento freudiano de las neurosis en una declinación de la *imago* paterna a fines del siglo XIX con el avance del capitalismo.

Con el reservado estatuto de una hipótesis a demostrar, podría aventurarse que en esta descripción de 1938 se encuentran todos los elementos que la descripción del seminario 5, con la formulación de la metáfora paterna, y aún elaboraciones posteriores (como el seminario 17), con el recurso de la estructura signifiante, habrían de plantear. Por ejemplo, Lacan critica el estatuto real de amenaza de la castración, proponiendo, en la referencia a los ritos que la sociología ilumina, el carácter simbólico de una operación que tiene como dominio un objeto imaginario: “Para definir en el plano psicológico esta génesis de la represión, se debe reconocer en la fantasía de castración el juego imaginario que la condiciona, en la madre el objeto que la determina”<sup>25</sup>.

23. *Ibíd.*, 105.

24. *Ibíd.*, 107.

25. *Ibíd.*, 100.

26. *Ibíd.*, 81.

27. *Ibíd.*, 105.

28. El término *kakón* (cuyo significado es ‘Mal’) designa un punto de goce supuesto —o, mejor dicho, transferido— al *partenaire* especular, en que el yo no puede reconocerse aunque le pertenezca. Es conocido el caso de los odios acérrimos en los que para cualquiera es notorio que los rasgos por los que alguien odia a determinada persona —y en función de los cuales la acusa de gozar de un modo u otro— no hacen más que describir su propia posición. Es por esto que el caso Aimée fue paradigmático (como los escritos previos al comienzo de la enseñanza de Lacan lo demuestran) para dar cuenta de la estructura del registro imaginario, y sus leyes de organización, antes que de la especificidad de una categoría nosológica.

29. En el artículo “La agresividad en psicoanálisis” (1948) —luego de una primera mención en “Acerca de la causalidad psíquica” (1946)—, Lacan expone la cuestión en estos términos: “Vi con mis propios ojos y conocí bien a un pequeñuelo presa de los celos. No hablaba todavía y ya contemplaba, todo pálido y con una mirada envenenada, a su hermano de leche’. Así anudaba imperecederamente [...] la situación de absorción espectacular: contemplaba, la reacción emocional: todo pálido, y esa reactivación de las imágenes de la frustración primordial: y con una mirada envenenada, que son las coordenadas psíquicas y somáticas de la agresividad original”. Jacques Lacan, “La agresividad en psicoanálisis” (1948), en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002), 107. Cabría preguntarse si la presentación que Lacan realiza de este fenómeno

Sin embargo, no puede soslayarse que Lacan proponga el complejo de Edipo como una estructura triangular, aspecto que solo la introducción del falo como signifiante, y como posición imaginaria, podría deslizar hacia una estructura cuaternaria. Por otro lado, cabría preguntarse si la presencia de tantos elementos comunes a las descripciones posteriores de Lacan no implica, acaso, que la doctrina del signifiante es una condición necesaria pero no suficiente de la lectura lacaniana del Edipo.

## DE LOS CELOS A LA ENVIDIA, MÁS ALLÁ DEL EDIPO

Podría proponerse que los tres complejos enumerados dan cuenta de una estructura secuenciada de constitución del sujeto: a) el complejo de destete describe la introducción en el campo propiamente humano, campo de pérdida de la naturaleza (y separación del seno), que posteriormente en la enseñanza de Lacan sería tematizada a partir del encuentro del viviente con el signifiante; b) el complejo fraterno, en su relación con la estructura narcisista del yo, describe la constitución del campo imaginario en la relación especular con el otro, en que “la tendencia por la cual el sujeto restaura la unidad perdida de sí mismo surge en el centro de la conciencia”<sup>26</sup>; c) al complejo de Edipo, por un lado, “se lo debe comprender en función de sus antecedentes narcisistas”<sup>27</sup>; pero, por otro lado, el complejo de Edipo ordena y regula la rivalidad que en ese campo se promueve. De este modo, los tres complejos articulados se proponen como una estructura de lugares que distribuye distintas posiciones del sujeto. Por eso los complejos propuestos por Lacan no deben ser leídos como estadios (al modo de los “estadios de la libido” de Abraham) sino como momentos lógicos constitutivos del sujeto.

Respecto del complejo fraterno en particular, y en lo que a este artículo concierne, importa destacar que si bien Lacan retoma la cuestión de los celos a partir de la interpretación edípica, el transitivismo implica una instancia precedente en la que el otro se presenta como *partenaire* que expone el “mal”<sup>28</sup> más íntimo del sujeto. Así ya lo había entrevisto Lacan en su comentario del caso Aimée en relación al desconocimiento que funda la estructura paranoica del yo. He aquí entonces el núcleo de la identificación proyectiva, que es irreductible a una versión edípica, sino que orienta la concepción especular del semejante hacia un destino que interpreta esa rivalidad con independencia del amor del Otro. En este contexto es que Lacan retoma la experiencia descrita por San Agustín en sus *Confesiones*<sup>29</sup>, aunque cabe apreciar que, años después de su primer comentario al respecto, no dudaría en desligar dicha situación de los celos, sino que —en el seminario 11— la vincularía con la envidia<sup>30</sup>:

Para comprender qué es la *invidia*, en su función de mirada, no hay que confundirla con los celos. El niño, o quien quiera, no envidia forzosamente aquello que apetece. ¿Acaso el niño que mira a su hermanito todavía necesita mamar? Todos saben que la envidia suele provocarla comúnmente la posesión de bienes que no tendrían ninguna utilidad para quien los envidia, y cuya verdadera naturaleza ni siquiera sospecha.<sup>31</sup>

De este modo, Lacan distingue ambas experiencias, y aquí precisa la relación que la envidia tiene con la mirada, a través de destacar que *invidia* viene de *videre*. Se trata —en consonancia con lo presentado en 1948— de una “mirada amarga”<sup>32</sup> que le “produce a él el efecto de una ponzoña”<sup>33</sup>, esto es, una mirada envenenada. Pero, ¿de dónde proviene este veneno, que no se vincula con el deseo que desplaza al competidor, ni reclama el amor del Otro? La referencia temprana al *kakón* puede permitir ampliar esta indicación, conservando aún su vigencia: se trata de la mostración de un goce ignorado del cual el envidioso se siente privado, pero que supone realizado en el *partenaire* especular. No se trata de que se desee el objeto del deseo del semejante, sino que se envidia la satisfacción supuesta:

Esa es la verdadera envidia. Hace que el sujeto se ponga pálido, ¿ante qué? —ante la imagen de una completitud que se cierra, y que se cierra porque el *a* minúscula, el objeto *a* separado, al cual está suspendido, puede ser para otro la posesión con la que se satisface, la *Befriedigung*.<sup>34</sup>

Entonces, podría pensarse en el caso del neurótico quien —al desplazar al campo del Otro la búsqueda del objeto perdido, a la espera de que le sea reintegrado a través de la demanda—, encuentra en la envidia un cortocircuito para la realización del deseo a través del desconocimiento imaginario o, mejor dicho, de la puesta en forma de una escena que interroga su posición subjetiva. En este punto, la idea de Lacan es convergente con lo que alguna vez sostuvo Spinoza, respecto de que la envidia solo puede darse entre pares, a lo que cabe añadir —luego de este planteo sobre la mirada— que la coordenada imaginaria es la condición que la vincula no solo con la agresividad, sino también con la suposición de un goce “dado a ver” en que el sujeto no se reconoce (pues el yo lo desconoce) como causa.

Por esta vía, puede advertirse cómo desde el comienzo de su obra —incluso antes del inicio de su enseñanza— Lacan se ocupó de esclarecer la relación entre hermanos más allá de las coordenadas edípicas. Este planteo es el prolegómeno necesario a los desarrollos propios del seminario 17, donde se encuentra una de las afirmaciones más significativas de Lacan, motivo del próximo apartado.

corresponde efectivamente a la experiencia de los celos. En principio, los celos pueden actualizarse en función de cualquier objeto de amor —y la figura de la madre es un primer sustituto privilegiado para frustrar el narcisismo del celoso—. De este modo, en términos generales, podría pensarse que aquí nos encontramos con el caso *princeps* de la posición edípica ante los celos, con el consecuente desencadenamiento de la tensión agresiva dada por la identificación narcisista. Sin embargo, Lacan enfatiza el “resentimiento” y la “mirada envenenada” con que el niño asiste al espectáculo, que parecieran indicar también un matiz diferente.

30. En este punto, cabe recordar la lucidez de la interpretación kleiniana de la envidia que la distingue de los celos en la medida en que si estos implican una situación triangular, este no es el caso de aquella. De este modo, puede verse que este tipo de relación no puede ser aprehendida con las coordenadas edípicas y por eso Klein afirmaba que es un fenómeno de los más difíciles de reducir en la experiencia analítica. Véase Melanie Klein, *Envidia y gratitud* (1957) (Buenos Aires: Hormé, 1977).

31. Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964), 122.

32. *Ibíd.*

33. *Ibíd.*

34. *Ibíd.*

### EN EL PRINCIPIO (DE LA SEGREGACIÓN) ERA EL PADRE

“Los hermanos sean unidos. Porque ésa es la ley primera. Tengan unión verdadera. En cualquier tiempo que sea. Porque si entre ellos pelean. Los devoran los de afuera”. He aquí uno de los pasajes más célebres del poema nacional argentino *Martín Fierro* (1872), escrito en verso por José Hernández, y que expone una conclusión que bien podría ser suscrita a partir de la relectura de la obra freudiana “Tótem y tabú” (1913) que realiza Jacques Lacan en el *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-70). En los siguientes términos se refería Lacan al mítico asesinato del padre en la horda primitiva:

El viejo papá las tenía a todas para él, cosa ya fabulosa —¿por qué las tendría a todas para él— pero resulta que de todos modos hay otros chicos, ellas también pueden tener algo que decir. Le matan. Las consecuencias son muy distintas que en el mito de Edipo. Como matan al viejo, al viejo orangután, ocurren dos cosas. Una la pongo entre paréntesis, porque es una fábula —descubren que son hermanos. En fin, eso puede darles alguna idea de lo que es la fraternidad [...].<sup>35</sup>

La segunda de las dos cosas que ocurren es que “luego deciden todos a una que nadie tocará a las mamaítas”<sup>36</sup>. Respecto de esta segunda consecuencia, Lacan destaca su carácter inconsecuente, dado que no todos son hijos de la misma mujer; entonces, “podrían acostarse con la mamá del hermano, precisamente porque solo son hermanos de padre”<sup>37</sup>. En definitiva, esta observación apunta a mostrar hasta qué punto “Tótem y tabú” no puede ser reducido a la interpretación edípica —es desde esta perspectiva que se muestra frívolo—, sino que implica otra coordinada mucho más significativa: una versión del padre que va más allá de la concepción lacaniana de la metáfora paterna, introducida en los primeros seminarios (especialmente en los seminarios 4 y 5) que hacía de aquel un nombre del Ideal que intercedía en la relación fálica de la madre con el hijo. A partir de esta nueva referencia, el deseo de la madre dejaría de funcionar como instancia de mediación entre el padre y el hijo, y podría plantearse una relación directa entre ambos, vinculada a otro de los tópicos centrales del seminario 17, esto es, la transmisión entendida como sucesión. Al criticar una vez más la referencia edípica y el modo en que Edipo accede al poder, Lacan pregunta:

¿Qué quiere decir esto sino que surge la pregunta de saber si lo que debe pagar es haber al trono, no por la vía de la sucesión [...] Si —fantasma que siempre se indica, es curioso, pero sin vincularlo propiamente con el mito fundamental del asesinato del padre— si la castración golpea al hijo, no le hace acceder también por el camino adecuado a lo que constituye la función del padre? Toda nuestra experiencia lo muestra. ¿No se indica así que es de padre a hijo como se transmite la castración?<sup>38</sup>

35. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (Buenos Aires: Paidós, 2009), 120.

36. *Ibíd.*, 121.

37. *Ibíd.*

38. *Ibíd.*, 128-129.

En este contexto, ya no se trataría tanto de apreciar el lugar de privador del padre, cuya operación era fundamentalmente sobre la madre, sino su participación como transmisor de la castración, la cual no debe ser entendida en términos prohibitivos (como la suele fantasear el neurótico) sino positivamente: el padre se ofrece a la sucesión cuando transmite una versión singular del goce —su respuesta a la falta intrínseca de la estructura a través del objeto *a*—. Por esta vía se abre un campo de investigación en la enseñanza de Lacan que conduce a la noción de *père-version* y a esa célebre formulación del seminario R. S. I. (1974-75): “Un padre no tiene derecho al respeto, sino al amor, más que si el dicho amor, el dicho respeto está *père versement* orientado, es decir, hace de una mujer objeto *a* minúscula que causa su deseo”<sup>39</sup>.

Este breve recorrido sobre el desplazamiento de la figura del padre en la enseñanza de Lacan es capital para entender el contexto de las afirmaciones en torno a la fraternidad en el seminario 17<sup>40</sup>. Olvidar este contexto de producción podría recaer en una mera definición negativa: hermanos serían los que comparten una asociación exterior, una diferenciación respecto de lo demás —y, de hecho, así podría entenderse de modo superficial la expresión “segregación”—. Recordemos para el caso, la continuación de la cita anticipada del seminario 17:

Este empeño que ponemos en ser todos hermanos prueba evidentemente que no lo somos. Incluso con nuestro hermano consanguíneo, nada nos demuestra que seamos su hermano [...]. Solo conozco un origen de la fraternidad [...], es la segregación. [...] Incluso no hay fraternidad que pueda concebirse si no es por estar separados juntos, separados del resto [...].<sup>41</sup>

Desde un punto de vista apresurado, podría reducirse la fraternidad a la “unión *contra* otros”, esto es, entreverla en función de su separación del *resto*; sin embargo, este esquema interpretativo no haría más que regresar al planteo freudiano de “Psicología de las masas y análisis del yo” —que, justamente, Lacan busca superar con su relectura del mito de la horda, ya que el padre ocupa el lugar de amo solo de una manera subsidiaria—. Para avanzar más allá de esta interpretación infundada, sería importante interrogar ese *otro resto* cuya función es unir a los hermanos en un pacto de complicidad. ¿De qué goce compartido se habla en la fraternidad? ¿Qué extraña cercanía es la que se denota en la culpabilidad por el asesinato, cuyo carácter paradójico radica en ser un signo del amor por el padre?

De este modo, si no respondiéramos a estas preguntas, la fraternidad sería —para decirlo con Lacan— una suerte de “fábula”. De hecho, Lacan es explícito respecto de que su afirmación del motivo de la segregación es meramente aproximativa: “Se trata de captar esa función y saber por qué es así [...]. Esto que les digo es medio decir. Si



39. Jacques Lacan, *Seminario 22. R. S. I.* (1974-75). Clase del 21 de enero de 1975. Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.

40. En este punto, sigo los desarrollos de Ph. Julien en torno a su lectura del mito de la horda primitiva. Véase Phillippe Julien, *L'étrange jouissance du prochain. Éthique et psychanalyse* (Paris: Seuil, 1995).

41. Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, 120-121.

no les digo por qué es así, es de entrada porque si digo que es así no puedo decir por qué es así”.<sup>42</sup>

## LA FUNCIÓN DEL TESTIGO

El fundamento clínico de este artículo está en el caso de una analizante que, luego de la muerte de su madre (su padre había muerto unos años antes), al venir a sesión, se recostó en el diván y dijo: “Mis padres podrían no estar muertos. La única seguridad que tengo al respecto es la presencia de mis hermanos. Ellos dan cuenta de la certeza de su muerte. Ellos son los únicos testigos”.

De acuerdo con esta formulación, la declinación misma de la frase podría hacer pensar en la escena misma de un asesinato. Sin embargo, en el curso de la asociación esta intervención fue dejada a un lado y el decir se orientó en otra perspectiva. Esta analizante testimoniaba acerca de una historia que solo se construye a través de los otros, que decanta a partir de que otros hayan pasado por una experiencia compartida (aunque hayan adoptado posiciones diferentes). En todo caso, esos hermanos eran partícipes de un mismo “trauma”, no la muerte *en sí* de los padres, sino el fragmento de pasado que luego no dejaría de insistir como un presente que resiste al olvido (en el duelo), una especie de futuro congelado en anécdotas que denotan la transmisión que esos padres hicieron como hombre y mujer respecto de la relación de deseo que los unió alguna vez.

De acuerdo con el título de un libro reciente (*L'ère du témoin* de A. Wieviorka)<sup>43</sup> puede decirse que hoy vivimos en una época en que la función del testigo cobra una especial relevancia. Para el caso, no hay más que pensar en los diferentes autores que se han ocupado del lugar del sobreviviente después del Holocausto (por ejemplo, G. Agamben en su clásico libro *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo...* en una dirección que conduce a las inevitables intervenciones de Primo Levi). R. Dulong, en su libro *Le témoin oculaire* (1998) define al testigo en los siguientes términos: “ser testigo no es solamente haber sido espectador de un evento sino declarar haberlo visto”<sup>44</sup>. De este modo, puede destacar que el testigo no es un mero “espectador” porque, justamente, en esa declaración —que puede ser efectiva o no, es decir, no se trata de un hecho empírico— se inmiscuye la cuestión de la marca de una transmisión: “[Los testigos] deben plantearnos el problema de la transmisión, vale decir todo aquello que gira en torno de lo que designa la expresión inglesa ‘Vicarious Witness’”<sup>45</sup>.

En este sentido, el testigo no es tampoco un historiador, sino que se encuentra afectado por eso que se transmite. De ahí la importante figura del “superviviente”, que indica el papel que ocupa la experiencia compartida. En su célebre *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, É. Benveniste relaciona la figura del testigo con la

42. *Ibíd.*, 121.

43. Annette Wieviorka, *L'ère du témoin* (1998) (Paris: Plon, 1998).

44. Renaud Dulong, *Le témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle* (Paris: EHESS, 1998).

45. Francois Hartog, “El testigo y el historiador (2000)”, *Gradhiva* 27 (2000): 12.

del *superstes*, definida como “aquel que subsiste más allá”<sup>46</sup>. A su vez, en griego se lo denominada *martus*, cuya etimología conduce hacia la raíz del verbo *recordar* (en sánscrito *smarati*, en griego *mermina*, de donde deriva el latín *memoria*). De los diferentes vocablos del latín estudiados por Benveniste, cabe destacar también los siguientes, que amplían el campo semántico que delimita la función del testigo: *arbiter* (aquel que asistió); *testis* (quien participa como tercero); *auctor* (garante), siendo que esta última deriva conduce hacia el papel de verdad que ocupa el testigo.

De regreso a la afirmación de la analizante mencionada en el comienzo de este apartado, puede entenderse con mayor amplitud el registro de su decir cuando otorgaba a sus hermanos la función de certificar la muerte de sus padres; o bien —como dijera en otro contexto, en una descripción ciertamente visceral de su duelo— que “solo ellos pueden juzgarme, porque son los que saben de dónde vengo”. De este modo, la función del testigo permite cernir con mayor especificidad esa complicidad que los hermanos pueden tener, más allá de la interpretación edípica que los reduce a una situación de semejanza y rivalidad, y con respecto a ese goce próximo que se transmite de padres a hijos.

Para dar cuenta con mayor énfasis de la relación entre hermanos a partir de la función del testigo, presentaremos a continuación un breve comentario de la novela del escritor italiano C. Samonà, titulada justamente *Hermanos* (1978), un libro que da fe de la influencia de la lectura de Lacan —como dijera P. Milano en su comentario para el periódico *Espresso*—.

Desde las primeras páginas, Samonà expone una situación que va más allá del reconocimiento especular: “Cada uno de los dos representa para el otro, según los casos, el compañero de juegos, el interlocutor paciente, el contrincante imprevisible”<sup>47</sup>. Se trata de la historia de dos hermanos que viven en la misma casa, uno (presentado como “enfermo mental”) al cuidado del otro (el narrador). Este último relata la extrañeza de una relación que siempre defrauda la anticipación y la simetría, de la cual se defiende a través del intento de imposición de una rutina:

Yo soy el que organizo cuidadosamente los mecanismos del juego, adjudico los papeles y los recorridos, cambio el nombre de los objetos [...]. [Él] acepta vivir la ficción que le propongo a condición de ser yo el primero en respetar las reglas del juego. Engañarle sería difícil [...]. Puede romper mis silencios con preguntas inesperadas, cuando advierte, sin necesidad de mirarme, imperceptibles titubeos [...].<sup>48</sup>

He aquí el mecanismo de un conflicto sutil, que se sostiene en la concesión transitoria y que prescinde de la mirada. La “ficción” de la semejanza, desbancada en el momento inesperado, en un juego que admite una sola regla: “El tema prácticamente es



46. Émile Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris: Minuit, 1969), 276.

47. Carmelo Samonà, *Hermanos* (1978) (Barcelona: Anagrama, 1983), 9.

48. *Ibíd.*, 20.

solo uno: la búsqueda del otro<sup>49</sup>. En este contexto, un término insiste: “complicidad”<sup>50</sup>: “Me había hecho cómplice involuntario de su decadencia y definitiva desaparición de nuestros juegos”<sup>51</sup>.

Ahora bien, ¿de qué complicidad se trata en este punto? Evidentemente, no se trata de una relación que se fundamente en la empatía (“Nunca será como yo”)<sup>52</sup>, dado que el narrador afirma que vive “como si me hallase en un país extranjero cuya lengua ignoro”<sup>53</sup>. Una frase cadenciosa es la que el hermano dirige al narrador cuando lo interpela: “Búscame otra vez —añade—, aunque ya me hayas encontrado”<sup>54</sup>. Por esta vía, la novela comienza a dar cuenta de una temporalidad diferida, en la que esa búsqueda se consigue a través de la espera, al dejar que el prójimo aparezca según sus modos de aparición al “romper la servidumbre del emparejamiento”<sup>55</sup>.

Sin embargo, esta paridad es difícil de conjurar, ya sea a través de la infantilización del “enfermo” (“¿Quieres que te coja la mano como a un niño?”)<sup>56</sup>, o bien por la reducción del déficit en un costado “animal” (“Viene a mi encuentro con el afectuoso trotecillo del viejo perro fiel”)<sup>57</sup>. Sin embargo, a pesar de estos fracasos o, mejor dicho, justamente en ellos, se revela el prójimo como figura imposible, en el límite de la relación de semejanza. De este modo, en este desfile de reacciones que buscan apresar al “enemigo-hermano”<sup>58</sup>, se perfila la absolución de la presencia del narrador como testigo de una extraña mismidad que lo une con su hermano. Al buscar a su hermano, busca aquello que lo une con él y descubre que eso no puede ser puesto en palabras. Es el fin de la narración, en el punto en que esta se cancela a sí misma porque no hay descubrimiento que sorprenda al lector. La relación entre hermanos es una relación hecha con base en la “no-relación” o, mejor dicho, constituida a partir de compartir una única falta familiar que les concierne y que hace que esas dos personas, a pesar de ser completamente distintas, provengan de una misma raíz: el padre y su causa (en la castración).

## CONCLUSIONES

En este artículo hemos elaborado conceptualmente la relación entre hermanos a partir de la orientación lacaniana que avanza “más allá” de la interpretación freudiana de la cuestión. En esta última, el hermano es rival y competidor, respecto del amor del Otro, mientras que en la obra de Lacan —incluso antes del comienzo de su enseñanza, como en el artículo sobre “Los complejos familiares” (traducido al castellano como “La familia”)— la función del hermano se recorta en otro lugar que el del semejante. Así lo demuestra su análisis temprano de los celos fraternos, que luego sería reinterpretado en la década de los años sesenta a partir de la noción

49. *Ibíd.*, 25.

50. *Ibíd.*, 12.

51. *Ibíd.*, 25.

52. *Ibíd.*, 34. “Aunque no renuncio a los intentos de recuperarle y adiestrarle, sé muy bien que en esos momentos lo único que hago es reproducirme yo mismo en un espejo cóncavo”.

53. *Ibíd.*, 26. “Tengo la sensación de hallarme en presencia de otra lengua, más rica en sobreentendidos que la que bastaría para comunicarme”.

54. *Ibíd.*, 42.

55. *Ibíd.*, 60.

56. *Ibíd.*, 75.

57. *Ibíd.*, 76.

58. *Ibíd.*, 58.

de envidia. Por esta vía, el otro se constituye como prójimo en cuanto encarna una inminencia de goce.

Sin embargo, es en el seminario 17 donde Lacan reelabora la relación entre hermanos con una radicalidad conceptual mucho mayor, a partir de su relectura del mito freudiano de la horda primitiva. En este contexto, la relación fraterna no puede ser reducida a la versión del Edipo, sino a una “nueva” versión del padre que allí comienza a formularse y que hallaría su culminación en desarrollos de seminarios posteriores con el concepto de *père-version*. He aquí aquellos que los hermanos comparten e incorporan en el asesinato primitivo, el vínculo de goce que los une y que enlaza culpa y amor. De este modo, la segregación no se define como un límite exterior, sino como una fundación intrínseca.

Por último, para avanzar en esta dirección propuesta por Lacan, hemos circunscrito la función del testigo como un modo de precisar el modo en que el hermano puede dar cuenta de su “complicidad” de goce con su prójimo fraterno. En este último caso, de acuerdo con los estudios recientes de la función del testigo, el hermano no sería un semejante, sino aquel que ha sido afectado por la historia y por un hecho marcado por la transmisión —que, eventualmente, puede ser “traumático”—. El testigo (se) expone a partir de una experiencia compartida y, por lo tanto, autentifica el relato del otro con su propia vida. Hemos justificado esta deriva a partir de una breve indicación clínica de una analizante y, luego, la hemos ejemplificado a través de la lectura de una novela de Carmelo Samonà.

Para futuras investigaciones, dejamos planteada la pregunta acerca de la implicación de la función fraterna en la comunidad analítica y, en particular, con respecto al lugar de los “testimonios” del pase. Confiamos en que esta articulación podría abrir en dicho campo una perspectiva novedosa. A este tema dedicaremos futuros trabajos.

## BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, GEORGE. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Valencia: Pre-textos, 2000.

BENVENISTE, ÉMILE. *Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Minuit, 1969.

DULONG, RENAUD. *Le témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*. Paris: EHESS, 1998.

FREUD, SIGMUND. “A propósito de un caso de neurosis obsesiva (el ‘Hombre de las ratas’) (1909)”. En *Obras completas*, vol. x. Buenos Aires: Amorrortu, 1988.

FREUD, SIGMUND. “Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina” (1920). En *Obras completas*, vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1988.



- HARTOG, FRANCOIS. "El testigo y el historiador". *Gradhiva* 27 (2000): 9-28.
- JULIEN, PHILLIPE. *L'étrange jouissance du prochain. Éthique et psychanalyse*. Paris: Seuil, 1995.
- KLEIN, MELANIE. *Envidia y gratitud* (1957). Buenos Aires: Hormé, 1977.
- LACAN, JACQUES. "Más allá del principio de realidad (1936)". En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- LACAN, JACQUES. *La familia* (1938). Buenos Aires: Homo Sapiens, 1977.
- LACAN, JACQUES. "La agresividad en psicoanálisis (1948)". En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- LACAN, JACQUES. "Intervención sobre la transferencia (1951)". En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- LACAN, JACQUES. "El mito individual del neurótico (1953)". En *Intervenciones y textos 1*. Buenos Aires: Manantial, 1999.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Buenos Aires: Paidós, 2007.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964). Buenos Aires: Paidós, 2007.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). Buenos Aires: Paidós, 2009.
- LACAN, JACQUES. *Seminario 22. R. S. I.* (1974-1975). Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.
- LUTEREAU, LUCIANO. *La forma especular. Fundamentos fenomenológicos de lo imaginario en Lacan*. Buenos Aires: Letra Viva, 2012.
- MUÑOZ, PABLO. "La Familia de Lacan: preludios de una teoría psicoanalítica de la función paterna". *Psicoanálisis y el hospital* 30 (2006): 89-96.
- MUÑOZ, PABLO. "Sobre el complejo fraterno". *Psicoanálisis y el hospital* 32 (2007): 43-49.
- SAMOMÀ, CARMELO. *Hermanos*. Barcelona: Anagrama, 1978.
- WIEVIORKA, ANNETTE. *L'ére du témoin*. Paris: Plon, 1998.