

Revista
de Psicología
Escuela
de Psicología
Universidad
Central de Chile

ISSN 0719-1768

liminales

escritos sobre psicología y sociedad



Escuela de Psicología

Volumen I • Número 01 • abril 2012

Revista
de Psicología
Escuela
de Psicología
Universidad
Central de Chile

ISSN 0719 - 1758

liminales

escritos sobre psicología y sociedad



Escuela de Psicología

Volumen I • Número 01 • abril 2012

Revista LIMINALES

Escritos sobre Psicología y Sociedad
Issn N° 0719 - 1758

Revista de la Escuela de Psicología,
Facultad de Ciencias Sociales,
Universidad Central de Chile
Año 1, N° 1, Abril 2012
Santiago, Chile

Decana (I) Facultad de Ciencias Sociales
Juana Crouchet González

Director (I) Escuela de Psicología
Javier Romero Ocampo

EDITOR GENERAL
Cristóbal Durán Rojas

COMITÉ EDITORIAL

Roberto Aceituno
Universidad de Chile

Kathya Araujo
Universidad Academia
de Humanismo Cristiano, Chile

Domingo Asún
Universidad de Valparaíso, Chile

Alejandro Bilbao
Pontificia Universidad Católica
de Valparaíso, Chile

Niklas Bornhauser
Universidad Nacional Andrés Bello, Chile

Genoveva Echeverría
Universidad Central de Chile

Jorge Flores
CLIIAPS, México

Gregorio Kaminsky
Universidad Nacional de Río Negro,
Argentina

Adriana Kaulino
Universidad Diego Portales, Chile

Sonia Lahoz
Universitat de Barcelona / Oim

Gastón Molina
Universidad Central de Chile

Jahir Navalles
Universidad Autónoma
Metropolitana Iztapalapa, México

Lis Pérez
Universidad de La República, Uruguay

Georg Unger
Universidad Central de Chile

Silvana Vetö
Universidad Nacional Andrés Bello, Chile

Correspondencia
San Ignacio 414, Torre A, 2° Piso
Santiago - Chile

Teléfono:
(02) 582 65 12

E-Mail: revista.liminales@gmail.com

Edita:
Facultad de Ciencias Sociales,
Universidad Central de Chile

Diseño:
Rodrigo Wielandt

Índice

Presentación	9
Sobre las diversas maneras del migrar Abril Trigo	13
Razones del por qué y para qué de una Psicología Social Jahir Navalles	33
La gestión gubernamental de las emociones en el Chile neoliberal Iván Pincheira	49
<i>Maus</i> y la ética de la representación después del Holocausto Narrativas post-traumáticas, elaboración y post-memoria Silvana Vetö	71
Formas de la destrucción. Sufrimiento cerebral, sufrimiento psíquico y plasticidad Catherine Malabou	115
Muerte y Palabra. Reflexiones acerca del sentido y valor del diálogo [<i>Gespräch</i>] con pacientes terminales Niklas Bornhauser	129
Memoria: reflexiones sobre el tiempo en psicoanálisis Judith Muñoz	145
Política Editorial y Normas para la presentación de manuscritos	157

Revista LIMINALES

Escritos sobre psicología y sociedad

Escuela de Psicología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Central de Chile

Revista LIMINALES tiene su origen en un espacio intermedio, tan próximo a los saberes de las Ciencias Sociales, de las llamadas Ciencias Humanas y de las prácticas que definen los saberes 'psi'. Pero su voluntad es enfrentar esa intermediación con todo rigor. Esto implica reconsiderar permanentemente las dinámicas implicadas en el saber y los objetos que hacen visibles, con el fin de tener presentes los límites de sus territorios y horizontes inmediatos. ¿Pero con qué propósito hacer la prueba de dichos límites? Simplemente para intentar abrir una brecha para discusiones posibles, y sobre todo para aquellas que no se limitan a buscar el acuerdo entre disciplinas. Una consonancia antes que un consenso: sería preciso ser fieles al espacio fronterizo que parece pautar la producción de nuestros saberes desde Latinoamérica.

Revista LIMINALES busca proponer un punto de contacto para discusiones que atraviesan a dichos saberes pero que, al mismo tiempo, los desbordan en sus marcos. Pero aun cuando es necesario subrayar la naturaleza de este umbral de disciplinas, ello tiene que mantenerse firme ante una pérdida precipitada de los límites de los problemas. No está permitido plantearse desde un nivel descomprometido. Todo lo contrario: es preciso mantener un compromiso con la manera en que comprendemos y nos enfrentamos a nuestros modos de hacer sociedad y de entendernos en un territorio plagado de transformaciones, desplazamientos y mutaciones. Por eso, mucho antes que apegarnos a una escuela o a un campo entendemos la urgencia de hacer funcionar una caja de resonancia entre cuerpos de saberes en principio tan disímiles como pueden ser las psicologías, la crítica de la cultura, la historia, la sociología, el psicoanálisis, los estudios sobre sexualidad y género, la antropología, la literatura, los estudios poscoloniales, o el pensamiento político y la teoría social contemporáneas.

Estos escritos se movilizan en un espacio suficientemente heterogéneo como para permitirse la apuesta de pensar en objetos que quizá todavía no sean completamente identificables. Estas escrituras se hacen desde Latinoamérica no solo como si ese fuese su 'escenario', sino sobre todo porque esos objetos se han producido entre entrecruzamientos limítrofes y saberes que se multiplican. Los espacios

LIMINALES son espacios en las fronteras de las Ciencias Sociales, estados fronterizos que también tendrían que estar abiertos al cuestionamiento de las estructuras prescritas sobre las cuales se apoyan.

Los espacios LIMINALES producen objetos y sujetos que queda por descubrir, que quedan por ser visibilizados, mostrándonos también el ojo que los intenta capturar en ese mismo gesto. Nos dan otras oportunidades para entender subjetividades que nacen de distintas herencias y entrecruzamientos. Pero a veces es difícil reconocerlos, se nos dan solo en retazos o en pequeñas indicaciones. Como dice Victor Turner, el antropólogo que legó este concepto de liminalidad a las ciencias del hombre y de la sociedad, estos espacios quedan abiertos, produciendo objetos y sujetos que “ya no están clasificados y, al mismo tiempo, todavía no están clasificados”.

La psicología, y las Ciencias Sociales, compelidas por diversas demandas y urgencias, corren el riesgo en ocasiones de elaborar diagnósticos de unas realidades que exceden fuertemente sus herramientas de análisis y sus mecanismos de visibilización. La construcción de un espacio liminal no apela a disolver dichos requerimientos o sus resistencias, ni mucho menos a desconocerlos en sus diversas gravedades. Se trata más bien de una invitación: si la liminalidad pone en entredicho la estabilidad de unas identidades y la fijeza de sus ubicaciones, es precisamente dicho rigor y dicha vigilancia lo que podría intentar decirnos algo sorpresivo sobre los mecanismos y las transformaciones de un psiquismo expuesto a la prueba de sus inscripciones.

El editor

Sobre las diversas maneras del migrar

On the different ways of migrating

Abril Trigo*

Resumen

El autor propone diferenciar las distintas dimensiones que han de ser consideradas al aproximarse al fenómeno de la migración. A partir de ello establece un contraste crítico entre la migrancia y la diáspora como figuras que parecen muchas veces superpuestas. Sin embargo, se propone considerar dicha diferencia en el contexto de sus consecuencias, pues en principio ambas se remiten a distintas fases del capitalismo e indican distintos procesos relacionales. Si no se las distingue, se corre el riesgo de perder de vista la especificidad de cada una de ellas y, en igual medida, se tiende a 'naturalizar' la realidad que indican. Para enfrentar dicho riesgo, se propone desarrollar la idea de una *transmigrancia*, que debiera aludir a los modos de vivir específicos implicados en el migrar, intentando reconocer específicamente los costos sociales, culturales, políticos y humanos que el fenómeno acarrea, así como los procesos identitarios de reconocimiento y de memoria que implica.

Palabras clave: migración, diáspora, memoria, exilio, transmigración.

Abstract

The author attempts to differentiate the various dimensions that must be considered in approaching the migration phenomena. Then provides a critical contrast between migrating and diaspora, as figures that seem to be overlapped. However, is proposed to consider such difference within the context of its consequences, as in the beginning both refers to different stages of capitalism and suggest various relational processes. If they are not differentiated from each other, we risk losing sight of the specificity of them and, to the same extent, we tend to naturalize the reality which they indicates. In order to face this risk, he develops the idea of transmigration, which should refer to specific lifestyles involved in migrating, and attempting to recognize specifically the social, cultural, political, and human costs that the phenomenon carries and also the identity processes of recognition and memory involved.

Keywords: Migration, Diaspora, Memory, Exile, Transmigration.

¹ Distinguished Humanities Professor of Latin American Cultures, The Ohio State University. Email: trigo.1@osu.edu

Comencemos por señalar las diferencias entre la migrancia y la diáspora transnacionales, fenómenos contemporáneos vinculados al carácter intensivo e implosivo del capitalismo flexible en su fase global, y las migraciones internacionales, características del período expansivo del capitalismo industrial en su fase imperial-colonialista. Estas últimas configuraron un dispositivo íntimamente imbricado a los modos de producción económica, demográfica y cultural de la modernidad, pero con la globalización del capital y la flexibilización de los mercados, la reducción de la soberanía de los estados nacionales y la revolución de los medios de comunicación y de transporte, se desarrolló un nuevo modo de migración que invierte la dirección y la intención de las migraciones modernas, que en lugar de expulsar los excedentes humanos de las metrópolis para colonizar “zonas vacías” de la periferia, succionan el capital humano, social y cultural de las periferias para satisfacer las necesidades de mano de obra barata en las economías más avanzadas.

Aun cuando toda migración es por lo general una experiencia traumática cuyos efectos, no siempre visibles, promueven una “crisis radical de la identidad” (Viñar y Viñar, 1993, p. 60), al desgajar al sujeto de sus referentes familiares, sociales, culturales y afectivos (Grinberg y Grinberg, 1984, p. 39-40), la migrancia transnacional –subproducto perverso, funcional y disolvente a un tiempo, de la globalización, que abre todas las fronteras al libre flujo de capitales y mercancías mientras levanta fronteras cada vez más brutales a la libre circulación de personas– constituye una experiencia radicalmente distinta del migrar. Por ello, puede decirse que los migrantes transnacionales representan la emergencia de un nuevo sujeto social, político y cultural de naturaleza transnacional, que pone en cuestión y obliga a repensar los límites y las atribuciones de la noción de ciudadanía (civil, política y social) en términos de ciudadanía cultural y derechos humanos, así como dramatiza la crisis de los estados nacionales y obliga a redefinir el alcance y la índole de las identidades nacionales. ¿Dónde comienza hoy y dónde acaba el estado nación? ¿Dónde situar sus fronteras, en sus límites territoriales o en su dispersión demográfica? ¿En los que se quedan o con los que se van? ¿Qué lugar ocupan los millones de migrantes transnacionales en el mundo de hoy?

El exilio: tropo de la modernidad

El exilio, nimbado por el aura de la persecución, la soledad y el destierro, ha erigido mitos y nutrido literaturas, en tanto tropo de la modernidad que celebra la singularidad, la alienación y el individualismo del artista vanguardista, incomprendido y distante, cosmopolita a la fuerza condenado a la melancolía y la nostalgia por el hogar y la patria perdidos irremisiblemente. Caren Kaplan analiza la manera en que

el tropo del exilio mistifica toda especificidad histórico-social: "Normalizando el exilio, estetizando la falta de vivienda, la mitologización crítica del 'artista en exilio' se moviliza desde un comentario sobre la producción cultural basada en experiencias de desplazamiento fundadas históricamente a la producción de un *estilo* que emula los efectos de los exilios" (Kaplan, 1996, p. 40). Pero el tropo ha fetichizado también la peculiar productividad ética, política e intelectual del exilio, productividad que proviene de esa particular posicionalidad liminar e intersticial, sobre el filo que le caracteriza. Esto es lo que sostienen Edward Said (1984) y Julia Kristeva (1986) a partir de las angustiadas reflexiones de Theodor Adorno, realizadas bajo el triple efecto del fascismo, la guerra y la sociedad de consumo. "Ya no es posible lo que se llama propiamente habitar. [...] La casa ha pasado. [...] 'Por fortuna para mí, no soy propietario de ninguna casa', escribía ya Nietzsche en la *Gaya ciencia*. A lo que habría que añadir hoy: es un principio moral no hacer de uno mismo su propia casa." (Adorno, 2003, pp. 43-44) Por lo cual, agrega luego, "Quien ya no tiene ninguna patria, halla en el escribir su lugar de residencia." (2003, p. 91).

Estas reflexiones, que constituyen las bases éticas y epistémicas sobre las que Adorno fundamenta la autonomía del arte y la dialéctica negativa desde las cuales efectuar una eficiente crítica de la cultura burguesa, corroborarían la superioridad cognitiva otorgada por el distanciamiento y el perspectivismo de la experiencia del "exilio", y confirmarían así la excepcionalidad de la escritura como único y auténtico espacio de libertad. Aquí se origina la subrepticia canonización del "intelectual disidente" que formula Kristeva. Pero ¿qué ocurre si el exiliado no es un intelectual y tampoco escribe? ¿Pierde entonces el exilio su carácter liminar y productivo? ¿Solamente el exilio otorgaría esta suerte de productividad liminar? Se pregunta Kaplan:

Los discursos euro-americanos modernistas sobre el desplazamiento mistifican y homogeneizan los términos históricamente específicos de estos intercambios, viajes y circulaciones. Enmascaran las diferencias económicas y sociales entre tipos de desplazamiento en un 'cosmopolitismo' homogeneizado y generalizan la nostalgia por medio de la celebración de la condición del exilio. [...] ¿Cómo *opera* la metáfora del exilio en tipos particulares de crítica cultural, y para qué (o cuáles) fines? ¿Cómo la articulación crítica de la subjetividad diaspórica sostiene o desestabiliza el discurso euro-americano sobre el exilio? Además, ¿cómo pueden hacerse significativas, específicamente en términos históricos y culturales, las distinciones entre el exilio, la expatriación, la diáspora y la inmigración? (Kaplan, 1996, pp. 102-103)

Entre quienes más han contribuido a la posmodernización del tropo del exilio se cuenta Edward Said, quien parte de la premisa, en "Reflections on Exile", de la naturaleza universal y trans-histórica del exilio, al cual define como "la brecha imposible de cicatrizar impuesta entre un ser humano y un lugar natal, entre el sí-mismo y su verdadero hogar", cuya "esencial tristeza nunca puede ser superada" (Said, 1984, p. 159). La diferencia entre el exilio individual (e individualizado) de antaño y el exilio masivo (y masificante) de hogaño sería de escala, por lo cual la individualidad del exiliado cosmopolita de tiempos modernos saldría enriquecida, magnificada casi, merced a su homologación con las masas de refugiados, desplazados y migrantes actuales. En su desarraigo trascendental, el exiliado desarrolla su capacidad creativa, pues solo él disfruta de la condición intransferible de cruzar fronteras y romper barreras de pensamiento. Ello permite a Said sostener en *Cultura e imperialismo* que "como misión intelectual [...] la liberación se ha desplazado, abandonado la dinámica establecida, fijada y centrada de la cultura, en favor de las energías sin hogar, descentradas y exiliadas, cuya encarnación es hoy el emigrante y cuya conciencia es el intelectual y el artista en el exilio" (Said, 1996, p. 510). Aun siendo consciente de que la experiencia de cada migrante responde a circunstancias históricas concretas, Said transfiere la mística *avant-garde* del exiliado moderno y la dramaticidad a flor de piel del refugiado contemporáneo a la nueva figura –complejamente intermedia y mediadora– del intelectual poscolonial en la diáspora, de tal modo que "el discurso crítico del intelectual diaspórico cosmopolita se apoye tanto en las formulaciones modernistas euro-americanas sobre el exilio como en las teorías posmodernas sobre la localización, que la mayoría de las veces deshistorizan los contextos específicos mediante una celebración de la migración y del desplazamiento" (Kaplan, 1996, 112). Esto motiva la vitriólica crítica de Aijaz Ahmad, que aunque por momentos desmesurada y en exceso principista, pinta en un par de brochazos la "inflación retórica", el abuso epistémico y la impostura ideológica de muchos migrantes instalados hoy en universidades metropolitanas, que en un muy oportuno reajuste a las demandas del mercado teórico transnacional, se han auto-asignado el manto –la cómoda representatividad no-representacional– del intelectual diaspórico poscolonial y posmoderno (Ahmad, 1992).

La diáspora: metáfora postcolonial

El término *diáspora* es así privilegiado en el entendido de que "comparte significados con un dominio semántico amplio, que incluye palabras como inmigrante, expatriado, refugiado, trabajador extranjero, comunidad exiliada, comunidad extranjera, y comunidad étnica" (Tölölian, 1991, pp. 4-5). Los desplazamientos

masivos de refugiados efectuados por catástrofes ecológicas, militares o políticas generan siempre adhesiones ideológicas, simpatías humanitarias y pasiones en pugna, aun cuando el universal entusiasmo se extinga mucho antes de que el problema en cuestión haya sido resuelto. Las diásporas –exilios masivos de una comunidad–, cuyos paradigmas históricos serían la judía y la armenia, tienen también un prestigio secular que la crítica postcolonial procura hacer extensivo a comunidades lisas y llanamente migrantes que, al disfrutar, al menos en teoría, de la posibilidad del regreso, carecerían del prestigio épico y el halo trágico del exilio o la diáspora.

Esta alta cotización de la metáfora de la diáspora en el mercado teórico poscolonial tiene un obvio sentido político, asociado laxamente a las políticas identitarias, aunque en última instancia proviene del desplazamiento posmodernista de la estetización del exilio vanguardista. Como sostiene James Clifford: “el lenguaje de la diáspora es invocado de forma creciente por pueblos desplazados quienes sienten (mantienen, reviven, inventan) una conexión con un hogar previo [...] Muchos grupos minoritarios que previamente no fueron identificados de esta manera están ahora reclamando orígenes y afiliaciones diaspóricas [...] La expresión *comunidad diaspórica* transmite un sentido más fuerte de la diferencia de lo que, por ejemplo, la expresión *barrio étnico* hizo en el lenguaje del nacionalismo pluralista” (1994, p. 310). La amplitud conceptual del término acabaría por debilitarlo, en tanto que herramienta hermenéutica; su amplitud devendría ambigüedad, al punto que los afro-norteamericanos o los *Hispanics* en Estados Unidos podrían calificar como comunidades en la diáspora.

Una de las diferencias más descollantes entre la inmigración y la diáspora reside en que el sujeto diaspórico, a diferencia del inmigrante, resistiría ser asimilado a la sociedad anfitriona persistiendo en su identificación vicaria con una nación cada vez más imaginada (memoria mediante) a través de la vida cotidiana en comunidad (experiencia de la diáspora). Es por ello que las identidades diaspóricas zafarían a la normatividad territorial e histórica de toda pedagogía nacional, según Clifford (1994, p. 307). Esta diferencia sería producto del aceleramiento, la masificación y la complejización de los flujos migratorios generados por la explosión demográfica y la implosión del capital transnacional en las zonas neocoloniales, la agudización de los desniveles socio-económicos, y el desplazamiento de los mercados nacionales por un mercado global, en el cual los flujos migratorios responden, como un eco, al libre movimiento del capital, produciendo comunidades enteras de migrantes zafrales que, contrariando los intereses coyunturales de las sociedades anfitrionas, terminan afinándose (Castles, 1993, p. 51). En tal sentido, dicha diferencia señalaría el pasaje de las migraciones internacionales características de la modernidad a las transmigraciones, o migraciones transnacionales de la (post)modernidad global, lo que explica la preferencia de la crítica postcolonial por el término “diáspora”.

Mientras el inmigrante “moderno” estaba predispuesto a la asimilación, el diaspórico “posmoderno, poscolonial y posnacional” parece resistirse a la asimilación, a pesar de su enorme adaptabilidad. Señala Clifford: “Cualesquiera que sean sus aspiraciones escatológicas, las comunidades en diáspora ‘no-están-aquí’ para quedarse. *Las culturas en diáspora median, por lo tanto, en una tensión vivida, la experiencia de separación y enredo, de vivir aquí y recordar/desear otro lugar* [cursiva nuestra]” (1994, 311).

Toda comunidad en la diáspora, entonces, al igual que el imaginario diaspórico del que ella se nutre, funcionaría como amortiguador de la experiencia migrante –como lo podrían ser la familia, un club deportivo, una red de Internet– lugar de estadía y momento transicional necesarios para la supervivencia en el espacio-tiempo ajeno. Pero más importante aún, la experiencia de la diáspora operaría sobre la retroalimentación permanente de la disociación –mediada por la comunidad y la experiencia cotidiana de ghetto– entre el distópico *aquí-ahora* y el *entonces-allá* de la utopía. Por eso, a diferencia del inmigrante, el migrante en la diáspora viviría en constante estado de duelo, que sólo sería resuelto con la realización o la sublimación de la utopía, es decir, con el regreso a la patria o la resignación a su condición de migrante. La diáspora sería, así, una suerte de disociación utópico-distópica colectiva permanentemente prorrogada.

Ahora bien, ¿da cuenta esta concepción de la *diáspora* de la heterogénea variedad de migraciones contemporáneas? ¿No es un término que, al igual que el de *exilio*, viene sobredeterminado por pautas ideológicas de la modernidad occidental? Como analiza Kaplan, aun cuando Clifford se cuida de caer en simplificaciones, su argumento rearticula el paradigma del exilio modernista en un envoltorio posmoderno, en cuanto su concepción de diáspora es construida en implícito contraste con el cuidadosamente omitido concepto de inmigración. La representación de la inmigración y de la diáspora como dos modelos histórica y culturalmente asociados a los nacionalismos modernos la primera, y a la globalización transnacional la segunda, implica un subterfugio ideológico, según el cual los sujetos diaspóricos posmodernos disfrutarían de la libertad de forjarse identidades híbridas y desterritorializadas (gracias a la mayor movilidad y comunicabilidad que ofrece la globalización) en tanto los sujetos inmigrantes modernos permanecían maniatados a la arbitrariedad de la filiación nacionalista. Dicho en otras palabras, la globalización liberaría a los individuos de su sujeción a la tiranía del estado-nación. “Esta valoración de la hibridez generalizada se supone que construirá una serie de identidades globales o cosmopolitas, que son superiores a las convenciones del siglo diecinueve sobre la nación, la raza y el género, y que los inmigrantes negociaban en sus esfuerzos por asimilarse” (Kaplan, 1996, p. 136). Lo que se escamotea, entre otras cosas, es la concreta realidad de millones de transmigrantes: los peligros a que se exponen en el viaje, su vulnerabilidad a todo

tipo de discriminación, exclusión y explotación, al carecer de derechos políticos y sociales, su desgarramiento cultural, su condición de parias globalizados, realidad que filtrada por el cedazo teórico del intelectual poscolonial cosmopolita, es comprimida, literalmente, en un Real lacaniano, inaprehensible, innombrable, más allá de toda representación.

Ontología de la migrancia

Este escamoteo alcanza un carácter celebrante en el concepto de migrancia manejado por buena parte de la crítica posmoderna. Iain Chambers, por ejemplo, lo define en directo contraste con el tropo del viaje, que implica siempre precisos puntos de partida y de arribo, así como la certeza del regreso: “Por el contrario, la migrancia implica un movimiento en el cual ni los puntos de partida ni los de llegada son inmutables o certeros. Apela a una morada en un lenguaje, unas historias y unas identidades que están constantemente sujetas a mutación. Siempre en tránsito, la promesa de un retorno a casa –completando la historia, domesticando la desviación– se convierte en una imposibilidad” (1994, p. 5). El tono poético de la prosa de Chambers, preñado de nostálgica indolencia y el vago regusto de profética melancolía, reproduce magníficamente, en clave posmoderna, todos los gestos de las vanguardias modernistas. ¿Qué puedo leer en el *nosotros* desarraigado de Chambers sino la atribulada nostalgia del Sujeto occidental, civilizado y moderno por su caduco mundo de certezas, contaminado ahora irreversiblemente por las hordas invasoras?

A las migraciones de esclavos, campesinos y pobres, inducidas a la fuerza, y al mundo ex-colonial [...] también *podemos* agregar el nomadismo creciente del pensamiento moderno. Ahora que el antiguo hogar de la crítica, de la historiografía y de la certeza intelectual se encuentra en ruinas, todos *nos* encontramos en el camino. Enfrentados a la pérdida de las raíces, y al consiguiente debilitamiento de la gramática de la ‘autenticidad’, *nos* movemos en un paisaje más vasto. (Chambers, 1994, p. 18)

¿Es el nomadismo del pensamiento moderno epistemológica, política y éticamente equivalente a la desesperada migración de desocupados, al tráfico de mujeres, niños y mano de obra barata, a la solapada esclavitud de las maquilas? ¿A quienes remite el *nosotros* de Chambers? ¿A quienes incluye y desde qué punto de enunciación? Responde, obviamente, a esa presencia “que ya no yace en ninguna parte: el retorno de lo reprimido, de lo subordinado y lo olvidado en las músicas, literaturas, pobreza y poblaciones del ‘Tercer Mundo’, a medida que ellas vienen a

ocupar las economías, las ciudades, las instituciones, los medios y el tiempo libre del Primer Mundo” (1994, p. 3). Su elegante discurso despliega un sofisticado turismo teórico, raudamente eurocéntrico y culturalista, cuyo autor presenta y birla –flotante y ausente, alude y elude– como pura textura textual. De tal modo teorizada, la migrancia transnacional resulta un fenómeno transhistórico y universal, acotado a lo cultural, que al trascender toda circunstancia específica –intrínseca, como es, a la naturaleza humana– se vuelve ontológica, una matriz existencial del Ser filosóficamente sustentada en una lectura tendenciosa de una cita amputada de Heidegger con la cual Chambers abre su libro: “El desterramiento está llegando a ser el destino del mundo” (Chambers, 1994, p. 1). La cita completa adquiere un sentido muy distinto: “El desterramiento deviene un destino universal. Por eso, es necesario pensar dicho destino desde la historia del ser. Eso que, partiendo de Hegel, Marx reconoció en un sentido esencial y significativo como extrañamiento del hombre hunde sus raíces en el desterramiento del hombre moderno. Tal desterramiento está provocado por el destino del ser bajo la forma de la metafísica, afianzado por ella y encubierto también por ella en cuanto desterramiento. Es precisamente porque al experimentar el extrañamiento Marx se adentra en una dimensión esencial de la historia por lo que la consideración marxista de la historia es superior al resto de las historias” (Heidegger, 2000, p. 53).

Es cierto que “todos somos migrantes”, como sostiene Said, pero atribuirle a la migrancia ese carácter ontológico ¿no resulta en una banalización de las condiciones históricas concretas? (Ahmad, 1992, p. 154). ¿Qué valor epistémico tiene decir que “La historia de la migración humana bien podría haber comenzado con la expulsión del paraíso”?; ¿que “laborar, parir y migrar –tres variedades del dolor– han sido, desde aquel cruce primordial de frontera, signos distintivos del luto humano”? (Ferrer, 1993, p. 60). Este tipo de barrida ontológica, formulada al amparo de un discurso retóricamente poético, es escasamente filosófica y comprometidamente mistificatoria.

La migrancia de Chambers se monta sobre el concepto de nomadología propuesto por Deleuze y Guattari, sin duda la estrategia de guerrilla cultural más radicalmente subversiva en haber surgido de la *intelligentsia* occidental posmoderna, estrategia no obstante que se sustenta en el tropo anarco-vanguardista de la automarginación y el autodesplazamiento del sujeto artístico-literario. Las metáforas centrales del discurso deleuziano, tramadas a contrapelo de la racionalidad moderna occidental (rizoma > árbol, esquizoanálisis > psicoanálisis, desterritorialización > estado capitalista), tienen un profundo sentido disolvente en su concreto contexto de enunciación (Europa, Francia, París), pero ¿qué pasa cuando el mismo arsenal teórico es traspuesto a una situación neocolonial o periférica? ¿Qué ocurre con la

energía disolvente de la desterritorialización cuando debe ser traducida de su formulación original (dislocamiento y dispersión del deseo en la sociedad capitalista de consumo) a sociedades periféricas y dependientes? ¿Sigue teniendo la misma carga política y el mismo sentido ideológico, sin importar la situación, los sujetos involucrados y las fuerzas en juego? ¿Es siempre deseable la desterritorialización del estado-nación y del sujeto, independientemente de las circunstancias? ¿Es posible dicha desterritorialización así como evitable su reterritorialización? ¿Qué opinaría un nómada, un gitano, un beduino, si les propusiéramos las ventajas políticas que les ofrece su desterritorialización? Como argumenta Radhakrishnan, lo que el migrante busca es, antes que nada, adquirir plena ciudadanía civil, social y política, y preservar su cultura y su identidad (1996, pp. 174-5).

Estos deslizamientos no son ponderados por Deleuze y Guattari, y por ello su teoría, la más radical en provenir del posmodernismo occidental, y que posee una indudable capacidad crítica, adolece del doble defecto del antihistoricismo y el universalismo, defectos que provienen, en última instancia, de aquellas mismas matrices que paradójicamente pretende socavar: la modernidad y el eurocentrismo. Ello explica su incapacidad para explicar –menos aún resolver– las relaciones de poder transnacional bajo las cuales se construyen los sujetos globalizados. Dudo mucho que el beduino sea un nómada vocacional; a la primera oportunidad el gitano se radica, aun cuando siga viviendo en una carpa montada en el patio de su casa. Solamente desde el punto de vista de las instituciones que sustentan el status quo (punto de vista que sin percibirlo adoptan Deleuze y Guattari) es posible ver al nómada como un agente desterritorializador, como un sujeto peligroso. El nómada resiste ser desterritorializado por las instituciones del estado mediante parciales e intermitentes reterritorializaciones tácticas; por ello, para la periferia importa más su capacidad de reterritorializar que su condición desterritorializada. El desierto como espacio de libertad sin límites es una metáfora que sólo tiene sentido en la celebración primitivista de cierto orientalismo; una metáfora muy útil para el descentramiento del sujeto occidental, pero de escasa utilidad para el sujeto periférico que vive en un desierto, ese *otro* cuya posición –un locus puramente imaginario para el sujeto metropolitano– funciona como metáfora del margen con la cual este último construye su estrategia de crítica del centro desde el centro. El nómada es teóricamente fascinante siempre que sea mantenido a distancia como un *otro*, pero nos causa horror cuando se viene a vivir entre nosotros, razón por la cual es preciso mantenerlo siempre como *otro*, como nuestro horizonte, pero fuera de él (Fabian, 1983). “De este modo, cuando Deleuze y Guattari plantean una ‘nomadología’ contra la ‘historia’, dan cuenta de la nostalgia por un espacio y un sujeto fuera de la modernidad occidental [...] El movimiento de desterritorialización *coloniza*, se apropia, e incluso allana *otros espacios* [...] La desterritorialización

siempre es una reterritorialización, un aumento de territorio y una imperialización.” (Kaplan, 1996, p. 89). Al transferir las metáforas del nómada y la desterritorialización al migrante transnacional, como hace Chambers, sus marcas ideológicas y epistémicas adquieren una historicidad espesa y tangible, pues en rigor el nómada deleuziano se define precisamente por su libertad de movimientos, su vagancia sin límites, su irrespetuosidad por toda frontera, cosa que no ocurre –ni puede ocurrir, ni se le puede ocurrir– a ningún migrante. Como dice Stuart Hall, la nomadología puede llegar a nombrar, así entendida, otra dimensión de la globalización, una variante del turismo cultural del intelectual metropolitano posmoderno (Hall, 1991, p. 33).

Migrancia y memoria

Si no parece legítimo considerar a todo migrante en tiempos de globalización como miembro de una diáspora, aun cuando el volumen, los circuitos y la concentración de migrantes en determinadas localidades faciliten la formación de comunidades diaspóricas, es igualmente inadmisibles cualquier versión ontológica de la migrancia. Resulta imprescindible, por consiguiente, elaborar una categoría capaz de dar cuenta de fenómenos más vastos y más laxos que el exilio y la diáspora, pero que atienda a la especificidad histórico-social de los grandes desplazamientos humanos bajo el capitalismo transnacional. La *transmigrancia*, o migrancia transnacional, así considerada, debe aludir no sólo al acontecimiento del migrar, sino a los modos de vivir específicos y a la plasmación de una cultura del migrar, así como debe eludir toda mistificación de los costos sociales, culturales, políticos y humanos que el fenómeno acarrea.

El emigrante moderno internacional era generalmente un sedentario que, para protegerse del dolor de la pérdida y la ansiedad por lo desconocido, procedía a una disociación, sublimando el *allá-entonces* e identificándose con el *aquí-ahora*, o demonizando a este e idealizando a aquel. Utopía y distopía: dos caras vacías de un signo por llenar. El hacer las paces con ambos mundos luego de un doloroso trabajo de duelo por la pérdida y de desprendimiento de parte de sí mismo, permitía al emigrante asumir su condición de inmigrante, efectuando un decantamiento de experiencias, una fusión afectiva, una síntesis cultural, asumiendo la verdad y la responsabilidad inherentes a esa condición (Grinberg y Grinberg, 1984, pp. 81-2). Este migrante internacional, aun cuando partiera soñando en el regreso, debido al horizonte imaginario y las posibilidades tecnológicas y materiales de la época, se embarcaba siempre en un proyecto de vida, en un viaje de improbable retorno, lo cual determinaba un fuerte sentimiento de pérdida por el mundo familiar abandonado y una elevada disponibilidad a afincarse, a asimilarse, a hacerse inmigrante (Safran 1991, p. 85).

El migrante transnacional, como los trabajadores zafreros o golondrinas de principios del siglo XX, experimenta la pérdida por el lugar abandonado y se vincula con el medio receptor de un modo que podríamos denominar hiperreal, y si también recurre a una disociación, como el inmigrante de la época moderna, al concentrar sus energías en un eventual regreso no necesariamente supeditado a la realización de una utopía nacional, se siente siempre en tránsito, entre dos mundos (Chambers, 1994, p. 27). El migrante transnacional construye su *aquí-ahora* asediado por las múltiples discontinuidades de un espacio-tiempo homogéneo y vacío, abstracto y neutro, nunca neutral, un territorio ajeno en el cual deambula, sin llegar a pertenecer. Este permanente extrañamiento le obliga a una necesaria bifocalidad desde la cual negocia cada uno de sus actos, pergeña estrategias cotidianas, otorga sentido a prácticas en las cuales se ensamblan, necesariamente, el *aquí-ahora* y el *entonces-allá*, suspendidos ambos en tensa sincronía (Clifford, 1994, p. 318). Esta tensión produce, obviamente, una identidad esquizo, escindida, conflictiva si no conflictuada; una identidad flexible malamente ajustada a la acumulación flexible del capital transnacional; una identidad en *nepantla* forzada a operar, por necesidad, como si fuera perfecta, monolítica, inalterable (Ong, 1993). Tal identidad, como dice Stuart Hall, “está formada en el punto inestable en que las historias ‘indecibles’ de la subjetividad se encuentran con las narrativas de la historia y de una cultura” (Hall, 1987, p. 44), y por ello su conjugación en subjuntivo permite una sutura estrictamente estratégica –una afiliación más que una filiación–, sin la cual el sujeto se extraviaría en el autismo o la esquizofrenia.

Este migrante transnacional habita su tiempo-espacio como si se tratara de un habitat móvil, porque la migrancia, en su transitoriedad, es también transitividad que termina por disolver la identificación inalienable y certera con un espacio-tiempo particular, de tal modo que la promesa del regreso a casa se vuelve imposible: “La migración es un viaje de ida. No hay un ‘hogar al cual regresar’” (Hall, 1987, p. 44). Y esto es así porque el transmigrante termina enajenándose de ambos mundos, experiencia que se caracteriza por un vital sentimiento de forasterismo, de extrañamiento social, cultural y existencial por el cual ya no se está en casa en parte alguna, a diferencia del cosmopolita celebrado por Said, Chambers y compañía, quien se siente siempre en casa en cualquier parte.¹ Quiero decir que la necesaria flexibilización de la identidad que produce la experiencia de la migrancia transnacional no se puede captar con la metáfora de la desterritorialización, puesto que implica siempre una necesaria reterritorialización en la memoria.

¹ Quizá nada celebre más sugestivamente la tradición occidental del tropo del exilio cosmopolita que la triple citación del monje del siglo XII Hugo de Saint Victor, quien escribió –de acuerdo a Todorov, quien lo cita de Said, quien lo cita de Auerbach– que “El hombre que encuentra que su patria es dulce no es más que un tierno principiante; aquel para quien cada suelo es como el suyo propio ya es fuerte, pero sólo es perfecto aquel para quien el mundo entero es como un país extranjero.” [Todorov 1989, 259].

No estoy seguro si la migrancia transnacional proporciona una experiencia más sabia o más trágica que otras formas de migrar o de vivir, pero sin duda adquiere una particular intensidad cuando se materializa la fantasía del regreso. Es en esa circunstancia límite que el *entonces-allá* preservado en la memoria se hace irreconocible en el *aquí-ahora* del reencuentro. El migrante experimenta entonces la verdadera dimensión de la migrancia: un agujero negro en el tiempo y el espacio donde da lo mismo haberse ido ayer que hace mil años: un sentimiento de ajenidad como si se volviera del mundo de los muertos: “La casa que fue del emigrante ya no lo es más: otra gente vive en ella; su sitio de trabajo también está ocupado por otros; las cosas que amó y fueron suyas están desperdigadas (como parte de su propio *self* escindido y disperso, pero que no ha podido recoger y llevar consigo)” (Grinberg y Grinberg, 1984, p. 218). He ahí lo siniestro, la *unheimlich*, el encuentro con lo real, el horror ante lo familiar desconocido (Freud, 1976). La incubada ansiedad por la prevista pérdida da lugar, de golpe, al horror de no pertenecer, a tener que asumir una escisión irremediable que sólo es aceptada como enriquecimiento, aun cuando doloroso, al comprender que ya no se es el que se fue, y aquel que se era es ahora un extranjero, perdido para siempre en una alteridad “contradictoria que nos salva, tal vez, del encierro mortífero de lo homogéneo, de la alienación que representa la ilusión de la completud” (Viñar y Viñar, 1993, pp. 90-91).

Antonio Cornejo Polar, procurando superar el determinismo epistémico de la metáfora del mestizaje (la concreción de una identidad en una síntesis dialéctica), propuso el análisis de “la condición migrante” a partir de la idea de “forasterismo” de José María Arguedas. El migrante, dice Cornejo, si bien vive en un presente que parece amalgamar los muchos trajines previos, ni puede ni quiere fundir sus experiencias de vida “porque su naturaleza discontinua pone énfasis en la múltiple diversidad de esos tiempos y de esos espacios” (1995, pp. 103-4). De tal modo, “mientras que el mestizo [léase aquí inmigrante] trataría de articular su doble ancestro en una coherencia inestable y precaria, el migrante [transnacional], en cambio, se instalaría en dos mundos de cierta manera antagónicos por sus valencias: el ayer y el allá, de un lado, y el hoy y el aquí, de otro, aunque ambas posiciones estén inevitablemente teñidas la una por la otra en permanente pero cambiante fluctuación. De esta suerte, el migrante habla desde dos o más *locus* y –más comprometedoramente aún– duplica (o multiplica) la índole misma de su condición de sujeto” (Cornejo Polar, 1994, p. 209).

Esto es, a mi entender, absolutamente aplicable a la experiencia transnacional de la migrancia, que a diferencia de la inmigración internacional de tiempos modernos, no conduce a síntesis dialécticas, a fusiones e identidades estables, sino que mantiene en suspenso culturas diferentes, a veces antagónicas, en las cuales el transmigrante

es un ave de paso. Y si admitimos que el lenguaje es un ámbito medular de gestación, condensación y disputa de la identidad, cuán sagaz resulta la observación de Cornejo respecto a los dos modos de producción lingüística en juego. En tanto la inmigración, como el mestizaje, operaría metafóricamente, la transmigrancia lo haría en forma metonímica. De este modo, el discurso del migrante yuxtapone mundos e imaginarios en una dinámica centrífuga, expansiva, que contamina el lenguaje con tiempos y espacios otros, con experiencias otras que lo atraviesan en múltiples sentidos, desgarrado por la vigencia del *aquí-ahora* y el *entonces-allá*, “casi como un acto simbólico que en el instante mismo en que afirma la rotundidad de una frontera la está burlando” (Cornejo, 1995, p.106). Este modo metonímico de producción social y cultural promueve una identidad esquizo, “una doble conciencia”, dijera Du Bois, como si el sujeto –un marginal– estuviese situado “simultáneamente entre dos espejos, cada uno de ellos presentando una imagen nítidamente diferente de sí mismo” (Stonequist, 1961, p. 145).

Sobre la territorialización de la memoria

La subjetividad, individual y social, cobra forma en la intersección del tiempo y el espacio, no en tanto categorías abstractas, sino materializadas en la conjunción de la praxis social (*aquí-ahora*) y en el ejercicio de la memoria (*entonces-allá*). Ambas coordenadas se articulan, según Henri Lefebvre, en tres experiencias del espacio interconectadas: como “práctica espacial” (percepción y *sensorium* mediante), como “representaciones del espacio” (el espacio dominante en toda sociedad) y como “espacio representacional” (el espacio dominado, *vivido* simbólicamente, que la imaginación procura cambiar) (1968, pp. 38-9). O en otras palabras, como *espacio práctico*, producido en los flujos físicos y materiales que aseguran su reproducción (mercados, transportes, comunicaciones, demarcaciones territoriales, policía); como *espacio estratégico-hegemónico*, conceptualizado en tanto ciencia y tecnología (cartografía, física social, semiótica, geopolítica, ideologías); y como *espacio táctico-subalterno*, vivido a través de la cultura y la imaginación (familia, casa, pago; rituales, tradiciones y deseos cotidianos) (Harvey, 1995, pp. 218-219). Aun cuando los límites entre estas categorías resulten nebulosos, es posible especular que el *espacio práctico* es aquel biunívocamente constituido por y constituyente de la praxis social, sobre la cual actúan los otros dos: el *espacio estratégico-hegemónico*, ámbito de lo simbólico y de la producción, y el *espacio táctico-subalterno*, reducto de las prácticas cotidianas del usuario y de la memoria: “Impregnados con elementos imaginarios y simbólicos [los espacios táctico-subalternos] tienen su fuente en la historia –en la historia de un pueblo y en la historia de cada individuo que pertenece a dicho pueblo. [...] El

espacio representacional está vivo: habla. Tiene un núcleo o centro afectivo: Yo, cama, dormitorio, residencia, casa. O bien: edificio, iglesia, cementerio. Abarca los lugares de la pasión, de la acción, y de las situaciones vividas, y así inmediatamente implica tiempo" (Lefebvre, 1968, pp. 41-2).

La casa en la memoria y la memoria como casa son precisamente los ejes de la poética del espacio de Bachelard, para quien la casa es "nuestro rincón del mundo", "nuestro primer universo", "región lejana [donde] memoria e imaginación no permiten que se las disocie" (1983, pp. 34-35): "un lugar donde cada día es multiplicado por todos los días" (Yi-Fu Tuan, 1977, p. 144). Mediante el topoanálisis Bachelard propone develar las profundidades del ser, allí donde "el espacio lo es todo, porque el tiempo no anima ya la memoria", dado que esta "no registra la duración en el sentido bergsonian". Esa es la paradoja de la memoria. Su forma es el tiempo, pero un tiempo desmaterializado, que carece de duración, de densidad, de textura, y por ello sólo es aprehensible mediante su anclaje a lo espacial. "Es por el espacio, es en el espacio donde encontramos esos bellos fósiles de duración, concretados por largas estancias", donde el inconsciente reside, dice Bachelard (1983, p. 39). Puede ser una casa, una calle o un barrio, un rostro o un objeto, un sabor o un aroma, sin duda una voz, donde descansa el verdadero sentido de la *patria*. Es el *pago* –pueblo, aldea, comarca– "el objeto nostálgico" del migrante, suspendido en la memoria donde sigue palpitando sin poder acceder en forma plena a él: "El objeto nostálgico no es el país que fue, tampoco al que van a volver. Es todo eso pero mucho más. Es la tierra que pobló la infancia [...] no sólo el pasado que pasó: es también el pasado que no fue, las fantasías que soñamos, que nos soñaron, y que aún viven allí" (Gil, 1993, p. 9).

A pesar del giro metafísico que confiere Bachelard a su memoria-casa, sus descripciones concretas refieren a experiencias cotidianas, a flor de piel. En efecto, si bien es en el espacio alojado en la memoria donde reside, para él, el núcleo intransferible de la identidad, su poética del espacio, no obstante, se proyecta en el presente mediante los recuerdos grabados en el cuerpo. No me refiero solamente a memorias físicas, sino al conocimiento del espacio por el cuerpo y a su transformación mediante el movimiento. La memoria cultural está inscrita en la piel, en los sentidos, en "la resonancia de la ausencia en el cuerpo": en los olores, las texturas, los sonidos extrañados, "en la geografía del cuerpo sensible y erótico" (Viñar y Viñar, 1993, p. 88). No en la memoria "automática" que, de acuerdo a Bergson, responde espontáneamente a los estímulos externos en forma refleja, sino en la "imagen-memoria" que actualiza, en el presente de la praxis, el archivo de la "memoria pura", activado por la percepción de la realidad circundante (1950, pp. 163-171). Es precisamente esta interpelación de la "memoria pura" por las circunstancias concretas del *aquí-ahora* lo que activa la evocación de las experiencias del *entonces-allá*, y es en el encuentro del *presente*

del ahora [*Jetztzeit*] con el pasado de la *experiencia acumulada* [*Erfahrung*] donde se produce la *experiencia vivida* [*Erlebnis*] como *duración*: es decir, como presente concreto, ahora, mientras escribo estas palabras, con un pie en el pasado y otro pie en el futuro (Benjamin 1969a; 1969b; 1999).

Así entendida, la id/entidad (del) migrante se produce en la intersección de la *experiencia vivida* [*Erlebnis*] durante el *presente del ahora* [*Jetztzeit*] –aquí-ahora– con la *experiencia acumulada* [*Erfahrung*] en la memoria del *entonces-allá*. No se trata, claro está, de una memoria estrictamente personal ni de una experiencia solipsista, sino de una memoria cultural-performativa, producida por y productora de una comunidad concreta [*Gemeinschaft*] a través de la experiencia colectiva acumulada [*Erfahrung*]. La memoria cultural-performativa se distingue, así, de la memoria histórica, instrumental y pedagógica al servicio de los imaginarios nacionales, que es construida sobre los despojos de la memoria cultural-performativa con el explícito objetivo de vaciarla de la *Jetztzeit*, hacer tabula rasa e inscribir sobre ella el presente vacío y homogéneo del estado-nación (Halbwachs 1980; Toennies 1971; Bhabha 1990). Así como la experiencia más solitaria está siempre condicionada por e inserta en un contexto socio-cultural específico, en la memoria cultural-performativa converge un amasijo de experiencias y discursos individuales y colectivos, propios y ajenos, coetáneos y antiguos, reales e imaginarios. Esto permite a Benjamin localizar en ella las tradiciones colectivas y las artes del cuentacuentos que compendian los ritos y los mitos, las fiestas y los duelos, la codificación y la improvisación (1969a). Es así que el presente, definido arbitrariamente como *lo que es*, debería mejor ser entendido como *lo que está siendo*, porque el presente no es nada, sino puro *devenir* que no acaba de ser cuando ya ha comenzado a desaparecer. La *experiencia vivida* en lo cotidiano es la duración de la memoria cultural-performativa en el *presente del ahora*; la confluencia del *ser* (lo pasado es idéntico a sí mismo ineluctablemente) con el *devenir* (el flujo del presente).

La identidad transmigrante se realiza, en conclusión, mediante un muchas veces doloroso desprendimiento del sujeto de su comfortable identificación en/con lo simbólico (el imaginario social nacional y la memoria histórico-pedagógica) para asumir la inquietante certeza de la responsabilidad que le compete en el quehacer histórico (la comunidad como performance en un doble sentido, como teatralización y como praxis social) (Bhabha, p. 1990). Pero si la experiencia de la migrancia se funda en el tránsito y en la transitividad identitarias, en la articulación necesariamente conflictiva de la ecuación performatividad social/memoria cultural, acarrea también un doble riesgo: si el migrante no vive el *aquí-ahora* como su realidad social concreta y la experimenta en cambio como hiperreal, tenderá a reificar el *entonces-allá* alojado en su memoria como *lo Real*, anclaje identitario exclusivo y excluyente; si, por el

contrario, convierte el *entonces-allá* de la memoria en una reminiscencia hiperreal, puede alienarse en un *aquí-ahora* que, amputado de la experiencia acumulada y despojado de la duración que otorga densidad a la *experiencia vivida*, resulte, deshistorizado, fetichizado como *lo Real*. Una adecuada negociación y reconversión de la subjetividad implica necesariamente procesar las memorias como instancias imbricadas dialécticamente al presente en duración, como *experiencias vividas* en la práctica.

¿Qué ocurre, entonces, a la memoria histórico-pedagógica que sustenta el imaginario social nacional, al ser sacudida por los procesos de globalización, en el torbellino de los cuales acaece la migrancia transnacional? En muchos casos puede salir reforzada, llegando al reforzamiento o la emergencia de nacionalismos de corte racista y fundamentalista; los ejemplos abundan. Por lo general, sin embargo, la memoria histórico-pedagógica, necesariamente sostenida mediante la ritualizada repetición de mitos y ceremonias, discursos e instituciones, resulta fatalmente erosionada, perdiendo eficacia ideológica y vigencia histórica. Las presiones del *aquí-ahora* ajeno, extraño e inhóspito del medio social a que el migrante está expuesto, ponen en crisis su identidad y le empujan a refugiarse en el *entonces-allá* familiar, íntimo y acogedor alojado en la memoria cultural-performativa, donde parece encontrar sus últimas reservas. ¿Qué identidad es ésta? ¿La identidad abstracta de la patria? La identidad que le queda al migrante es el producto decantado de la pena, el desgaste de la lucha contra el olvido, elixir de una pérdida más acá de los discursos y las ideologías, un dolor en las tripas por cosas muy concretas y nimias ante el cual cualquier imaginario resulta irrisorio: la identidad del pago. Como dice Hall: "Frente a una cultura, una economía y a una serie de historias que parecen estar escritas o inscritas en otra parte, y las cuales son tan inmensas, transmitidas desde un continente a otro con una extraordinaria rapidez, los sujetos de lo local, del margen, solo pueden entrar en representación, por así decir, a partir de la recuperación de sus historias ocultas" (1991, pp. 34-5). Dicho de otro modo, inmerso de pleno en la vorágine de los flujos transnacionales y fuertemente interpelado por el imaginario *pop* global, que supera su cultura nacional por arriba, el migrante se escabulle por debajo en el reencuentro con lo más local. Ante la proliferación de la diferencia, apropiada y promovida por el capitalismo como mercancía multicultural (la *exotic cuisine* y la *World Music* características de lo que Hall denomina "lo posmoderno global" (1991, p. 32), el migrante se refugia en las casi intransferibles memorias del pago. Esas memorias, las más de las veces ni siquiera formalizadas en forma discursiva, son recuperadas en prácticas concretas que actualizan y actúan las matrices culturales alojadas en la memoria cultural.

Referencias

- Adorno, Th. W. (2003). *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada. Obra completa*, 4. Madrid: Akal.
- Ahmad, A. (1992). In *Theory. Classes, Nations, Literatures*. London: Verso.
- Bachelard, G. (1983). *La poética del espacio*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, W. (1969a). "On Some Motifs in Baudelaire". *Illuminations. Essays and Reflections*. Hannah Arendt, ed.; Harry Zohn, trad. New York: Schocken Books.
- Benjamin, W. (1969b) "Thesis on the Philosophy of History". *Illuminations. Essays and Reflections*. Hannah Arendt, ed.; Harry Zohn, trad. New York: Schocken Books.
- Benjamin, W. (1999). *The Arcades Project*. Howard Eiland y Kevin McLaughlin, trads. Cambridge, MA-London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Bergson, H. (1950). *Matter and Memory*. London: George Allen & Unwin Ltd / New York: MacMillan Co.
- Bhabha, H. K. (1990). *Nation and Narration*. London: Routledge.
- Castles, S. (1993). La era inmigratoria. Cultura, incertidumbre y racismo. *Nueva Sociedad*, 127, 48-59.
- Chambers, I. (1994). *Migrancy, Culture, Identity*. London: Routledge.
- Clifford, J. (1994). Diasporas. *Cultural Anthropology*, 9 (3), 302-338.
- Cornejo Polar, A. (1994). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte.
- Cornejo Polar, A. (1995). Condición migrante e intertextualidad multicultural: el caso Arguedas, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 21 (42), 101-109.
- Deleuze, G. (1991). *Bergsonism*. New York: Zone Books.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Ferrer, C. (1993). Los intrusos. Frontera y cicatriz. *Nueva Sociedad*, 127, 60-67.
- Freud, S. (1976). Lo ominoso. En *Las obras completas de Sigmund Freud. Volumen 17 (1917-19). De la historia de una neurosis infantil y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gil, D. (1993). Memorias del horror. En Maren Viñar y Marcelo Viñar. *Fracturas de memoria. Crónicas para una memoria por venir*. Montevideo: Trilce.

- Grinberg, L. y Grinberg, R. (1984). *Psicoanálisis de la migración y del exilio*. Madrid: Alianza Editorial.
- Halbwachs, M. (1950). *La mémoire collective*. París: Presses Universitaires de France.
- Hall, S. (1991). The Local and the Global: Globalization and Ethnicity. En A. D. King. *Culture, Globalization and The World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Binghamton: SUNY.
- Hall, S. (1993). Minimal Selves. En A. Grey y J. McGuigan. *Studying Culture*. London: Edward Arnold.
- Harvey, D. (1995). *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hobsbawn, E. (1989). *The Age of Empire, 1875-1914*. New York: Vintage Books.
- Kaplan, C. (1996). *Questions of Travel. Postmodern Discourses of Displacement*. Durham: Duke University Press.
- Kristeva, J. (1986). A new type of intellectual: the dissident. En T. Moi (Ed.). *The Kristeva Reader*. Oxford: Blackwell.
- Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- Ong, A. (1993). *On the Edge of Empires: Flexible Citizenship among Chinese in Diaspora. Positions, 1*, 745-778.
- Radhakrishnan, R. (1996). *Diasporic Mediations. Between Home and Location*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Safran, W. (1991). Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. *Diaspora, 1 (1)*, 83-99.
- Said, E. W. (1984). Reflections on Exile. *Granta, 13*, 159-172.
- Said, E. W. (1996). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- Stonequist, E. V. (1961). *The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict*. New York: Russell & Russell.
- Todorov, T. (1989). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.
- Toennies, F. (1971). *On Sociology: Pure, Applied, and Empirical. Selected Writings*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tölölian, K. (1991). The Nation State and its Others: In Lieu of a Preface. *Diaspora, 1 (1)*, 3-7.
- Tuan, Yi-Fu. (1977). *Space and Place. The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Viñar, Maren y Viñar, Marcelo (1993). *Fracturas de memoria. Crónicas para una memoria por venir*. Montevideo: Trilce, 1993.

Razones del por qué y para qué de una Psicología Social¹

About Social Psychology: Reasons why?

Jahir Navalles Gómez*

Resumen

La Psicología Social es una aproximación distinta sobre la realidad. Porque la realidad vista psicosocialmente, concibe un dejo por demás interesante, o provocativo, o sugerente, distinto de aquel expuesto de una manera psicológica o sociológica, motivo por el cuál la enseñanza y desarrollo de la Psicología Social requiere hacer explícitas las razones de su originalidad no sólo como un campo de conocimiento autónomo, sino a la vez como una mirada original. Algunas de estas razones son evidentes –como la del rastreo histórico para reconfigurar sus orígenes o de una postura crítica y autocrítica hacia sus presupuestos metodológicos y epistemológicos– y otras requieren ser reconsideradas –por caso, la exigencia hecha desde las Ciencias Humanas a la psicociencia para responder a las crisis sociales o la de la discusión sobre la relación de los valores con los planteamientos psicosociales.

Palabras clave: Psicología Social, disciplina, mirada psicosocial, historia.

Abstract

Social psychology is a different approach to reality. Because the reality over the psychosocially point of view, conceives a hint that is interesting, provocative, or suggestive, in a different way than which exposed in a psychological or sociological one. For this reason, the teaching and development of Social Psychology requires making explicit the reasons for their originality not only as an autonomous field of knowledge, but simultaneously as an original point of view. Some of these reasons are quite obvious –like the historic tracking in order to reconfigure its origins or of a critical position to their methodological and epistemological assumptions–, and others need to be reconsidered –for example, the demand made from the Humanities to psycho-socialology to answer to the social crises or to the discussion on the relation between values and psychosocial approaches.

Keywords: Social Psychology, discipline, psychosocial view, history

¹ Una primera versión se presentó en el V Congreso Internacional de Psicología Social, “Psicología Social en Acción”, Puebla (México), Noviembre de 2011.

* Magíster en Psicología Social. Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (México). E-mail: jahir.n@gmail.com

Cada quién sus razones...

Lo que a continuación se expone, el lector (asiduo a la Psicología, a la Psicología Social o a la Sociología) ya lo sabe, pero al parecer también ya lo ha olvidado. Eso suele suceder. Que en el afán de estar a la vanguardia o implicado en múltiples ocupaciones se olviden los orígenes o el por qué y para qué de las cosas, y sí, el conocimiento es una cosa, como otras tantas más, como la silla donde uno se sienta o el café que uno se bebe, como el tiempo que pasa y como los lugares que uno visita; y algunas veces esto se vuelve una preocupación, sobre el qué hacer con todo eso, con el tiempo que no pasa como uno quisiera o como el café (la última taza que uno bebe) que ya no sabe como aquel primer café; o la silla que ya no es tan cómoda como alguna vez quisimos creer o los lugares que se visitan una y otra vez con la ilusión de encontrar a alguien, o de que ese lugar remonte algunos más. Y sólo entonces uno se pregunta por qué, y para qué, de todo eso (Fernández Christlieb, 1991), y se cuestiona el cómo funciona o cuáles son mis (nuestras) intenciones al usar así un conocimiento (Gergen, 1974), y si hago bien o hago mal, y sí lo que se ha hecho o dicho o escrito ha tenido algún impacto en la transformación de la realidad (Ibáñez, 1990), a saber:

En Ciencias Sociales ocurre mucho esto; se ofrecen aproximaciones teóricas y metodológicas que pretenden resolver y responder, respectivamente, los problemas y las preguntas expuestas y solicitadas, pero no logran entender que tras esa exigencia y exposición lo único que logran consolidar es un archivo de demandas, inconformidades, peticiones y exigencias que nunca conformes con lo dicho permanecen en el limbo de las buenas intenciones, de los proyectos truncados, de las disposiciones oficiales, de los apoyos institucionales, de la buena fe, de lo políticamente correcto y acordado, de que se le exija ser crítica pero que no lo sea demasiado, de que no sea para nada beligerante, de que no sea respondona y de que si se trata de hablar de personajes liminales y de comunidades o colectividades en peligro de riesgo que se haga previo aviso para que nadie falte a la hora de la foto, la entrevista o el programa de radio o televisión. La miseria vende, y muy bien; empero asumir que todo ciudadano o ciudadana está al borde del suicidio o del fracaso o del sinsentido es el efecto que justifica las buenas causas del conocimiento, la práctica y la asistencia social.

A "los expertos" les encanta todo eso, que se les llame como tal, y que se les haga caravana porque ellos y ellas sí saben de lo que hablan y ellos y ellas sí hacen una comprometida investigación; y enarbolan banderas y banderines, playeras y pancartas, con consignas en pos de respuesta de la más amplia envergadura, humanitarismo y solidaridad, es decir, acudiendo (situación hipotética) a la teoría de sistemas que sirve para comprenderlo todo, o a la relación causal entre las culturas juveniles y los hábitos de lectura junto con los video-juegos y la drogadicción, y de eso hacer tablas

y estadísticas, exponiéndoles como verdades inapelables, en consecuencia invocando la redención, así se vale hablar de los pueblos marginados, o de la participación política, o del voto (in)útil, o de la violencia familiar, o de las ventajas de las “nuevas” tecnologías, del abuso e inscripción, del “enrolamiento” a partir de –viejos o nuevos– dispositivos (Dòmenech y Tirado, 1998), o iniciando la odisea en pos de la identidad perdida, amparándose en la representación social como herramienta metodológica para hablar así de las mujeres, del feminismo y de las lechugas (porque todas estas tienen su representación social), y ya, porque nomás eso nos faltaba habría que aplicar el psicoanálisis en comunidades indígenas, y así como lo escrito suena absurdo, así hay quienes lo defienden y legitiman, le echan porras o auspician.

Es un lugar común preguntar sobre la utilidad del conocimiento, de sus implicaciones y responsabilidades para con el contexto inmediato, las problemáticas presentes y los proyectos a futuro, todo cuestionamiento empieza por ahí; y toda legitimación de ese mismo campo de conocimiento depende de que esclarezca constantemente el porqué surgió, propuso y porque no se puede ir, o desaparecer, o hacer caso omiso a lo que hizo, saber que no puede evadir tanto sus responsabilidades como sus excesos y que al final del día, todo conocimiento debe ser práctico, útil, de vanguardia, propositivo, comprometido y crítico. Total, puro eslogan intelectual de campaña.

Las universidades, los institutos de investigación, los cuerpos colegiados, las comunidades científicas, las reuniones anuales, las revistas de autoconsumo y autopublicación, los manuales temáticos de cada cinco o diez años exponen las preferencias y las nuevas corrientes que proveerán de elementos a las contingentes discusiones que bien o mal, o someramente, conllevan la responsabilidad de una crítica constante de lo social, de los asentamientos, de las redes, de las injusticias, de las imposiciones, de lo que cambia y de lo que no, de lo que se percibe, de lo que se recuerda, del cómo es que esto se explica, siendo esto más que un compromiso, una responsabilidad.

Cambios de paradigmas y prácticas de transformación siempre serán bienvenidas pero en el afán de que todo puede resolver todo, se dejó de ver el problema, o las desventajas de cualesquier aproximación teórico-metodológica en aras de justificar presupuestos, nepotismos, estandartes políticos, todo ello sin la mínima auto-crítica. Cada realidad gesta problemáticas distintas y creer que las respuestas o soluciones que funcionaron en el pasado tendrán la misma validez que en la época actual (Braudel, 1968), es parte de un espejismo inserto en la ignorancia de lo que se ha hecho, dicho o escrito en la investigación psicosocial.

Entonces podemos hablar de modelos enquistados de conocimiento, comunidades científicas que justifican sus excesos, paradigmas añejos que nunca han sido validados, y que siguen siendo criticados hasta el cansancio, pésimas

lecturas de autores clásicos, excesiva canonización de sus presupuestos y discusiones, psicologización de personajes y estigmatización de sus hábitos y vidas privadas, de todo eso, también está hecha la investigación científica (Deutscher, 1984; Danziger, 1990; Ibáñez, 1990; Farr, 1998).

Inmerso en todo esto, y porque la certidumbre está en estrecha relación con la practicidad, el preguntarse acerca del por qué y para qué de un campo de conocimiento como el que apela por lo psicosocial requiere (Gergen, 1974), y no exige, desplegar ciertos apartados que sugieran algunas respuestas a la cuestión, pero sobre todo que proporcionen otra clase de preguntas y cuestionamientos y autocríticas, no se pretende decir que lo que hasta el momento se ha hecho en y desde la Psicología Social sea insulso, poco interesante, mal hecho, la intención es la contraria, se intenta un recorrido de la mano de una instancia, y mirada, psicosocial (Collier, Minton y Reynolds, 1990).

A la Psicología Social le ha ido mal cuando se le ha inscrito en toda esa parafernalia, por un lado, la constante devaluación como campo de conocimiento o disciplina científica, y la respuesta más cómoda, e inculta a la vez, es la de asumir a la Psicología Social como un híbrido intelectual hijo de, o producto de la sumatoria de dos disciplinas (la Sociología y la Psicología); por el otro, la interminable discusión sobre el qué estudia, el cómo le hace y el para qué de un escenario que hace de todo pero que no puede con nada, y entonces, los que la hacen o los que la estudian, o los que en esta depositaron sus esperanzas, se desilusionan, se desencantan de la misma y buscan otra trinchera intelectual, y entonces, según dicen, dejan de ser psicólogos o psico-sociólogos o socio-psicólogos emprendiendo una avanzada letrada contra todo aquello que parezca "Psicología Social", lo irónico, es que desde esa trinchera ya saben lo que es, cuestión que nunca pudieron argumentar cuando entre sus filas se encontraban.

Y entonces se expresan críticas a la modernidad y a la posmodernidad, o a la década que les incomoda, los 70's, los 40's o el fin de siglo, con la intención de desacreditar a aquellos que desde ahí, o sobre ello escribieron, y se hacen trizas reputaciones, y ya después, cuando todo ya ha sido psicologizado, se hacen trizas las teorías, o se acude a una sola para explicarlo todo, y se dice que lo que importa ahora es el énfasis en una pluri-metodología (¿?), asimismo los conservadores ahora hablan de Psicología crítica, y los críticos ahora quieren su función de media hora, y los radicales hacen metodología, y los experimentales y los encuestadores siguen en lo mismo día tras día.

No se trata de establecer bandos, ni que las pasadas líneas evidencien un despecho, hacia "los que fueron y los que ya no son", "los que están y los que nunca estuvieron", y es que habría que agradecer que a algunos les halla decepcionado

lo que se ha hecho o dicho o escrito en la Psicología Social, porque sólo así se forjan otros argumentos, y contraargumentos que exponen nuevas discusiones y posicionamientos teóricos y metodológicos, que permiten evidenciar el sendero transitado, la interlocución disciplinar, la apertura a nuevas miradas y acciones, los egos inflados, el olvido institucional, el descrédito intelectual, el hartazgo social, la autogestión, la didáctica y enseñanza crítica y cínica, la decepción de las novedades, el reconocimiento del por qué es todavía válido seguir leyendo a los clásicos (Deutscher, 1984; Farr, 1998).

La mayor originalidad de la Psicología Social proviene de los escenarios que ha recorrido y con los cuales en ocasiones ha coincidido, pero otras veces ha colisionado, por ejemplo, entre lo discursivo –donde todo es lenguaje y conteo de palabras– a lo experimental –donde todo es comportamiento medible y cuantificable–, de lo multitudinario a lo grupal, transitando entre lo histórico, lo dialéctico, lo positivo, lo racial, lo espiritual; el “alma colectiva” no es la mayor invención que la Psicología Social postuló, pero igualmente fue abatida con igual dureza que la posmodernidad y la “saturación del yo”, otras bagatelas que siguen estando en los altares intelectuales, porque se acude a los mismos como referentes de un cambio de siglo, y posiblemente de una mentalidad, reconocible a partir de los elementos, episodios, conceptos, polémicas, que se fueron describiendo y emplazando, empero, también descartando.

Y después de tanto preámbulo no queda más que señalar las posibles razones del por qué y para qué de una Psicología Social:

a) Una historia disciplinar

Saber de que se está hablando es una cortesía. Un buen detalle que enriquece la conversación y la discusión (inter) disciplinar (Danziger, 1994). Y ciertamente la cualidad más gentil de todo campo de conocimiento es el conocer su propia historia, sus orígenes y momentos fundacionales, sus momentos álgidos y los rumores que permearon su desarrollo, motivo por el cuál contar una Historia sobre los escenarios psicosociales remite a las investigaciones, conceptos y polémicas sucedidas en su interior (Danziger, 1990). Además que permite ubicar a quiénes fueron y por qué hicieron lo que hicieron, darles rostro y voz (Deutscher, 1984), establecer una cronología de sus escritos y permitir que como personas sean descritos, y señalar o asumir responsabilidades propias y ajenas, y ponerlo en contexto. La historia disciplinar es ante todo el reconocimiento de las herencias y legados intelectuales que todo campo de conocimiento está obligado a explorar (Collins, 1994). Porque ningún campo de conocimiento es ahistórico. Y es un constante entrecruce intelectual. Y porque todo conocimiento social es contingente (Ibáñez, 1990). Y porque los que han

estado implicados en la generación de la mirada psicosocial no son súper humanos, ni santos, ni demonios, al contrario cada cuál, en distintas latitudes, y de acuerdo a ese contexto particular, elaboró y propuso algo que era disciplinalmente distinto a lo que en ese momento se había venido haciendo (Collier, Minton y Reynolds, 1991), Stanley Milgram por eso no puede verse como un inhumano (Feliu, 2011), ni tampoco adjudicarle con tanta ligereza a Gustave Le Bon el mote de ser un misógino conservador (Bautista López, 2009), ni decir que Sigmund Freud sufría delirios de grandeza, eso por supuesto es posible pero es injusto, o mejor dicho inculto, y no porque se trate de justificarlos, sino la responsabilidad es por contextualizarlos.

Por caso, el laboratorio de Wilhelm Wundt, ese, el último, el que estableció en Leipzig, recibió visitas afortunadas, y aún cuando existe polémica alrededor, es más interesante aceptar los rumores que desacreditarlos, y entonces, George Herbert Mead pasó por ahí, y también Émile Durkheim y Ferdinand de Saussure, asimismo William Isaac Thomas y un psicólogo educativo que nadie reivindica que se apellidaba Judd, alguien que escribió sobre una Psicología del espacio, y que a lo mejor fue un tema interesante por la época, porque Mead se fue a Berlín (con Wilhelm Dilthey) a realizar una tesis doctoral sobre la noción empírica del espacio, y nunca la terminó. Así que no es por intrigar pero los que estudian y nunca se titulan aún tienen esperanzas o argumentos para decir el por qué no lo han hecho, “si Mead no lo hizo, por qué yo sí”.

Y como éste hay más ejemplos, uno que es por demás interesante es el cómo la *Gestalt* se incorporó a la Psicología Social, y sí, la *Gestalt* llegó para quedarse, originalmente de la mano de Köhler, Koffka y Wertheimer, pero críticamente de lo que Fritz Heider y Kurt Lewin, o más específicamente Solomon (no Salomón) Asch o la pareja de los Sherif (Muzafer y Carolyn) hicieron. Y entonces la Psicología de los grupos se hizo famosa, o mejor dicho concibió un referente intelectual que le amparara. Así las cosas, la Psicología de los grupos trajo consigo sugerencias e implicaciones tanto políticas e ideológicas como de corte intelectual.

El escenario de lo psicosocial ha abrevado de múltiples discusiones y distintos interlocutores (Collier, Minton y Reynolds, 1991; Collins, 1994; Farr, 1998). Consecuencias de la migración y de los periodos de entreguerras, producto de las incertidumbres y de los episodios históricos del cambio de siglos, del XIX al XX, del XX al XXI, los “objetos de estudio” que la Psicología Social postuló y en ocasiones bosquejó, son creaciones humanas, intelectuales, políticas, ideológicas, centradas en la comprensión de una problemática local o nacional, o necesaria, y los registros históricos sobre el quién, cuándo, dónde, complementan más allá de las fechas y lugares, los emplazamientos, los rumores, los malhumores, de aquellos implicados en el quehacer psicosocial.

Pero ante todo lo que se propone es dejar de lado esa historia “adjetiva” tan común en los escritos que abogan por una historia disciplinar, donde se ensalzan autores y se maravillan con sus aportaciones, es decir, al decir de alguno que “fue el primer psicólogo en hacer...”, “el inigualable sociólogo al describir...” (Danziger, 1990; Collins, 1996), y más que ser un honesto reconocimiento pareciera ser un cartel de presentación de un espectáculo de magia y de trucos sacados de la manga. Cual reflexiones unipersonales, cual “iluminados del conocimiento”, como sí hubieran sido tocados por las musas, se aceptan sus conclusiones sin intercambio y discusión, sin interlocución, sin influencias y en el total desconocimiento, siendo esto una variante de olvido institucional.

Porque la historia de esa mirada tan singular, está en estricta relación con ciertas exigencias, y si existe es para responder, pero ante todo para reflexionar, los malestares, o el rompimiento con lo cotidiano, con la inercia política y con las sacudidas ideológicas, y entonces sólo así se comprende otra de las razones del porqué de la Psicología Social.

b) Lo psicosocial en los períodos de crisis.

La conclusión es que sí sirve para algo. O sirvió para algo. Para dar sentido al papel del líder o para que la discusión grupal expusiera lo que se piensa y siente en una localidad, para profundizar en la opinión pública o para simplemente describir la(s) realidad(es). La Psicología Social no fue tan inútil como se piensa, al contrario, fue el bastión al cuál se acudía intelectualmente para justificar alguno que otro exceso, ciertamente la Psicología Social en su versión institucional ha ofrecido discursos para manipular, controlar, etiquetar, categorizar, particularizar y psicologizar, individuos, grupos y colectividades (Danziger, 1990; Collier, Minton y Reynolds, 1991). ¿Por qué ante las preguntas hechas la Psicología Social siempre levantó la mano para participar? Muy obediente postuló argumentos a favor y en contra de la sumisión, o sobre el cambio de actitudes, o sobre los estereotipos, defendió a ultranza el papel que juegan los individuos en la conformación de un grupo social, porque sólo así se puede hablar de conformidad, y eso era y sigue siendo muy preocupante, una problemática social, porque nadie quiere ver a sujetos conformes, y mucho menos asumirse como tal, y sí nadie quiere ser visto como un conformista mucho menos quiere ser definido como un “desviado”, empero la tan aclamada “generación X”, que después fue la “Y”, inmediatamente la “Z”, sugirió una oleada de nuevas identidades en las cuales refugiarse, sin embargo decir que uno es “x, y ó z” no es muy agradable. Suficiente impersonalidad proviene con el ID de identidad, el pasaporte, la tarjeta de crédito, el número de la asistencia social. Aunque la otra cara de la moneda sería aquella que

visualizara a todo esto, críticamente, como parte de un “análisis de redes” (Dòmenech y Tirado, 1998).

Inscritos en un grupo o una categoría social la realidad es más fácil de aprehender, y así, en orden y paso a paso es posible dar cuenta de las transformaciones posibles. Porque la participación social es la respuesta a las crisis, y porque si la organizamos, y estandarizamos, tendremos mejores resultados, porque la teoría se lleva a la práctica, y la práctica hace a los expertos o expertas, y los problemas se resuelven acudiendo a ellos y ellas, y las crisis se extienden o se reproducen o se multiplican en el afán de resolverlas todas y en ese momento, y porque lo que más le puede aterrar a una sociedad es entrar en un período de crisis (Fernández Christlieb, 1996); crisis, etimológicamente hablando es el “momento decisivo en un asunto de importancia” (Corominas, 1961, p. 179), es atajar incertidumbres y temor a fracasar, y porque nadie quiere aceptar que tuvo errores o equivocaciones, que la regó y feo, y porque el paso más temido es el siguiente, y las salidas a las crisis deben ser simples y no complejas, porque cómo es posible “salir” de un problema si no es solucionándolo, en lugar de complejizarlo (Dòmenech y Tirado, 1998), y las crisis hay de todas y para todos, la crisis de la edad, la del conocimiento, la económica, la ecológica, la de identidad, la de los gustos y preferencias, la política, la ideológica y la del amor y la amistad, y en todas estas ha habido una intervención desde lo psicosocial, adjudicándole la culpa a los grupos de los cuales se forma parte, o a los sujetos o amistades con las que uno se junta, al barrio y a las vecindades (a la proximidad o lejanía), a los prejuicios y a las pocas oportunidades, y por ello, se propusieron sendas alternativas, desde la teoría de juegos hasta la representación social, la Psicología política y la comunitaria y la de la liberación (lo mismo pero más barato, o más democrático, o más asistencial), le entró al quite la performatividad y se introdujo a la discusión la teoría fundamentada (*grounded-theory*), se dijo también que el lenguaje “construye realidades” en aquel momento en que nadie hablaba, fuera por miedo o por indiferencia, la consecuencia es que ahora ya nadie se calla.

Como sea, la Psicología Social aparece con las crisis pero no resuelve ninguna, lo cual no significa que no tenga razón de existir, ni de permanecer en la discusión entre disciplinas (Collier, Minton y Reynolds, 1991; Collins, 1996), la propuesta psicosocial sobre ese aspecto sugiere que no todas las respuestas son inmediatas, o que las teorías de la consistencia (la disonancia, la del equilibrio, la de la congruencia) puedan “explicar” todo problema psicológico, y se nos olvida que habrá crisis que durarán más de 100 años, así el pensamiento social, o las mentalidades, o el “espíritu de una época” son crisis permanentes (Braudel, 1968), “las ciencias, las técnicas, las instituciones políticas, los utillajes mentales y las civilizaciones [...] tienen también su ritmo de vida y de crecimiento” dice el historiador Fernand Braudel (1968, p. 69), porque

aunque no se vean sugieren movimientos constantes, paulatinos, pausados, cambios que se tornan datos que reflejan las preocupaciones, las disyuntivas, las omisiones, el miedo al cambio y la negativa a las transformaciones sociales (Ferro, 1996); “la historia oficial suele ocultar los hechos vergonzosos cometidos por la institución fundadora: crímenes, matanzas, genocidios. Éste es un rasgo que comparten todos los países” así lo apunta Marc Ferro (1996, p. 98), podríamos entonces hablar de excesos, de vituperios, de exageraciones, no solamente dispuestas desde distintas latitudes sino como parte de toda forma de conocimiento porque lo que podría estar en juego –y es muy delicado de analizar– son los valores que se entremezclan, creencias que se derrumban, ideologías que se desenmascaran, y las relaciones humanas implicadas en todo ello. Y esas son crisis. Son entredichos. Y para salir de los mismos hay que elaborar proyectos (Fernández Christlieb, 1996, p. 36), que reelaboren aquellos valores humanos que al no defenderse pierden todo sentido.

Y eso nos lleva a otra de las razones del por qué y para qué de la Psicología Social:

c) Valores y escenarios psicosociales.

Toda sociedad es un cúmulo de valores, algunos convocan y otros evidencian las diferencias, los valores se comparten o se rechazan, se reniega de los mismos o son objeto de indiferencia, se mistifican o se articulan como “traducciones” disimulando intenciones (Dòmenech y Tirado, 1998), se acude a estos cual baluarte de conocimiento o experiencias y en ocasiones también se ostentan como estandartes ideológicos en busca de una transformación de la realidad.

Lo que hace que una sociedad exista y perdure son los valores que se imparten y comparten en los distintos escenarios dispuestos en la vida cotidiana, no esa de la que se habla en los libros (Collins, 1996), sino la que se vive día a día, la que es de diario, la que no se sabe reconocer sino vivir, y que se instaura en los más diversos emplazamientos, en las visitas al doctor o al museo, en las idas al cine para ver la función de la tarde o las tardes ocupadas viendo televisión y haciendo vida de hogar, cocinando, tejiendo, bebiendo café o conspirando para hacer la revolución; en las mañanas perdidas en la fila del banco, en el transporte público, en el tráfico, en la huelga, o conciliándose la pareja; escuchando cátedras o insertos en cualquier actividad escolar. Significa que los valores son desplegados en cualesquier escenario, desde los más públicos hasta los más privados o íntimos, navegando entre las reuniones masivas y la movilización social hasta permear las dinámicas familiares, las relaciones de pareja, el reconocimiento del prójimo, la concepción de uno mismo. Al ampararse en tales o cuales valores se convoca un acto de reflexividad, por la sencilla

razón de que se piensa (casi siempre) en las consecuencias de defender, o ampararse, de arrogarse o procurar esos valores.

Implica asumir las consecuencias de los actos, de los propios, de los ajenos, de aquellos que pretenden ser olvidados, asumir responsabilidades es saber qué se hace y para qué se hizo; y la vergüenza que se despliega de todo eso, o la desvergüenza o el cinismo, y la libertad que se ostenta al hacerlo, son parte de los valores que se defienden y que en ocasiones también se exigen, y junto a estos va la solidaridad o la lealtad, entre muchos o con una sola persona; y no es por intrigar, pero la dignidad y la integridad son valores que siempre se reconocerán allende las diferencias y las fronteras. Normalmente nadie quiere tener ningún enemigo, pero si eso sucediera, querría uno con dignidad. Irónicamente hay valores que son envidiables.

Pero y sí las sociedades cambian, también los valores que las sustentan, toda sociedad está en un constante movimiento, y los valores no es que se transformen simplemente se priorizan, porque cada época se identifica con uno de estos, y entonces se establecen todas las estrategias y todas las técnicas para hacerlos perdurar, y en consecuencia, cuando los valores, o mejor dicho su uso o abuso o erosión, provocan ciertos exabruptos, ciertos malentendidos que suelen ser detonantes de conductas y comportamientos, y que a su vez tienen justificación por la malinterpretación de los valores en los cuales se amparan. Pero no sólo es malinterpretación, sino también los valores padecen de una exacerbación o de una banalización (Ricoeur, 1976).

La discusión es más amplia que cualquier ejemplo, porque implica una mirada distinta a las dinámicas sociales del día a día, y cabría aclarar que todas están en estricta relación, y la transmisión de los valores, o la construcción de realidades está condicionada a la comprensión de la sociedad que se quiere y la sociedad que se tiene, a la que se tuvo, y se padeció (Ferro, 1996); a los viejos tiempos que se cree fueron mejores, y a los proyectos de sociedad en los que se cree y se idealizan. Una sociedad es como una convocatoria donde se identifican y se intercambian valores, donde la pretensión es por el asentamiento o la transformación a partir de una elección sobre las relaciones sociales, eso sucede al interior de la vida en pareja, o las acaecidas en un grupo, o lo que hace que dos grupos sean tan diferentes, o dos personas tan opuestas compartan proyectos semejantes, o un colectivo tenga miedo del pasado, y se llene de coraje, y lo exponga, lo haga evidente, lo difunda y no se arrepienta de hacerlo presente. Envalentonarse no conlleva ningún valor, valerse por sí mismo, sí.

Y a la Psicología Social le interesa todo eso, y quien sabe si pueda con toda esa responsabilidad, pero lo ha intentado, y aunque a algunos eso no les parezca suficiente, es lo mismo que se puede decir de todas las Ciencias Humanas y Sociales, porque eso de creer que en alguna de estas están inscritas todas las respuestas a los problemas es parte del problema (Fernández Christlieb, 1996), y de la nula capacidad de ser autocrítico al ejercicio y la práctica psicosocial.

En que cada escenario de la vida social, como puede ser la vida íntima, o lo más público de lo público, puede evidenciarse ese compromiso, al interior de una familia conservadora o de una pareja muy liberal, o siendo posiblemente reconocido en las dinámicas grupales, en ese todo que es diferente a la suma de sus partes, en un individuo que piensa cambiar al mundo o en un mundo que está prescindiendo de los individuos cada vez más, y tal vez lo único que se intenta es el de crear conciencia de que los valores, su uso, desuso o banalización, acarrea consecuencias en las relaciones humanas.

Eso sugiere otra de las razones de la Psicología Social:

d) Lo psicosocial en una realidad crítica.

Y es que a la Psicología Social le interesa la vida cotidiana; pero podríamos asegurar que la vida cotidiana no sabe qué significa ni pretende la Psicología Social, en palabras nada elegantes, le importa un bledo su existencia, porque no está asentada en el conocimiento psicosocial, ese lo hacen, escriben y reescriben los académicos y los interesados en la mirada psicosocial pero no la gente que se interesa más por seguir viviendo su mundo, y en lo que menos se fija es en los "mundos de vida" que los fenomenólogos insisten en recabar, le gusta la candidez de su habla cotidiana y no le gusta que nadie le corrija su discurso, y le gusta ser altisonante, estruendosa y repetitiva con su vida, y sus historias y su algarabía, y su pobreza, sus vejaciones, su ignorancia, su conocimiento lego, sus preocupaciones para el día de mañana, sus deberes, y sus ansias de enseñanza.

Así transcurren los días, y las horas, y los fines de semana, así la gente va a algún parque, al estadio, a la escuela y a veces llega a su casa; o se va de la misma, y sólo tiempo después se pregunta el porqué hizo todo eso, por qué reaccionó así, por qué se dejó, o por qué no respondió, por qué hizo esto y no aquello, por qué se quedó callada o callado o por qué le gustó hablar de más. O así, o para sí misma y no con los otros. Inscrita en un puñado de decisiones constantes, concibe relaciones que podría o no llevar a cabo.

Ahora bien, una de las preocupaciones en la época contemporánea es el sinsentido de las cosas, de las relaciones, de lo efímero, de lo poco arraigado que parecen estar las costumbres y las tradiciones. Y si se sigue creyendo que la realidad no ha cambiado, consideremos lo siguiente, antes, por ejemplo, tenía relevancia ostentar un nombre propio y un apellido, eso era lo que nos identificaba; ahora, antes o después de tu nombre, y como dicen por ahí, el arropa es o sería lo importante.

Cada vez es más evidente la (re)creación de realidades mediadas, y éstas tienen consecuencias, porque no son sólo meras exposiciones de un estilo de vida, no son excesos ni simplicidades, sino que implican el (re)conocimiento de los vínculos

en los que como actores estamos implicados, en la transformación del contexto o en la condensación de conocimientos, en la inercia de movimientos y temporalidades, en la erosión de espacios físicos y la producción de distintos espacios virtuales. Empero la crítica no es quejarse de que esto está sucediendo, porque eso no lo va a detener, y porque esa no es la intención, si lo fuera sería ingenua.

Habría entonces que considerar ese carácter volátil, efímero e híbrido de la realidad actual, y de su asunción sin tapujos, consecuencia de un espíritu nulamente crítico, éste es más bien conveniente, o convenenciero, y es un espíritu/pensamiento que se esparce, que no logra mantenerse quieto, y no porque la quietud sea la mejor opción, sino porque en la quietud, o deteniéndose un poco sobre los propios pasos, se puede reflexionar sobre lo que se está haciendo, diciendo o manifestando, averiguar si es que esto tiene sentido: es una convocatoria a contemplar lo que como sociedad, como individuos, como colectividad hemos hecho y lo que posiblemente podríamos hacer. Paradójicamente los desechos alguna vez tuvieron sentido. La contemplación es parte de un proyecto a futuro, de una sociedad mejor, más estable, crítica, con ideales.

Pero no se trata sólo de convocar la contemplación así porque sí, la sugerencia va más en el sentido de un ejercicio crítico sobre la realidad que estamos viviendo (o concibiendo), la propia y la compartida, y el cómo las acciones que se desprenden de las relaciones que hacemos tienen consecuencias a mediano y largo plazo, se despliegan, por ejemplo la apatía política, o la antipatía intelectual, o la movilidad social como "hibridación socio-lógica" (Dòmenech y Tirado, 1998), o la simpatía y las provocaciones por hacer o gestar otras, nuevas, distintas, constantes, relaciones.

Podemos seguir dramatizando realidades, podemos asumir que la vida en común no es tan importante, podemos matizarla o conceptualizarla con términos rimbombantes, y aún así, con todo lo que hacemos por esta, la misma continúa con o sin nuestras definiciones psicosociales. Pero si insistimos, cabe la posibilidad de detenerse un instante, y pensar, conjuntamente, que lo que hacemos diariamente puede reflexionarse, cuestionarse, para bien o para mal, el día de hoy o el de mañana, o desde siempre; y producir algo completamente distinto a lo que hasta un momento se había venido haciendo. Sólo es cuestión de creer que lo que hacemos sí tiene una razón de existencia.

Última razón de una Psicología Social:

e) Por qué la Psicología Social es interesante.

A reserva de lo que puedan decir los estudiosos de otras áreas de conocimiento, y como no soy multidisciplinar que digamos, puedo decir que la Psicología Social es una mirada interesante, por lo que dice, y porque nunca dice la verdad, ni es absoluta,

y porque es totalmente contingente (Ibáñez, 1990), le gusta la cultura y el malestar social, se complica con los usos del lenguaje y los dilemas de la personalidad, es colectiva, hace grupos y bandos pero nunca tribus, asume, atribuye, y le hace a la influencia social, por ende es política a más no poder, y a la vez es institucional, le fascinan las mayorías y aún le sorprende lo imprevisto de las minorías, en ocasiones intenta ser crítica y radical, es acompañante de todo movimiento social, se justifican mutuamente, son “teoría y práctica”, y entre las dos abanderan la transformación de la realidad. Es liminal. Es sociológica y psicológica, pero ante todo es psicosocial. Y por eso y otras muchas cosas más, la Psicología Social llega a ser divertida, porque es un intento, una pretensión y una reflexión, podría señalar, y ya para terminar esto, que cuando eso deja de suceder, cuando los intentos han sido en vano, y las reflexiones puras divagaciones, la decepción es evidente y justificada, por eso Leon Festinger se retiró dignamente de la Psicología Social, simplemente se aburría (Collier, Minton y Reynolds, 1992, p. 391); y más vale entonces dedicarse a otra cosa, o hacer algo más mientras se hace Psicología Social, y que esto no se entienda como un arrojar la toalla sobre el ring del compromiso intelectual, al contrario, es congruencia total, y sin sorpresas, eso ya ha pasado, Kenneth Gergen por ejemplo de ser radical se volvió terapeuta familiar, Tomás Ibáñez se jubiló y se dedicó al activismo de toda su vida (2009), Pablo Fernández Christlieb dice que quiere escribir literatura (2006), pero los ejemplos más bonitos son los de, por un lado Wolfgang Köhler quien decía que sus reflexiones tenían sentido cuando se bañaba o rasuraba (1972); y por el otro lado se encuentra Kurt Lewin para quien su “teoría del campo” nunca fue suficiente y para hacer evidentes sus experimentos le dio por hacerle al cineasta y filmar (Van Elteren, 1992); por eso insisto, en el momento en que esto deje de ser divertido o interesante más vale hacer maletas –o viajar ligerito– o poner un negocio, y una tienda de discos viejos no suena nada mal.

Referencias

- Bautista López, A. (Dir.) (2009). *El Alma Pública. Revista desdisciplinada de Psicología Social*, 2 (4).
- Braudel, F. (1989). *La Historia y las Ciencias Sociales*. México: Alianza Editorial (Trabajo original publicado en 1968).
- Collier, G., Minton, H. y Reynolds, G. (1996). *Escenarios y Tendencias de la Psicología Social*. Madrid: Tecnos.
- Collins, R. (1996). *Cuatro Tradiciones Sociológicas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana (Trabajo original publicado en 1991).
- Corominas, J. (2003). *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*. Madrid: Gredos (Trabajo original publicado en 1961).
- Danziger, K. (1990). *Constructing the Subject. Historical origins of psychological research*. Cambridge / New York: Cambridge University Press.
- Danziger, K. (1994). Does the history of psychology have a future? *Theory & Psychology*, 4 (4), 467-484.
- Deutscher, I. (1984). Choosing ancestors: some consequences of the selection from intellectual traditions. En R. Farr & S. Moscovici (Eds.). *Social Representations* (pp. 71-100). Cambridge / New York: Cambridge University Press.
- Dòmenech, M. y Tirado, F. J. (1998). *Sociología Simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*. Barcelona: Gedisa.
- Farr, R. (1998). De las representaciones colectivas a las representaciones sociales: ida y vuelta. En: J. A. Castorina (Comp.) (2003). *Representaciones Sociales. Problemas teóricos y conocimientos infantiles* (pp. 153-175). Barcelona: Gedisa.
- Feliu i Samuel-Lajeunesse, J. (2011, 17 noviembre). *Obedecer o resistir a la autoridad. Lecciones a partir de los experimentos de Stanley Milgram*. Conferencia Magistral pronunciada en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Fernández Christlieb, P. (1991). La Negatividad de la Psicología colectiva. *Boletín AVEPSO*, XIV (3), 25-30.
- Fernández Christlieb, P. (1996). Crisis número 1995: Lo urgente contra lo importante. En B. Reynaud y J. J. Sánchez Sosa (Comps.). *Psicología y Problemática Social* (pp. 29-36). México: Facultad de Psicología UNAM.
- Fernández Christlieb, P. (2006). Apuntes de clase de P. Fernández Christlieb. *Seminario de Psicología Teórica*. Facultad de Psicología. UNAM. México.
- Ferro, M. (1996). *Diez Lecciones sobre la Historia del Siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Gergen, K.** (1974). Social Psychology as History. En L. Strickland, F. Aboud y Gergen, K. (Coords.). (1976). *Social Psychology in Transition* (pp. 15-32). New York: Plenum Press.
- Ibáñez, T.** (1990). Henri, Serge... y la próxima generación. *BPS Social Psychology. Section Newsletter*, 24, 5-14.
- Ibáñez, T.** (2009). Elogio de la imaginación. *Quaderns de Psicologia*, 11 (1/2), 39-49. Consultado el 30 de noviembre de 2012, del sitio Web: <http://ojs.comunitic.net/article/view/414>.
- Köhler, W.** (1972). *Psicología de la Forma. Su tarea y sus últimas experiencias*. Madrid: Biblioteca Nueva (Trabajo original publicado en 1929).
- Ricoeur, P.** (1999). *Teoría de la Interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI (Trabajo original publicado en 1976).
- Van Elteren, Mel** (1992). Kurt Lewin as a filmmaker and methodologist. *Canadian Psychology*, 33 (3), 599-608.

La gestión gubernamental de las emociones en el Chile neoliberal

Governmental Management of the Emotions on the Neoliberal Chile

Iván Pincheira Torres*

Resumen

Lejos de ser el resultado de mecanismos instintivos e innatos, las emociones se presentan como fenómenos sociales construidos dentro de contextos culturalmente definidos. Dentro de estas claves de análisis, vamos a concentrarnos en los nexos existentes entre el plano emotivo y las contemporáneas prácticas gubernamentales. De esta forma, daremos cuenta de la existencia de unas técnicas de gobierno interesadas en intervenir en las conductas de las personas a través de la gestión de las emociones.

Palabras clave: emociones, felicidad, gubernamentalidad, neoliberalismo.

Abstract

Far from being the result of instinctive and innate mechanisms, the emotions appear as constructed social phenomena within culturally defined contexts. Within these keys of analysis, we are going to center in the existing links between the emotive level and the contemporary governmental practices. In this way, we will give account of the existence of techniques of government interested in intervening in the behavior of individuals through the management of the emotions.

Key words: emotions, happiness, governmentality, neoliberalism.

* Sociólogo, Universidad de Concepción. Magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile. Doctor (c) en Estudios Americanos, IDEA/Universidad de Santiago de Chile. Becario Conicyt. E-mail: ivanpincheira@gmail.com

Definición y caracterización de las emociones

El término emoción nace del latín *emovere* que significa mover, agitar. Procede además del término *emoti-onis* que hace alusión al estado de ánimo y a su manifestación corporal. De este modo las emociones serán definidas como la “alteración del ánimo intensa y pasajera, agradable o penosa, que va acompañada de cierta conmoción somática”, tal como lo señala la Real Academia Española (2001). No obstante esta definición, podemos constatar que “no existe una teoría unificada para dar cuenta de todos aquellos aspectos que científica, popular y aplicadamente se agrupan bajo el término emoción” (León, 2006, p. 366). Hasta la fecha no existe una completa claridad acerca de qué son las emociones, debido a lo cual no resulta extraño constatar que hay casi tantas definiciones de emoción, como número de autores dedicados a esta materia existen (Thoits, 1989; León, 2006).

Pese a la conclusión anterior, a partir de la bibliografía producida es posible referir a algunos de los principales componentes que los fenómenos emotivos envuelven. En esta dirección, buscando discutir tanto el rol de las emociones en el sostenimiento de normas sociales, como así también el rol de las normas sociales en la regulación de las emociones, el teórico noruego Jon Elster (1996) describirá algunas de las principales características que presentan las emociones.

En estas circunstancias, como punto de partida, sostendrá que lo que caracteriza a las emociones es el hecho de estar comúnmente dirigida a alguna cosa, es decir, que ellas tienen un objeto intencional. En segundo lugar, las emociones tienen un antecedente cognitivo. Antes de reaccionar emocionalmente a una situación, nosotros hemos procesado la situación cognitivamente. Pero, por otro lado, las emociones también tienen consecuencias cognitivas: las emociones pueden causar una reconsideración de la impresión que causaron en un primer momento. En tercer término, además de excitar intencionalmente antecedentes cognitivos, la mayoría de las emociones están asociadas con una tendencia a la acción. Pero no todas las emociones tendrían tales tendencias de acción: tristeza y pena, por ejemplo, no parecen provocar acción ninguna. Finalmente, para el noruego las emociones tienden a tener expresiones fisiológicas, como por ejemplo: enrojecer, empalidecer, sonreír, llorar, mostrar los dientes, fruncir el seño, desmayarse, etc. (Elster, 1996, pp. 1387-1388).

Otro aspecto de primordial relevancia al momento de adentrarse en este campo de problematización, es el que refiere a la cercanía entre conceptos tales como emoción, afecto o sentimiento. A este respecto la académica norteamericana Peggy Thoits (1989), cuando realice un mapeo general por algunas de las aportaciones más relevantes dentro del incipiente campo de la ‘Sociología de las emociones’, sostendrá que dentro de las emociones pueden distinguirse las sensaciones, los afectos, los estados de ánimo

y los sentimientos. Mientras que los dos primeros términos (sensaciones y afectos) se consideran menos específicos, en cambio, los dos últimos (estados de ánimo y sentimientos) tendrán características más delimitadas.

El término general 'sensación' incluye la experiencia de manejo de estados físicos (por ejemplo, hambre, dolor, fatiga), así como el manejo de estados emocionales. La noción de 'afecto' refiere a evaluaciones ya sean positivas o negativas (gusto/disgusto) de un objeto, comportamiento, o una idea; los afectos también tienen una dimensión de intensidad y de actividad. De esta manera, las emociones pueden ser vistas como tipos culturalmente delimitado de 'sensaciones' o 'afectos'. Por otro lado, en comparación con las emociones, los 'estados de ánimo' son más crónicos y, por lo general, son menos intensos.

Por último, los 'sentimientos' van a ser definidos como patrones socialmente contruidos de sensaciones, gestos expresivos y significados culturales, todo lo cual se encuentra organizado en torno a la relación con un objeto social. Según Peggy Thoits, ejemplos de los sentimientos son: el amor romántico, amor de los padres, la lealtad, la amistad, y el patriotismo. También existen otros sentimientos más transitorios, tales como ciertas respuestas emocionales relacionadas con situaciones de pérdida (la tristeza, la envidia) o con situaciones de triunfo (orgullo, gratitud). De este modo se asume que los sentimientos participan del proceso mediante el cual las relaciones sociales, tanto a nivel micro (interacción entre las personas) como a un nivel macro (mantenimiento de las estructuras institucionales) se mantienen durante un plazo relativamente duradero. En definitiva, a partir de esta caracterización, en diálogo con algunas destacadas aportaciones al interior de los estudios sociales, Thoits logra enfatizar los antecedentes sociales en la formación de la amplia esfera de las emociones.

Del lado de las neurociencias también es posible advertir la elaboración de distinciones entre las nociones de emoción y sentimiento. En esta línea, el neurólogo norteamericano de origen portugués, Antonio Damasio (1999) sostendrá que el término emoción a menudo es usado para referirse sólo al estado corporal (estado emocional, como por ejemplo una alteración en la frecuencia cardíaca y respiratoria, la contracción y relajación involuntaria de los músculos faciales y la emisión de sonidos). Las emociones serían respuestas que provienen tanto de los mecanismos innatos del cerebro (emociones primarias) como de los repertorios conductuales aprendidos a lo largo del tiempo (emociones secundarias). Los sentimientos, en cambio, son la evaluación consciente que hacemos de la percepción de nuestro estado corporal durante una respuesta emocional. Los sentimientos son conscientes, objetos mentales como aquellos que desencadenaron la emoción (imágenes, sonidos, percepciones físicas).

Ahora bien, más allá de estas precisiones de orden semántico, y pese a reconocer la validez de especificar las distinciones entre estos conceptos tales como emoción y sentimiento, por nuestra parte utilizaremos indistintamente estos conceptos. Nuestro espacio de interés remite al universo de ocurrencias subjetivas. Insertos en ese territorio, en tanto son denominaciones que nos permiten referir a los procesos que allí se suscitan, las nociones de emoción y sentimiento serán empleadas sin diferencias. En esto coincidimos con la perspectiva dominante en el campo de la sociología de las emociones (Bericat, 2000; Luna, 2000; Scribano, 2009)

Acerca de la condición social de las emociones

Las emociones son modos de respuesta a estímulos ya sean medioambientales, o estímulos proveniente del propio individuo. Participando activamente de este proceso, los aspectos fisiológicos, psicológicos y sociales serán parte constitutiva del fenómeno emotivo. A partir de estas premisas, teniendo en cuenta la articulación constante de sus diversos aspectos constitutivos, nuestro énfasis estará puesto en los aspectos sociales involucrados en el surgimiento de las emociones. De esta manera, lejos de entenderlas como mero producto de mecanismos instintivos e innatos, vamos a asumir que las emociones no se explican sólo por procesos individuales, sino que se enmarcan dentro de determinados contextos sociales; es decir, forman parte de un relato más general y en el que la interacción social es central.

En este sentido, resulta esclarecedora la noción de “cultura afectiva”, propuesta por David Le Breton. Según este antropólogo, los sentimientos y emociones no son fenómenos enraizados en una naturaleza puramente fisiológica o psicológica, del mismo modo tampoco son producto del azar o de la iniciativa individual, sino que más bien se nutren de una cultura afectiva a la cual pertenece el actor. En esta dirección, y dando cuenta de la preeminencia de los factores evaluativos al momento de “sentir una emoción”, el francés sostendrá que:

La cultura afectiva brinda esquemas de experiencia y acción sobre los cuales el individuo borda su conducta según su historia personal, su estilo y, sobre todo, su evaluación de la situación. La emoción sentida traduce la significación dada por el individuo a las circunstancias que repercuten en él. Es una actividad de conocimiento, una construcción social y cultural que se convierte en un hecho personal a través del estilo propio del individuo. (Le Breton, 2009, p. 12).

Por nuestra parte, gracias a todo lo visto hasta ahora, nos resulta innegable reconocer la importancia que revierten las emociones en la constitución de lo social. Lejos de ser considerado un fenómeno irracional, por lo tanto marginal e inabordable, y a partir del amplio campo de estudios que se ha venido estructurando en torno suyo, podemos constatar la preocupación y centralidad que lo emocional adquiere en la actualidad. En este sentido, sin negar los aportes generados desde aquellas perspectivas que han fijado su atención en los procesos neuronales o psicológicos ligados a lo emocional, nuestro interés se dirigirá hacia el espacio cultural y social en que se inscriben las emociones. Será en este marco donde, creemos, se logran advertir de manera más integral las reales magnitudes que el fenómeno emocional comporta.¹

Estando estrechamente vinculadas a sus contextos culturales y sociales, las emociones expresan aspectos profundamente internalizados. Es así como, reconociendo los múltiples aspectos que las conforman, lejos de entenderlas tan sólo como una pura expresión de la intimidad del sujeto, vamos a enfatizar que nuestro interés se centrará en cómo las emociones están culturalmente modeladas. Así se advierte que las emociones, ya sean en su manifestación fisiológica, como también en su expresión conductual individual, no surgen y no son expresadas en el vacío: son fenómenos socialmente contruidos dentro de contextos culturalmente definidos.

Dentro de estas claves de análisis, en lo que viene a continuación, vamos a concentrarnos en los nexos existentes entre el plano emotivo y las contemporáneas prácticas gubernamentales. De esta forma, lo que nos interesa es dar cuenta del despliegue de unas técnicas de gobierno interesadas en conocer e intervenir sobre los estados de ánimo de la población. Esto es lo que lograremos advertir en el caso particular y específico de aquella manifestación emocional que es la felicidad.

¹ Paul Ekman es uno de los principales representantes de aquella línea de investigación que ha intentado ligar los fenómenos emocionales a procesos más bien innatos, ajenos a vicisitudes histórico-contextuales. Este reconocido psicólogo norteamericano ha sido un pionero en el estudio de las emociones y sus relaciones con la expresión facial. Intentado así demostrar que las expresiones faciales de las emociones no son determinadas culturalmente, sino que son más bien universales y tienen, por consiguiente, un origen biológico. Contando con el financiamiento gubernamental otorgado por el Instituto Nacional de Salud Mental de los Estados Unidos (NIMH, por sus siglas en inglés), Ekman lleva más de 40 años estudiando las expresiones faciales de culturas de todo el mundo, intentando demostrar la universalidad de las emociones básicas (Ekman, 2003).

Los atributos de la felicidad: una aproximación histórica al concepto

“Nos queda por averiguar si la felicidad, respecto del Estado, está constituida por elementos idénticos o diversos que la de los individuos. Evidentemente todos convienen en que estos elementos son idénticos: si se hace consistir la felicidad del individuo en la riqueza, no se vacilará en declarar que el Estado es completamente dichoso, tan pronto como es rico; si para el hombre la felicidad suprema consiste en la virtud, el Estado más virtuoso será igualmente el más afortunado.” Aristóteles, 1873.

El estudio de la felicidad ha sido durante mucho tiempo el dominio de los filósofos. En este sentido, nos encontramos con que una primera acepción sobre la felicidad se desprende de la filosofía moral, que la entiende desde el significado de la ‘buena acción’: la felicidad se entiende así como la virtud individual que se pone en juego al pertenecer y participar en una comunidad. Asumiendo que logra integrar elementos que pueden ser considerados como intrínsecamente buenos y que se justifican por sí mismos –por ejemplo, la bondad, la valentía o la justicia–, para Aristóteles la felicidad consistía en poner en funcionamiento una vida virtuosa. Siendo en la vida comunitaria donde se despliegan las acciones virtuosas, se concluirá que éste es el espacio por definición donde se posibilita el alcance del bienestar individual.

Como reflexionaba Aristóteles, es la comunidad completa la que ofrece que sus miembros realicen todos sus fines, y donde el ser humano puede alcanzar el bien vivir [eu zeen] o la felicidad [*audaimonia*]. (Ezquerria y Renne, 2011, p. 82).

Una segunda acepción se refiere a la felicidad, planteada por la filosofía social, desde la idea de ‘buenas condiciones de vida’: la felicidad como redistribución de los recursos de una sociedad. Desde perspectivas filosóficas más contemporáneas, entonces, se considerará que las propias condiciones de vida determinan la suerte del individuo; el ser humano depende de su entorno, por lo que para mejorar las condiciones de vida y aspirar a la felicidad, se debe reconstruir el lugar en que vive el ser humano.

Ya desde la conformación de las sociedades modernas, este sentido atribuido a la palabra felicidad es el que compartían amplios sectores de la filosofía política. Ellos pensaban en la búsqueda de confort material: en donde “material” se refería

al establecimiento práctico de una sociedad bien organizada y próspera. De esta manera, al establecer un bienestar estable y organizado, también se crearían las condiciones para lograr la satisfacción individual. Felicidad equivalía, tal cual aparece en la Declaración de Independencia norteamericana, a bienestar público². Este es el mismo sentido que se logra apreciar en la expresión inglesa *the public wealth*, o la francesa *le bien public* (Saul, 1998, p. 446).

Una tercera acepción surge en las últimas décadas del siglo XX. En esta dirección, serán varios los autores que sostendrán que la demanda por mayor bienestar durante largo tiempo se habría limitado solamente a cuestiones socio-económicas. Lo cual estaría denotando sólo una necesidad redistributiva y materialista para la felicidad. De este modo, en respuesta a la definición anterior, y fundamentalmente a partir de las investigaciones propiciadas desde el campo de las Ciencias Sociales, la palabra felicidad comenzará a connotar un carácter más bien subjetivo.

En filosofía, prevalecieron dos significados: en la filosofía social el significado de “buenas condiciones de vida” (felicidad como buena sociedad) y en la filosofía moral, el significado de buena acción (felicidad como virtud). En la ciencia social corriente prevalecerá un tercer sentido; la palabra “felicidad” se usa frecuentemente para indicar el disfrute subjetivo de la vida. (Ovalle y Martínez, 2006).

En síntesis, a partir de las lecturas anteriores, podemos concluir que la variabilidad histórica respecto de las maneras de concebirla, y las formas de alcanzarla, se conforma en una de las características definitorias de la noción de felicidad. Ahora bien, junto a lo anterior, debemos agregar una segunda cualidad a lo recientemente expuesto. De este modo, en tanto noción referida a una manifestación emocional originada siempre en situaciones socio-contextuales concretas, la felicidad se ha conformado en un relevante objeto de gobierno. Al igual que el resto de las emociones, la felicidad efectivamente es un estado de ánimo que tiene su correlato fisiológico, sin embargo, no podemos reducir nuestro estudio solamente a esta dimensión. Un análisis de este tipo nos conduciría a un pensamiento a-histórico, desconocedor del espesor cultural que posibilita el desenvolvimiento de dicha emoción.

² *La Declaración de Independencia de los Estados Unidos*, fechada el 4 de julio de 1776, y escrita en su mayor parte por Thomas Jefferson, tendrá por objeto validar la guerra de la Independencia contra el imperio británico. En relación con la línea argumental que hemos venido siguiendo, en dicho documento los declarantes indicarán lo siguiente: “Sostenemos como evidentes por sí mismas, las siguientes verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre éstos están la Vida, la Libertad y la búsqueda de la Felicidad”.

De este modo nos resulta más sugerente abordar las emociones –en general– y la felicidad –en particular– en relación con el escenario social en que se suscita. En estas circunstancias, de nuestra parte, dado su carácter histórico-contextual, nos interesará problematizar los nexos existentes entre aquella manifestación emotiva que es la felicidad y los actuales regímenes gubernamentales. Ubicados en este terreno es que podemos advertir que la felicidad, en tanto noción referida a ciertos estados fisiológicos, ha sido considerada como un objeto a gestionar por parte las contemporáneas prácticas de gobierno. Sobre esto nos concentraremos a continuación.

La preocupación estatal por la Felicidad

“El Producto Interno Bruto no tiene en cuenta la salud de nuestros hijos, la calidad de su educación, o la alegría de su juego, la belleza de nuestra poesía o la fortaleza de nuestros matrimonios, en fin, mide todo, excepto lo que hace que la vida valga la pena.” Robert F. Kennedy, Universidad de Kansas, 18 de Marzo 1968.

“Índice de felicidad para medir el estado de ánimo nacional de Gran Bretaña” (*The happiness index to gauge Britain’s national mood*); así se titulaba un artículo publicado en la edición del 14 de noviembre del 2010 del diario británico *The Guardian*. En dicho texto se informa sobre las declaraciones del primer ministro británico, David Cameron, quien anunciaba la elaboración de un instrumento estadístico capaz de medir el estado de ánimo de la población. En definitiva, a través de este registro de bienestar se buscará dirigir y orientar la política del gobierno. “Cameron is said to want to place the eventual results at the heart of future government policy-making”³ (Stratton, 2010). De esta manera, en coordinación con la Oficina Nacional de Estadísticas, se implementarán una serie de disposiciones tendientes a la aplicación del ambicioso proyecto de medición de la felicidad y su equilibrio con el entorno medioambiental.

El objetivo del gobierno británico es que los encuestados sean con regularidad consultados sobre su bienestar subjetivo, mediante un instrumento estadístico que incluya un cálculo de felicidad; “[...] and also a more objective sense of how well they are achieving their life goals”⁴ (Stratton, 2010). De este modo el gobierno del

³ “Cameron dice que desea colocar los resultados finales en el corazón de la futura formulación de políticas de gobierno.” (La traducción es nuestra)

⁴ “[...] y también un sentido más objetivo de lo bien que se están logrando sus objetivos de vida.” (La traducción es nuestra)

Reino Unido comenzará a medir el bienestar subjetivo de las personas, aspirando a estar entre los primeros países que monitorean oficialmente la felicidad. Pero en esta iniciativa los británicos no están sólo, ya que tal como se indica en el periódico español El Mundo:

Varios países han lanzado reflexiones para salir del marco estrictamente económico del PIB y medir la calidad de vida, como Canadá y Francia. El presidente francés, Nicolás Sarkozy, anunció en 2009 su intención de utilizar el grado de bienestar de los franceses como indicador de crecimiento. Bután ha ido, incluso, más lejos y ha ideado un 'Índice de la Felicidad Bruta' que pretende que sustituya al PIB. (*El Mundo*, 2010, 25 de noviembre).

Expuestos estos primeros antecedentes, vemos perfilarse un escenario donde la medición de la felicidad surge como un tema claramente en boga a nivel internacional. Interés que, tal cual señalan los investigadores chilenos Pablo Beytía y Esteban Calvo (2011), será compartido por autoridades de gobierno, académicos y profesionales comprometidos con mejorar el bienestar no monetario de las personas. Según ambos sociólogos, es perfectamente posible medir la felicidad de forma válida, confiable, eficiente y concordante con los estándares metodológicos internacionales.

En esta dirección, estando en conocimiento de los desarrollos alcanzados en estas materias, Chile habría tomado una posición de liderazgo mundial, junto a países como Francia e Inglaterra, al incorporar mediciones de felicidad en la Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (CASEN) de 2011. Esta decisión, concluirán ambos científicos sociales, constituirá un paso trascendental para orientar las políticas públicas en las más diversas áreas del quehacer nacional. Todo lo cual, en definitiva, redundaría en el mejoramiento del bienestar subjetivo de los chilenos.

En definitiva, en las páginas precedentes hemos podido constatar cómo la preocupación por la felicidad de las personas se ha transformado en una cuestión de Estado. De este modo, buscando hacer perfectibles los instrumentos de medición existentes hasta ahora, veremos desplegada una serie de encuestas que, incorporando diferentes variables, pondrán a disposición de gobiernos de todo el mundo información acerca de los niveles de satisfacción y bienestar de los ciudadanos. Datos que resultan imprescindible en el diseño y planeamiento de la práctica estatal.

La gestión de la felicidad en el régimen neoliberal de gobierno

“Entretanto, la nueva institucionalidad continúa progresando con perfecta coherencia y armonía conceptual también en lo económico y lo social. Restringir el alcance de la nueva institucionalidad sólo a las estructuras políticas del Estado, implica no comprender su carácter global, que abarca todos los campos de la vida nacional.”
Augusto Pinochet, 1979.

Una adecuada definición de la noción de gobierno, pertinente respecto de lo que hemos venido monitoreando hasta este punto, nos la proporcionará el británico Pat O'Malley. Formando parte de la 'red de historia del presente' (*history of the present network*), un grupo de autores quienes desarrollarán una línea de investigación conocida como 'Estudios de Gubernamentalidad' (*Governmentality Studies*), O'Malley planteará que:

El término 'gobierno' no está restringido a los Estados, en el sentido de las burocracias legislativas, judiciales y estatales. Más bien, se refiere a todos los esfuerzos para gestionar la conducta, para dirigirla hacia algunos fines en lugar de hacia otros. De esta manera se hace posible que tenga sentido hacer referencia al gobierno de sí mismo tanto como al gobierno de la economía global. (O'Malley, 2006, p. 167)

Tal como señala O'Malley, el ámbito de la gestión de las conductas de los individuos, tanto del otro como de uno mismo, que es a lo que apunta la noción de gobierno, no puede estar limitado a lo ejecutoriado desde la institucionalidad estatal. En estos términos, y en la misma dirección de las conclusiones a las que han arribado el conjunto de investigadores que participan de los *Governmentality Studies*, en los actuales regímenes neoliberales de gobierno, se hace patente la integración existente entre las prácticas propiamente estatales y las acciones emprendidas por los grupos económicos privados.

En esta misma dirección, el investigador británico Nikolas Rose (2007) –otro de los integrantes de la 'red de historia del presente'– sostendrá que para esta emergente forma de gobierno, que denominará "liberalismo avanzado", el consumo y los mercados han devenido nuevos y poderosos dispositivos para la conformación de la conducta. De este modo, los regímenes de consumo operan, ahora, como dominios altamente administrados y cuidadosamente calibrados para la regulación calculada de los detalles de la conducta a través de actos personales de elección. Es así que, según Rose, la política de la conducta al final del siglo XX es dirigida, al menos en parte, por

medio de la amplificación selectiva de pasiones, ansiedades, lealtades e identidades intrínsecas a la lucha comercial para vender bienes y maximizar ganancias.

Coincidentemente con la definición de gobierno otorgada por los investigadores pertenecientes a la red 'Historia del Presente', también conocidos como *anglofoucaultianos*⁵, nos vamos a encontrar con otra serie de autores quienes, vinculados a la tradición teórica del *obrerismo* italiano (Negri, 2003; Virno, 2003; Birardi, 2003; Lazzarato, 2006), igualmente van a concluir que al disiparse la separación entre economía y política, será prioritariamente el mercado (y ya no el Estado o la propia sociedad civil) quien se ha convertido en el articulador de las relaciones sociales.

En definitiva, es así como advertimos que en los actuales regímenes neoliberales de gobierno, se hace patente la integración existente entre las prácticas propiamente estatales y las acciones emprendidas por grupos económicos con el objetivo de gestionar la conducta de los individuos. De esta forma, tanto en la práctica estatal –la que disponiendo de un vasto entramado institucional actuará privilegiadamente en función de la ejecución de proyectos de carácter público–, como en la práctica empresarial –la que siendo conducida por estratégicas acciones de marketing actuará en función del posicionamiento de una imagen de marca–, ya sea de manera independiente o en forma integrada, en definitiva, desde el conjunto de estas acciones se buscará intervenir en las conductas de las personas a través de la gestión de las emociones.

Dentro de este orden de cosas, referidos al ámbito empresarial, principalmente de tipo corporativo-transnacional, nos encontramos con que será precisamente la felicidad una de las principales emociones movilizadas por la operaciones de marketing; todo ello con el objetivo de “persuadir a los consumidores en sus opciones de compra” (Kotler y Armstrong, 2003). En estas claves de análisis, de modo concordante con lo que hasta acá hemos expuesto, vamos a inscribir las campañas publicitarias que han venido siendo diseñadas y desarrolladas por la empresa Coca-Cola. Podremos, así, apreciar cómo en la movilización y apelación al sentimiento de felicidad se hallará un recurso publicitario recurrente, todo ello con el objetivo de producir la identificación con la marca.

Marketing y felicidad: el proyecto Instituto Coca-Cola de la felicidad

Entre finales del 2007 y principios del 2008 la filial española de Coca-Cola impulsará la creación del Instituto Coca-Cola de la Felicidad (2009). Tal como se puede apreciar en su sitio web, los objetivos planteados por el Instituto Coca-Cola

⁵Una completa revisión de este campo de estudio se puede encontrar en: Musseta, P. (2009) Grinberg, S. (2007); De Marinis, P. (1999).

de la Felicidad son la investigación y la difusión de conocimientos sobre la felicidad, ello con el fin de contribuir a mejorar la calidad de vida de los españoles. Tendiente a la prosecución de dicha meta, el Instituto Coca-Cola de la Felicidad ha venido realizando de forma permanente estudios para aprender más sobre la felicidad. Así, durante los años 2008 y 2009, se confeccionaron dos grandes investigaciones para analizar las variables que influyen en ella; los denominados “Informes Coca-Cola de la Felicidad”.

En tanto estrategia de marketing, el trabajo desarrollado por el Instituto Coca-Cola de la Felicidad, en ningún caso irá en la dirección de incrementar directamente, y en el corto plazo, los flujos de comercialización de los productos pertenecientes a la órbita de la compañía Coca-Cola. De hecho, en el cuestionario de preguntas del Informe de la Felicidad en ningún momento se hace mención a dicha marca. El objetivo, entonces, será establecer una relación permanente con los consumidores. Todo ello a partir de la asociación –ya existente– entre la marca Coca-Cola y el fenómeno emotivo de la felicidad. Pues bien, la misma estrategia de marketing, la veremos reiterada en el caso del Instituto Coca-Cola de la Felicidad implementado en Chile.

Marketing y felicidad: el Instituto de la felicidad Coca-Cola Chile



Destapa la felicidad. Campaña publicitaria de Coca-Cola, 2009-2011.

La implementación de la versión chilena del Instituto de la Felicidad va en la misma línea de los trabajos desarrollados por Coca-Cola en España; en donde se ha medido sistemáticamente los factores que determinan la Felicidad de la población. Tal como se indica en su sitio web (Instituto de la Felicidad Coca-Cola Chile, 2011), Chile

es el primer país de Latinoamérica en lanzar el Instituto de la Felicidad Coca-Cola. En estas circunstancias, en el año 2011 se realizará el Primer Barómetro de la Felicidad en Chile.

Centrándonos en los resultados arrojados por el Primer Barómetro de la Felicidad en Chile, tenemos que, en progresión ascendente, el 5% de los chilenos se mostraron "muy insatisfechos"; 9% "insatisfecho"; 15% "ligeramente bajo la media de satisfacción"; 25% "ligeramente satisfecho"; 31% "satisfecho"; y, finalmente, el 15% de las personas encuestadas se manifestó "muy satisfecha". Tomando en consideración las dos últimas variables, según se concluyen en el informe, los resultados de este estudio demuestran que el 46% de los chilenos se considera "muy feliz" con su vida. Según los responsables del Primer Barómetro de la Felicidad, las conclusiones generales de esta investigación no permiten entregar una receta para ser feliz, sin embargo hacen posible identificar las características de los chilenos que se consideran más felices, y también demuestran que los aspectos que inciden en menor medida en su felicidad son "los factores económicos personales, los ingresos del hogar y la percepción de la situación económica nacional". En síntesis, serán estos los aspectos a considerar por el Instituto de la Felicidad Coca-Cola toda vez que, a partir de la información suministrada por el Barómetro, plantee que su misión será reflexionar acerca de las fortalezas personales de quienes se consideran más felices y, de esta forma, contribuir a la educación de la población en las actitudes y habilidades que contribuyen a ser más positivos.

El Barómetro de la Felicidad y su vinculación con la política pública neoliberal

Siendo una iniciativa de la Compañía Coca-Cola Chile, el Instituto de la Felicidad se ha planteado la misión de fomentar y apoyar la investigación y difusión de conocimientos acerca de la felicidad. De esta forma, se espera contribuir a mejorar la calidad de vida de los chilenos. Para ello, el Instituto se ha propuesto implementar actividades y estudios, como el que acá hemos revisado. Con todo, el objetivo último planteado será el aportar información a la discusión pública y privada, buscando así complementar los diagnósticos a partir de los cuales se diseñan las políticas públicas.

Será precisamente esta orientación, dirigida hacia el ámbito de las políticas públicas, uno de los temas recurrentes a lo largo de este informe. De este modo, no sólo se buscará "educar a las personas en torno de los valores que fomentan la satisfacción personal", tal como señala Juan Pedro Pinochet, director ejecutivo de la fundación Un Techo para Chile, y miembro del Consejo Asesor del Instituto de la Felicidad Coca-Cola. Tampoco se trata solamente de "descubrir qué herramientas son las que ejercen mayor impacto en el nivel de felicidad de las personas, para luego

traspasarlas a la comunidad a través de programas educativos y de entrenamiento, para incrementar los niveles de emociones positivas tanto en los individuos, como en los equipos y las comunidades”, tal como indica Claudio Ibáñez, director ejecutivo del Instituto Chileno de Psicología Positiva, otro de los integrantes del Consejo Asesor del Instituto de la Felicidad. Junto a lo anterior, pero más allá de estas pretensiones, “la medición del bienestar es un primer paso para introducir este tema en las decisiones políticas”, tal como sostendrá el economista Pablo González, coordinador del Informe Nacional de Desarrollo Humano del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), quien también participa en el Consejo Asesor del Instituto de la Felicidad Coca-Cola.

Tal cual se indica en el apartado referido a la “Misión del Instituto de la Felicidad Coca-Cola y Labor de su Consejo Asesor”, el objetivo del Barómetro es medir los niveles de satisfacción de los chilenos en diversos ámbitos de sus vidas, y luego utilizar esta información para identificar las características de quienes se consideran más felices. De este modo se espera contribuir a la educación de la población en las actitudes y habilidades que contribuyen a ser más positivos. Para cumplir con esta misión se constituyó el Consejo Asesor del Instituto de la Felicidad Coca-Cola; cuya labor irá en la dirección de apoyar al Instituto en las actividades que realice para divulgar los factores que fomentan la felicidad entre las personas. Asimismo, los miembros del Consejo Asesor deberán promover la incorporación de la felicidad en las políticas públicas, el ámbito laboral, la educación y la familia.

Tal como hemos señalado, no estando circunscrito solamente al ámbito de la burocracia estatal, en el marco del programa neoliberal de gobierno se contará con la activa participación de los sectores privados de la economía. Será en este contexto que nos hemos propuesto demostrar que las emociones se constituyen en uno de los centros de preocupación en ambos ámbitos de la actual gestión gubernamental. A estos efectos, son dos los aspectos por los cuales el caso de la transnacional Coca-Cola resulta paradigmático.

En primer lugar, en relación con las plataformas publicitarias basadas en slogans tales como “Destapa la felicidad”, vemos desplegarse un conjunto de estrategias de marketing que, tendiendo al posicionamiento de una imagen de marca, buscarán persuadir a los consumidores e incidir en su opción de compra. De esta manera, entonces, la apelación emotiva realizada por Coca-Cola se adicionará al conjunto de procedimientos mediante los cuales, en sociedades neoliberales como la chilena, donde los sectores empresariales se han convertido en poderosos agentes de gobierno, se tenderá a la gestión de las conductas de los individuos.

En segundo término, siendo una herramienta de marketing perteneciente a la esfera de las Relaciones públicas, por cuanto se conforma en una de las instancias por medio de las cuales las empresas potencian la mejor imagen de su marca (Molero

y Blasco, 2008), en la labor desarrollada por el Instituto de la Felicidad logramos apreciar cómo la empresa global Coca-Cola perseguirá incidir y orientar la política pública, al considerar parte de la discusión privada y pública respecto de los factores que fomentan la felicidad entre las personas, principalmente a partir de los resultados del Barómetro.

Tal como hemos venido sosteniendo, la preocupación por la felicidad se ha transformado en una cuestión de Estado. De este modo, en diversos países los gobernantes han comenzado a medir el bienestar subjetivo de los ciudadanos. Para el caso chileno, siendo uno de los primeros instrumentos estadísticos diseñados para estos efectos, el Barómetro de la Felicidad Coca-Cola 2011 pondrá a disposición información, hoy en día, indispensable para planeamiento de la práctica estatal. En definitiva, acá se hará nuevamente manifiesta aquella relación de complementariedad existente entre empresa privada y política pública, característica intrínseca de los regímenes de tipo neoliberal.

Conclusión

En el transcurso de la historia, los fenómenos emotivos han demostrado, de forma reiterada, estar ligados a prácticas de gobierno. En el caso del miedo, por ejemplo, esto se denota en la documentada prevalencia del temor en la Europa medieval dominada por el poder eclesial (Delumeau, 2008), en la utilización del terror durante las dictaduras militares en Latinoamérica (Bengoa, 2006), en la reacción suscitada frente al atentado terrorista a los Torres Gemelas en Nueva York, pánico colectivo que vendría a justificar la intervención militar norteamericana en países del Medio Oriente (Klein, 2008), o, así mismo, en el caso del sentimiento de inseguridad provocado por el fenómeno de la delincuencia, que ha llevado a la ciudadanía a exigir ‘mano dura’ a unos dirigentes políticos siempre prestos a obtener dividendos electorales al proponer enfrentar más adecuadamente la delincuencia (Murillo, 2008; Dammert y Arias, 2007).

Ahora bien, aunque remita a una manifestación emocional diametralmente opuesta, en las páginas precedentes hemos intentado demostrar cómo es que –de igual manera– la búsqueda de la felicidad se ha instalado en el corazón de las prácticas de gobierno modernas. De este modo, entonces, considerada una de las escasas emociones que comporta un carácter positivo, la felicidad se conformará en un objeto reconocible de gestión gubernamental.

Si en los antiguos gobiernos monárquicos el soberano afirmaba su legitimidad a partir de un poder heredado, que en última instancia se validaba en trascendentes prerrogativas teológicas (el rey como el representante de Dios en la tierra),

posteriormente, a partir del arribo de las sociedades seculares modernas, dicha base de apoyo tendrá que ser constantemente alentada desde las esferas de gobierno. Atendiendo a este requerimiento, el logro del bienestar se convertirá en un objeto de atención permanente por parte de las modalidades modernas de gobierno. Frente a la pérdida de la legitimidad fundada ya sea en la tradición o en premisas teológicas, en una medida importante, será a través de la apelación al recurso a la prosperidad, al bienestar y a la felicidad que dichas adhesiones a las modernas programaciones de gobierno serán suscitadas.

Será, entonces, precisamente en este punto que el concepto de biopolítica se nos presenta como una herramienta de análisis con múltiples capacidades heurísticas, las cuales nos permitirán la descripción de algunos de los procedimientos mediante los cuales se han constituido los regímenes de gobierno moderno. Propuesto por Michel Foucault, el concepto de biopolítica busca dar cuenta de las continuas mutaciones gestadas en nuestras contemporáneas modalidades de gobierno. En este marco, el pasaje al biopolítica describe aquel régimen general de poder que en los inicios de la modernidad tomará a la totalidad de los procesos vitales como objeto de gobierno.

Los estudios en biopolítica no son recientes y desde ya pueden identificarse una segunda o tercera generación de trabajos sobre esta temática. Es así como, a través de un vasto número de publicaciones, seminarios y redes de investigadores, se puede apreciar que un conjunto de nuevos problemas se plantean en este campo. Todo lo cual llevara incluso a plantear la existencia de una “corriente biopolítica” (Cassigoli y Sobarzo, 2010). Dentro de este marco de estudio, nos vamos a encontrar con que la noción de gubernamentalidad se constituirá en eje vertebrador del análisis. Planteada inicialmente por Foucault para referir al “conjunto constituido por instituciones, los procedimientos, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma de poder que tiene por blanco principal la población” (2006, p. 136), será a partir de las investigaciones desarrollada por una serie de autores, vinculados tanto a la *history of the present network* como al *operaismo* italiano, que nos encontramos con una descripción que involucrará variadas dimensiones de las actuales practicas gubernamentales. Es así que, referidos específicamente al programa de gobierno neoliberal, desde estos trabajos se ha hecho patente la integración existente entre las prácticas propiamente estatales y las acciones emprendidas por grupos económicos con el objetivo de gestionar la conducta de los individuos.

De esta forma, hemos podido así concluir que al disiparse la separación entre economía y política, será prioritariamente el mercado quien se ha convertido en el articulador de las relaciones sociales. En esta dirección, siendo conducida por estratégicas acciones de marketing que actuarán en función del posicionamiento de una imagen de marca, las prácticas empresariales buscarán intervenir en las conductas

de las personas a través de la gestión de las emociones. Siendo precisamente el recurso a la felicidad uno de los componentes centrales movilizados por la operaciones de marketing; todo ello con el objetivo de persuadir a los consumidores en sus opciones de compra.

Sin embargo, pese a la relevancia adquirida por los sectores empresariales dentro del contexto neoliberal de gobierno, tenemos que desde la práctica estatal también se generarán acciones tendientes a intervenir en las conductas de las personas a través de la gestión de las emociones. Esto es lo que hemos podido comprobar en los esfuerzos desplegados por diversos gobiernos en orden a disponer de información que les permita conocer los niveles de bienestar, satisfacción o felicidad de las poblaciones. Dando así la posibilidad de direccionar y orientar de manera adecuada la política gubernamental.

En síntesis, a partir del marco analítico que representan tanto la sociología de las emociones como los estudios en biopolítica, esperamos haber proporcionado una serie de antecedentes que permitan la caracterización de una de las modalidades a través de las cuales operan las actuales prácticas de gobierno. De esta manera, ya sea de manera independiente o en forma integrada entre la práctica estatal-pública y empresarial-privada, logramos apreciar cómo se buscará intervenir en las conductas de las personas a través de la gestión de las emociones.

Referencias

- Aristóteles (1873). *Política. Obras filosóficas de Aristóteles*. (Trad. P. de Azcárate). Madrid: Imprenta de la Biblioteca de Instrucción y Recreo.
- Bengoa, J. (2006). *La comunidad reclamada. Identidades, utopías y memorias en la sociedad chilena actual*. Santiago: Catalonia.
- Bericat, E. (2000). La sociología de la emoción y la emoción en la sociología. *Papers*, 62, 145-176.
- Beytía, P. y Calvo, E. (2011). ¿Cómo medir la felicidad? *Claves para las políticas públicas*, 4. Consultado el 15 de noviembre de 2011, del sitio Web: http://www.udp.cl/investigacion/repo_detalle.asp?id=110.
- Birardi, F. (2003). *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Cassigoli, I. y Sobarzo, M. (2010). "Presentación". En I. Cassigoli y M. Sobarzo (Eds.). *Biopolíticas del Sur*. (pp. 9-11). Santiago de Chile: Editorial ARCIS.
- Damasio, A. (1999). *El error de Descartes*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Dammert, L. y Arias, P. (2007). Construcción de una sociedad temerosa: crimen y castigo en Chile. En A. Isla (Comp.). *En los márgenes de la ley. Inseguridad y violencia en el cono sur* (pp. 177-208). Buenos Aires: Paidós.
- Delumeau, J. (2008). *El Miedo en Occidente*. México: Taurus.
- De Marinis, P. (1999) Gobierno, gubernamentalidad, Foucault y los anglofoucaultianos (O: un ensayo sobre la racionalidad política del neoliberalismo). En F. García Selgas y R. Ramos Torre (Comps.). *Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea*. (pp. 73-103). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Ekman, P. (2003). Sixteen Enjoyable Emotions. *Emotion Researcher*, 18, 6-7.
- El Mundo. (2010, 25 de noviembre). Cameron pregunta a los británicos: ¿qué le hace feliz? Consultado el 2010, 25 de noviembre de 2010.
- Elster, J. (1996). Rationality and the Emotions. *The Economic Journal*, 106 (438), 1386-1397.
- Ezquerro, P. y Renna, H. (2011). Notas sobre la felicidad ¿Un horizonte para las políticas públicas? En A. Sugranyes y Ch. Mathivet, *Ciudades para tod@s. Por el derecho a la ciudad, propuestas y experiencias* (pp. 81-90). Santiago de Chile: Habitat International Coalition.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, Territorio y Población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Grinberg, S.** (2007). Gubernamentalidad: estudios y perspectivas. *Revista Argentina de Sociología*, 5 (8), 95-110
- Instituto Coca-Cola de la Felicidad España.** (2009). *Segundo Informe Coca-Cola de la Felicidad 2009*. Madrid: Coca-Cola Iberia. Consultado el 20 de noviembre de 2011 en <http://www.institutodelafelicidad.com/cms/assets/reports/downloads/segundo-informe-coca-cola-de-la-felicidad.pdf> Fecha último acceso 20/11/2011.
- Instituto de la Felicidad Coca-Cola Chile.** (2011). *Primer Barómetro de la Felicidad en Chile Instituto de la Felicidad Coca-Cola Chile 2011*. Consultado el 20 de noviembre de 2011 en <http://www.institutodelafelicidadcoca-cola.cl/informes-publicaciones.html> Fecha último acceso 20/11/2011.
- Klein, N.** (2008). *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Buenos Aires: Paidós.
- Kotler, P. y Armstrong, G.** (2003). *Marketing*. México: Pearson Educación
- Lazzarato, M.** (2006). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Le Breton, D.** (2009). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- León, D.** (2006). ¿Es explicable la conciencia sin emoción?: una aproximación biológico-afectiva a la experiencia consciente. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 38 (2), 361-381.
- Luna Zamora, R.** (2000). Introducción a la sociología de las emociones. *Revista Universidad de Guadalajara*, 18. Consultado el 2 de junio de 2011, del sitio Web: <http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug18/entrada18.html>.
- Molero, V. y Blasco, F.** (2008). Introducción al marketing. En García Sánchez, M. *Manual de Marketing* (pp. 19-60). Madrid: ESIC
- Murillo, S.** (2008). *Colonizar el dolor. La interpelación ideológica del Banco Mundial en América Latina. El caso argentino desde Blumberg a Cromañon*. Buenos Aires: CLACSO.
- Musseta, P.** (2009) "Foucault y los anglofoucaultianos: una reseña del Estado y la gubernamentalidad", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, LI (205), 37-55.
- Negri, T.** (2003). *Crisis de la política. Escritos sobre Marx, Keynes, las crisis capitalistas y las nuevas subjetividades*. Buenos Aires: El cielo por asalto.
- O' Malley, P.** (2009). *Riesgo, neoliberalismo, y justicia penal*. Buenos Aires: Ad-Hoc.
- Ovalle, O. y Martínez, J.** (2006). "La calidad de vida y la felicidad". *Contribuciones a la Economía*. Consultado el 10 de agosto de 2011, del sitio Web: http://www.eumed.net/ce/2006/oojm.htm#_ftnref2.

- Pinochet, A.** (1979). Discurso a la juventud del 9 de julio de 1979. En Agencia Latinoamericana (Ed.). *Opiniones Latinoamericanas, Volumen 2*. California: Agencia Latinoamericana.
- Real Academia Española.** (2001). Emoción [artículo enmendado]. En *Diccionario de la lengua española* (22.a ed.). Recuperado del sitio Web: http://buscon.rae.es/draeI/SrvltGUIBusUsual?TIPO_HTML=2&LEMA=emoci%F3n.
- Rose, N.** (2007). ¿La muerte de lo social? Re-configuración del territorio del gobierno, *Revista Argentina de Sociología*, 5 (8), 111-150.
- Saul, J. R.** (1998). *Los bastardos de Voltaire: la dictadura de la razón en Occidente*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Scribano, A.** (2009). A modo de epílogo ¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones? En A. Scribano (Ed.). *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones* (pp. 141-141). Buenos Aires: CLACSO/CUCCUS.
- Stratton, A.** (2010, 14 de noviembre). "Happiness index to gauge Britain's national mood". *The Guardian*. Consultado el 25 de noviembre de 2011, del sitio Web: <http://www.guardian.co.uk/lifeandstyle/2010/nov/14/happiness-index-britain-national-mood>.
- Thoits, P.** (1989). The Sociology of Emotions. *Annual Review of Sociology*, 15, 317-342.
- Virno, P.** (2003). *La gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Buenos Aires: Colihue.

Maus y la ética de la representación
después del Holocausto
Narrativas post-traumáticas, elaboración
y post-memoria

Maus and the Ethics of Representation
After the Holocaust
Post-traumatic narratives, elaboration
and post-memory

Silvana Vetö*

Resumen

En este trabajo se examinarán algunos de los problemas éticos que el Holocausto ha planteado a los medios de representación de la historia, para luego ligar las distintas narrativas que resultan de dichas representaciones, con las posibilidades de duelo y elaboración. Se abordarán primero los planteamientos de Theodor Adorno respecto de las posibilidades del arte frente al sufrimiento. Luego se expondrán algunos aspectos del debate surgido al final de la década del 70 a propósito de la representación del Holocausto en medios de comunicación de masa y en la “alta” cultura. Se mostrará como persiste en ese debate una perspectiva dicotómica respecto del trauma, de la cual surgen dos tipos de narrativas post-traumáticas supuestamente irreconciliables, que no permiten una adecuada elaboración y un duelo satisfactorio respecto de las pérdidas implicadas en el acontecimiento traumático. Finalmente, analizaremos en detalle la novela gráfica *Maus. Relato de un superviviente*, cuya narrativa experimental permite cuestionar y deconstruir la dicotomía redención/aporía de manera novedosa, planteando nuevos problemas vinculados a la memoria del Holocausto y a la posibilidades de duelo.

Palabras clave: Holocausto, representación de la historia, narrativas post-traumáticas, duelo y post-memoria.

* Doctora © en Historia, Universidad de Chile. Master en Psicoanálisis, Université Paris 8 Vincennes – Saint-Denis. Magíster en Psicoanálisis, Universidad Andrés Bello. Psicóloga y Licenciada en Psicología, Universidad Diego Portales. Académica del Magíster en Psicoanálisis y de la carrera de Psicología de la Universidad Andrés Bello. E-mail: silvana.veto@gmail.com

Abstract

In this work, we will focus on some of the ethical problems that the Holocaust has posed to the representation of historical limit-events. We will then link the different narratives emerging from these representations to the possibilities of mourning and elaboration. First, we will examine the German philosopher Theodor Adorno's propositions concerning the possibilities of art in the face of suffering. Then, we will present some aspects of the debate that arose in the late 70s regarding the representation of the Holocaust in mass media and in 'high' culture. It will be shown how in this debate there persists a dichotomist perspective of trauma, which creates two supposedly irreconcilable types of post-traumatic narratives that do not permit an appropriate elaboration and mourning of losses caused by the traumatic event. Finally, we will analyze the graphic novel *Maus. A Survivor's Tale*, whose experimental and open narrative allows an original questioning and deconstruction of the redemption/aporia dichotomy, putting forward new problems related to the memory of the Holocaust and the possibilities of mourning.

Key Words: Holocaust, representation of history, post-traumatic narratives, mourning and post-memory.

Introducción

El Holocausto ha invocado, a la vez que ha resistido a su representación. En cuanto acontecimiento traumático lleva inscrita esta aporía, esta relación doble e irresoluble entre acontecimiento y representación.

Afirmar que el Holocausto fue un acontecimiento traumático, quiere decir, en primer lugar, que el estatuto y la magnitud de las pérdidas que conllevó, nos llevan al desafío ineludible de afrontar la introducción de un agujero en la experiencia, en la historia, en la memoria. También quiere decir que sus efectos son registrables aún varias generaciones después de ocurrido, o dicho de otro modo, que inscribe un ciclo de repeticiones –con alteración, como señala LaCapra (2009, p. 62)– que son difíciles, pero urgentes de trabajar y elaborar. En ese sentido, implica también necesariamente pasar por un proceso de duelo, es decir, por un proceso en que se pueda reconocer y trabajar sobre las pérdidas para construir proyectos ético-políticos futuros basados en ese reconocimiento y ese trabajo, y no sobre su negación u obliteración.¹ Esta

¹ En este sentido, suscribimos la propuesta de Judith Butler respecto del duelo, cuando en *Precarious Life* lo define del siguiente modo: "Perhaps, rather, one mourns when one accepts that by the loss one undergoes, one will be changed, possibly forever." (Butler, 2004, p. 21) [Quizás, en cambio, se hace un duelo cuando se acepta que por la pérdida que se sufre, uno será transformado, probablemente para siempre.]

pequeña aclaración respecto de lo que se entiende por “acontecimiento traumático” es relevante, puesto que sin dicha concepción, quizás varios de los problemas más abajo abordados, no habrían visto la luz.

Ahora bien, este ensayo se ocupa de algunos de los problemas que el ejercicio de la representación ha enfrentado al intentar abordar el Holocausto. Estos problemas son, a mi entender, eminentemente éticos, por cuanto a través de la creación y transmisión de ciertas narrativas post-traumáticas, involucran determinadas y dispares posibilidades de vérselas con las pérdidas causadas por los acontecimientos-límite y, por lo tanto, diferentes posibilidades de vida en común.

Plantearemos, primero, los problemas que históricamente ha significado el Holocausto para las formas de representación de la historia. Comenzaremos por el filósofo alemán Theodor Adorno en la postguerra y luego seguiremos con los debates iniciados en los 70 con la representación del Holocausto en los medios de comunicación de masas.

En segundo lugar, expondremos las narrativas post-traumáticas que se desprenden de los debates comentados, las narrativas redentoras y las aporéticas, subrayando como su consideración dicotómica yerra las posibilidades de duelo y elaboración y caen ya en un planteamiento ingenuo e ilusorio de redención y superación absoluta sin cicatriz, o bien en la melancolía inconsolable y la repetición infinita de lo traumático.

Tercero, se analizará en detalle *Maus. Relato de un superviviente*, de Art Spiegelman (2009)², pieza de representación que permite un tratamiento novedoso de la dicotomía y de los problemas expuestos más arriba.

Finalmente, discutiremos sucintamente algunos problemas contemporáneos que resultan del análisis de *Maus*, particularmente los de la post-memoria y el duelo en las generaciones que no vivieron el acontecimiento.

² *Maus* fue primero publicado en capítulos separados entre 1980 y 1991 en *Raw Magazine*, un cómic experimental del underground neoyorkino de los ochenta, creada por Françoise Mouly, esposa de Spiegelman, y editada por ambos. Posteriormente, estos capítulos confluyeron en dos tomos; *Maus I: Mi padre sangra historia*, y *Maus II: Y allí empezaron mis problemas*, ambos publicados en inglés en 1986 y 1991, respectivamente. En 1990, Spiegelman gana una beca Guggenheim. Entre diciembre de 1991 y enero de 1992 expone en el MoMA de Nueva York, y en 1992 gana un premio Pulitzer por este trabajo.

Adorno y la industria audiovisual, el canon y la ética de la representación

“... estos jóvenes escritores y artistas postmodernos para quienes la prohibición de poner en imágenes debe aparecer como teología del Holocausto.” Andreas Huyssen, 2000.

En 1949, Adorno publica su primer *dictum* acerca del situación de la representación artística después de Auschwitz: “luego de lo que pasó en el campo de Auschwitz es cosa bárbara escribir un poema” (1962, p. 29).

Muchas veces mal citado, otras tantas incomprendido, este *dictum* es retomado y reformulado por el autor en una serie de ocasiones³. En un famoso artículo de 1974 –en que objeta la propuesta de Jean-Paul Sartre acerca del compromiso político en literatura– Adorno despliega claramente la paradoja en que derivaría su temprana intuición. Luego de afirmar que no tiene intención alguna de “ablandar” dicha formulación, establece lo siguiente:

La literatura debe resistir este veredicto, en otras palabras, ser tal que su mera existencia después de Auschwitz no sea una rendición al cinismo. Su propia situación es paradójica, no simplemente un problema de cómo reaccionar frente a ello. La abundancia de sufrimiento real no tolera el olvido; el dicho teológico de Pascal, *On ne doit plus dormir*, debe ser secularizado. Sin embargo, este sufrimiento, lo que Hegel llamaba conciencia de la adversidad, también exige la existencia continua del arte mientras que la prohíbe; ahora es prácticamente sólo en el arte que el sufrimiento puede todavía encontrar su propia voz, su consuelo, sin ser inmediatamente traicionado por él. (1974, p. 85).

En *Dialéctica Negativa*, ocho años antes, Adorno ya establecía lo siguiente: “La perpetuación del sufrimiento tiene tanto derecho a expresarse como el torturado a gritar; de ahí que quizás haya sido falso decir que después de Auschwitz ya no se puede escribir poemas” (1992, p. 362).

Para el filósofo alemán, el papel de la literatura, y más extensamente de la representación artística después de Auschwitz, concierne al sufrimiento y a la memoria, es decir, a un sufrimiento que no tolera olvidos. Un sufrimiento sin voz ni

³ Para una revisión de toda esa serie de reconsideraciones y enmiendas de Adorno a su propio *dictum*, véase el libro de Michael Rothberg (2000).

consuelo, que pareciera levantar una suerte de barrera, hecha acaso de pudor, a la representación artística. Es allí donde el arte debe resistir, alega. Una prohibición pesa sobre su praxis, y es aquella mismísima praxis la que debe desafiarla. He allí la paradoja. Pero no es cualquier praxis de la literatura la que puede resistir a la prohibición, dando voz y consuelo al sufrimiento de las víctimas y de los sobrevivientes. Como dijera el cuestionado Günther Grass, citando de su libro *Diario de un caracol* (1972): “Abrir agujeros en el hielo y mantenerlos abiertos. No coser el desgarrón. No tolerar saltos con cuya ayuda pueda abandonarse a la ligera la Historia...” (1999, p. 48)

Rechazo de la clausura, mantención de la discontinuidad, propósito anti-redentor: proyecto postmoderno por excelencia. Mantener el desgarró, la “herida abierta” (como dijera Freud (1998e) al hablar de la melancolía) a través de la escritura. Pero ¿cómo dar la voz y el consuelo sin coser las heridas, sin redimir, sin dar sentido?

Para una representación artística que se alejara de estas prácticas y cumpliera su función respecto al sufrimiento y la memoria, Adorno recurre en sus distintos textos al compositor Arnold Schönberg, o a los escritores Franz Kafka, Paul Celan o Samuel Beckett:

Su poesía [la de Celan] está permeada por la vergüenza del arte frente al sufrimiento que escapa tanto a la experiencia, como a la sublimación. Los poemas de Celan quieren hablar del horror más extremo a través del silencio. Su contenido de verdad, él mismo, se convierte en negativo. Imitan un lenguaje que yace bajo la pobre lengua de los seres humanos, ciertamente bajo todo idioma orgánico: es el de los muertos hablando de piedras y estrellas. (Adorno, 2002, p. 322).

Lo que está en juego, es lo que resiste la representación. Lo que pone en jaque al lenguaje y a la imagen: la negatividad absoluta, la nada, son en Adorno esta piedra de tope. Ellos son, sin embargo, invocados por el sufrimiento inconmensurable de los campos de concentración. Son evocaciones al lenguaje y a la imagen, al arte como único modo de trabajarlos, de elaborarlos. Los límites de la representación son entonces puestos a prueba; llevar el lenguaje y la imagen al límite, estrujarlos, experimentar con ellos. ¿Hasta dónde puede el lenguaje representar? ¿Hasta dónde puede la imagen mostrar? Estas preguntas metodológicas, incluso programáticas, se abren con las intransigentes llamadas de atención de Adorno, y no han cesado aún.

El horror de los campos de concentración y de exterminio, el horror de seres humanos organizados burocráticamente para deshumanizar, asesinar, hacer desaparecer a todo un grupo humano y sus vestigios. El sinsentido de las cámaras

de gas, de los crematorios, de las fosas, de tanto sufrimiento. El abismo abierto en la memoria de los sobrevivientes. El vacío dejado por una muerte que ya no tiene posibilidad alguna de ser integrada al curso de la vida. Todo ello, *¿puede* ser representado? *¿Puede* una imagen o un puñado de ellas, mostrarlo? *¿Puede* el lenguaje, un lenguaje, describirlo, circunscribirlo siquiera? *¿Se puede* llegar, en fin, con la representación a los límites que se llegó en la acción? La mayoría de los autores, al menos aquellos de las primeras décadas de trabajo sobre el Holocausto, concluyeron que no. Una imposibilidad producida por el acontecimiento mismo mantendría a la palabra y a la imagen impotentes, postergadas para siempre.

Georges Didi-Huberman habló del nazismo como una empresa de "desimaginación": en Auschwitz se fabricaba "un mundo que los nazis deseaban ofuscado: es decir, sin palabras ni imágenes" (2004, pp. 38-9), un mundo que sostenía su perspectiva de éxito en la certeza de que, aún sí alguien lograba huir, aún si alguno o alguna se salvaba o sobrevivía para contar, nadie le creería. En palabras de Hannah Arendt: los nazis "estaban totalmente convencidos de que una de las probabilidades de éxito de su empresa residía en el hecho de que nadie del exterior podría creérselo" (Arendt, 1991, en Didi-Huberman, 2004, p. 38). No se puede caer entonces en la complicidad de invocar la imposibilidad de representar. Por muy imperfectas, por muy insuficientes, por muy inadecuadas que sean, palabras e imágenes son necesarias.

La interrogante se desliza entonces a un ámbito distinto del apuntado con las preguntas anteriores respecto de la posibilidad: Auschwitz ¿'debe' ser representado? Es decir, se desliza hacia la dimensión ética. No se trata ya de las posibilidades internas del lenguaje o de la imagen para representar, sino de si es ético hacerlo. ¿Para qué representarlo, con qué fines? Y por otra parte, ¿qué es verdaderamente eso que se pretende representar? ¿Cómo representarlo? ¿No es toda representación la manifestación de una presencia, una positividad allí donde quizás no se trata sino de pérdida, de ausencia, de negatividad? Se está lidiando con el sufrimiento de muchísimos seres humanos, con las vidas trastocadas para siempre de los sobrevivientes y con la memoria que de ese sufrimiento, de esas muertes sin rito, de esos cuerpos insepultos, tienen sus herederos y probablemente muchos otros.

Estas preguntas comenzaron a ser planteadas a fines de la década del setenta, cuando la serie estadounidense Holocausto (Chomsky, 1978), fue transmitida en EE.UU. (abril de 1978) y Alemania (enero de 1979). Para Elie Wiesel, sobreviviente y escritor instalado en EE.UU., se trataba de una banalización, "un insulto a quienes perecieron y a quienes sobrevivieron" (1978). Le preocupaba entonces que la historia misma pudiese ser sustituida por la representación de los medios de comunicación de masas o la industria cultural, enfocados en el entretenimiento y orientada por fines comerciales. El cine comercial y la televisión, a pesar de su cualidad de llegar a un

vasto número de personas, no parecían ser medios de representación apropiados para esta historia traumática, no parecían poder hacerse cargo convenientemente de la transmisión de la memoria y de la tarea pedagógica subyacente. Consecuencia de esta polémica fue la creación de lo que el escritor húngaro Imre Kertész llamó “canon del Holocausto, un sistema de tabúes en su representación” (2006, p. 90), en otras palabras, límites impuestos a la representación por las voces “autorizadas”, por el “oficialismo” o los “guardianes de la memoria”, ya fueran estadounidenses, alemanes o israelíes.

Varias décadas antes de encendido este debate, Adorno exponía su propia preocupación del siguiente modo:

Es más bien la forma en que, al convertir el sufrimiento en imágenes, a pesar de toda su implacabilidad, hieren nuestra vergüenza ante la víctima. Pues éstas se usan para crear algo, obras de arte, que son arrojadas para el consumo del mundo que los destruyó. La supuesta representación artística del mero dolor físico de las personas que han sido golpeadas en el piso por culatas de fusiles, contiene, aunque sea remotamente, el poder de provocar placer. La moral de este arte, que no se olvide en ningún instante, se desliza hacia el abismo de su opuesto. El principio estético de estilización, y hasta la oración solemne del coro, hacen que un destino impensable parezca haber tenido algún significado; se transfigura, algo de su horror es removido. Esto por sí solo es una injusticia hacia las víctimas; aún así, ninguna forma de arte que haya tratado de evadirlos, pudo permanecer erguido ante la justicia. (Adorno, 1975, p. 85).

Lo que está en juego, es lo que resiste la representación. Lo que pone en jaque al lenguaje y a la imagen: la negatividad absoluta, la nada, son en Adorno esta piedra de tope. Ellos son, sin embargo, invocados por el sufrimiento inconmensurable de los campos de concentración. Son evocaciones al lenguaje y a la imagen, al arte como único modo de trabajarlos, de elaborarlos. Los límites de la representación son entonces puestos a prueba; llevar el lenguaje y la imagen al límite, estrujarlos, experimentar con ellos. ¿Hasta dónde puede el lenguaje representar? ¿Hasta dónde puede la imagen mostrar? Estas preguntas metodológicas, incluso programáticas, se abren con las intransigentes llamadas de atención de Adorno, y no han cesado aún.

El horror de los campos de concentración y de exterminio, el horror de seres humanos organizados burocráticamente para deshumanizar, asesinar, hacer desaparecer a todo un grupo humano y sus vestigios. El sinsentido de las cámaras de gas,

de los crematorios, de las fosas, de tanto sufrimiento. El abismo abierto en la memoria de los sobrevivientes. El vacío dejado por una muerte que ya no tiene posibilidad alguna de ser integrada al curso de la vida. Todo ello, ¿puede ser representado? ¿Puede una imagen o un puñado de ellas, mostrarlo? ¿Puede el lenguaje, un lenguaje, describirlo, circunscribirlo siquiera? ¿Se puede llegar, en fin, con la representación a los límites que se llegó en la acción? La mayoría de los autores, al menos aquellos de las primeras décadas de trabajo sobre el Holocausto, concluyeron que no. Una imposibilidad producida por el acontecimiento mismo mantendría a la palabra y a la imagen impotentes, postergadas para siempre.

Georges Didi-Huberman habló del nazismo como una empresa de “desimaginación”: en Auschwitz se fabricaba “un mundo que los nazis deseaban ofuscado: es decir, sin palabras ni imágenes” (2004, pp. 38-9), un mundo que sostenía su perspectiva de éxito en la certeza de que, aún sí alguien lograba huir, aún si alguno o alguna se salvaba o sobrevivía para contar, nadie le creería. En palabras de Hannah Arendt: los nazis “estaban totalmente convencidos de que una de las probabilidades de éxito de su empresa residía en el hecho de que nadie del exterior podría creérselo” (Arendt, 1991, en Didi-Huberman, 2004, p. 38). No se puede caer entonces en la complicidad de invocar la imposibilidad de representar. Por muy imperfectas, por muy insuficientes, por muy inadecuadas que sean, palabras e imágenes son necesarias.

La interrogante se desliza entonces a un ámbito distinto del apuntado con las preguntas anteriores respecto de la posibilidad: Auschwitz ¿‘debe’ ser representado? Es decir, se desliza hacia la dimensión ética. No se trata ya de las posibilidades internas del lenguaje o de la imagen para representar, sino de si es ético hacerlo. ¿Para qué representarlo, con qué fines? Y por otra parte, ¿qué es verdaderamente eso que se pretende representar? ¿Cómo representarlo? ¿No es toda representación la manifestación de una presencia, una positividad allí donde quizás no se trata sino de pérdida, de ausencia, de negatividad? Se está lidiando con el sufrimiento de muchísimos seres humanos, con las vidas trastocadas para siempre de los sobrevivientes y con la memoria que de ese sufrimiento, de esas muertes sin rito, de esos cuerpos insepultos, tienen sus herederos y probablemente muchos otros.

Estas preguntas comenzaron a ser planteadas a fines de la década del setenta, cuando la serie estadounidense *Holocausto* (Chomsky, 1978), fue transmitida en EE.UU. (abril de 1978) y Alemania (enero de 1979). Para Elie Wiesel, sobreviviente y escritor instalado en EE.UU., se trataba de una banalización, “un insulto a quienes perecieron y a quienes sobrevivieron” (1978). Le preocupaba entonces que la historia misma pudiese ser sustituida por la representación de los medios de comunicación de masas o la industria cultural, enfocados en el entretenimiento y orientada por fines comerciales. El cine comercial y la televisión, a pesar de su cualidad de llegar a un

vasto número de personas, no parecían ser medios de representación apropiados para esta historia traumática, no parecían poder hacerse cargo convenientemente de la transmisión de la memoria y de la tarea pedagógica subyacente. Consecuencia de esta polémica fue la creación de lo que el escritor húngaro Imre Kertész llamó “canon del Holocausto, un sistema de tabúes en su representación” (2006, p. 90), en otras palabras, límites impuestos a la representación por las voces “autorizadas”, por el “oficialismo” o los “guardianes de la memoria”, ya fueran estadounidenses, alemanes o israelíes.

Varias décadas antes de encendido este debate, Adorno exponía su propia preocupación del siguiente modo:

Es más bien la forma en que, al convertir el sufrimiento en imágenes, a pesar de toda su implacabilidad, hieren nuestra vergüenza ante la víctima. Pues éstas se usan para crear algo, obras de arte, que son arrojadas para el consumo del mundo que los destruyó. La supuesta representación artística del mero dolor físico de las personas que han sido golpeadas en el piso por culatas de fusiles, contiene, aunque sea remotamente, el poder de provocar placer. La moral de este arte, que no se olvide en ningún instante, se desliza hacia el abismo de su opuesto. El principio estético de estilización, y hasta la oración solemne del coro, hacen que un destino impensable parezca haber tenido algún significado; se transfigura, algo de su horror es removido. Esto por sí solo es una injusticia hacia las víctimas; aún así, ninguna forma de arte que haya tratado de evadirlos, pudo permanecer erguido ante la justicia. (Adorno, 1975, p. 85).

Esta preocupación respecto de aquello que la industria audiovisual podía hacerle a la historia y la memoria del Holocausto, no era desdeñable, como actualmente es posible advertir, pero acarrea una idea respecto de la cultura y del arte, que hoy en día puede ser ampliamente criticada y que a decir verdad parece algo obsoleta. Se trata, como Andreas Huyssen (2000, 2002) señala, de una idea que descansa en un paradigma dicotómico aún no suficientemente cuestionado; aquel que opone la “alta cultura” a la “cultura popular”. Si los medios de representación antes mencionados parecían no cumplir con las exigencias de la historia del acontecimiento y de la memoria de las víctimas, otros, como el cine documental o la misma historiografía, sí parecían estar a la altura de ello. El debate establecido en los 80 y 90 entre los defensores de *Shoah* (Lanzmann, 1985) por un lado, en tanto producción de la “alta cultura” europea, y *La lista de Schindler* (Spielberg, 1992) por el otro, producto de la

industria mediática estadounidense, participa de estas concepciones estéticas, a la vez que continúa el debate anterior respecto de la ética de la representación⁴.

¿Es posible continuar sosteniendo esta dicotomía hoy? ¿Es dable afirmar hoy que ninguna producción de la cultura popular, incluidas las comerciales, están a la altura de la representación del Holocausto o de otros acontecimientos-límite?

Narrativas post-traumáticas: redención y aporía

“La historia es, a través de todos los tiempos, una historia de las acciones y los padeceres humanos, del en señoramamiento y de la humillación, del pecado y de la muerte. En su aparición profana, la historia es una ininterrumpida repetición de engendros dolorosos y de costosos esfuerzos, que una y otra vez fracasan, desde Aníbal, pasando por Napoleón, hasta los Führer del presente. La historia es el teatro de una vida vivida a fondo, que siempre deja ruinas tras de sí. Aunque resulte atemorizante, en el espíritu del Nuevo Testamento esta repetición de acciones y padeceres, a través de todos los tiempos, es necesaria para completar el sufrimiento de Cristo.”

Karl Löwith, 2007.

A pesar de ser producto de la acción humana, afirma Löwith (2007), los acontecimientos históricos han planteado siempre al ser humano el problema de su sentido ‘último’, de su fin último, es decir, una interrogación fundamentalmente escatológica. En otras palabras, abren interrogantes que conciernen al futuro, al devenir, y así instalan un problema que no se resuelve en el acontecimiento mismo, en el acontecer-presente, como tampoco en el pasado, sino en esa exterioridad indefinible e infinitamente ambigua, que se llama futuro.

⁴ Como Huyssen señala en 2002, estos debates estéticos son además reflejo de otro debate, que actualmente parece bastante infértil, pero que en la época tuvo repercusiones, referente a la unicidad e incomparabilidad del genocidio nazi: “La tesis del carácter único del Holocausto en la Historia se refleja estéticamente en la búsqueda de un único modo lícito y adecuado de representar el genocidio.” (p. 125) A la vez, según el crítico alemán, estos debates traslucen a la vez uno más antiguo que la Shoah, y que tiene que ver con la pugna entre EE.UU. y Europa, o más bien con el anti-norteamericanismo europeo.

Estas interrogantes por el fin último de la historia, son solidarias, en el pensamiento judaico y cristiano, con una perspectiva escatológica y mesiánica, es decir, con una doctrina de la redención y de la salvación, incluso de la reconciliación, todo lo cual advendría en el momento del fin, como señala Löwith en el epígrafe a este apartado, producto de los sufrimientos y padeceres del mundo, otorgados a Dios. Esta perspectiva mesiánica y escatológica ha trascendido, no obstante, su origen teológico, construyendo de ese modo una perspectiva histórica secular donde el porvenir también es construido mesiánicamente, como una especie de consumación profana de la historia (siguiendo a W. Benjamin en sus tesis sobre la historia, 1940), donde después de la catástrofe y el caos se llegará a un momento de felicidad terrenal, de paz, entendimiento y reconciliación.

Ahora bien, algunos intelectuales contemporáneos, como Saul Friedländer, Dominick LaCapra y Eric L. Santner, sostienen que en algunas formas de comprensión e interpretación históricas del Holocausto en particular (pero también de otros acontecimientos históricos), se trasluce esta perspectiva mesiánica y escatológica secularizada de la historia descrita en el párrafo anterior. A la vez, distinguen corrientes contrapuestas, que suelen identificarse a lo post-moderno (cuestión que no analizaremos aquí), donde la historia ya no tiende a la redención, sino a la irremediable aporía. La primera orientación ha sido vinculada a las llamadas “narrativas redentoras” (en LaCapra y Friedländer), mientras que la segunda, se ha ligado a las “narrativas anti-redentoras” (LaCapra y Friedländer), “aporéticas” o “traumáticas” (LaCapra)⁵. A la vez, los tres autores ha coincidido en trabajar esta distinción a la luz de dos pares de conceptos freudianos; elaboración/repetición (Freud, 1998d) y duelo/melancolía (Freud, 1998c), intentando deconstruir las dicotomías para llegar a formas más articuladas de enfrentar el vacío introducido por los acontecimientos traumáticos.

Se sigue entonces, que los tres autores entienden el problema del Holocausto como fue planteado al comienzo de este escrito; las pérdidas históricas, no sólo de personas, sino también de un marco de inteligibilidad, han producido la introducción de un agujero en la trama discursiva y en la experiencia histórica de occidente. Este agujero funciona provocando la angustia del ser frente a la muerte, y que de manera más circunscrita se presenta como angustia frente a la pérdida de sentido, de orientación o de marcos de inteligibilidad con los cuales leer el mundo.

⁵ Cabe destacar que no por ser anti-redentora una narrativa es siempre aporética, por mucho que lo contrario sea verdadero. Las posibilidades que ofrecen autores como LaCapra, las cuales revisaremos a continuación, plantean una crítica a la lectura redentora del trauma del Holocausto (y por extensión de todo acontecimiento histórico) a la vez que a la alternativa aporética, intentando articular las necesidades de curar las heridas y de elaboración con lo que hay de imposible en estos duelos.

En esta perspectiva de lo traumático, siguiendo a Freud (1998a, 1998b) se insiste también en la idea de que ese agujero no está simplemente ahí, aislado, posible de evitar, sino que funciona como una especie de fuerza imantada que atrae a sí todo lo que lo rodea, y que impulsa a la repetición (en el recuerdo, en los sueños, en los síntomas, etc.). Por lo tanto, con el fin de detener la repetición de lo traumático, generando más sufrimiento y más dolor, se requiere de un gasto energético compensatorio que tienda a suturar, clausurar, antes de poder restablecer el funcionamiento habitual del individuo o, en términos freudianos, el principio de placer (Freud, 1998a).

Sin embargo, la pregunta es si aquello que plantea una narrativa redentora es realmente posible respecto de un acontecimiento traumático como el Holocausto: ¿puede ser totalmente superado? ¿Sus heridas pueden ser totalmente curadas, produciendo finalmente una superación moral y una reconciliación? O no impondría más bien lo que establece una narrativa anti-redentora: la imposibilidad total de superación que nos deja en una especie de infinita repetición, de recorrido aporético por las vías del trauma y por los bordes del agujero, una melancolía inacabable.

En el debate *Shoah* versus *La lista de Schindler* que vimos más arriba, encontramos también esta temática de las distintas narrativas transmitidas por dichas obras de representación.

Friedländer escribe, a propósito de *Shoah* en 1992 (el mismo año de estreno de la obra de Spielberg):

Cada testimonio individual sigue siendo una historia no resuelta. La narración global no es lineal ni circular; es una espiral replegándose sobre sí misma, luego moviéndose a nuevos territorios en una sucesión de incursiones. Mientras el film se desarrolla, y particularmente en la última secuencia, el mítico momento redentor, elevado por la temprana memoria israelí al mismo significado metahistórico de la catástrofe en sí misma, se vuelve un mero episodio en la historia total del exterminio. [...] ninguna temática redentora o signo de resolución es evidente. (1992, pp. 255-6)

Esta orientación, Friedländer la opone a aquella más habitual desde la postguerra hasta la década del 60, y en el pensamiento judío que en la interpretación laica. La conciencia histórica judaica de los primeros años después de la guerra, tendió a leer el acontecimiento dentro de la "redención histórica por excelencia, el nacimiento de un estado judío soberano" (1992, p. 254). "La secuencia 'Catástrofe y Redención', profundamente anclada en tradiciones religiosas visionarias" (1992, p. 254), encontró aquí su expresión.

Una narrativa que apunta a mantener voluntariamente la apertura, a resistir a la totalización y a la clausura, al relleno de sentido, se opone así a otra que se orienta a la explicación teológica, donde el sufrimiento y las pérdidas son introducidos en un discurso sin solución de continuidad, que termina en la salvación y donde, de hecho, dicho sufrimiento y pérdidas son perturbadoramente necesarias para obtener la redención. Así, se enfrentan una narrativa de lo irresoluble, de lo indeterminado, de la herida abierta, a otra en la que se propone dominar el exceso producido por lo traumático, controlar lo que escapa a la representación y rellenar el vacío de sentido a la manera del fetiche.

Ahora bien, si nos enfocamos en las tareas y los desafíos ético-políticos implicados en este tipo de acontecimientos traumáticos ¿en qué se traducen estas narrativas? ¿Alguna de ellas permite un tratamiento, una elaboración cuidadosa y justa de las pérdidas? ¿Alguna hace más viable la efectuación de duelos colectivos e individuales? ¿Restablecer la convivencia entre los diferentes grupos sociales implicados en el acontecimiento (víctimas, victimarios, colaboradores, *bystanders*)? ¿Apunta alguna a cuestionar los fundamentos ético-políticos que hicieron posibles en primer lugar los acontecimientos, y a construir nuevas formas de lazo social que formen diques lo más sólido posibles a su repetición?

Las narrativas redentoras apuntan a promover la ilusión de la curación, de la superación dialéctica del pasado traumático, de una *Aufhebung* absoluta o, como afirma Friedländer, apuntarían a “restaurar o restablecer la coherencia, a clausurar” (1992, p. 253). En términos freudianos, se trataría de la posibilidad de elaboración completa y de realización del duelo por las pérdidas, junto con la detención de la repetición traumática. Por el contrario, las narrativas aporéticas, respaldarían la tesis de la imposibilidad total de superación, curación, duelo o elaboración, de la imposición ineludible, que sería necesario solamente aceptar, de una oscura compulsión a la repetición y de una melancolía infinita.

Friedländer señala que “la clausura, en este caso, representaría una obvia evitación de lo que sigue siendo indeterminado, elusivo y opaco” (1992, p. 261). En ese sentido, sería una fetichización, que Santner define como “la construcción y el despliegue de una narración ideada –conciente o inconcientemente- para borrar las huellas del trauma o de la pérdida” (1991, en Friedländer, 2007, p. 221), para neutralizar o suavizar su impacto traumático, para distanciar al sujeto del acontecimiento. Tiene que ver también con una rápida rehabilitación del principio del placer, sin antes realizar las tareas previas que son necesarias para su funcionamiento, es decir, taponar el agujero sin antes elaborarlo. En esta línea, plantear por ejemplo que los juicios de Núremberg o más tarde el juicio a Eichmann en Jerusalén, clausuraban el problema del Holocausto, postura que no es inhabitual, trasluce un desconocimiento profundo de los procesos que es necesario llevar a cabo para trabajar las pérdidas.

Como Freud afirma en *Duelo y melancolía* (1998c), un duelo satisfactorio resulta de un lento proceso que comienza por el desapego de las investiduras libidinales que estaban dirigidas al objeto perdido y se continúa con su redireccionamiento hacia nuevos objetos libidinales. Pareciera ser que entonces la esperanzada propuesta de Freud tiene que ver con la ilusión del restablecimiento de un orden anterior, que es sumamente cuestionable.

Por otra parte, como Freud también señala, el problema de la pérdida es que cuando se pierde a alguien se pierde más que el objeto, se pierde algo propio 'en' el objeto, que en principio se desconoce. Desde esta perspectiva, la intercambiabilidad de los objetos (Butler, 2004) no es signo de que el duelo ha sido satisfactoriamente realizado, ya que hay aún un trabajo sobre el sujeto que está pendiente, y esto define más precisamente a la melancolía. Desde este punto de vista, la posición ya mencionada de Judith Butler parece bastante convincente, en el sentido de plantear que el duelo tiene que ver también con aceptar que por la pérdida uno será inevitablemente transformado. En ese sentido ya no puede pensarse el duelo realizado como un retorno al estado anterior que es posible alcanzar de una vez y para siempre, sino como una transformación subjetiva que tiene que ver con aceptar que el ser humano está sujeto al otro, con reconocerse y reconocernos como siempre vulnerables a la intervención del otro (en palabras de Butler), y por ende, siempre lejos de la clausura y lo absoluto.

Ahora bien, en situaciones como las pérdidas generadas por el genocidio nazi, uno se encuentra frecuentemente en los testimonios de los sobrevivientes con una resistencia casi implacable a abandonar las investiduras. Abandonar a los objetos perdidos va generalmente acompañado de una gran carga de culpabilidad, que se ha solido llamar "culpa del sobreviviente", ligada además a las promesas de mantener la memoria de aquellos que desaparecieron en el anonimato. Por otro lado, resulta prácticamente imposible sostener no sólo que los sobrevivientes u otras víctimas directas puedan restablecer lo que eran, sino que las sociedades occidentales tomadas en su generalidad, pudieran volver a ser lo que eran antes de Auschwitz.

Entonces, parece más bien posible plantear que la imposibilidad del duelo se traduce en una inevitable melancolía. Si bien esta perspectiva resulta bastante más convincente que la que apunta a la posibilidad de totalización y retorno al estado anterior, los tres autores que venimos trabajando coinciden en la necesidad de producir formas de articulación más precisas entre estas posibilidades, antes que quedarse en la dicotomía.

El problema de la posición aporética extrema, es que no considera las pérdidas en su nivel histórico, sino que las funde en una visión transhistórica de la ausencia (de fundamentos, de sentido, etc.). Las pérdidas históricas son, por definición, situables en los tiempos verbales más generales: pasado-presente-futuro, pero la ausencia no

se presta bien a tales distinciones temporales, cayendo más bien en un tipo de relato mitológico donde el origen se ve siempre desplazado y generalmente se termina traduciendo a una versión secular del pecado original.

Cuando las pérdidas son codificadas de esta manera, su particularidad histórica se pierde y éstas se funden en un discurso generalizado sobre la ausencia, donde todos somos víctimas, el trauma es propiedad de todos y toda historia es traumática. En ese momento, el duelo ya no posible, puesto que nada se ha perdido y no hay por tanto nada que pueda llorarse: “[...] cualquier proceso de elaboración del pasado y sus pérdidas queda forcluido o abortado prematuramente.” (LaCapra, 2005, p. 68). Así, estas narrativas aporéticas suelen encallar en una fascinación con el exceso y una visión del futuro que más bien se contenta con una política de la vida entre las ruinas, donde en realidad el futuro no tiene que ver con construir algo nuevo, sino con aprender a habitar la devastación de aquello antiguo que ha sido destruido. Aquí no se empuja hacia la idea, probablemente ilusoria, de poder reconstruir lo perdido, de volver al paraíso perdido, pero tampoco se promueve la idea de construir otra cosa, sino más bien una actitud ético-política algo fatalista que puede fácilmente caer en la pasividad.

Lo único que queda en estas narrativas es la eterna repetición del pasado en el presente y la ruina. En otros términos, se transmite una vinculación a la pérdida como algo intramitable y continuo donde, por lo tanto, las posibilidades de elaboración o de duelo son imposibles.

En resumen, podemos decir con Dominick LaCapra, que frente a las heridas producidas por los acontecimientos traumáticos, la teoría, la historiografía y el arte han tendido a caer en la lógica del ‘todo o nada’. El ‘todo’ implica una “cierta idea de redención como recuperación absoluta sin pérdida esencial, incluso respecto de un pasado tan traumático como la Shoá. La otra implica la denegación o la negación absoluta de esa clase de redención, y propone una idea de redención inaccesible, ausente, o repetida y aporéticamente cuestionada.” (LaCapra, 2006, p. 195)

Planteado lo anterior, podemos señalar que los tres autores mencionados, aunque más sistemáticamente por LaCapra, ponen un signo de interrogación en la dicotomía redención/aporía, proponiendo nuevos modos de entender los desafíos del trauma, es decir, las tareas pendientes y propias de una época post-traumática. El historiador de Cornell apunta a articular los polos de estas dicotomías, con el fin de construir posibilidades ético-políticas menos ilusorias (que las de la redención) y más activas (que las de la aporía).

Se trataría de producir una alternativa de elaboración sin ilusión de totalización, es decir, de un modo de elaborar que incluya la inevitable repetición. En ese sentido, que no caiga en el extremo de una compulsión a la repetición ciega

guiada indefectiblemente por la pulsión de muerte, sino que intente modificar esta repetición de modo que pueda ser utilizada con otros propósitos y no sólo padecida. Es decir, una repetición con alteración que, vía performatividad, esté a favor de la creación de nuevos modos de lazo social.

Toda 'sutura' retrospectiva sería en sí misma fantasmática o ilusoria. *Elaborar significa trabajar sobre los síntomas postraumáticos* para mitigar los efectos del trauma generando contrafuerzas a la repetición compulsiva (o reactuación) y posibilitando una articulación más viable de emoción y cognición o representación, y también la acción ética y sociopolítica en el presente y futuro. Al menos como yo lo empleo, el término elaboración no significa redención total del pasado ni curación de sus heridas traumáticas. Por cierto, hay un sentido en el cual –aunque trabajemos sobre sus síntomas– el trauma, una vez ocurrido, es una causa que no podemos cambiar ni curar de manera directa. Y cualquier idea de redención total o salvación en relación al trauma, por muy de-este-mundo o diferida que sea, resulta sospechosa. Pero, al menos en la dimensión histórica del trauma, es posible trabajar para cambiar las causas de esta causa –en tanto sean sociales, económicas y políticas– e intentar prevenir su recurrencia y posibilitar formas de renovación. (LaCapra, 2006, p. 164)

De esta manera, el duelo es un concepto que puede ser también reformulado, de modo que no sea, siempre que hablemos de trauma, traducido en melancolía.

Siguiendo los conceptos de Freud, podría sugerirse que se considere el duelo como una socialización homeopática de la repetición-compulsión que intenta usarse contra la "pulsión" de muerte y contrarrestar la compulsividad al repetir de maneras que permitan una distancia crítica, un cambio, volver a asumir la vida social y renovarla. (LaCapra, 2009, pp. 60-1)

Contrarrestar lo compulsivo de la repetición debiera efectuarse, de acuerdo a LaCapra, a través de prácticas sociales y rituales que permitan primero significar y luego mantener abierta la posibilidad de siempre resignificar los traumas y las pérdidas, de generar distancias afectivas y cognitivas respecto de los mismos y de crear y recrear nuevos límites normativos que permitan mejores y más estables formas de democracia.

¿Qué sucede en este sentido con *Maus*?

Maus. Resistencia a la clausura y cuestionamiento al aprendizaje moral

“Allí [en Auschwitz] sucedió algo que hasta ahora nadie había pensado siquiera que era posible. Allí se alcanzó a tocar algo que representa la capa más profunda de solidaridad entre todo aquello con rostro humano...”
Jürgen Habermas, 1987.

Dentro de las representaciones del Holocausto, *Maus* ha sido sin duda una de las más provocadoras, puesto que permite interrogar, precisamente, el paradigma dicotómico antes mencionado, las posibilidades narrativas de géneros más comerciales o populares, y también porque permite articular novedosamente las exigencias contemporáneas de la memoria y de la representación del Holocausto ⁶.

Maus surge de las entrevistas realizadas por el autor a su padre, Vladek Spiegelman, en los setenta, en Nueva York. Está compuesto por una serie de registros narrativos yuxtapuestos y entrecruzados. Un primer registro, es el de la historia de Vladek Spiegelman, judío polaco, entre 1933 y 1945, es decir, entre el ascenso de los nazis al poder en Alemania, el recrudescimiento del antisemitismo en Europa, y Auschwitz. En un segundo registro, *Maus* es la historia de la producción (*a posteriori*) de la memoria del trauma en un contexto de evocación específico y frente a un otro particular, es decir, de cómo la historia de Vladek se realiza a través de las entrevistas que le hace su hijo Artie, el personaje del *commix*. En un tercer registro, y utilizando un esclarecedor concepto de Marianne Hirsch (1996), estaríamos frente a la historia de la construcción de una “post-memoria”; la de Art Spiegelman en tanto hijo de sobrevivientes del Holocausto, a través de su proceso de creación artística. En otros términos, nos hallamos frente a un proceso de creación de una post-memoria a partir de la escucha de la memoria de la víctima. No accedemos entonces directamente a la historia de Vladek, sino a la forma en que Art la incorpora a su propia vida, a los modos a través de los cuales alguien que no estuvo allí, la hace propia, la entrama con sus vivencias y su subjetividad, con su propia época, y a la manera en que la transmite. Aquí aparece ya no sólo Artie, el personaje, sino también Spiegelman, el autor, quien efectivamente aparece dibujado en el *commix*, llevando la máscara de Artie (Imagen, 1) ⁷.

⁶ Otras, que participan del ámbito del “monumento”, son las producciones de artistas como el alemán Jochen Gerz, analizadas por Gérard Wajcman (1998) y James E. Young (1993; 2000), así como los también alemanes Horst Hoheisel, Micha Ullman y Christian Boltanski y la inglesa Rachel Whiteread, todos examinados por Young (1993).

⁷ Galería de Imágenes, a partir de la página 15.

Estos registros de lectura, que para nada se pretenden exhaustivos, demuestran cuán difícil puede volverse la tarea de ubicar a *Maus* en el espectro del género literario. Dicha dificultad, lejos de ser una carencia, es parte de su potencial subversivo.

Refiriéndose al género del cómic, Spiegelman dice: "(...) el humor no es un componente intrínseco del medio. En vez de comics (...) prefiero la palabra *commix*, mezclar ambos, porque hablar de comics es referirse a la mezcla de palabras y dibujos para contar una historia." (Spiegelman en Young, 1998, p. 672). Como señala Young, el *commix* es una alternativa a la narrativa histórica lineal; "la *commixtura* entre palabras e imágenes genera una triangulación de significado –una especie de narrativa tri dimensional– en el movimiento entre las palabras, las imágenes y el ojo del lector." (Young, 1998, p. 672). En *Maus*, el lector es obligado a leer, a mirar imágenes y a mezclar ambas cosas constante y variablemente en su pensamiento (Imagen 2). El esfuerzo es suplementario y no da tregua, requiere de la participación activa del lector, quien no tiene siquiera indicaciones suficientes acerca de la dirección que debe seguir su mirada entre un cuadro y otro (ya que estos no están dispuestos de manera homogénea a lo largo del libro), ni entre los textos y las imágenes de un mismo cuadro.

Además, las imágenes no comentan las palabras, no las ejemplifican o imaginarizan, sino que agregan algo a la narración. A su vez, las palabras no explican las imágenes, no las traducen ni interpretan. Ambos elementos dicen cosas diversas e inextricables. En *Maus*, palabra e imagen están interconectadas, no son independientes, no funcionan por sí solas. Pareciera que esta posibilidad genera, al contrario de los medios audiovisuales comerciales más comunes, una narrativa que no se contenta con la ilusión de redención:

El *commix* de Spiegelman también se auto sugiere como un medio deliberadamente anti-redentor, que simultáneamente hace y deshace significado mientras se desenvuelve. Las palabras cuentan una historia, las imágenes otra. Los eventos pasados no son redimidos en su relato, sino que son expuestos aquí como una causa continua de la inhabilidad del artista de encontrar sentido en alguna parte. El sentido no es negado del todo, pero lo que es creado en el relato del padre, es inmediatamente desafiado en la recepción del hijo y en la visualización del mismo. (Young, 1998, p. 676)

Por otra parte, *Maus* cuestiona el sistema clasificatorio mismo con que funciona el mercado del arte. El 29 de diciembre de 1991 aparece en el *New York Times Book Review* una carta enviada por Spiegelman luego de ser mencionado con *Maus* en su lista de *best sellers*:

El placer se transformó en sorpresa cuando noté que aparecía en la sección de ficción de su lista.

Si su lista estuviera dividida en literatura y no literatura, podría aceptar de buen grado el lugar como un elogio, pero en la medida en que 'ficción' indica que una obra no es fáctica, me siento un poco nauseabundo. (...) Me hace temblar el solo pensar qué respondería David Duke –si pudiera leer– al ver un trabajo cuidadosamente informado basado estrechamente en los recuerdos de mi padre sobre la vida en la Europa de Hitler y que los campos de exterminio aparecen allí clasificados como ficción. Sé que al dibujar a personas con cabezas de animales he generado problemas en su taxonomía. ¿Pueden considerar el agregar una categoría especial, 'no ficción/ratones' a su lista? (Spiegelman en LaCapra, 2009, p. 167-8)

La ironía de Spiegelman es formidable. El problema al que se refiere es muy delicado, puesto que por una parte resiste al negacionismo, y por la otra discute con la tradición y el canon literario. El asunto no toca solamente al formato del cómic, sino más precisamente al hecho de que sus personajes hayan sido dibujados con cabezas animales, cuerpos humanos con cabezas animales.

Cuando Spiegelman reclama la creación de una categoría "no ficción/ratones", establece que su texto, sin ser ficción, es de ratones, y que ello no es contradictorio, sino parte de lo que acerca del nazismo es necesario transmitir. Que los judíos hayan sido considerados ratas por los nazis, que los nazis los deshumanizaran a tal punto de hacerlos parecer tales, no es ficción. Ubicar al texto dentro de la categoría "ficción" no es alimentar el negacionismo, sino también mostrarse apabullantemente limitados en la capacidad dialéctica de interrogar lo establecido a partir de la historia. Dicha deshumanización fue la realidad de los guetos y de los campos, y Spiegelman escoge decirlo sin decirlo, mostrarlo como artificio (Imagen 3).

Quizás sea éste, uno de los aspectos más perturbadores de *Maus*; los judíos son dibujados con cabezas de ratón, los alemanes de gato, y los polacos de cerdo (además de otros secundarios; los estadounidenses de perro, los franceses de sapo y los suecos de alce). Este elemento del commix ha animado grandes discusiones. Aquí rescataremos sólo tres de sus aristas.

La primera dice relación con la incomodidad producida por el hecho de que los judíos aparezcan con aspecto de ratones. Ambos volúmenes de *Maus* se abren con epígrafes vinculados a esta temática. El primero pertenece inquietantemente a Hitler: "Sin duda los judíos son una raza, pero no humana" (en Spiegelman, 2009, p. 10), y el segundo es uno probablemente más complejo aún, extraído de un periódico alemán de mediados de la década del 30:

Mickey Mouse es el ideal más lamentable que jamás haya visto la luz... Un sentimiento sano indica a cualquier joven independiente y a toda juventud honorable que esa alimaña sucia e inmundada, el mayor portador de bacterias del mundo animal, no puede ser el tipo ideal de animal... ¡Fuera la animalización judía del pueblo! ¡Abajo con Mickey Mouse! ¡Lucid la cruz gamada! (en Spiegelman, 2009, p. 164)

La estrategia del autor participa de una estrategia habitual de los grupos oprimidos: apropiarse del nombre otorgado por el opresor, extrayéndolo de su contexto y su semántica de persecución, humillación y discriminación, para insertarlo en un campo semántico nuevo (como *queer*, por nombrar un ejemplo). Se trata de un gesto performativo o, como señala Huyssen siguiendo a Adorno, "mimético". Según Huyssen no basta, sin embargo, con la mimesis. Es necesario aún un adecuado uso de la misma. Comparando los ratoncitos de Spiegelman con el film de propaganda nazi de 1941, *El judío eterno*, de Fritz Hippler, Huyssen afirma:

[...] la adopción mimética de la imaginería nazi realizada por Spiegelman, realmente consigue revertir sus implicaciones mientras al mismo tiempo nos mantiene conscientes de la humillación y la degradación originalmente intencionales en dicha imaginería. En vez de la representación literal de alimañas destructivas, vemos animales perseguidos dibujados con cuerpo humano y llevando ropas humanas, y con una altamente abstracta y no-expresiva fisonomía ratonesca. Aquí 'Maus' significa vulnerabilidad, sufrimiento puro, victimización. (Huyssen, 2000, p. 75)

La segunda arista de esta imaginería animal, se vincula al modo en que *Maus* constituye una narrativa anti-redentora. Las cabezas de ratón son a veces dibujadas explícitamente como máscaras. Algunos ejemplos: cuando aparece Art abatido y confundido con el éxito comercial del primer volumen de *Maus*, se lo ve llevando una máscara (Imagen 1), al igual que todo el tropel de personajes que se quieren aprovechar de él (Imagen 4), y que su psicólogo (que como bien subraya LaCapra, lleva la misma máscara que Vladek, haciendo un gesto a la situación transferencial) (Imagen 5). También sucede cuando, en la primera página del segundo volumen, Art está probando distintas cabezas de animal para Françoise, y ésta aparece en el siguiente recuadro con cabeza de ratón cuestionándolo gravemente, señalando que si él lleva cabeza de ratón, ella debiera llevarla también, puesto que se convirtió

al judaísmo (Imagen 6). Otro ejemplo es la matanza de niños judíos. En el primer cuadro, niños judíos lloran frente a algunos SS. Llevan sus cabezas de ratones y gatos, respectivamente. Luego, un alemán toma a un niño judío de la pierna y lo azota contra la pared. Ninguno de los dos muestra su cabeza, sólo se ven los cuerpos humanos, muy humanos (Imagen 7)⁸.

Todo este juego de máscaras, puede leerse desde claves identitarias, lo que permite mostrar cómo Spiegelman pone en tela de juicio la inmovilidad de la identidad, cómo cuestiona la coherencia entre la identidad adjudicada por el otro y la auto-adjudicada, y cómo deja abierta la pregunta por la identificación con el nombre y con los caracteres dados por el opresor.

En tercer lugar, la explicación otorgada por Spiegelman al uso de animales, difiere de las anteriores: “Necesito mostrar los acontecimientos y la memoria del Holocausto sin mostrarlos. Quiero mostrar el enmascaramiento de estos eventos en su representación.” (Spiegelman en Young, 1998, p. 678). Por una parte, el uso de esta iconografía parece permitir a Spiegelman respetar, al mismo tiempo que transgredir, la prohibición de poner en imágenes. Con animales, puede mostrar sin mostrar, evadiendo de cierta manera el temor de Adorno de aplacar el horror a través del solo acto de darle una imagen. Esto también sirve, como Spiegelman parece advertir, para una huida de las trampas del realismo. Ser realista con el horror puede llevar al *gore*, con el goce y el júbilo que implica, y por tanto a una identificación peligrosa con la posición del perpetrador.⁹ “Spiegelman evita la fascinación voyeurista que siempre acecha en estas casos ante la violencia, tanto más cuando se la ejerce contra rostros y cuerpos humanos”, subraya Huysen (2002, p. 131).

Por otra parte, Spiegelman considera que los acontecimientos fueron enmascarados, y que dicho enmascaramiento debe ser parte integrante de su representación.¹⁰ Los nazis hicieron pasar a los judíos por ratas, justificando así, en parte, el exterminio.

⁸ Quizás sea esto porque Vladek explica que dicha escena no fue él quien la vio, sino que le fue contada.

⁹ Véase, por ejemplo, el discurso de Himmler en Posen, en 1943 donde habla sin tapujos del Rausch (júbilo o éxtasis) que se experimenta al ver “cien, quinientos o mil cadáveres uno al lado del otro”. Luego agrega: “Haber soportado esto y –excepto casos de debilidad humana– haber mantenido nuestra integridad, eso es lo que nos ha hecho duros. En nuestra historia es esta una página de gloria no escrita, que jamás ha de escribirse...” (traducción de Lucy Dawidowicz, en LaCapra, 2005, p. 43).

¹⁰ Algo similar sucede con los objetos conmemorativos creados por Gerz, Hoseisel y Ullman, quienes intentan “hacer ver” (Wajcman, 1998) en sus “monumentos” precisamente aquello que no tiene imagen, que no tiene representación, sino una negatividad, un vacío. Ya sea el silencio de los bystanders, ya sea el olvido de los habitantes de la ciudad, alentado por la cotidianidad, ya sea la ausencia de los antiguos habitantes de un edificio del barrio judío.

Finalmente, se trata para Spiegelman de una estrategia de distanciamiento, para sí mismo, pero que se transmite también al lector: "Tras un intento fallido de retratar personajes con fisonomías realistas, la decisión de Spiegelman de dibujar el mundo del Holocausto habitado por seres con cabeza de ratón fue el resultado de la necesidad emocional de lograr distancia con respecto a la historia de sus padres y de evitar todo sentimentalismo. Ese gesto de distanciamiento consciente se transmite al lector." (Huyssen, 2002, p. 131). Un recurso que, como dice LaCapra parafraseando a Spiegelman, "puede servir paradójicamente como el modo más directo de acceso a ciertos fenómenos para aquellos que no experimentaron los hechos" (2009, p. 194). Un modo que permite a los lectores una apropiación de los hechos menos mediada por los rostros y voces de los sobrevivientes y, por ende, más personal, es decir, más proclive a conectarse con experiencias propias y significados nuevos, y así, también probablemente más empática: "También temo que si lo hago con personas resulte demasiado cursi. Se podría convertir en una extraña plegaria que reclama simpatía o 'recordemos a los seis millones' y ese no era exactamente mi objetivo. El usar esas cifras, gatos y ratones, es en verdad una forma de permitir trasladar los símbolos a las personas que los están experimentando." (Spiegelman en LaCapra, 2009, p. 194)

Desde su posición experimental y alternativa, desde su posición de producto cultural popular, en tanto que *commix*, *Maus* cuestiona convincente e insistentemente (me refiero: a pesar de haber ganado el Pulitzer, de haber expuesto en el MoMA, y a pesar de ser un *best seller*) varios de los supuestos involucrados en la creación del canon de representación del Holocausto. Como mencionamos, dicho canon excluía algunos medios de representación populares, por considerarlos inadecuados en la tarea de preservar y transmitir la memoria del Holocausto. Entre ellos la televisión, el cine comercial y, por cierto, la historieta, pero ello sin incursionar satisfactoriamente en las posibilidades que podían ofrecer.

A pesar de ser una representación popular y comercial, *Maus* no transmite una narrativa redentora. Al contrario, contiene una narrativa abierta, fragmentaria, performativa, y por ello, fundamentalmente anti-redentora.

No es solamente a través de la mixtura de palabras e imágenes como *Maus* resiste la clausura narrativa y al mensaje de la salvación. Hay una variedad de aspectos que apuntan en la misma dirección.

En primer lugar, el texto se inicia con una secuencia en la cual Artie, siendo un niño, sufre a causa del trauma experimentado por su padre, quien no logra acogerlo en sus sufrimientos de niño a causa de sus propios síntomas post-traumáticos (Imagen 8). Que el texto se abra con esa pequeña historia, señala una orientación

de lectura. Spiegelman tiene y pone en juego a través de diversos artefactos una particular concepción del trauma y de la memoria, o para ser más exactos, del retorno del pasado traumático en el presente como repetición inconciente, al mismo tiempo que una idea respecto de los efectos transgeneracionales del pasado traumático, es decir, de cómo los hijos de los sobrevivientes viven ese pasado que ellos mismos no experimentaron.

En segundo lugar, como algunos autores ya han indicado, la aventura de Art Spiegelman con *Maus*, parece haber sido gatillada, al menos en parte, por el duelo no realizado de su madre, quien se suicidó en 1968 sin dejar siquiera –y esto lo remarcan tanto Spiegelman como Artie– una nota. Ello se lee en diversos aspectos del texto. El primero, y más evidente, es que el primer volumen está dedicado a su madre. El segundo, es el oscuro *commix* dentro del *commix*, que aparece reproducido en el quinto capítulo del primer volumen: “Prisionero en el planeta infierno. Un caso clínico”, publicado en 1972 en un cómic underground. “Prisionero”, que contiene en su primer recuadro una foto verdadera de Art con su madre, muestra crudamente, en todo su sinsentido, el odio y la culpa de Art por la muerte de su madre (Imagen 9). Se introduce en *Maus* cuando Vladek recibe a Artie con algo de distancia, y Mala, segunda esposa de su padre, le explica que su padre encontró el pequeño *commix*. En tercer lugar, y posibilitado quizás por “Prisionero”, el capítulo siguiente, cerrando el volumen, propone una serie casi tan intensa como la anterior, caracterizada también por la hostilidad y la culpa. Luego del relato de la separación de Vladek y Anja al llegar a Auschwitz, Artie sugiere que busquen los cuadernos en que Anja escribió sus memorias. Luego de un breve interludio en que Vladek intenta desviar la atención de su hijo, reconoce que los quemó. Vladek intenta explicar y sustituir la memoria de ella por la suya propia, pero Artie no cede. “Eché un vistazo, pero no me acuerdo... sólo se que decía: ‘Espero que mi hijo, cuando crezca, se interese por esto’, a lo que Artie contesta: ‘¡Maldito seas! ¡Eres un... asesino! ¡Cómo has podido...!’” (Spiegelman, 2009, p. 161) (Imagen 10).

Spiegelman no conoce la historia de su madre y, por tanto, no entiende la decisión de aquella de poner fin a su vida. Deja un vacío, un agujero en el sentido que sólo la culpa viene a ocupar. Esta herida abierta lo lleva a interrogar, a intentar encontrar respuestas. Interroga a su padre, quien no sólo no es capaz de transmitir una historia que no es suya, sino que además se levanta ante Artie como el culpable del vacío. A pesar de toda la travesía por la historia transmitida por el padre, el agujero nunca es suturado.

En tercer lugar, y ligado también a una muerte sinsentido, el segundo volumen se abre con la dedicatoria y fotografía de Richieu, el hermano mayor de Artie, fallecido

durante el Holocausto.¹¹ A poco andar, aparece una interesante secuencia de Artie con Françoise, en la cual aquel manifiesta su preocupación por lo pretencioso del libro y por la imposibilidad de dar sentido no sólo al Holocausto, sino, antes bien, a la relación con su padre. Luego, se pregunta por Richieu, y desarrolla escuetamente el peso de su muerte: la rivalidad, la sensación de reproche de parte de sus padres (Imagen 11). Probablemente es esta pregunta la que intercepta la relación con su padre. Dicha herida nunca será tampoco cicatrizada. *Maus* no termina con la sensación de que ella puede ser curada, no termina con el optimismo de una *Lista de Schindler* que pasa del blanco y negro al color, sino que al contrario, con el *lapsus linguæ* de Vladek quien, antes de morir, se dirige a Artie con el nombre de Richieu (Imagen 12). El peso de Richieu sobre Artie queda abierto, titilante en la aporía. Sin embargo, aún una última imagen es añadida. (Imagen 12). Se observa la lápida común en la que descansan los cuerpos de Vladek y Anja Spiegelman, los sobrevivientes, con sus fechas de nacimiento y de muerte. Ésta imagen queda fuera de los cuadros que componen la novela gráfica, como si no fuera absolutamente parte de ella, sino una especie de consecuencia. Si bien las fechas de comienzo y fin de las vidas inspiran la idea de clausura, aún queda algo pendiente. La imagen está abierta, fuera del cuadro, y por mucho que se le intente poner un marco, como el césped que dibuja Art Spiegelman bajo la lápida, éste no logra cerrar la escena. Algo se cierra, pero no completamente.

Bajo la lápida aparece el nombre del autor e hijo de los Spiegelman, ya no un sobreviviente, sino un heredero, por así decirlo, de Auschwitz. El nombre de Art también está seguido de la afirmación de un lapso temporal; 1978-1991, las fechas entre

¹¹ Dicho volumen está también dedicado, aunque secundariamente, a Nadja y Dashiell, hijos de Spiegelman y Françoise, cuyos nombres aparecen bajo la foto de Richieu. Como señala LaCapra, dichas personas, son las únicas que no pertenecen al pasado, y cuyos nombres quedan carentes de señales acerca de cómo esta terrible historia, que sin embargo les está dedicada, con todo el peso que ello puede implicar, la integrarán a sus vidas. Este aspecto del texto es sumamente complejo, pero aquí me parece necesario señalar que constituye un punto de fuga en el cual podría quizás leerse una perspectiva orientada hacia la redención, en el sentido de que sólo después de elaborada esa historia y de hacer el duelo por su hermano, Spiegelman puede él mismo ser padre. Pero también otras lecturas de este elemento son posibles. Huyssen, por ejemplo, enfatiza lo siguiente: “De esta manera, se establece una continuidad entre los muertos y los vivos que al anticipar a la generación siguiente guarda una dimensión de futuro. Se trata de una continuidad llena de grietas, por cierto (...)” (2002, p. 144). No es una conclusión necesaria afirmar que por ligar a su hermano muerto en Auschwitz con sus hijos se apunte a la redención, como si aquella muerte hubiese sido un sacrificio necesario para estas vidas, sino que también pueden ligarse ambos acontecimientos en el sentido de que a través de su obra, Art Spiegelman transmite la historia de su padre, de los judíos europeos, de Auschwitz, transmite el punto de quiebre del siglo XX, a sus hijos que, nacidos en los Estados Unidos, dos generaciones después, podrían no conocer ni integrar esta parte de su historia a sus vidas. que no tiene representación, sino una negatividad, un vacío. Ya sea el silencio de los bystanders, ya sea el olvido de los habitantes de la ciudad, alentado por la cotidianidad, ya sea la ausencia de los antiguos habitantes de un edificio del barrio judío.

las que trabaja en *Maus*, como si el fin de ese trabajo implicara el cese de los efectos de Auschwitz sobre su vida. Un intento más, quizás, de clausurar lo que sin embargo queda abierto, aunque sin duda, después de ese lapso, el modo de esa apertura será diferente. Como señal Huyssen: "No hay reconciliación, menos aún salvación, pero sí la conclusión, aunque sea provisoria, de una etapa. (...) a fin de cuentas, no puede haber una elaboración 'exitosa' del Holocausto y menos aún una superación: ni para las víctimas ni para los victimarios, ni siquiera para sus descendientes." (2002, p. 145).

En cuarto lugar, la manera en que Spiegelman caracteriza a su padre no permite la identificación y la empatía irrestricta e incondicional con la víctima. Como señala LaCapra, Vladek "es una víctima a la que se debe respeto, pero no es alguien querible." (2009, p. 195). Incluso Artie reconoce, en el *commix*, que "en cierto modo coincide con la caricatura racista del viejo judío avaro." (Spiegelman, 2009, p. 133). Aporta también en esta dirección, la secuencia en que Françoise detiene el automóvil para llevar a un hombre afroamericano que pedía un aventón. Vladek se muestra profundamente xenófobo y rechaza de plano la comparación que hace Artie entre el antisemitismo y ese tipo de xenofobia (I, 13). Como señala Young: "¿Y si el Holocausto no ilumina a sus víctimas, cómo su historia iluminaría a la generación siguiente?" (1998, p. 696). *Maus* es ambiguo en las enseñanzas del Holocausto. No deduce ni permite deducir linealmente de él, una mejor sociedad, una pedagogía de parte de víctimas que no victimizaran a otros y que transmitirán esa ética, sino que muestra cómo ni siquiera dichas lecciones pueden darse por sentadas, sino que, por el contrario, requieren de un trabajo amplio de elaboración de la experiencia traumática.

Por otra parte, estas secuencias demuestran la manera en que Spiegelman pone en tensión los estereotipos e interroga por tanto la identidad, más precisamente aquella referente a los hijos de sobrevivientes en países culturalmente tan lejanos a aquellos de donde proviene el judaísmo que de cierta manera han heredado. En efecto, la vida cotidiana de Nueva York se entrecruza y se traslapa con la vida de la Polonia de la década del treinta, la de los guetos y la de los campos de concentración, tal como aparecen en el relato de Vladek que Artie/Art dibuja. Aquella se entremezcla con ésta, el pasado perturba, interrumpe y en muchos sentidos modela, el presente.

Luego de este análisis, quizás se pueda proponer que *Maus* es un trabajo creativo de elaboración del trauma, un trabajo de duelo que se opone al olvido y permite a Spiegelman, si bien no suturar las heridas abiertas por el genocidio sufrido por sus antepasados, el suicidio de su madre y la muerte de su hermano, si bien no clausurar la aporía con algún fetiche adecuado, sí crear una especie de monumento, un artefacto que puede acaso extraer el agujero de la melancolía infinita e insertarlo en una trama con continuidad y posibilidades para el futuro.

Maus constituye, además, una reflexión profunda acerca del trauma, la memoria, la identidad y la función del arte respecto de la historia. De hecho, las posibles vacilaciones del autor respecto de los alcances de su obra, sus posibles lecturas, y otros temas de la índole, que muchos textos dejan fuera como sujetos a la privacidad del autor, Spiegelman los incluye en el suyo. Se pregunta por el sentido de lo que hace, por su pretensión de hacerlo, por la adecuación del medio que utiliza, incluso se representa abatido y confundido por el éxito que logra y, lo que es aún más significativo, por la posibilidad de guardar silencio. Nada de eso queda fuera de la obra, sino que la integra, es parte de la historia, motivo por el cual no puede decirse que *Maus* sea la historia de Vladek durante el nazismo, sino que es además, de acuerdo a la segunda y tercera dimensión distinguidas al comienzo de este apartado, la historia del modo de realización de la memoria traumática, y de la manera en que las generaciones que no lo experimentaron, representan y transmiten.

Acerca de la post-memoria

“Mis nociones surgen de un par fotografías y películas.
Necesariamente voy a hacer algo inauténtico.”
Art Spiegelman, 1988.

Quisiera terminar este ensayo con una breve reflexión acerca al modo de hacer memoria de la llamada “segunda generación”, que será apuntalado por el concepto de post-memoria.

El contexto contemporáneo parece reclamar nuevos medios de representación. No es sólo que los avances de la tecnología permitan el desarrollo de nuevas prácticas de representación y echen por tierra la dicotomía “alta cultura/ cultura popular”, como pudo sugerirse más arriba. Hay una razón quizás más estrechamente ligada al acontecimiento histórico que tratamos, y es que el paso ineluctable del tiempo hace que la mayoría de los sobrevivientes del Holocausto hayan fallecido ya, o estén cerca de hacerlo. Pocos sujetos viven aún que lleven consigo la memoria de la experiencia, y esto supone nuevas exigencias para los procesos de memoria. Algunos investigadores se han dedicado a indagar en los procesos de memoria de los hijos e hijas de sobrevivientes, y cómo ellos conforman su identidad entramada con esa memoria que no es suya, pero que tampoco puede dejar de serlo. En efecto, hace ya varias décadas, somos testigos de sorprendentes representaciones del Holocausto provenientes de estos hijos de sobrevivientes. Spiegelman es en ese sentido un ejemplo entre otros. La memoria de esta generación es la que ha sido denominada “post-memoria”. Hirsch la define así:

La post-memoria describe la relación que la generación que viene después de aquellos que fueron testigos de un trauma cultural o colectivo, mantiene con las experiencias de estos, experiencias que ‘recuerdan’ sólo por medio de las historias, imágenes y comportamientos de aquellos entre los cuales crecieron. Pero estas experiencias les fueron transmitidas de un modo tan profundo y afectivo, que parecen constituir recuerdos por derecho propio. La conexión de la post-memoria con el pasado no está, pues, realmente mediada por el recuerdo, sino por la inversión imaginativa, la proyección y la creación. (Hirsch, 2008, pp. 106-7)

Mi tesis en este problema, es que al parecer las exigencias de este nuevo tipo de memoria, se condicen mucho mejor con el tipo de representaciones híbridas, como *Maus*, que con las tradicionalmente aceptadas dentro del “mercado de la memoria”. ¿Cómo prohibir, cómo restringir el uso de imágenes a una generación que, de hecho no conoce ni puede llegar a conocer el Holocausto si no es a través de ellas?

“Los hechos del Holocausto [aquí] incluyen los hechos que rodean su eventual transmisión de él. Lo que ocurrió y como aquello es recordado constituyen una historia recibida de los acontecimientos.” (Young, 1998, p. 698). Y esa “historia recibida” no es sino una construida por y desde imágenes, una “experiencia” necesariamente mediada, la “sobrevida de la memoria”, según la expresión de Young. En torno a esta post-memoria, que incluye el contexto de su transmisión, la prohibición de las imágenes es anodina. Estas prácticas de representación contemporáneas, antes de comprometerse en un bando del debate sobre el canon y los límites de la representación, ponen el debate en escena, lo incorporan en su representación, eludiendo los escollos de la memoria oficial y sus rituales, instalando la posibilidad de crear nuevas, y deseablemente mejores, formas de recordar (Imagen 1, 4, 5, 6 y 14).

La idea de post-memoria tiene además, me parece, una afinidad mucho más clara con la idea de aporía y de repetición, que con la de clausura, curación total de las heridas y trascendencia absoluta. La transformación, entonces, de la aporía y la repetición en una forma de duelo y de elaboración, probablemente a través de la sublimación, es también urgente cuando se consideran las post-memorias. En el caso de Spiegelman, el intento es claro, y quizás las consideraciones de más arriba sobre las últimas imágenes del texto, apunten en ese sentido: hay de su parte un trabajo difícil y doloroso, pero insistente, de transitar los traumas, de pasar una y otra vez a través de las heridas abiertas. En cada uno de esos pasajes, algo nuevo aparece, un nuevo objeto, una nueva representación, un nuevo anudamiento, que permiten que el sujeto sea modificado en el sentido de una disminución del sufrimiento.

Galería de Imágenes

Imagen 1

El tiempo vuela...

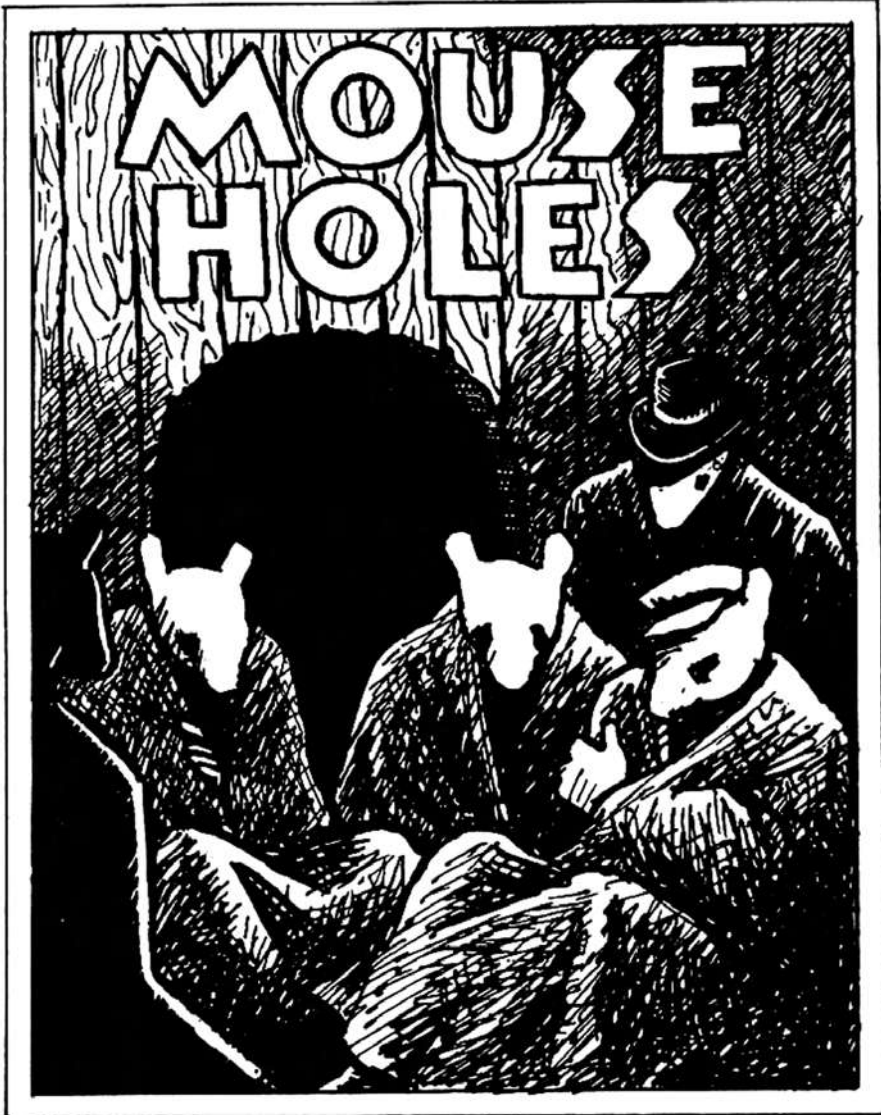


Imagen 2



Imagen 3

C A P Í T U L O C I N C O



R A T O N E R A S

Imagen 4



Imagen 5



Imagen 6



Imagen 7



LES SEGUIMOS CON LA MIRADA HASTA QUE DESAPARECIERON DE NUESTRA VISTA...



MUCHOS DE LOS QUE COGIERON ERAN NIÑOS, ALGUNOS DE SOLO 2 O 3 AROS.



ENTONCES LOS ALEMANES LOS COGÍAN POR LAS PIERNAS Y LOS APLASTABAN CONTRA UN MURO...



ASÍ TRATARON LOS ALEMANES A LOS PEQUEÑOS QUE HABÍAN LOGRADO SOBREVIVIR.



Imagen 8



Imagen 9

LA SEMANA SIGUIENTE FUE DE LUTO... LOS AMIGOS DE MI PADRE ME DIERON TODOS EL PÉSAME MEZCLADO CON HOSTILIDAD...



...PERO EN GENERAL ME DEJARON A SOLAS CONMIGO MISMO...



RECORDABA LA ÚLTIMA VEZ QUE LA HABÍA VISTO...



VINO A MI CUARTO... ERA DE NOCHE, TARDE...



ME DI LA VUELTA, RESENTIDO POR LA FORMA EN QUE ELLA TIRABA DEL CORDÓN UMBILICAL...



BIEN, MAMÁ. SI ME ESTÁS ESCUCHANDO...



...ME HAS METIDO AQUÍ... ¡ME HAS QUEMADO TODOS LOS CIRCUITOS, CORTADO LAS TERMINACIONES NERVIOSAS Y CRUZADO LOS CABLES!...



...ME HAS ASESINADO, MAMÁ, ¡¡¡Y ME HAS DEJADO AQUÍ PARA PAGAR LAS CONSECUENCIAS!!!



Imagen 10



Imagen 11



Imagen 12



Imagen 13



Imagen 14



- art spiegelman - 1978-1991

Referencias

- Adorno, Th.** (2002). *Aesthetic Theory*. (Trad. Robert Hullot-Kentor). London: Continuum. (Trabajo original publicado en 1970).
- Adorno, Th.** (1992). *Dialéctica negativa*. (Trad. José María Ripalda). Madrid: Taurus. (Trabajo original publicado en 1966).
- Adorno, Th.** (1974). Commitment. *New Left Review*, I (87-88), 75-89.
- Adorno, Th.** (1962). *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*. (Trad. Manuel Sacristán). Barcelona: Ariel. (Trabajo original publicado en 1951).
- Arendt, H.** (1991). *Auschwitz et Jérusalem*. (Trad. Sylvie Courtine-Denamy). París: Deuxtemps Tierce. (1ra ed.).
- Baer, A.** (2006). *Holocausto. Recuerdo y representación*. Madrid: Losada. (1ra ed.).
- Butler, J.** (2004). *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. New York: Verso. (1ra ed.).
- Butler, J.** (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. (Trad. Bernardo Moreno Carrillo). Madrid: Ediciones Paidós. (Trabajo original publicado en 2009).
- Chomsky, M. J.** (Director). *Holocausto. La historia de la familia Weiss*. EE.UU., NBC, 1978.
- Didi-Huberman, G.** (2004). *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto*. (Trad. Mariana Miracle). Barcelona: Paidós. (Trabajo original publicado en 2003).
- Friedländer, S.** (Comp.). (2007). *En torno a los límites de la representación. El nazismo y la solución final*. (Trad. Marcelo G. Burello). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial. (Trabajo original publicado en 1992).
- Friedländer, S.** (1992). Trauma, Transference and 'Working-Through' in Writing the History of the Shoah. *History & Memory*, 4, 117-137.
- Hirsch, M.** (1996). Past Lives: Postmemories in Exile. *Poetics Today*, 17 (4), 659-686.
- Hirsch, M.** (2008). The Generation of Postmemory. *Poetics Today*, 29 (1), 103-128.
- Huysen, A.** (2002). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. (Trad. Silvia Fehrman). México D. F.: Fondo de Cultura Económica. (1ra ed.).
- Huysen, A.** (2000). Of Mice and Mimesis: Reading Spiegelman with Adorno. *New German Critique*, 81, 65-82.
- Gansel, D.** (Director). *La ola*. Alemania, 2008.
- Grass, G.** (1999). *Escribir después de Auschwitz*. (Trad. Miguel Sáenz). Barcelona: Paidós. (Trabajo original publicado en 1990).
- Freud, S.** (1998a). Más allá del principio de placer. *Obras completas, vol. XX*. (Trad. José L. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1920). (p. 1-62)
- Freud, S.** (1998b). 18ª conferencia. La fijación al trauma, lo inconsciente. *Obras completas, vol. XVI*. (Trad. José L. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1917). (p. 250-261).

- Freud, S.** (1998c). Duelo y melancolía. *Obras completas, vol. XIV*. (Trad. José L. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1917). (p. 235-255).
- Freud, S.** (1998d). Recordar, repetir, reelaborar. *Obras completas, vol. XII*. (Trad. José L. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1914). (p. 145- 157).
- Freud, S.** (1998e). Manuscrito G. Melancolía. *Obras completas, vol. I*. (Trad. José L. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1950). (p. 239-240).
- LaCapra, D.** (2009). *Historia y memoria después de Auschwitz*. Buenos Aires: Prometeo. (Trabajo original publicado en 1998).
- LaCapra, D.** (2008). *Representar el Holocausto. Historia, teoría y trauma*. (Trad. Marcos Mayer). Buenos Aires: Prometeo. (Trabajo original publicado en 1994).
- LaCapra, D.** (2006). *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*. (Trad. Teresa Arijón). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 2004).
- LaCapra, D.** (2005). *Escribir la historia, escribir el trauma*. (Trad. Elena Marengo). Buenos Aires: Nueva Visión. (Trabajo original publicado en 2001).
- Lanzmann, C.** (Director). *Shoah*. Francia, 1985.
- Lowith, K.** (2007). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. (Trad. Norberto Espinosa). Buenos Aires: Katz Editores. (Trabajo original publicado en 2004).
- Rothberg, M.** (2000). *Traumatic Realism. The Demands of Holocaust Representation*. Minneapolis: University of Minnesota Press. (1ra ed.).
- Spiegelman, A.** (2009). *Maus*. Relato de un superviviente. (Trad. Cruz Rodríguez). Barcelona: Random House Mondadori. (Trabajo original publicado en 2 tomos en 1980 y 1991).
- Spielberg, S.** (Director). *La lista de Schindler*. EE.UU., 1992.
- Traverso, E.** (2001). *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. (Trad. David Chiner). Barcelona: Herder. (Trabajo original publicado en 1997).
- Wiesel, E.** "Trivializing the Holocaust: Semi-Fact and Semi-Fiction", en *The New York Times*, 16 de abril de 1978.
- Wajcman, G.** (1998). The absence of the 20th Century. En Zizek, S. (Ed.). (2003). *Jacques Lacan. Critical Evaluations in Cultural Theory*. Vol. 4. Culture. New York: Routledge Publishers. (pp. 186-198).
- Young, J. E.** (1998). The Holocaust as a Vicarious Past: Art Spiegelman's *Maus* and the Afterimages of History. *Critical Inquiry*, 24, 666-699.
- Young, J. E.** (2000). Cuando las piedras hablan. *Puentes*, 1(1), 80-93.

Formas de destrucción Sufrimiento cerebral, sufrimiento psíquico y plasticidad

Forms of destruction
Cerebral suffering, psychic suffering, plasticity

Catherine Malabou*

Resumen

Durante el siglo XX, el concepto de plasticidad se desplazó desde la estética y la filosofía hacia el psicoanálisis y la neurología con el fin de caracterizar al sistema psíquico. Dicho desplazamiento se llevó a cabo de una manera simultáneamente muy cercana y muy diferente de aquellos conceptos previos. ¿Qué significa una 'libido plástica' o una 'plasticidad cerebral'? ¿Puede ser esta una plasticidad destructiva? En el presente artículo se exploran las significaciones psicoanalíticas y neurológicas de la plasticidad, y se examina la posibilidad de pensar una plasticidad destructiva del cerebro y del psiquismo, teniendo en consideración el cambio de personalidad que se observa en ciertos sujetos con lesiones cerebrales.

Palabras clave: Plasticidad, destrucción, psicoanálisis, neurobiología, sufrimiento.

Abstract

During the XXth Century, the concept of plasticity was moved from aesthetics and philosophy to psychoanalysis and neurology, in order to characterize the psychic system. Such displacement was performed at the same time in a very close and a very different way from those previous concepts. What does it mean a 'plastic libido' or a 'brain plasticity'? Could this be a destructive plasticity? This paper explores the psychoanalytical and neurological meanings of plasticity, and examines a chance to think a destructive plasticity of brain and psyche, taking into account the change of personality that is observed at certain brain damaged patients.

Keywords: Plasticity, destruction, Psychoanalysis, Neurobiology, suffering.

* Doctora en Filosofía. Profesora de Filosofía Europea Moderna en la Universidad de Kingston, Londres, y profesora visitante en el departamento de literatura comparada de la Universidad de Buffalo, New York. E-mail: c.malabou@kingston.ac.uk

Comencemos por un poco de etimología. “Plasticidad” es una palabra que aparece en las lenguas europeas en el siglo XIX. Goethe es quien la introduce en la lengua alemana, y en la misma época hace su ingreso en el francés y el inglés. Las significaciones de este término no han dejado de evolucionar desde entonces. Al principio, la plasticidad es un sustantivo que, prolongando en cierta medida el sustantivo “plástico”, designa el trabajo de la forma, esencialmente el de la escultura. La plasticidad designa el doble poder de recibir la forma –el mármol y la arcilla son llamados “plásticos”– y *dar* la forma –tal como se entiende en expresiones como “artes plásticas” o “cirugía plástica”. También encontramos esta operación de la forma en la materia “plástica”, donde lo plástico es el resultado de un amoldamiento.

Con el tiempo, la plasticidad ya no designa solo la recepción o la donación de forma, sino que se refiere igualmente al proceso de destrucción de toda forma, como también lo indican sustantivos tales como “goma explosiva [*plastic*]” o la “voladura con goma explosiva [*plasticage*]”. La plasticidad designa asimismo la fuerza de lo explosivo. De este modo, se sitúa entre los extremos del surgimiento y de la aniquilación de la forma.

En el curso del siglo XX, el concepto de plasticidad de la estética o de la filosofía vira hacia el psicoanálisis y la neurología. Aquí me interesaré precisamente en dos significados de la plasticidad –uno psicoanalítico y otro neurológico–, significados simultáneamente muy cercanos y muy diferentes entre sí, que caracterizan al sistema psíquico, cada uno a su manera.

Examinemos primero el significado psicoanalítico del término “plasticidad”. Esta palabra tiene dos significados esenciales en Freud. En primer lugar, la plasticidad designa cierto estado de la libido, es decir, de la energía del deseo, y que de una manera más precisa designa su *movilidad* [*Bewegtheit*] y su grado de *consistencia* [*Beschaffenheit*]. En efecto, la libido es definida como una energía dotada de contenido material, que no es ni líquida ni sólida, sino que forma una especie de medio entre ambos estados. Para designar esta cualidad, Freud emplea los términos *plastisch*, *Plastizität*: plástica, plasticidad.

Una libido saludable, plástica y capaz de recibir la forma es aquella que se *fija* en un objeto. Pero ella debe también ser susceptible de *desprenderse* de él para elegir un nuevo objeto y crear otra forma. La *plasticidad de la libido* designa entonces la capacidad de cambiar de objeto cuando es preciso hacerlo. ¿Qué sucede cuando la libido carece de plasticidad? Pueden suceder dos cosas contradictorias: un exceso de fijeza por una parte, y un exceso de fluidez por otra.

La primera eventualidad está ilustrada en el célebre caso del *Hombre de los lobos*. Freud afirma: “Una vez adoptada una posición libidinal, procuraba preservarla por angustia ante la pérdida que importaría resignarla y por desconfianza, ante la probabilidad de que la nueva posición no le brindase un sustituto cabal. Es la

importante, la fundamental particularidad que [...] definí como aptitud para la fijación" (1998a, p. 105). La libido se estanca, se fija demasiado al objeto y a la forma.

Pero además Freud tematiza el exceso inverso, el exceso de fluidez o de liquidez, que representa también una traba para la salud psíquica. En *Análisis terminable e interminable*, afirma: "También uno se topa con el tipo contrapuesto, en que la libido aparece dotada de una especial movilidad, entra con rapidez en las investiduras nuevas propuestas por el análisis y resigna a cambio las anteriores. Es un distinguido como el que podría registrar el artista plástico según trabaje con piedra dura o con blanda arcilla. Por desdicha, los resultados analíticos en este segundo tipo suelen ser muy lábiles: las investiduras nuevas se abandonan muy pronto, y uno recibe la impresión, no de haber trabajado con arcilla, sino de haber escrito en el agua." (Freud, 1998e, p. 243) Esta vez, la plasticidad cambia de forma demasiado rápidamente, y no conserva ninguna de ellas.

Consideremos ahora al significado neurobiológico de la plasticidad. En el dominio de las neurociencias, la plasticidad ha sido transformada. Cuando los científicos hablan de la plasticidad del cerebro –del "cerebro plástico"– no emplean ciertamente una metáfora, sino que designan un proceso biológico objetivo. La plasticidad cerebral caracteriza la capacidad que tienen las sinapsis para modificar su eficacia bajo el efecto de la experiencia, es decir, bajo el efecto del aprendizaje, del hábito y del ambiente. Las conexiones neuronales crecen en tamaño y volumen si ellas son requeridas; ellas disminuyen y descienden, se "deprimen", cuando no lo son. En el primer caso, se habla de "potenciación de largo plazo" (PLT); en el segundo, de "depresión de largo plazo" (DLT). Estos fenómenos permiten probar que el cerebro no es una instancia fija y rígida, programada de una vez por todas, sino que su *forma*, que depende del tamaño y el volumen de las conexiones entre neuronas, está sometida a la variación y a la modificación en el transcurso de la vida. De este modo, ningún cerebro es idéntico a otro. Cuando Joseph LeDoux afirma, en su libro titulado *Neurobiología de la personalidad*, "Vosotros sois vuestras sinapsis" (2003, p. 399), intenta mostrar con ello que las "configuraciones particulares de las conexiones sinápticas del cerebro" son "los elementos clave" de la identidad de los individuos. "Vosotros sois vuestras sinapsis" significa entonces que "vosotros sois plásticos" ya que la plasticidad forma el cerebro, codificando todas las informaciones que imprimen nuestro estilo de vida en la organización cerebral. Es lo que permite que ningún cerebro sea similar a otro. "Mi idea de la personalidad es muy simple, escribe LeDoux: nuestro 'sí mismo', la esencia de lo que somos, es el reflejo de configuraciones de interconectividad entre las neuronas de nuestro cerebro." (LeDoux, 2003, p. 10)

La plasticidad cerebral es presentada frecuentemente como un trabajo de escultura biológica, que proviene de un arte plástico natural que modela nuestra identidad, de una manera tal en que ésta recibe en cierto sentido la forma que ella se

da a sí misma. Tal como ocurre en el caso de Freud, y esta es una analogía sobre la cual quisiera insistir, la “buena medida” plástica se mantiene entre un de fluidez (si los cambios son demasiado frecuentes, no habría memoria) y un exceso de rigidez de las conexiones (estas no podrían recibir la impronta). A nadie se le ocurriría ordenar, bajo la categoría de “plasticidad cerebral”, los fenómenos de destrucción, de deformación de las conexiones neuronales, las rupturas o las lesiones sinápticas. A primera vista, no hay nadie para quien la “plasticidad cerebral” designe la posibilidad de la explosión o de aniquilación de la identidad.

Constatamos entonces que tanto en psicoanálisis como en neurología, una psique plástica y un cerebro plástico son los que encuentran el buen equilibrio entre el porvenir y la memoria, entre la capacidad de cambiar y la aptitud para mantenerse igual, entre recibir y dar la forma. El acento es puesto constantemente sobre el significado positivo de la plasticidad, mucho más que sobre su potencia explosiva, destructora y desorganizadora. Este último sentido es dejado de lado. Ahora bien, la significación positiva de la plasticidad (el equilibrio de la “bella” o de la “buena” forma), ¿puede verdaderamente tener un sentido y una eficacia si no se considera el significado negativo y destructivo?

Precisamente quisiera seguir la pista de una plasticidad negativa, es decir, una plasticidad de destrucción. ¿Podemos considerar la existencia de un poder de explosión de la psique y del cerebro? ¿Qué sentido podría tener? ¿Qué consecuencias tendría para la identidad y para las terapias psíquicas?

Estas preguntas equivalen a otra, más directamente filosófica: ¿Qué sería una identidad formada mediante destrucción? Me parece que en esta vía se debe iniciar hoy un diálogo entre el psicoanálisis y la neurología. En qué sentido se puede hablar de una plasticidad patológica, que no es la plasticidad reparadora o compensadora, la plasticidad cicatrizante o tranquilizadora que restaura, restablece y reequilibra, pero que aparece por el contrario como una plasticidad sin memoria, susceptible de formar una nueva identidad, sin relación con la precedente, a tal punto que se puede decir de alguien que es irreconocible, que ya no se lo reconoce.

Escribe Joseph LeDoux: “Antes de examinar lo que mantiene unido al sí mismo, consideremos cuan frágil es el trabajo de ensamblaje. En el fondo, el mensaje es sencillo: las funciones dependen de las conexiones; quiebren estas últimas y perderán las funciones. Eso es cierto tanto en el caso de la función de un único sistema [...] como en el caso de las interacciones entre sistemas [...]” (LeDoux, 2003, p. 375) Es claro, al leer estas declaraciones, que toda ruptura de la conexión es considerada como una ruptura de la plasticidad. Como un escalpelo que interrumpe la plasticidad de las conexiones sinápticas. No quisiera interrogar la ruptura de la plasticidad, sino más bien la plasticidad de la ruptura: la formación de una identidad del sobreviviente,

el nacimiento de una forma de vida inédita e irreconocible, de una metamorfosis por destrucción. De hecho, me parece que pese a que los trabajos recientes sobre el cerebro actualizan y sacan a la luz la necesidad de pensar una nueva relación entre el sistema nervioso y la destrucción –la negatividad, la pérdida y la muerte–, no formulan dicho pensamiento de una manera explícita ni miden sus consecuencias, ya que no lo radicalizan.

¿Hay, y en qué medida, una fenomenología de la herida, algo que se muestra en ocasión del daño y que no sería accesible desde la normalidad, es decir, desde la plasticidad normal y creadora?

El neurólogo Antonio Damasio insiste en el hecho de que todo traumatismo cerebral implica un deterioro de los afectos o de lo que denomina también el cerebro emocional. “Luego de una lesión neurológica en ciertas zonas bien específicas de su cerebro, los enfermos han perdido cierta categoría de emociones, y, de manera paralela y absolutamente considerable, han perdido su capacidad para tomar decisiones racionales.” (Damasio, 1999, pp. 48-49) Todos los casos analizados por Damasio manifiestan lo mismo: los pacientes se han vuelto fríos, indiferentes, ausentes. En cierto sentido han desertado, se han ausentado sin despedirse de una forma explícita. Su libido, pero también el conjunto de sus afectos, han abandonado su psique.

Muchos estudios han mostrado que una vida rica, desde un punto de vista emocional y afectivo, favorece la plasticidad sináptica y positiva. Lo contrario, de seguro la empobrece, como muestra Boris Cyrulnik en *La maravilla del dolor*, cuando considera en particular a los niños prisioneros de los orfanatos rumanos, todos afectados por graves retrasos psicomotrices resultantes. Estos niños, como muestra Cyrulnik, se vuelven como insensibles, rezagados del mundo.

Ahora bien, ¿cuál es ese poder de transformación, ese poder plástico que hace que una persona se vuelva extraña para sí misma? ¿Cómo caracterizar ese poder de cambio sin redención, sin teleología y sin otra significación que la extrañeza? Las nuevas identidades de los pacientes neurológicos tienen todas ellas un punto en común: al estar todos afectados, en diversos grados, por ataques a los sitios inductores de emoción, ellos dan testimonio de esta *desafección* o de esta *frialidad*. Dan testimonio de una *ausencia* con frecuencia insondable. ¿Cómo pensar, a partir de esto, la deserción de la subjetividad, el alejamiento del sujeto que no se vuelve extraño para algo, que no se vuelve el otro de alguien, el otro para alguien, sino que se convierte en ese apátrida ontológico intransitivo, sin correlato, sin genitivo y sin patria metafísica desde donde partir?

Cierto número de obras neurobiológicas recientes, que reconocen el rol de los afectos y de las emociones en la regulación de la plasticidad cerebral, dan cuenta de un caso que se ha vuelto paradigmático en ese sentido. Se encuentra expuesto en

Damasio, pero también en LeDoux, en Mark Solms o en Jean-Didier Vincent. Se trata del caso de Phineas Gage. Durante el verano de 1848, este jefe de obras y director de la construcción de una línea de ferrocarril que atravesaba Vermont sufrió una grave herida en la cabeza. Luego de una explosión accidental, una barra metálica le atravesó el cráneo y provocó lesiones irreversibles en la corteza pre-frontal, una región muy importante en la activación y regulación de las emociones.

Gage se recuperó milagrosamente en dos meses. Pero algunos años más tarde, su médico escribió: "Goza de buena salud, y estoy tentado a decir que se ha recuperado [...] sin embargo la línea entre sus facultades intelectuales y sus propensiones animales parece roto. Es caprichoso, irrespetuoso y se complace en la grosería, cosa que no solía hacer; desconsiderado con sus compañeros, impaciente cuando se le contraría, obstinado, pero cambiante de opinión y proyectos a cada momento; ha cambiado radicalmente, hasta el punto de que sus conocidos y amigos dicen que 'ya no es Gage'" (en Vincent, 2002, p. 149) Mark Solms retoma la fórmula: "Gage was no longer Gage", Gage ya no es Gage. Este hombre, presentando modificaciones espectaculares en su comportamiento afectivo y social, se ha vuelto *alguien distinto* luego de su accidente. Se ha vuelto emocionalmente indiferente y distante. Además, esto termina muy mal: "El nuevo Phineas, despedido por sus empleadores, se pone a recorrer Norteamérica, exhibiéndose como atracción de feria" (p. 149), tiempo antes de morir solo en la miseria.

Si el caso de Phineas Gage se ha vuelto emblemático es porque permite considerar a todos quienes poseen daño cerebral, en lo referido al cambio de personalidad que resulta de sus lesiones, como unos "Phineas Gage de hoy".

Estos casos permiten concluir el nacimiento de una nueva persona. Aquellos a quienes Damasio denomina "los sobrevivientes de las enfermedades neurológicas" (1999, 49) tienen todos en común ese cambio de personalidad que lleva a su entorno a concluir que hay una metamorfosis: "antes de la aparición de la lesión cerebral, los individuos afectados no mostraron ninguna alteración de este tipo. Su familia y sus amigos pueden sentir un 'antes' y un 'después', fechados desde el momento de la lesión neurológica." (Damasio, 1999, 49) Existe así una escultura que procede por aniquilación, una potencia de formación por defecto de una nueva identidad, elaborada a partir de la pérdida. Según Damasio, el "método de las lesiones nos permite hacer para la conciencia aquello que desde hace tiempo hacemos para la visión, el lenguaje o la memoria: estudiar una degradación del comportamiento, relacionarla con una degradación de los estados mentales (la cognición) y relacionar ambas con una lesión cerebral focal [...]. Una población de pacientes neurológicos nos proporciona una oportunidad que la sola observación de las personas normales no nos procura." (1999, p. 92) El cambio de personalidad hace surgir una persona nueva, sin memoria, con afectos restringidos y empobrecidos.

A partir de esto, es necesario reconocer la actividad plástica de los cinceles de escultor que poseen las patologías cerebrales, y admitir la existencia de dos plasticidades cerebrales, que podrían corresponder a la oposición y a la colaboración, planteadas por Freud, entre las pulsiones de vida y las pulsiones de muerte.

En Freud, como hemos visto igualmente, es muy claro que la plasticidad solo tiene un único sentido, el sentido positivo. ¿Qué es lo que impide ampliar esta concepción y denominar 'plástico' al trabajo de la pulsión de muerte?

En *Más allá del principio de placer*, citando al biólogo Hering, Freud declara: "Según la teoría de Ewald Hering sobre la sustancia viva, en ella discurren de continuo dos clases de procesos de orientación contrapuesta [*entgegengesetzte Richtung*]: uno de anabolismo –asimilatorio– [*die einen aufbauen –assimilatorisch*] y el otro de catabolismo –desasimilatorio– [*die anderen abbauend –dissimilatorisch*]." (1998b, p. 48) Freud muestra que en estas dos direcciones es posible reconocer, "nuestras dos mociones pulsionales, la pulsión de vida y la pulsión de muerte" (p. 48).

Esta relación entre construcción y destrucción, expresada por los dos grupos de pulsiones, también se encuentra de manera más explícita en otros textos. A cada una de las dos pulsiones le corresponde un proceso fisiológico particular, la construcción [*Aufbau*] y la descomposición [*Zerfall*].

La construcción es un *tejido vinculante*: Eros es una pulsión de *síntesis*, que consiste en establecer cada vez más lazos entre unidades existentes. Por el contrario, la muerte es fragmentación, análisis. En el *Esquema del psicoanálisis*, Freud declara: "La meta de la primera [el *Eros*] es producir unidades cada vez más grandes y, así, conservarlas [*erhalten*], o sea, una ligazón [*Bindung*]; la meta de la otra es, al contrario, disolver [*auflösen*] nexos y, así, destruir [*zerstören*] las cosas del mundo. Respecto de la pulsión de destrucción, podemos pensar que aparece como su meta última transportar lo vivo al estado inorgánico [*anorganischen Zustand*]; por eso también la llamamos *pulsión de muerte*." (Freud, 1998f, p. 146) Estas declaraciones confirman aquellas de *El malestar en la cultura*: "Partiendo de especulaciones acerca del comienzo de la vida, y de paralelos biológicos, extraje la conclusión de que además de la pulsión a conservar [*erhalten*] la sustancia viva y reunirla en unidades cada vez mayores, debía de haber otra pulsión, opuesta a ella, que pugnara por disolver [*auflösen*] esas unidades y reconducirlas al estado inorgánico [*anorganisch*] inicial. Vale decir: junto al Eros, una pulsión de muerte; y la acción eficaz conjugada y contrapuesta de ambas permitía explicar los fenómenos de la vida." (Freud, 1998d, pp. 114-115)¹

¹ Sobre este punto, también es posible remitirse a la última rúbrica de "Dos artículos de Enciclopedia: 'Psicoanálisis' y 'Teoría de la libido': "Reconocimiento de dos clases de pulsiones en la vida anímica". Véase también, *Más allá del principio de placer*: "el afán del Eros por conjugar lo orgánico en unidades cada vez mayores [...]." (Freud, 1998b, p. 42)

Sin embargo, solo la pulsión de vida es denominada 'plástica'; la segunda, la pulsión de muerte, es denominada 'elástica'.

En *Análisis terminable e interminable*, Freud caracteriza el trastorno psíquico grave como un "agotamiento de la plasticidad". ¿Pero en vez de hablar aquí de un agotamiento, no se podría recurrir a la hipótesis de una segunda plasticidad, destructora y aniquiladora, que hace su aparición?

Al intentar exponer algo así como la forma de la pulsión de muerte, quisiera avanzar en la idea de que quienes tienen una lesión cerebral son sujetos que surgen de la nada. Frecuentemente incapaces de establecer el vínculo entre el pasado y el presente, de reapropiarse de su historia, de recuperar sus recuerdos, no dejan por ello de tener una vida psíquica, que posee una forma y que hay que aprender a leer. Esa es, según creo, la tarea actual de la psicopatología.

Habría que buscar entonces un *más allá* del principio de placer por el lado de una *desconexión* del psiquismo, de un salto fuera de la continuidad, de un agujero, donde el psiquismo se encontraría cortado de todo lazo sin por ello llegar a un estado vegetativo.

Hay entonces un poder de creación formal del trauma, que rompe con la buena forma, o con el metabolismo de las pulsiones de vida. La aparición de *figuras del trauma* en la neurología contemporánea, el surgimiento de fenómenos de resurrección y muerte en los casos de estrés post-traumático, la aparición de la frialdad y la desafección en el escenario de la psicopatología mundial, permiten afirmar que un *más allá* del principio de placer se manifiesta y se pone en forma. Estas manifestaciones exceden al psicoanálisis, y al mismo tiempo lo fuerzan a articular de otro modo y a consolidar, en esa medida, su pensamiento de la pulsión de muerte.

El *más allá* del principio de placer sería en este sentido la obra de la pulsión de muerte como puesta en forma de la muerte en la vida, como una producción de estas figuras individuales que no existen más que en el desapego a la existencia. Estas formas de muerte en vida, estos paros de imagen, serían los representantes 'satisfactorios' de la pulsión de muerte que Freud buscó por tanto tiempo lejos de la neurología...

Esta *fenomenología de la destrucción* dibuja el campo político para otra comprensión del sufrimiento.

En su libro *En busca de Spinoza*, Damasio muestra que el gran mérito de la ontología spinozista es haber concedido un lugar fundamental al cuerpo y haber inscrito los fenómenos biológicos, en particular las emociones, en el ser mismo: "La importancia de los hechos biológicos en el sistema de Spinoza no puede exagerarse. Visto a la luz de la biología moderna, el sistema se halla condicionado por la presencia de la vida; la presencia de una tendencia natural a preservar dicha vida; el hecho de que la preservación de la vida dependa del equilibrio de las funciones vitales y, en

consecuencia, de la regulación de la vida; el hecho de que el estado de la regulación de la vida se expresa mediante afectos –la alegría, la tristeza– y es modulada por los apetitos; el hecho de que los apetitos, las emociones y la precariedad de la vida pueden ser objeto de conocimiento y de apreciación del individuo humano, por el hecho de estar dotado de un sí mismo, de una conciencia y de una razón cognoscente.” (Damasio, 2005, pp. 168-169)

Sin embargo, al referirse a Spinoza, Damasio siempre insiste sobre el sentido positivo de la plasticidad. Intenta mostrar que Spinoza definió una plasticidad biológica emocional, que pasa por el poder modulador de los afectos de alegría y tristeza. ¡No contempla el sentido destructor de la plasticidad que no obstante se encuentra en Spinoza! Damasio no dice nada del escolio de la proposición XXXIX de la *Ética*.

¿Qué dice primero la proposición XXXIX? “Es bueno lo que provoca que la relación de movimiento y reposo que guardan entre sí las partes del cuerpo humano se conserve, y al contrario, es malo lo que hace que las partes del cuerpo humano alteren su relación de reposo y movimiento” (Spinoza, 1987, p. 331). Esta proposición trata, ni más ni menos, que sobre la diferencia entre la vida y la muerte. La vida corresponde al concurso armónico de los movimientos del cuerpo. La muerte sobreviene cuando todas las partes del cuerpo tienen sus propios movimientos, autónomos, y que ya no se coordinan totalmente con la vida.

Ahora bien, en el escolio de esta proposición, Spinoza hace esta extraña observación: “La muerte del cuerpo sobreviene cuando sus partes quedan dispuestas de tal manera que alteran la relación de reposo y movimiento que hay entre ellas. [...] no me atrevo a negar que el cuerpo humano, aun conservando la circulación sanguínea y otras cosas que se piensan ser señales de vida, pueda, pese a ello, trocar su naturaleza por otra enteramente distinta. En efecto: ninguna razón me impele a afirmar que el cuerpo no muere más que cuando es ya un cadáver. La experiencia misma parece persuadir más bien de lo contrario. Pues ocurre a veces que un hombre experimenta tales cambios que difícilmente se diría de él que es el mismo; así, he oído contar acerca de cierto poeta español que, atacado de una enfermedad, aunque curó de ella, quedó tan olvidado de su vida pasada que no creía fuesen suyas las piezas teatrales que había escrito, y se le habría podido tomar por un niño adulto si se hubiera olvidado también de su lengua vernácula.” (Spinoza, 1987, pp. 332-333)

¿No parece Spinoza admitir esta especie de fin que no es la muerte pero que corresponde al cambio radical de personalidad, ligado a una misteriosa metamorfosis del cuerpo y los afectos? Habría una mutación destructora que no sería la transformación del cuerpo en un cadáver, sino la transformación de un cuerpo en otro en el mismo cuerpo, el surgimiento de un cuerpo extraño directamente en el cuerpo de origen.

En *Spinoza y el problema de la expresión*, Deleuze parece admitir dicha posibilidad: "Crecimiento, envejecimiento, enfermedad: nos es difícil reconocer a un mismo individuo. Y aún, ¿es que es el mismo individuo? Estos cambios, insensibles o bruscos, en la relación que caracteriza a un cuerpo, los constatamos también en su poder de ser afectado, como si poder y relación gozaran de un margen, de un límite en que se forman y se deforman." (1975, p. 214) ¿Cómo caracterizar más este margen de formación y deformación de la identidad? Deleuze responde con el término "elasticidad": "el poder de ser afectado no permanece constante siempre, ni bajo todos los puntos de vista. En efecto, Spinoza sugiere que la relación, que caracteriza un modo existente en su conjunto, está dotada de una especie de elasticidad." (1975, pp. 213-214) Pero la noción de elasticidad no es la adecuada, ya que designa la capacidad de regresar a su forma inicial, sin cambio alguno. Es la palabra plasticidad lo que aquí esperamos, ya que ella designa precisamente dicho poder de cambio de la identidad. Un cambio que puede adquirir proporciones tales como para ser comparable con una forma de muerte. El individuo podría entonces ser sometido, bajo el efecto de cierta disposición destructiva de los afectos, a una modificación desubjetivadora o desustancializadora.

Lo que caracteriza dicho cambio es que no tiene significación: es solo el resultado de la divergencia de movimientos que lo constituyen, del desorden de las direcciones. La frialdad, la neutralidad, la ausencia, el estado emocional "plano" justamente dan testimonio de la ausencia de sentido de las heridas, de su poder metamórfico destructivo de la historia individual sin reintegración posible en la misma línea de una vida o de un destino. Spinoza lo dice: este cambio radical tampoco es un regreso a la infancia.

La historia está aquí definitivamente quebrada, seccionada. La herida es la marca del fin de un régimen particular de acontecimientos –los acontecimientos "internos", como los llama Freud, constitutivos de un destino– para revelar la aparición de otro régimen de acontecimientos, uno en el cual una metamorfosis puede ser causada por una simple barra de hierro. Un régimen del accidente sin significación.

De este modo, hay acontecimientos que pueden interrumpir toda continuidad subjetiva e impedir para siempre que el sujeto se asemeje y se ponga en orden.

El reconocimiento del papel de la plasticidad destructiva permite ver que una potencia de aniquilación se esconde en el corazón de la construcción misma de nuestra identidad, una frialdad virtual que no solo es la suerte de quienes poseen un daño cerebral, de los esquizofrénicos o de los asesinos en serie, sino que es la firma de una ley del ser que siempre parece estar casi a punto abandonarse a sí misma, de esquivarse. A partir de eso, una ontología de la modificación debe tomar en cuenta ese tipo particular de metamorfosis que corresponde a un adiós del ser respecto a sí mismo, y que a pesar de todo no es la muerte sino que se produce en vida, como esa

indiferencia de la vida respecto a sí misma que en algunos casos es la sobrevida.

Hoy, todos los sobrevivientes de traumatismos, sean estos biológicos o políticos, presentan todos los signos de esta indiferencia. En este sentido, considerar la plasticidad cerebral destructiva se impone como un arma clínica para comprender e intentar aproximarse a los rostros contemporáneos de la violencia. “Vosotros sois vuestras sinapsis” no significaría solo una asimilación del ser del sujeto a la formación plástica constructiva de su identidad, sino también el estallido de toda identidad posible.

Los discursos neurobiológicos y psicoanalíticos contemporáneos sin duda ganarían meditando de forma más radical esta sentencia de Spinoza, según la cual “nadie ha determinado lo que puede el cuerpo.” (1987, p. 197)

Traducción de Cristóbal Durán R.

Referencias

- Damasio, A. (1999). *Le Sentiment même de soi: Corps, émotions, conscience* (Trad. C. Tiercelin et C. Larssonneur). París: Odile Jacob.
- Damasio, A. (2005). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Crítica.
- Deleuze, G. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Freud, S. (1998a). De la historia de una neurosis infantil. *Obras completas, vol. XVII* (Trad. J. L. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (pp. 1-112)
- Freud, S. (1998b). Más allá del principio de placer. *Obras completas, vol. XVIII* (Trad. J. L. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (pp. 1-62)
- Freud, S. (1998c). Dos artículos de Enciclopedia: "Psicoanálisis" y "Teoría de la libido". *Obras completas, vol. XVIII* (Trad. J. L. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1998d). El malestar en la cultura. *Obras completas, vol. XXI* (Trad. J. L. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (pp. 57-140)
- Freud, S. (1998e). Análisis terminable e interminable. *Obras completas, vol. XXIII* (Trad. J. L. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (pp. 211-254)
- Freud, S. (1998f). Esquema del psicoanálisis. *Obras completas, vol. XXIII* (Trad. J. L. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (pp. 133-209)
- LeDoux, J. (2003). *Neurobiologie de la personnalité* (Tr. P. Kaldy). París: Odile Jacob.
- Spinoza, B. (1987). *Ética demostrada según el orden geométrico* (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña). Madrid: Alianza Editorial.

Muerte y Palabra

Reflexiones acerca del sentido y valor del diálogo [*Gespräch*] con pacientes terminales

Death and Word
Reflections on sense and value of the dialogue
with Terminal patients

Niklas Bornhauser*

Resumen

Se discute la dimensión de la palabra, desde una perspectiva analítico-existencial, a propósito del trabajo psicoterapéutico con pacientes terminales. De acuerdo a las experiencias clínicas en este ámbito, todos los involucrados se ven confrontados con una serie de problemas e imposiciones, en cuyo centro se ubica la pregunta por la muerte. Las modalidades de hacerse cargo del insistente acecho de las formas plásticas y cambiantes, bajo las cuales se presenta la muerte, dependiendo de la biografía personal, la situación de vida y las los recursos individuales y sociales disponibles, es vivenciada de manera heterogénea y disímil. Sin embargo, a pesar de toda las variaciones intra e interindividuales, es posible distinguir ciertos puntos de la referencia, que pueden orientar el trabajo con pacientes oncológicos centrado en la relevancia del diálogo. Mediante la elaboración simbólica de aquello, que en el vivenciar en un primer momento se presenta como lo extraño y ajeno, lo desconocido e inasible, el hombre, a través del diálogo psicoterapéutico recupera la pluralidad originaria de las posibilidades inherentes al *Dasein*.

Palabras clave: Muerte, palabra, diálogo, cáncer, *Dasein*.

Abstract

The dimension of the word is discussed from an analytical-existencial perspective, with regard to the psychotherapeutical work with terminal patients. According to the clinical experiences in this scope, all the involved individuals are confronted with a series of problems and impositions, in whose center the question for the death is located. The different modalities of elaborating the insistent return of the plastic and changing forms under which death

* Licenciado en Psicología, Doctor en Filosofía. Universidad Andrés Bello. E-mail: nbornhauser@unab.cl

appears, depending on the personal biography, the individual and social situation of life and resources available, are as heterogenous as dissimilar. Nevertheless, in spite of all the intra and interindividual variations, it is possible to distinguish certain points of reference, which can orient the work with oncological patients centered in the relevance of the dialogue. By means of a symbolic elaboration, that at a first moment appears like the strange and uncanny, or the unknown and inasible, the man, through the psychotherapeutic dialogue, may recover the original plurality of the inherent possibilities to the *Dasein*.

Keywords: Death, Word, dialogue, cancer, *Dasein*.

El tratamiento, el cuidado y la asistencia de enfermos terminales, confronta a todos los implicados con una serie de dificultades, problemas y conflictos, de los cuales la mayoría se presenta de manera imperativa e intempestiva [*unzeitgemäß*], al modo de una imposición innegociable, siempre inoportuna. No obstante, al interior del conjunto heterogéneo y discontinuo de problemáticas suscitadas [*aufgeworfen*], a las cuales son arrojados [*geworfen*] los implicados, destaca el lanzamiento de la pregunta por la muerte. A propósito del el ámbito de la psicooncología, área clínica en la cual uno se las tiene que ver frecuentemente con pacientes en los cuales el desenlace fatal de la enfermedad es admitido como forzoso e inevitable, Condrau (1969, 1975), von Gebattel (1954) y Meerwein (1978, 1981) han señalado reiteradamente, y en diversas ocasiones, la co-inclusión [*Mit-Einbezogenheit*] fundamental de la muerte en la clínica con pacientes oncológicos. Aparte de la constante presencia –implícita– de la posibilidad de un decurso letal de la enfermedad orgánica correspondiente, la forma más concreta de amenaza de la vida experimentada por pacientes oncológicos, según confirman nuestros diálogos –llamativamente designados, por parte del discurso médico, como “diálogos enfermos”, “diálogos con enfermos” o “diálogos entre enfermos” [*Krankengespräche*]– con pacientes de cáncer, a lo largo del tortuoso y enrevesado proceso de enfermedad emergen y se producen las más diversas y cambiantes representaciones alusivas a la muerte. El vérselas-con u ocuparse-de [*Auseinandersetzen*] individual y colectivo de las contrariedades y dilemas anudados a la pregunta por la muerte, de acuerdo a las correspondientes biografías, situaciones vitales, recursos personales, sociales e institucionales, etc. se lleva a a cabo combinando entre sí una serie de modalidades diferentes y sumamente cambiantes. No obstante, a pesar de todas las variaciones intra e interindividuales, se pueden señalar, a modo de indicación, al menos unos pocos puntos de referencia, cuyo análisis puede arrojar algunas luces comprensivas sobre el trabajo con pacientes terminales.

Como se infiere de entrada, el diagnóstico “incurable” o “enfermo terminal” implica, en un plano concreto y material, necesaria y obligantemente el inminente enfrentamiento con la muerte. S. Sontag (1978), por ejemplo, no solamente ha descrito, de manera extensa, las consecuencias reales y metafóricas, asociadas a enfermedades oncológicas, sino que asimismo ha hecho alusión y ha precisado la implicancia fundamental de la muerte en toda enfermedad. De acuerdo a ella, esta temática puede ser enunciada de modo explícito, así como puede estar presente implícitamente, de modo que las formas y figuras de aparición [*Gestalten*] de la muerte pueden variar en un grado considerable.

El tratamiento psicosocial de aquellos pacientes, en cuyo contexto la problemática de la muerte es tematizada, deberá ser comprendida como una actividad compleja y poliestratificada, compuesta y atravesada por diversas temporalidades, ejecutada por –o, mejor dicho, mediante– un equipo multidisciplinario, compuesto por diferentes profesionales, pertenientes al ámbito de la salud en un sentido preciso o ligados secundariamente a él. A continuación, destacaremos un aspecto al interior del conjunto de procesos, procedimientos y actividades asociadas al trabajo anteriormente enunciado, a saber, los llamados diálogos “psico-oncológicos”, encuentros que se dan en la espontaneidad del preguntar y responder no premeditados [*unvorbedacht*]. La naturaleza de dichos diálogos, a los cuales se les supone una especificidad inconfundible, que las distingue y separa de las demás modalidades dialógicas, en principio, puede ser esclarecida básicamente a través de dos abordajes, complementarios pero no necesariamente excluyentes, los que, respectivamente, pasan por la consideración pormenorizada de una idea o de un concepto, y que serán expuestos a continuación: por un lado, la el énfasis en la pregunta por la muerte y, en segundo lugar, la aprehensión y problematización de la esencia y textura del diálogo.

La pregunta por la muerte

El encuentro que acontece en el diálogo con pacientes terminales, debido tanto a sus condiciones de existencia como a su “naturaleza”, tarde o temprano arroja la pregunta por la muerte. El advenimiento de dicha pregunta está condicionado por el hecho de que la muerte es un significante, cuya presencia es evocada automáticamente por una serie de otros significantes, situados, a su vez, en el contexto sociosimbólico del tratamiento de pacientes terminales. Hospitales, clínicas y consultorios, al igual que los elementos puntuales ligados (camas ortopédicas, batas blancas, instrumental médico, etc.), debido a las ramificaciones asociativas culturalmente

prefiguradas y las asociaciones relacionadas forzosa e indefectiblemente, implican una referencia, lingüísticamente predeterminada e impuesta, a la muerte, que opera como elemento ordenador de un conjunto de representaciones reunidas y agrupadas en torno a ella. La medicina contemporánea, conciente de su cercanía o proximidad con la muerte, marcada por las ciencias naturales inspiradas en el racionalismo cartesiano, al menos en su versión occidental se entiende como “lucha contra la muerte” y, consiguientemente, se compromete, de modo incondicional, a hacer lo –humanamente– posible por “prolongar la vida a todo costo” (Condrau, 1977, p. 175). El discurso biomédico tradicional, aquella forma discursiva que ha desplazado a los *récits* alternativos o marginales desde el espacio hospitalario, estableciéndose a sí mismo como discurso amo, le impone a todos aquellos que trabajan en dicho entorno una particular relación hacia la muerte, una forma referencial ante la cual los afectados han de definir una posición y una actitud correspondientes. La muerte, en ese sentido, nunca es “como tal” o “en sí”, es decir, en su forma pura, primordial, despejada, desvinculada de cualquier otra representación, sino que siempre aparece de manera mediada, como temática inscrita en un intrincado plexo relacional, cuyas relaciones de reciprocidad, que unen y separan entre sí a los elementos convocados, le prescriben su lugar simbólico y le imponen un campo de significación preciso y acotado.

Este acto referencial, debido a las representaciones, los mitos (Barthes, 1957) y los discursos (Foucault, 1969, 1971) puestos en circulación en la sociedad contemporánea, siempre ya se halla prescrito, prefigurado estructuralmente y, como tal, de acuerdo a la condición de los procesos de lenguaje, no es realizado de manera conciente y voluntariosa, sino que, en un primer momento, es experimentado de manera pasiva como un gesto imperioso, siempre ya realizado. En la medida en que la referencia a la muerte lingüísticamente siempre ya ha sido anticipada, el enfrentamiento y la elaboración [*Auseinandersetzung*] individuales con la muerte es una tarea siempre a ser realizada, que, de acuerdo a lo anterior, se inscribe y acontece en un marco conceptual y material impuesto, ajeno, hostil y desconocido. El ser humano, “arrojado” [*geworfen*] al mundo (Heidegger, 1927) en tanto *infans* (Lacan, 1957), en su inscripción subjetiva en el orden sociosimbólico que le es impuesto desde el exterior, tanto temporal como espacial, hace la siguiente experiencia: “Je me trouve dans un monde déjà signifiant et qui me réfléchit des significations que je n’y ai pas mises” (Sartre, 1943, p. 595). El registro simbólico, al interior del cual el sujeto, tras ser constituido o padecer la experiencia pasiva de su constitución, ha de orientarse activamente con tal de incidir en su proceso de conformación, por lo tanto, es vivenciado, en este primer momento, como un medio supraindividual, históricamente constituido, que se revela como siempre ya fundado y que precede toda experiencia

–humana. Este inevitable enfrentamiento con el “rostro ajeno del orden del Otro” (Frank, 1989, p. 337), que representa la experiencia crucial –y enajenante– de la subjetivación, requiere, en cuanto a la problematización de la muerte, el trabajo activo con asociaciones lingüísticas abstractas, a las cuales el sujeto, desde su contexto vital particular, precedido, a su vez, por una cierta historia, debe re-llenar con significaciones concretas, aprehensibles y “personales”. Este proceso, que debido a la temporalidad retroactiva del significar (Grünbaum, 1984; Kerz-Rühling, 1993, 1999; Derrida, 1967, 1991) nunca puede ser pensado como un acontecer definitivamente consumido, cerrado y concluido, enfrenta al sujeto a una tarea monumental, en cuya aceptación y realización el traer hacia el lenguaje, la “lingüistización” [*Versprachlichung*] de mociones e impresiones inconscientes, de las cuales el yo nada quiere saber y a las cuales creía –feliz y definitivamente– superadas, juega un rol crucial para su decurso.

Un aspecto crucial para pensar la problematización de la muerte es el hecho de que el plexo relacional de significaciones asociadas, nunca será experimentado como plenamente presente –al menos en vida. En lugar de revelar el retículo colmado de significaciones, las formas de aparición de la muerte, más bien, se caracterizan por estar atravesadas por una singular ambivalencia entre la presencia y la ausencia de lo mentado. “La muerte”, propiamente tal, no es aprehensible del todo ni lingüística ni cognitivamente, pues, de manera insistente, excede y desborda las posibilidades comprensivas y expresivas, de modo que, a pesar de la intensa problematización de la pregunta por la muerte, siempre subsiste un resto último, inaprehensible, incomprendible, que, con gran tenacidad y resistencia, se sustrae a todo intento de esclarecimiento. Aparentemente, a la muerte, que en ello se revela como “la posibilidad del *Dasein* más propia, más falta de referencias o de relaciones [*unbezüglich*], más certera y, en cuanto tal, indeterminada, irrepetible, irrecuperable e insuperable [*unüberholbar*]” (Heidegger, 1927, p. 258), le adhiere algo irreduciblemente misterioso y enigmático, por mucho que –o precisamente debido a ello– nos empeñemos en re o disolverlo trayéndolo a la transparencia del comprender.

En este contexto, el inesperado e indeseado advenimiento de la muerte, que en el caso del “enfermo terminal” se presenta como un hecho inapelable e inevitable, es vivenciado como aquello que nos encuentra sin respuestas. Si bien, el hombre, al menos en términos generales y en principio, sabe acerca de la finitud del *Dasein* en general y de su propia existencia en particular, lo anterior no implica automática ni necesariamente un saber acerca de la nada, acerca de aquello que nos interpela desde un más allá [*jenseits*] irrepresentable e intratable precisamente en virtud de su carácter asimbólico y primordial. El “comercio” [*Umgang*] activo con la muerte, trato establecido en virtud de la coerción, por parte de su irrupción material, cruda y directa, falta de mediaciones [*unvermittelt*], si es que esta problemática no se quiere

despachar de modo mecánico y descomprometido, siempre llevará los rastros de una pregunta.

Por un lado, la muerte está marcada por una incomprendibilidad radical y fundante: todos los esfuerzos de asegurarse, convencerse o cerciorarse de sí [*Selbstvergewisserung*], propios de nuestra autoconciencia moderna (Habermas, 1985), cuando toman –o intentan tomar– por objeto a la muerte, de antemano están destinados al fracaso, pues jamás puede colocarse en una relación comprensiva con el no-ser de sí misma, su aniquilación (Gadamer, 1975). Comprender, en la medida en que se restringe a la comprensión racional conciente, modalidad impuesta por el sujeto epistemológico moderno, debido a sus mismos límites autoimpuestos nunca puede aprehender o asimilar del todo lo que significaría la inapelable aniquilación de la instancia comprensora, del propio sujeto del conocer. Como consecuencia de lo anterior, la relación del hombre moderno ilustrado hacia la muerte, según nos recuerda Freud una y otra vez (1909, 1913, 1912–1913, 1915, 1920), se asemeja a la actitud o disposición del niño o de los así llamados pueblos naturales. Debido a su composición primordial, extralingüística, no existe representación exhaustiva, completa y perfecta de la muerte, de modo que su conocimiento siempre será parcial, fragmentario, lleno de lagunas, un hecho incompatible con las exigencias del saber moderno. El saber acerca de la finitud del *Dasein* como estado-de-aperturidad [*Offenständigsein*] de ninguna manera implica un saber fundado, cierto acerca de la muerte, pues ésta, en tanto posibilidad extrema del *Dasein*, se sustrae, de manera escurridiza, a su aprehensión por las categorías conceptuales del pensar logocéntrico, constituyendo y deconstituyéndose permanentemente en su resistencia a la fijación conceptual.

Por el otro lado, por parte del hombre existe un esfuerzo permanente, incesante, por mantener con vida a esta pregunta, a saber, la pregunta por la muerte; el hombre, en tanto ser viviente, que sabe acerca de su mortalidad, no puede desentenderse sin más de la pregunta por su propia muerte. El saber acerca de su propia finitud, que se parece menos a una introspección cognitiva minuciosa y precisa, sino que, más bien, se asemeja a una sospecha o intuición anticipadora [*vorausfühlende Ahnung*], crea las condiciones necesarias para su surgimiento y sostiene la actividad interrogante y de búsqueda, que trata de dar con lo misterioso, oscuro e incomprensible, y que, de acuerdo a lo anteriormente señalada, apunta más allá de la interrogación investigativa metódica de un objeto empírico, delimitado y circunscrito, descrito con pulcritud y precisión.

Justamente aquella bipolaridad dialéctica representa una distinción decisiva del hombre frente a todos los demás seres vivientes, una característica que le es tan propia y coperteneciente como el hecho, primero, de que puede pensar y, segundo, que dicho pensar acontece “en el *medium* del lenguaje” (Gadamer, 1990). La incompatibilidad

e inseparabilidad del pensar y de la muerte resalta una y otra vez, pues, si bien a primera vista pareciera tratarse de una repulsión y exclusión excluyentes, que mantiene al pensar y a la muerte nítidamente separados, caracterizando a la muerte como un fenómeno abismal e insondable [*unergründlich*], a la vez, es justamente dicha inaprehensibilidad la que despierta y vehiculiza el preguntar propio del auténtico pensar. Es por ello que todo intento de capturar conceptualmente a la muerte, de ligar y fijarla lingüísticamente en categorías conceptuales apriorísticas, siempre está condenada a la parcialidad e incompletud, dado que la muerte –e incluso se podría llegar a aventurar la hipótesis de que en ello reside su carácter más inconfundible– se resiste al comprender, al menos en su versión moderna, como nos parece sugerir P. Sloterdijk al decir que “ningún pensamiento moderno es capaz de comprender a la muerte en tanto propia” (1983, p. 634).

El diálogo con pacientes terminales, en sus numerosas ediciones y reediciones, nos habla de estas contradicciones, del intento persistente y tenaz por finalmente lograr su transcripción y traducción definitivas a abstracciones conceptuales preconcebidas. Por ende, el o los diálogos en cuestión siempre acontecen como un proceso descubridor, develador, impredecible en cuanto a su curso, inaudito, tanto en el sentido de lo sorprendente como de lo horroroso, que acontece ante el trasfondo del horizonte de la muerte.

El diálogo [*Gespräch*]

Si bien en el uso convencional y cotidiano se acostumbra decir que “llevamos” o “conducimos” un diálogo, resulta evidente que, mientras más propio y genuino, es decir, mientras más imperturbadamente pueda desplegarse, menos reside su devenir en la voluntad de una o ambas de las partes participantes. Curso y desenlace de un diálogo son algo viviente, impredecible, desconcertante, que depende más bien de una cierta disposición caprichosa y antojadiza que de la voluntad y del querer de los implicados. La célebre expresión heideggeriana “Die Sprache spricht” (Heidegger, 1959, p. 11), que en la enunciación, por parte de Lacan, hecha en 1955, “ça parle” (1956, p. 413), parece encontrar una analogía notable, invita a ser entendida precisamente en ese sentido. De acuerdo a lo anterior, parece más correcto decir que nos vemos envueltos, implicados, comprometidos, enredados en un diálogo, que somos atraídos hacia él, que nos seduce, nos captura, embarulla y desvía. Los giros y las tornas de un diálogo, los derroteros y las sendas laterales del mismo, apuntan a que “el diálogo posee su propio espíritu, y que el lenguaje, que es conducido, manejado, regentado [*geführt*] en él, porta en sí su propia verdad, es decir, que “des-cubre” [*entbirgt*] y hace

surgir, salir, aparecer algo que a partir de ahí es" (Gadamer, 1990, p. 387).

El diálogo con pacientes terminales, que no es sino una versión o variante del diálogo en general, siempre acontece, de acuerdo a lo anteriormente apuntado, ante la pregunta por la muerte. A su vez, el carácter jánico de la muerte, su bifacialidad constituyente, contribuye, por un lado, a que el diálogo, que puede ser entendido como respuesta a un intento por mantener con vida a dicha pregunta, se inicie, arranque, emprenda su incierto camino, mientras que, por el otro lado, debido al efecto descollante y sobresaliente de su dimensión paralizante y terrorífica, obstruye y obstaculiza la trayectoria fluida, espontánea y presuntamente "natural" del mismo. Independientemente de lo infinita e irreductiblemente variados y únicos que puedan ser los diálogos particulares con pacientes terminales, no obstante, la dificultad de soportar el silencio, la estupefacción y la falta de palabras [*Sprachlosigkeit*] ante la evidencia dislocadora de la muerte es una constante, reportada por numerosos terapeutas y profesionales de la salud. Este silencio, de acuerdo a las reflexiones en curso, se relaciona menos con una eventual timidez o un recato personal, un hermetismo cauteloso o una reserva prudente y calculadora, sino que, más bien, tiene que ver con la imposibilidad fundamental, aludida con antelación, de relacionarse simbólica y conceptualmente con la muerte. Literalmente, «nos faltan las palabras». El guardar silencio, como revela esta forma de decir, no es un fenómeno exclusivamente privativo, una carencia o falta en palabras, sino que expresa, dice algo que –aún– no puede ser captado en palabras, pero que se halla plenamente justificado en cuanto a su existencia. El silencio, nos recuerda Heidegger, como posibilidad esencial o sustancial [*wesenhaft*] del hablar indudablemente posee un fundamento existencial. "Quien calla en el hablar con el otro [*Miteinanderreden*], puede 'dar a entender' de manera más propia [*eigentlicher*], es decir, forjar o formar la comprensión que aquel, a quien nunca se le agota la palabra" (Heidegger, 1927, p. 164).

Dicho silencio, si bien envuelve y capta no solamente al paciente, sino que también al otro dialogante, no le pertenece a ninguno de los pares dialogantes, no les concierne primariamente a ninguno de ellos –ni a a las condiciones o a la situación en la cual acontece el diálogo–, sino que es un fenómeno o, mejor dicho, una dimensión, intrínsecamente inherente al diálogo. En ese sentido, el silencio, por parte del terapeuta, puede ser de suma importancia, pues le permite evitar las "habladurías amplias, vastas y dilatadas", que conforman el modo de ser cotidiano y coloquial del interpretar y del comprender, y que habitualmente concurre a encubrir y ocultar el vacío lacerante que amenaza con asaltar nuestro tranquilo y quieto morar en el estado-de-caído [*Verfallenheit*]. El soportar el peso abrumador y aniquilante del silencio, al mismo tiempo, le permiten sortear la tentación de traer, de manera apresurada, lo presuntamente comprendido a la aparente claridad de la trivialidad y de

seguir operando a nivel de la cotidianidad encubridora. Si bien, al menos de acuerdo a la doxa imperante, en la primera fase de todo proceso terapéutico se trata, de uno u otra manera, de establecer un contrato o compromiso laboral sólido y suportivo, a lo largo del proceso terapéutico se requiere, en un grado variable, de la capacidad de callar, de enmudecer, de silenciar, es decir, de taparse –metafóricamente hablando– la boca y de retener la palabra que pugna por imponerse. Sólo de esta manera resulta posible trascender el ámbito de la habladería, de la palabrería insustancial y de la curiosidad y de evitar caer en el habla desprovista de contenidos, descomprometida y vana, vaciada de significación, que taponea e impide la emergencia espontánea de la “*parole pleine*” (Lacan, 1953). “El silenciar”, de acuerdo a H. Lang, “se convierte en elemento distinguido y destacado [*ausgezeichnet*] del lenguaje en la medida en que impide que uno se afierre a lo descubierto del mundo objetual y, de este modo, permite recuperar el carácter de aperturidad [*Erschließung*] propiamente tal del lenguaje” (1988, p. 88).

El oportuno y pertinente guardar silencio, por ende, se convierte en condición necesaria e imprescindible para que la pregunta por la muerte, que interpela y compromete al hombre de manera siempre singular, sea formulada de manera original y personal, situándose en un ámbito en el cual el lenguaje aún pregunta y todavía no responde de manera objetivante. Como se infiere de lo anterior, para poder callar, el *Dasein*, primero debe tener algo que decir, debe disponer de una aperturidad propia y verdadera [*eigentliche Erschlossenheit*] de sí. En este caso, el sigilo y la prudencia articulan, en tanto modo del habla, “la comprensibilidad del *Dasein* de manera tan primordial, que de ella emanan (nacen, proceden, provienen) el poder-escuchar auténtico y el ser-con-otro(s) [*Miteinandersein*] transparente” (Heidegger, 1927, p. 165).

Discusión

Tal como se infiere a partir de la recepción de la concepción heideggeriana del *Dasein* como cura o cuidado [*Sorge*], el quehacer psicoterapéutico siempre se relaciona, desde su concepción más originaria, con pre-ocupación, asistencia o custodia en el sentido de *Für-Sorge*. El verbo inglés, *to care*, por algo significa preocuparse, inquietarse, hacer algo por alguien, encargarse o coger a cargo. Es precisamente en virtud de esta dimensión humana –demasiado humana, quizá–, que se pueden presentar, como consecuencia de lo anterior, problemas de identificación en la práctica psicoterapéutica, dado que la motivación –humana– por ayudar (a un otro) nace de la empatía, de la identificación cognitiva y afectiva con el modo

de experimentar del otro. Las dimensiones de la dedicación, la donación o el estar-vuelto-hacia [*Zuwendung*], del ingreso en la armonía, la afinación o puesta a tono [*Einstimmung*] y del comprender, de acuerdo a la recepción contemporánea, por parte de las ciencias médicas y psicoterapéuticas (Binswanger, 1949, 1957; Blankenburg, 1972; Boss, 1975, 1979), de la obra de Heidegger, son categorías centrales del trabajo psicoterapéutico. El encuentro con el otro, que acontece, de manera ejemplar, en el diálogo, siempre requiere del encontrarse u orientarse activos entre las dimensiones de la proximidad y de la distancia. Del terapeuta se exige que se interese por, que tome parte [*Anteil nehmen*], que adopte una actitud participativa, que le permita compartir la experiencia del otro y que simultáneamente pueda volver a separarse, distanciarse y desidentificarse de manera plástica y fluida. El desafío, por consecuente, consiste en lograr desatar, desligar, alumbrar [*entbinden*] el habla del paciente, de modo que la técnica psicoterapéutica, en un primer momento, deviene «*mäeutike-techné*», el arte de dar a luz, de parir, de engendrar y, en un segundo paso, se convierte «*hermeneutike techné*», el arte del interpretar y comprender (Lang, 2000). De esta manera, la práctica psicoterapéutica, en general, puede ser comprendida como sistematización y formalización del tratamiento del alma a través de la “fuerza salutífera” de la palabra –*talking cure*, en palabras de Bertha von Pappenheim.

Más específicamente, en el trabajo con pacientes terminales cabe considerar que todo abordaje o aproximación psicoterapéuticas necesariamente debe estar preparado para enfocarse en metas sustancialmente diferentes de lo que se suele esperar en el caso de pacientes, que asisten a psicoterapia por problemas primariamente psíquicos, que no necesariamente implican la presencia de enfermedades orgánicas fatales. Dicho de manera introductoria y sucinta, mientras que en el primer caso se trata, principalmente, de la elaboración [*Aufarbeitung*] de conflictos intrapsíquicos inconscientes, en el segundo prevalece el apoyo en la superación de la enfermedad [*Krankheitsbewältigung*] y el hacerse cargo de la pregunta por la muerte.

La violenta y dislocadora confrontación, que en todo tratamiento de pacientes terminales regularmente se hace presente, retomando lo insinuado con anterioridad, contradice, de manera categórica, el trato que el neurótico habitual y cotidianamente le concede a la muerte –dicho de otra manera, se podría sostener que es precisamente el establecimiento de esa particular forma de (no-)relación el que incide en el designio neurótico del sujeto. Aquel trato [*Umgang*], que es más bien un circuitar, eludir, esquivar o rodear [*Umgehen*], o un pasar por algo, un omitir [*Übergehen*] de la muerte, descansa en su insistente represión, que, a nivel individual y colectivo, llega hasta la exclusión radical del significante de la muerte desde el conjunto del todo de los representantes representativos oficialmente legitimados y puestos en circulación. La defensa neurótica, que consiste en la represión de la muerte y de la propia mortalidad,

en el enfermo orgánico es superada brutalmente, confrontando al afectado con la evidencia, cruda y desnuda, de la muerte –su propia muerte. A través de este impacto desestabilizador, que se inscribe en el sustrato psíquico a modo de una poderosa y fuerte impresión, el sujeto correspondiente es arrojado o relanzado [*zurückwerfen*] hacia la represión primordial, constitutiva, subyacente a toda configuración de subjetividad. Los pacientes afectados de esta forma por la irrupción de la muerte, se ven expuestos a algo primordialmente reprimido, para cuyo encuentro no están en absoluto preparados –de hecho, dicho de paso, nunca se está preparado (ni para un encuentro ni para cualquier cosa)– para la inesperada y desconcertante acometida por aquello que remite a la escena primordial, que lógicamente precede a su constitución subjetiva y, de manera retroactiva, es repetida de manera traumática.

Tal como sugerimos a lo largo de la exposición, el mismo Freud insistió una y otra vez en el hecho de que el pensar y el sentir del hombre moderno desde los tiempos míticos, frecuentemente evocados en sus elaboraciones más osadas y especulativas, en pocos aspectos ha variado tan escasamente como en su relación hacia la muerte (Freud, 1912-13, 1915). Lo antiguo, que de acuerdo a una expresión de Freud, “ha sido conservado tan bien bajo una delgada cubierta”, consiste en que “nuestro inconsciente concede ahora tan poco espacio como otrora a la representación de la propia mortalidad” (Freud, 1919, p. 241). En otras palabras, en la medida en que la cotidianidad del *Dasein* promueve una escapatoria o desviación encubridora [*verdeckendes Ausweichen*], aquietando, apaciguando y adormeciéndolo permanentemente, no deja emerger el valor necesario para con la muerte. La muerte, por ende, es un a-representante, una representación irrepresentable, en cuya exclusión desde el campo sociosimbólico oficial y avalado han sido invertidos elevados montos de energía. La confrontación con lo impensable, en cuya exclusión se basa el funcionamiento de la dinámica social y en la cual se afirma la lógica del discurso dominante, le plantean al paciente y al terapeuta una ardua tarea y, no obstante, mediante el diálogo psicoterapéutico, se pueden descubrir ciertos arranques o enfoques [*Ansätze*] para pensar en como llevar a cabo o abordar el enfrentamiento con la muerte.

El guardar silencio, como dijimos, es una dimensión esencial de este interminable tener que vérselas con lo indecible e inefable, ya que el silencio está precedido por el reconocimiento de la existencia de un saber, que no está situado de lado de quien adopta el lugar del terapeuta, del experto, de quien “sí sabe”, sino que se encuentra –sin ser encontrado– del lado del sujeto hablante. En este proceso, para el terapeuta, se trata menos de adoptar el lugar del amo frente al paciente, el lugar de aquel que posee un saber privilegiado e indefectible acerca del verdadero significado de los síntomas y de abrumar y cubrir al paciente con un torrente de interpretaciones, sino que más bien de otorgarle la palabra a un sujeto que habla más allá, allende

[*jenseits*] de aquello de lo que dice. Es la tarea del terapeuta el concederle un espacio al silencio y, de este modo, de abrir una dimensión del diálogo, que las habladurías, el chismorreo y la charlatanería locuaz constantemente intentan sellar con tal de impedir su aparición. Solamente cuando la resistencia de la elocuencia compulsiva, que no apunta a otra cosa sino a ocultar la verdadera falta en ser, puede ser superada, resulta posible permitir el advenimiento de una palabra nueva, original, inédita, que no intenta disimular y acallar lo indecible e innombrable mediante un desbordamiento efusivo de palabras. Es entonces callando, en el sentido activo y productivo del término, que se torna posible que el sujeto se enfrente a su reverso ominoso, a la *inquiétante étrangeté*, enfrentamiento que se convierte en condición irrenunciable para el hacerse cargo responsable y despejado del problema de la muerte.

El fenómeno del anticiparse a, del precursar o del correr hacia [*Vorlaufen*] la muerte, una idea que se encuentra tanto en Kierkegaard (1899) como en Heidegger (1927), permite el asumir, el recogerse y apoderarse [*Sich-Ergreifen*] en el aquí y ahora. Gracias al hecho de que terapeuta y paciente renuncian a controlar, restricciones y prohibiciones mediante, el diálogo y le entregan o ceden a él la conducción o guía [*Führung*] de sí mismo, se abre la posibilidad de traer al lenguaje aspectos esenciales de la relación hacia la muerte. Nuevamente, se debe insistir en que se trata menos de asumir y de hacerse cargo, de manera condescendiente y paternalista, del ser-enfermo y de la cura, sino que de devolverle éstos en y mediante el diálogo de manera originaria, combinando, de manera inconclusa, finitud e infinitud, temporalidad y eternidad, libertad y coerción.

El exponerse, no libre [*frei*], sino que por su propia voluntad [*freiwillig*], y, por ende, facultativamente, a la pregunta por la muerte –y, sobre todo, a las consecuencias, en cuanto a la posición subjetiva, que ello implica–, respectivamente, a la posibilidad que es el ser-para-la-muerte [*Sein zum Tode*], implica, entonces, la recuperación de las posibilidades de libre cumplimentación o consumación [*Vollzug*] de los existenciales y, por ende, la superación de las restricciones o inhibiciones que impiden u obstaculizan la realización de los diferentes y divergentes modos del *Dasein*. Específicamente, a través de la elaboración –lingüístico-conceptual– de aquello, que en el vivenciar, en principio, se presenta como ajeno e inaccesible –como siniestro u ominoso [*unheimlich*] (Freud, 1919)–, el sujeto debe aspirar no solamente a alcanzar la libertad de poder decidirse conciente y voluntariosamente en favor o en contra de una determinada posibilidad, sino, a que se garanticen las condiciones mínimas de que se entre-abra, des-cubra y plantee esa posibilidad, restableciéndose, de este modo, la cumplimentación o realización fáctica del *Dasein* en la mayor medida. Libertad de decisión y de volición, identificados como “pilares en cuanto a la fijación de objetivos (terapéuticos) desde una perspectiva analítica” (Condrau, 1992, p. 29), solamente

pueden ser alcanzados a través de la iniciación y mantención del interminable debate con aquello, que, en un primer momento, impresiona como lo desacertado, errado, torcido –y, por ende, excluido–, de lo cual no se puede disponer –al menos conciente y voluntariamente– y que se sutrae permanentemente a toda aprehensión y a todo asimiento conceptual (Widmer, 1992). La muerte, en tanto figura que evoca dicha extrañeza doméstica y dicha inquietante familiaridad, según Heidegger (1927), es la posibilidad de la imposibilidad de cualquier otra posibilidad, la posibilidad de la pura y simple imposibilidad del *Dasein*, es, pues, simultáneamente, posibilidad auténtica y auténtica posibilidad. Al anticiparse en la muerte, el *Dasein* ya no está disperso ni fragmentado, tal como sucede, por ejemplo, en las modalidades del “uno” o del “se” [*Man*], en las diferentes posibilidades rígidas y asiladas, sino que las asume –constituyéndose en aquel asumir– en tanto posibilidades propias, que incluyen un proceso siempre abierto, siempre inconcluso. Sólo al anticipar la muerte propia, que, a su vez, posibilita posibilidades, el *Dasein* adquiere, entonces, una dimensión histórica, es decir, se hace con un desenvolvimiento –continuo, intermitente, interrumpido– en el tiempo, más allá de la dispersión y la fragmentación de la diseminación cotidianas, apuntando no a volver a erigirse como “amo –despótico, arbitrario, democrático, benevolente, etc.– en la propia casa”, sino soportando y aguantando la radical escisión subjetiva que supone el dejar convivir, de manera conflictiva, enfrentada, colisionada, bajo un –mismo– techo las nítidas y cristalinas aspiraciones hacia la lingüistización y el retorno de los “fantasmas o espectros *heimlich*”.

Referencias

- Barthes, R.** (1957). *Mythologies*. Paris: Editions du Seuil.
- Binswanger, L.** (1949). Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers für das Selbstverständnis der Psychiatrie. En C. Astrada et al. *Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften* (pp. 58-72). Bern: Francke.
- Binswanger, L.** (1957). *Der Mensch in der Psychiatrie*. Pfullingen: Neske.
- Blankenburg, W.** (1972): Daseinsanalyse. En J. Ritter (Ed.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (pp. 5-39), Vol. 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Boss, M.** (1975). *Grundriss der Medizin und der Psychologie*. Bern: Hans Huber.
- Boss, M.** (1979). *Von der Psychoanalyse zur Daseinsanalyse*. Wien: Europa Verlag.
- Condrau, G.** (1969). *Psychosomatik der Frauenheilkunde*. 2a edición, Bern/ Stuttgart: H. Huber.
- Condrau, G.** (1975). Der sterbende Patient – eine Herausforderung für den Arzt. *Hexagon-Roche*, 3, 15-24.
- Condrau, G.** (1977). *Der Januskopf des Fortschritts. Gesellschaftspolitische Gedanken eines Psychiaters*. Bern: Benteli.
- Condrau, G.** (1984). *Der Mensch und sein Tod. Certa moriendi condicio*. Zürich, Einsiedeln: Benziger.
- Derrida, J.** (1967). *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil.
- Derrida, J.** (1991). Pour l'amour de Lacan. En *Bibliothèque du Collège international de philosophie. Lacan avec les Philosophes*. Paris: Albin Michel, p. 397-420.
- Foucault, M.** (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M.** (1971). *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard.
- Frank, M.** (1989). Das »wahre Subjekt« und sein Doppel. Jacques Lacans Hermeneutik. *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Freud, S.** (1909/1999). Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose. *Gesammelte Werke*, 8, Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Freud, S.** (1913 (1912-1913)/1999). Totem und Tabu. *Gesammelte Werke*, 9, Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Freud, S.** (1915/1999). Zeitgemäßes über Krieg und Tod. *Gesammelte Werke*, 12, Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Freud, S.** (1919/1999). Das Unheimliche. *Gesammelte Werke*, 12, Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Freud, S.** (1920/1999). Jenseits des Lustprinzips. *Gesammelte Werke*, 13, Frankfurt a. M.: S. Fischer.

- Gadamer, H. G. (1987). Der Tod als Frage. *Gesammelte Werke*, Neuere Philosophie II, Band 4, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, H. G. (1990). Wahrheit und Methode. *Gesammelte Werke*, Hermeneutik I, Band 1, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gebattel, V. E. von (1954). *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*. Berlin: Springer.
- Grünbaum, A. (1984). *Die Grundlagen der Psychoanalyse. Eine philosophische Kritik*. Stuttgart: Reclam.
- Habermas, J. (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kerz-Rühling, I. (1993). Nachträglichkeit. *Psyche*, 47, 911–933.
- Kerz-Rühling, I. (2002). Nachträglichkeit – deferred action – après coup. En W. Mertens y B. Waldvogel (ed.). *Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe* (pp. 470–473). 2a edición, Stuttgart: Kohlhammer.
- Kierkegaard, S. (1957). *Die Krankheit zum Tode*. Düsseldorf: Diederichs.
- Lacan, J. (1953/1966): Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. *Écrits* (pp.237-322). Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1956/1966): La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse. *Écrits* (pp. 401–436). Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1957/1966). L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud. *Écrits* (pp. 493– 528). Paris: Seuil.
- Lang, H. (1998). *Die Sprache und das Unbewusste. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse*. 3a edición, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lang, H. (2000). *Das Gespräch als Therapie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Meerwein, F. (1978). Die Psychologie des Krebskranken. *Folia psychopractica*, 7, Basel: Hoffmann-la Roche.
- Meerwein, F. (ed.) (1981). *Einführung in die Psycho-Onkologie*. Bern – Stuttgart – Wien: Hans Huber.
- Sontag, S. (1978). *Illness as metaphor*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Theunissen, M. (1985). *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard*. Freiburg i. Brsg.: Gander.
- Widmer, P. (1992). *Die Subversion des Begehrens*. Wien: Turia + Kant.

Memoria: reflexiones sobre el tiempo en psicoanálisis¹

Memory: reflections on time in psychoanalysis

Judith Muñoz S.*

Resumen

El tema abordado es la memoria como eje conceptual de los movimientos subjetivos transitados en la sesión analítica. Se revisan las primeras definiciones de la cura entendida como recuperación mnémica y las definiciones posteriores en la obra de Freud en las que la repetición es la forma que adquiere el recuerdo en la transferencia. Se resitúan estos planteamientos con los descubrimientos de la neurociencia en los que las nociones de memoria procedural y memoria implícita, permiten hipotetizar desde otra perspectiva las formas en que el psicoanálisis sería herramienta de recuperación histórica. Se problematiza la noción de temporalidad con la que se hace necesaria pensar la situación analítica.

Palabras clave: Memoria, tiempo, recuerdo, olvido, relación analítica.

Abstract

The subject of this paper is the memory, as a conceptual guideline to the subjective movements that take place in psychoanalytic therapy. Several perspectives are examined, from analytic cure as mnemonic recovery, to subsequent definitions in Freud's work, in which repetition is conceived as the materialization of memory in the transference relationship. These approaches are put in place in the context of neuroscience's discoveries; the notions of procedural memory and implicit memory suggest a different perspective regarding psychoanalysis as a tool of historic recovery. The notion of temporality in the analytic situation is discussed.

Keywords: Memory, Time, remembrance, Oblivion, analytic relationship

¹ Conferencia dictada en Universidad Central de Chile, 15 de diciembre de 2011, Sede Santiago, Chile.

* Psicóloga. Psicoanalista, Asociación Psicoanalítica Chilena. Magíster en Filosofía. E-mail: judithmunozs@gmail.com

Introducción

Esta exposición tiene por objetivo compartir con ustedes algunas ideas sobre la memoria, sus funciones: como el recordar, el olvidar, archivo, desentierro. Con ello surgen inevitablemente inferencias respecto de nuestra forma de habitar el tiempo. Allí la noción de pasado y qué sería el pasado para el sujeto atado a la contingencia del fugaz presente, serán abordadas a través del oficio del psicoanalista, desde su particular óptica como es el de escuchar, asistir al encuentro, dialogar, investigar junto con el paciente.

Como ustedes sabrán el psicoanálisis desde la publicación de *La interpretación de los sueños*, cuenta ya con 111 años. Esta centuria contiene para la teoría y la práctica de esta disciplina una compleja combinación entre tradición y cambio.

Quisiera referirme a un fenómeno de la clínica que nos conducirá espero, a reflexiones y discusiones sobre la naturaleza de la memoria. Durante muchos años, una buena parte de estos cien años de psicoanálisis, el afán de la psicoterapia psicoanalítica ha estado centrado en recuperar el pasado para uso activo de la conciencia, o dicho en palabras de Freud: *donde estaba el Ello allí debe estar el Yo*, o ampliar la conciencia, tener a través del conocimiento del inconsciente mayores grados de libertad, vencer la represión, en fin múltiples formulaciones.

Una crítica a la valoración de este modelo freudiano de recuperación arqueológica de la memoria, ha surgido al interior del pensamiento psicoanalítico, a propósito de poder dar cuenta de cómo es que ésta recuperación mnémica produce cura y cómo se entendería entonces la memoria a partir de estos procesos.

Las vicisitudes del recuerdo en Freud

Quisiera muy brevemente hacer un recorrido en Freud del fenómeno del recuerdo como indicador de proceso terapéutico. Porque creo que Freud sin saber de neurociencia, intuía que las potencialidades del sistema nervioso iban e dilucidar en algún momento, lo que el intuía en la clínica. Memorable es su afirmación a Fliess en la carta fechada el 6 de diciembre de 1896: “[...] Tú sabes que trabajo con el supuesto de que nuestro mecanismo psíquico se ha generado por estratificación sucesiva, pues de tiempo en tiempo el material preexistente de huellas mnémicas experimenta un reordenamiento según nuevos nexos, una retranscripción. Lo esencialmente nuevo de mi teoría es, entonces la tesis de que la memoria no preexiste de manera simple, sino múltiple, está registrada en diversas variedades de signos” (Freud, 1994a, p. 274).

La memoria como un fenómeno complejo, donde la multiplicidad del registro de lo vivido fue planteado por Freud muy tempranamente, como vemos en esta carta, es uno de los antecedentes que permite que solo un año después pueda abandonar la idea de los traumas como causa universal y primera de los síntomas (Freud, 1994a, p. 301) y abrir con ello la puerta en la etiología de la neurosis al ámbito de la vivencia psíquica. Si bien, lograba cerciorarse de la efectividad de los relatos de algunos pacientes, en muchos casos no había correlación entre lo ocurrido fácticamente y la historia narrada por el paciente. Entonces postula la existencia de un pasado y pasaje común para todos los que estamos civilizados, que daría cuenta, de nuestros recuerdos significantes y de nuestros olvidos significativos, es decir, la infancia, entendida como un conjunto de desafíos para la sobrevivencia, como la necesidad de protección, dependencia inherente de las crías humanas respecto de su progenitores, procesos madurativos complejos entre ellos los sexuales, con los desafíos de la incorporación a la cultura. Resumiendo, habría una explicación posible para la neurosis en la prehistoria infantil. Ahora bien, ese recorrido común lo compartimos todos y todas, con diferentes historias y desenlaces, pero con iguales personajes.

Debo contarles algo más. Una de las razones por la cuales Freud abandona la ilusión de llegar al dato concreto y comienza a trabajar con el dato fantaseado y mas aun, deberíamos decir, con el dato moldeado, amalgamado por la experiencia infantil, que dicho sea de paso conforma el escenario mental de debuts de nuestras ilusiones y frustraciones. Una de las razones como digo, fue que se encontraba diariamente con las limitantes del recuerdo. Este tenía algo así como fecha de expiración en la clínica, es decir, los pacientes recordaban y sí, esto sin duda les permitía reordenar su historia, avanzar en nuevos textos del mismo drama. Pero también y muy desafortunadamente para Freud terapeuta, no recordaban sino que *repetían* en la relación con él mismo. Freud afirma: “que el analizado no recuerda, en general, nada de lo olvidado y reprimido, sino que actúa. No lo reproduce como recuerdo, sino como acción; lo repite, sin saber desde luego que lo hace” (Freud, 1994d, p. 152).

De esta forma nos encontramos con la transferencia, herramienta y obstáculo del cambio en psicoterapia. Esto es, que la presencia del terapeuta suscita, convoca como dispositivo la también presencia del pasado en el presente. Ya no sería posible entonces definir la labor del analista como recolector de pasados, no se puede atrapar el dato y completar con esa pieza el puzzle del presente. Parecía para Freud que el pasado se repite y se actúa, está vivo por decirlo de alguna forma, no le conocemos, sino como presente, como acto, como acontecimiento.

Tenemos entonces dos vértices, en aquel Freud que convocamos, el primero rememorar o reevaluar la experiencia pasada con el gran problema de la exactitud y en segundo término la aceptación de la transferencia como una puesta en escena de allá y entonces, en lo que está siendo en el aquí y ahora.

El efecto terapéutico del psicoanálisis no estaría centrado en la recuperación de la niñez, esta ella poblada por recuerdos traumáticos o neutrales. Parece ser que las experiencias más significativas que cursan en el primer año de vida, no son posibles de ser recordadas en el sentido consciente, de recuperación de una experiencia pasada en el presente. Su naturaleza es otra, psicomotora, sensorial, cenestésica, orgánica; cuerpo. Hay momentos claros de reorganización de la experiencia vivida. Hay instancias claves de reconfiguración y reinscripción de la experiencia. En el transcurso del segundo año cuando se instaura el lenguaje hablado, posteriormente los cuatro y los seis años son períodos del desarrollo en que el sistema nervioso posibilita una relación cualitativamente distinta entre psiquis y soma, entre individuo y ambiente. Cuando hacemos referencia a esta infancia esencialmente cuerpo, como infancia temprana, sabemos actualmente que su acontecer es retenido en partes del cerebro diferentes de aquellas que componen nuestros recuerdos autobiográficos conscientes. Las formas de registro, inscripción y recuperación de lo vivido en la infancia temprana sería parte de una codificación que escapa al mundo de la representación.

La memoria: distintas formas de escritura

La neurociencia nos ha aportado para estos efectos la distinción entre dos tipos de memoria, una memoria explícita o declarativa, que nos permite la recuperación consciente de información acerca del pasado mediante el recordar y otro sistema de memoria implícita o procesal en que la recuperación del pasado es llevada a cabo sin el recuerdo.

La primera memoria, declarativa, nos permite obtener contenidos, eventos precisos, fechas, nombres, parte importante de la posibilidad de tener una autobiografía. Esta funcionalidad estaría relacionada con el hipocampo y los lóbulos temporales.

La segunda memoria, procesal no tendría contenidos, tiene que ver con poseer secuencia de acciones. Los ejemplos clásicos conducir, andar en bicicleta, tocar un instrumento. La experiencia anterior está presente en el hacer, pero el sujeto no acude a ella de forma consciente, solo la ejecuta o es ejecutado por ella en el hacer. Este tipo de procesos estarían comandados por estructuras subcorticales, tales como ganglios basales y cerebelo. Esta memoria es más temprana en el desarrollo que la memoria declarativa.

Habría un sistema subcortical involucrado en el aprendizaje de las experiencias emocionales básicas que es la amígdala, el que daría cuenta por ejemplo, de la intensa y no verbal comunicación entre los padres y el niño, particularmente la madre y su cuerpo a cuerpo con el bebé (Fonagy, 1980).

Volvamos a la transferencia. Parte importante de lo contado es autobiografía, pero parte de lo vivido es el siendo de la sesión y mas aun; experimentado emocionalmente hablando, y es solo a posteriori narrable.

Es bastante posible pensar que nuestras formas mas automáticas de comportamiento, como el miedo, la ira, fueron aprendidas en el siendo de la relación con el otro y en momentos donde la memoria declarativa aun no se desarrollaba. Antes de los dos años habría un sistema de modelos, o paradigmas relacionales que silenciosamente se impondrían en nuestra sociabilidad. La psicoterapia por sus características es un espacio privilegiado para esa reedición. Hay otros espacios que nos son comunes, como de pronto hablarle a los hijos y en ese momento recordar la marca de los propios padres en el tono. O el buen o mal momento para tal cual aclaración. Muchos de ustedes tal vez sonreirán, con esto pero, cuando en la relación de pareja uno se pregunta ¿a quién le está hablando?, ¿o por qué no me entiende?

Freud decía el paciente no recuerda, repite. Durante un buen tiempo insistió en que había que recordar o morir, digo morir técnicamente hablando, pero después avanza y señala que la transferencia salía al paso como *la más fuerte resistencia* (Freud, 1994d, p. 152) al tratamiento, entendido aun en ese momento, como recuperación histórica, de una verdad contenida en el hecho real, vivido y su rescate de la tinieblas del olvido.

La resistencia como defensa es la que explica, que bajo la influencia de la relación analítica la transferencia, aparezca con toda intensidad como escena, sin que el actor sepa del libreto que actúa. Lo que es obstáculo, se convierte en particular aliado. La transferencia como resistencia, da cuenta para Freud, de cómo se vuelve a poner en marcha el proceso represivo, ya que la transferencia misma, es una invocación a los fantasmas que asolan desde sus fronteras de invisibilidad. Ahora bien, es en estas reflexiones que Freud parece aceptar, una repetición contenida en la resistencia, la que sería propia de una dinámica de la transferencia.

Más adelante, en su obra llegará a señalar, que la interpretación transferencial es adecuada y eficaz, si y solo si, cuando ha devenido resistencia. Con la sentencia: "*Nadie puede ser ajusticiado in absentia o in effigie*" (Freud, 1994c, p. 140), se admite que no hay otra forma de mentar al pasado, más que dando paso a sus representantes, el pasado como tal, como culpable y origen, no podría asistir a este juicio de la memoria, solo lo hará metaforizado y libre finalmente en mil formas y disfraces de plasticidad múltiple como lo muestra el trabajo del sueño.

Los recuerdos en este sentido estarán indefectiblemente deformados/recreados por el trabajo de la defensa. Por ello no sería posible pensarlos como testamentos de verdades históricas. Así parece ser que la memoria es un proceso emergente en el sentido que no es posible una recuperación, sino, una teatralización tremendamente

fidedigna de un pasado que se hace audible en la sesión a través de este ser con el otro. La transferencia es un modo posible de descubrir las formas arraigadas de experimentar al otro defensivamente, esto puede ser no ver lo que hay, o ver donde no hay.

Las personas en análisis refieren soñar mas y recordar mas o mejor su infancia. Parece ser, que pueden recuperar mejor el registro onírico, pues pensémoslo de esta manera; practican buceo un par de veces a la semana: sesiones, y en las noches sueñan: cazan mariposas e insectos. Las nuevas articulaciones asociativas del pensamiento, favorecidas por el tratamiento, permiten un mejor dominio de los espacios acuáticos y aéreos. Pero, no se trata de una recuperación real del pasado, no se atrapó ningún dinosaurio recuerdo extinguido por el paso del tiempo, ya sea de las profundidades ni de las alturas sino, que tal vez, se está frente al efecto simbólico y narrativo de la posibilidad de poner en acción en la relación transferencial, un pasado que puede ser dicho de múltiples formas.

La impresión de conocer mejor de si mismo, puede pasar superficialmente por la capacidad de poseer un mejor y mas completo relato sobre el pasado, pero ese relato se instituye en un sujeto que le habla a otro de si mismo, es un relato que se construye a partir de un espacio de relación emocional, donde lo que se modifica es el narrador al unísono con la historia que lo narra.

La cura a través de la palabra, pero también los hechos vuelven a hablar por sí mismos

Tenemos un tema que trabajar; el carácter de realidad objetiva del pasado recuperado y la pertinencia de que ello tenga utilidad y eficacia terapéutica en la vida del paciente.

Si existe posibilidad de acceder al registro de lo vivido, esto sería como en el sueño, una reconstrucción. El inconsciente de esta forma es un inconsciente presente, que se materializa como acto creado, no está guardado, está siendo, en una actualización permanente.

Hay evidencia neurofisiológica que la carga afectiva asociada a experiencias emocionales almacenadas subcorticalmente, no pueden cambiar sin implicación cortical (Kandel, 1999), es decir, haciendo consciente en la sesión esta materialidad emocional presente en el trabajo terapéutico. Es que el yo se extiende en sus fronteras de dominio, aunque a veces, paradójicamente sea un conocimiento de frontera y límites el que logra en ocasiones enseñorearle.

En este dominio cognoscente del yo, les invito al poderoso imaginario aportado por la mitología griega, que sería nuestro “érase una vez” cultural, el origen de nuestras palabras, los primeros o mas conocidos ordenamientos del mundo en el ámbito de la representación. Este pasado remoto, moldeado una y otra vez por el relato, nos habla de Mnemosine, hija de Urano y de Gea, hermana de Cronos y Okeanos. Mnemosine procrea junto a Zeus las nueve musas. Ella representa el poder de la memoria. Los reyes y los poetas tomarán inspiración de esta diosa para desarrollar sus tareas; gobernar y crear.

Mnemosine también habría dado nombre aun río, los iniciados beberían de él para tener acceso a lo que fue, es y será. Había otro río llamado Lete del que los muertos beberían para no recordar al reencarnar en una nueva vida. El poder recordar y olvidar son los movimientos subjetivos con los que contamos para dar cuenta de nuestro habitar conceptual en la categoría temporal.

El psicoanálisis sería una disciplina donde Mnemosine y Eros son convocados, la posibilidad de recordar y olvidar gira en torno a los objetos eróticos en el sentido freudiano del término, es decir, lo sexual en todas sus múltiples expresiones.

Las formas que ha propuesto el psicoanálisis para hablar de esta sexualidad vestida de humanidad cubre distintas terminologías como; relaciones objetales, objetos del deseo, o dicho de otra forma; experiencias en la cuales el movimiento o la pericia sensitiva del otro nos devuelve un reconocimiento de existir. Freud neurólogo diría vivencia primaria de satisfacción, asociada a placer o displacer, unos años después Freud psicólogo, anhelante de una antropología psicoanalítica diría, si me permiten este ejercicio retórico; una experiencia de amor lo suficientemente grande como para tener derecho a la vida y a la creación y una experiencia de amor lo suficientemente acotada para que sea posible el ingreso a la cultura, abandonando el paraíso de los padres. Suficientemente bueno como diría Winnicott.

La represión como mecanismo es esencial para la memoria, no en términos de contenido, sino de posibilidad de registro. La memoria es dinámica, ya sea que postulemos que ella *produce* como intenta expresar esta exposición y ello debido a estar sujeta a demandas internas y externas, o entender la memoria como *reflejo*, concepción que de cierta forma se intenta cuestionar en este trabajo.

Hay dos textos espléndidos de Freud que me empujaron a escribir estas ideas. Uno denominado *Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria* fechado en 1898 y el segundo posterior de 1899 *Sobre los recuerdos encubridores*. Son entonces anteriores a la interpretación de los sueños, pero son llamativamente sugerentes respecto de las ideas que quisiera pudieran no fijar en vuestra memoria, sino, mas bien echar a andar asociativamente en vuestros impresiones.

El primero de ellos habla del olvido. Freud viajando en tren intenta recordar el nombre de un pintor a propósito de una conversación que sostiene con su compañero de viaje. Posteriormente a partir de asociaciones fonéticas, de fragmentación de palabras, del uso de la palabra como significante, descubre el sentido del olvido o el *para qué* de la defensa contenida en él. Que podemos decir a modo de compendio, que el olvido es activo, que la represión está en conexión con el contexto, que lo olvidado estaba cifrado en los intersticios de lo recordado. Que lo que se recuerda en lugar del nombre olvidado está asociativamente presente en rodeo de la desmemoria. Freud no podía recordar en ese momento la sexualidad y la muerte contenidas asociativamente, el paisaje de los pueblos turcos que aparecían en la ventana de su tren, se conectaban con la imágenes dolorosas y vedadas de su vida.

El segundo texto habla del recuerdo y de la actitud de sospecha con la que Freud parecía plantearse frente a la posibilidad de recuperar el pasado. Es una historia de su propia infancia, que él no confiesa así. Recuerda un campo florido donde adquieren una intensidad muy especial una flores amarillas, con respecto al resto de las imágenes, como otros chicos jugando y una primita y adultos que están en una colina. Freud plantea que el recuerdo está construido por el recordador a modo de recuerdo encubridor, es decir, hay algo que se realza, para soslayar otro contenido. De tal forma que el recuerdo o las imágenes recordadas y la escena del sueño pueden ser perfectamente asimiladas a las representaciones teatrales contemporáneas donde la idea de escenario a modo de pantalla ha sido modificada por otra espacialidad donde el espectador puede como en el circo rodear desde diferentes perspectivas el espectáculo.

En el caso de estos correteos de niños que aparecen en este recuerdo de infancia, Freud sagazmente se interroga por la intensidad del color con el cual aparece este campo, es una intensidad que aplaca la posibilidad de ver, leer, o descifrar otras partes de la escena recordada, un eclipse en la memoria. El recuerdo recordado permite obturar o hacer menos visible otro aspecto del sueño, que dice relación con lo negado, lo reprimido, en el caso del joven Freud anhelante de otro destino, diferente del que se enfrentaba, en una dificultosa vida laboral y económica como esforzado médico, en una Viena pronta a la guerra.

En este artículo y otros posteriores Freud planteará que existen recuerdos tempranos que permiten ocultar algo posterior, o que algo posterior hace sombra al recuerdo de un suceso temprano, esto último es lo que tradicionalmente conocemos como olvidos en psicoanálisis. Pero este ir retrógrado y anterógrado de la memoria, un pasado que adultera el presente, o un presente que adultera el pasado, nos muestran el trabajo que tenemos por delante en la sesión analítica, pero también las múltiples formas de abordaje de lo que el inconsciente como máquina del deseo produce.

Lacan en 1953 introduce desde su acuciosa lectura de Freud en alemán el concepto de *nachträglichkeit*, entendido como con posterioridad, o con efecto de posterioridad. Este concepto permite dilucidar y figurar en parte lo que trato de expresar, la temporalidad en el inconsciente es tan otra a la cronológica, que los efectos de una experiencia pueden ser significativos y efectivos mucho tiempo después. ¿Dónde estaba, en el intertanto, esa vivencia?

La adolescencia en ese sentido sería uno de los primeras detenciones en el camino de la vida que permiten reconfigurar el presente, pasado y futuro en lo vocacional, sexual, estético, político. La resignificación no obedece al efecto del paso del tiempo, esta parece acontecer a causa del pasado repetido en la singularidad y novedad del acontecimiento presente, el segundo tiempo con el que se reconoce el anterior. Entonces se hace muy difícil desde esta perspectiva hablar en psicoanálisis de los orígenes, del pasado remoto como un Hades al que retornar como tácticas de inmersión. No hay una repetición de lo mismo sino de lo diferente cada vez (Deleuze, 2009).

Quisiera terminar con algunas alusiones a la forma en que los griegos habitaban la temporalidad, que a mi juicio podrían permitirnos metaforizar en otros registros la problemática del tiempo. Los griegos expresaban de por lo menos tres formas el tiempo: Cronos, Aión y Kairós.

Cronos, hijo de Urano. Ustedes recordarán el impactante cuadro de Goya en que aparece devorando a su hijo. Él representa la duración, el paso inexorable del nacer al perecer. Recordemos a su vez que este hijo mutila a su vez al padre por petición de la Madre Gea (tierra). Cronos padre, que no deseaba ver crecer a su hijos para no ser destronado, no logra cumplir el parricidio con su hijo, Zeus que ocupará luego un lugar preferencial en el Olimpo. Este dios con tanta herencia de muerte, es el dios que inspira la concepción del tiempo como medición, el tiempo de la ciencia, de la sociabilidad.

Pero está la expresión Aión, para referirse al tiempo puro, donde el estar y retornar cohabitan, no hay principio ni fin, tiempo infinito en su eterna divisibilidad. Para los estoicos escuela presocrática, el tiempo era concebido bajo esta óptica: el tiempo del estar vivo, un presente sin duración. Gilles Deleuze rescata esta concepción estoica del tiempo, que relega el tiempo del cuerpo a Cronos y el Aión a lo incorporales, es decir, a los acontecimientos, a los efectos, no a las causas noción ya asomada en esta tarde juntos, que se relaciona directamente con el uso privilegiado que hacían estos filósofos antiguos el verbo por sobre los nombres. El eterno gerundio del pasar de las cosas.

Este uso espero sugerente para ustedes del Aión, tiene intencionalidad, debo reconocerlo. Si aceptamos como legítimas las aspiraciones del psicoanálisis de ser un espacio de reapropiación de la historia personal, tal vez la pregunta de ¿qué es lo que se apropia el paciente? vendrá a interrogarnos, o que naturaleza tiene eso que se lleva para si una vez terminada la labor terapéutica.

El tiempo recuperado, el pasado reeditado, es siempre creado. Parece no ser posible, por lo ya expuesto, debido a la materialidad de la memoria y del funcionamiento neuronal, que podamos volver a lo que fue, la revisita que hacemos a nuestra infancia si es el caso, es una visita guiada por la escena de la relación interpersonal con el analista. Lo remarcable es la originalidad, la creatividad, donde se apela a hechos reales, pero que en el concierto de una vida adulta, vuelven a suscitar como si fuesen materiales nuevos, nuevas obras, nuevas historias.

Pero debo contarles de Kairós, esta divinidad menor, que depositándose en el lenguaje, nos habla del momento propicio, el tiempo donde todo es posible, la oportunidad. Cuando la novedad de lo que se repite nos sorprende, cuando los datos son echados, este es el momento preciso del azar, es el momento de escucharlos.

Referencias

- Deleuze, G.** (2009). *Diferencia y repetición*. (Trad. Delpy y Baccacece). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1968).
- Doideg, N.** (2008). Reconociendo nuestros fantasmas En: *El cerebro se cambia a sí mismo*. (Trad. Laura Vidal Sanz) Madrid: Editorial Aguilar. (Trabajo original publicado en 2007).
- Fonagy, P.** (1980). Memory and therapeutic action. *International Journal of Psychoanalysis*, 80, 215-223.
- Freud, S.** (1994a). Carta 52, 6 de diciembre de 1896. *Obras completas, vol. I*. (Trad. J. L. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1896). (p. 274)
- Freud, S.** (1994b). Sobre la dinámica de la transferencia. *Obras completas, vol. XII*. (Trad. J. L. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1912). (pp. 93-106)
- Freud, S.** (1994c). Sobre la iniciación del tratamiento (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis). *Obras completas, vol. XII*. (Trad. J. L. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1912). (pp. 121-144)
- Freud, S.** (1994d). Recordar, repetir y relaborar. *Obras completas, vol. XII*. (Trad. J. L. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1912). (pp. 147-157)
- Kandel, E.** (1999). Biology and the Future of Psychoanalysis: A New Intellectual Framework for Psychiatry Revisited. *American Journal of Psychiatry*, 156 (4), 505-524
- Lacan, J.** (1998). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En: *Escritos 1* (Trad. Tomás Segovia). México: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1966). (pp. 227-310)
- Muñoz, J.** (2011). *Relaciones entre Filosofía y Psicoanálisis: Gilles Deleuze aportes y crítica al pensamiento freudiano*. Tesis de Magíster en Filosofía. Universidad de Chile.

Política Editorial

Revista LIMINALES. Escritos sobre psicología y sociedad, es una revista de la Escuela de Psicología de la Universidad Central de Chile. Su objetivo principal es constituirse en un lugar de encuentro y reflexión para los discursos elaborados por académicos e investigadores vinculados a la psicología, las Ciencias Sociales y a disciplinas comprometidas con interrogar las sociedades latinoamericanas. Se publica dos veces al año, en abril y noviembre.

Revista LIMINALES autoriza la reproducción parcial de los artículos publicados siempre que se cite la fuente. Para efectos legales los autores ceden a la Revista LIMINALES, los derechos para la difusión o reproducción de los trabajos publicados.

Normas para la presentación de manuscritos para *Revista LIMINALES*

Todas las colaboraciones que cumplan con las “Normas para la presentación de manuscritos” deben ser remitidas, en formato Word 95 en adelante, por correo electrónico al director y editor general de la revista (revista.liminales@gmail.com). El colaborador será notificado inmediatamente de la recepción de su trabajo por parte de la revista.

Los trabajos serán sometidos a un arbitraje anónimo por parte de académicos externos a la Universidad Central de Chile, calificados en las temáticas respectivas. Para salvaguardar la objetividad de las evaluaciones, estos trabajos serán remitidos sin la identificación de los autores. Las evaluaciones serán informadas a los autores en un plazo máximo de 45 días.

Los académicos e investigadores interesados en enviar sus trabajos deberán cumplir con las siguientes indicaciones básicas:

- Indicar que los trabajos son originales, inéditos y que no están destinados para otra publicación.
- La extensión mínima de los artículos es de 4.000 palabras y la máxima es de 10.000 palabras (incluyendo imágenes, gráficos, figuras).
- Deben estar escritos en Fuente Times New Roman, con tamaño 12, espacio sencillo, márgenes 3 en todos los costados, y sin numeración de páginas.
- Deben contar con un resumen de máximo 150 palabras, junto con la especificación de 4-5 palabras clave. Ambos deben estar escritos en castellano e inglés.
- Todos los trabajos deben ser presentados con el orden siguiente:
Nombre del artículo en castellano e inglés (en negrita tamaño 14, centrado)
Nombre de autor (en tamaño 14, centrado)
Resumen y palabras clave
Abstract y Key Words
En nota al pie marcada con asterisco, se deben agregar los grados y títulos obtenidos por el autor, su filiación institucional, y se debe indicar un correo electrónico de contacto.
- Las citas bibliográficas se harán en el cuerpo del texto, entre comillas dobles, y deberán ajustarse al formato internacional APA. En términos generales se consignará entre paréntesis de la siguiente forma: (apellido de autor, año, número de página).
- Se debe incluir el listado de bibliografía citada al final del artículo en orden alfabético. Si se ha utilizado más de una obra de un mismo autor, es necesario ordenar sus obras desde la más reciente a la más antigua.

Ejemplos de referencias bibliográficas:

Libros

Foucault, M. (2011). Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas. (Trad. Elsa Cecilia Frost). México: Siglo XXI (Trabajo original publicado en 1966). **Artículo o capítulo en libro editado**

Lieberman, R. (1993). Shopping Disorders. En B. Massumi (Ed.). The Politics of Everyday Fear (pp. 245-265). Minneapolis, Minnesota, EE. UU.: University of Minnesota Press.

Revista científica

Devés-Valdés, E. (2010). Una agenda para la intelectualidad de América Latina y el Caribe: Acogiendo la herencia de Leopoldo Zea para pensar más allá del Estado-nación. *Universum*, 25 (2), 41-56.

- Las notas deben ser utilizadas siguiendo el sistema automático y se ubican a pie de páginas. Se recomienda las notas sean exclusivamente explicativas, es decir, para agregar información o hacer comentarios, cuyo texto no es conveniente que vaya en el cuerpo del artículo.
- Los subtítulos para indicar los distintos apartados del trabajo deben ser hechos en tamaño 12, con negritas, y alineados hacia el costado izquierdo.
- Las cursivas solo serán empleadas para indicar títulos de libros y palabras en idiomas extranjeros.
- Si los trabajos corresponden a charlas o conferencias, se debe hacer mención de este origen, su ocasión, evento y fecha, además de los cambios que se hayan hecho para su versión impresa.