



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES IZTACALA

LA MUERTE: REALIDAD Y LOS DERROTEROS
DE LA ANGUSTIA

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN PSICOLOGIA
P R E S E N T A:
E D G A R G I L M A R T I N E Z

DIRECTOR: LIC. ESTEBAN CORTES SOLIS

DRA. BERTHA ELVIA TARACENA RUIZ

MTRO. FELIPE DE JESUS NAVA RANERO

LOS REYES IZTACALA, ESTADO DE MEXICO JUNIO 2009





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

“Por los tenebrosos rincones de mi cerebro acurrucados y desnudos duermen los extravagantes hijos de mi fantasía esperando en silencio que el arte los vista de la palabra para poderse presentar decentes en la escena del mundo... y aquí dentro, desnudos y deformes, revueltos y barajados en indescriptible confusión, los siento a veces agitarse y vivir con una vida oscura y extraña, semejante a la de esas miradas de gérmenes que hierven y se estremecen en una eterna incubación dentro de las entrañas de la tierra, sin encontrar fuerzas bastantes para salir a la superficie y convertirse al beso del sol en flores y frutos...esas sediciones de los rebeldes hijos de la imaginación explican algunas de mis fiebres: ellas son la causa desconocida para la ciencia de mis exaltaciones y mis abatimientos. Y así, aunque mal, vengo viviendo hasta aquí: paseando por entre la indiferente multitud, esta silenciosa tempestad de mi cabeza. Así vengo viviendo; pero todas las cosas tienen un termino y a éstas hay que ponerles punto [...] ¡Andad, pues; andad y vivid con la única vida que puedo daros! Mi inteligencia los nutrirá lo suficiente para que seáis palpables. Os vestirá, aunque sea de harapos, lo bastante para que no avergüence vuestra desnudez. Yo quisiera forjar para cada uno de vosotros una maravillosa estofa tejida de frases exquisitas en la que os pudierais envolver con orgullo como en un cuarto de púrpura. Yo quisiera poder cincelar la forma que ha de conteneros como se cincela un vaso de oro que ha de guardar un preciado perfume. Mas, es imposible! [...] Id, pues, al mundo a cuyo contacto fuisteis engendrados y quedad en él como el eco que encontraron en un alma que paso por la tierra, sus alegrías y sus dolores, sus esperanzas y sus luchas”. Introducción sinfónica, Gustavo Adolfo Bécquer en: *obras completas*, Bruguera Mexicana de Ediciones, S. A (1977).

Índice.

	Pág.
Justificación.	1
Introducción.	12
Capítulo 1. Las manifestaciones psicológicas ante la muerte: duelos y casos clínicos	20
1.1.- <u>Las primeras experiencias de separación</u>	20
1.2.- <u>Del pasaje edípico a la noción de muerte</u>	27
a) <u>Las angustias fundantes</u>	27
b) <u>La fantasía ante el desamparo</u>	29
1.3.- <u>Inicio y constitución del duelo: la institución del sufrimiento</u>	32
1.4.- <u>Los tiempos del duelo</u>	36
1.5.- <u>El duelo como la restauración del universo representacional</u>	37
1.6.- <u>La ambivalencia afectiva y la inelaborabilidad del duelo</u>	39
1.7.- <u>Las manifestaciones clínicas</u>	41
1.8.- <u>La pulsión de muerte</u>	44
a) <u>La familia como entidad invadida</u>	44
b) <u>Casos</u>	47
1.9.- <u>Algunas conclusiones provisionales: el rostro múltiple de lo Real</u>	56
Capítulo 2. Las representaciones sociales ante la muerte	62
Parte 1. La pretensión del ritual	62
2.1.- <u>Análisis preparatorio: los escenarios sociales como constructores de la identidad</u>	62
2.2.- <u>Los orígenes de las representaciones sociales</u>	65
2.3.- <u>La práctica ritual en la conformación de las sociedades</u>	70
2.4.- <u>Algunas definiciones provisionales</u>	74
a) <u>El mito como estatuto del ritual</u>	74
b) <u>La fiesta del día de muertos</u>	75
c) <u>La manipulación religiosa</u>	80
2.5.- <u>El ritual funerario</u>	81
a) <u>Estructura y expresión</u>	81
b) <u>Culpa y expiación: el mecanismo sacrificial</u>	85

2.6.- <u>Abolición del ritual</u>	89
a) <u>La pérdida ambigua y la fosa común</u>	89
b) <u>Casos: los padres como eternos deudores</u>	92
2.7.- <u>Conclusión provisoria: la función terapéutica del ritual funerario</u>	96
Parte 2. <u>La era de la muerte escamoteada</u>	99
2.8.- <u>El mito de la indiferencia</u>	99
2.9.- <u>Retrospectiva</u>	103
2.10.- <u>La medicina: el dios de la cultura occidentalizada</u>	106
Capítulo 3. <u>La fenomenología de la persecución</u>	109
Parte 1. <u>El objeto oscuro de los grupos: la institución de la diferencia</u>	109
3.1.- <u>Una definición preliminar de la realidad</u>	109
a) <u>La sociedad y el culto a la diferencia</u>	114
b) <u>El drama de la Razón sobre el otro</u>	117
3.2.- <u>Aproximación a la trama del contagio: prescripción de la violencia e institución del mecanismo sacrificial</u>	125
3.3.- <u>Los rituales de descontaminación colectiva</u>	129
a) <u>El duelo como práctica sacrificial</u>	129
b) <u>Enfermedad y contagio</u>	132
c) <u>El enfermo llamado a morir</u>	134
d) <u>La vejez: cuando la muerte se anuncia en el cuerpo</u>	138
Parte 2. <u>Lo sagrado mitológico como fuente de atracción de las iras colectivas</u>	140
3.4.- <u>La fragmentación social</u>	140
3.5.- <u>La identidad de la pobreza</u>	143
3.6.- <u>Ensayo etnológico</u>	147
a) <u>Descripción de un escenario comunitario</u>	147
b) <u>El viaje a lo sagrado</u>	153
3.7.- <u>La disciplina o “la letra con sangre entra”:</u> esbozo de la cultura filicida	158
3.8.- <u>La dimensión de la mujer en un mundo masculino</u>	165
3.9.- <u>Conclusión provisoria: el imperio categórico de la Razón</u>	171

8.- Conclusión y Discusión.	179
1.- <u>El mito de la autonomía</u>	179
2.- <u>Hay malestar en la cultura con el psicoanálisis</u>	181
3.- <u>Una perspectiva de la ambivalencia</u>	190
4.- <u>Una perspectiva de lo religioso</u>	194
5.- <u>A modo de reflexión</u>	197
9.- Bibliografía.	200

Justificación

“La conciencia ha experimentado la angustia, no respecto de tal o cual cosa, no durante tal o cual instante, sino que ha experimentado la angustia respecto de la integridad de su esencia, puesto que ha sentido el temor de la muerte, el amo absoluto”.

Hegel: Phénoménologie, I, citado por Rosolato, G.

El tema de la separación como objeto de estudio no surgió de la nada, sin duda haber padecido la presencia de la muerte al interior de mi familia en la figura de mi padre es crucial para que la angustia existencial conformase un interrogante permanente en mis reflexiones. Esta tentativa impulso mi interés por inquirir en la oscuridad de mis conflictos a partir de este abordaje teórico y, entre otras cosas, destacar el lugar que ocupan las representaciones sociales respecto a la muerte en mis interpretaciones, considerando que todo proceso exploratorio involucra la historia del que indaga con su objeto de estudio. Esta afirmación plantea un problema metodológico para ubicar la importancia de los procesos retrospectivos como un compromiso a ir al pasado considerando el nivel emotivo involucrado y ya se trate de omisión o resistencia a involucrar el nivel de implicación depositado en todo este proceso, la investigación no deja de ser una interpretación subjetiva del mismo. El sentido de este proyecto es el esclarecimiento de algunos aspectos de mi esquema referencial buscando una coherencia interior por lo que la tarea de indagar en mi propia historia resalta como un itinerario sustentado en las experiencias vividas deslizándose hacia la elaboración teórica. El descubrimiento de una continuidad entre lo que se investiga con la teoría y practica elegidas me ha permitido configurar una interpretación de la realidad a partir de la necesidad de indagar los motivos que rigen la conducta, pues ésta, expresa una interrelación entre dos categorías de fenómenos intrínsecamente diferenciables: lo manifiesto y lo latente; de este modo, arriba a mi esquema referencial un retorno a la obra de Freud, para resaltar las determinaciones concretas y abstractas de la vida humana.

Al entrar en contacto con la psicología he construido una experiencia a partir de un marco de referencia clínica, permitiéndome observar un cúmulo de circunstancias que precisan sospechar del sentido literal del pensamiento y la conducta para comprender que

los acontecimientos se entienden por la totalidad a la que corresponden transformándose continuamente según el momento histórico; desde esta perspectiva, los datos clínicos adquieren un sentido perceptible a partir de un proceso exploratorio, como una expresión que enuncia el envoltorio de una trama. Este argumento permite rastrear un dato a partir del tema de la separación, considerando que se trata de un discurso interpretable solo retomando perspectivas distintas mediante un desplazamiento conceptual, para posteriormente redefinir los procesos implicados entre las nociones que se investigan; en ese orden, nace el interés por reconocer la coincidencia de la psicología con otras instancias teóricas. Partiendo de interrogantes, la intención es precisar preguntas, razones de búsqueda del saber clínico a partir de un campo de estudio compartido por disciplinas colindantes para suponer problemas distintos que tienden a relacionarse en lo social. Aunque el camino elegido fue la psicología, mi intención no es permanecer varado en ella demasiado tiempo, pues sin duda, este esbozo pretende asegurar una mirada donde ponderen otras disciplinas para trabajar teóricamente el binomio hombre-sociedad sin esquemas referenciales totalizantes.

La práctica profesional comienza en las aulas cuando se propone un escenario en el cual surgen interrogantes durante las sesiones de discusión y exposición. Así, el contexto académico es un ámbito de interacción entre la historia personal con la teoría presentada que hace colocar los intereses sobre un marco de referencia para desplegarse en los terrenos tendientes a analizar. En mi experiencia estudiantil, adquirió relevancia el trabajo de campo donde la consigna *observar participando* constituyó un recurso indispensable que tiempo después, me impulsó a colocar los sentidos, los afectos y las emociones en una institución del Estado de México donde me desempeñe como pasante de psicólogo clínico. Este organismo actuaba en una comunidad popular del municipio de Cuautitlán cuyo objetivo era la atención rehabilitatoria del vínculo materno infantil con un método de comunidad terapéutica, el cual comprendía un programa de clínica infantil y otro de intervención comunitaria. Esta perspectiva se articulaba en un campo de ejes temáticos abarcando la atención terapéutica de menores que desde el nacimiento habían sido objeto de maltrato, obligando a identificar los núcleos conflictivos en las familias para que las redes institucionales se ocuparan especialmente desde los ámbitos jurídicos. La intervención habitual se realizaba con la población residente quienes fungían como pacientes

permanentes (modalidad residencial), procedentes de sistemas familiares disfuncionales, eran niños denominados en desventaja social. En su carácter preventivo, se buscaba impactar en la reducción de los índices de la violencia familiar suscitados en la Comunidad Real Local (CRL), por tanto, los programas de atención a grupos vulnerables y desarrollo familiar y comunitario abarcaban a los menores abandonados, el abuso sexual, la maternidad adolescente, los trastornos emocionales en los niños y la negligencia institucional entre otros. Esta práctica permitió fundamentar mis intereses sobre los fenómenos comunitarios y reconocer facetas diversas de la sociedad que no gratuitamente atentan contra la infancia: los niños abandonados, los chavos de calle, la muerte de los bebés por descuido de los padres o por negligencia médica, el comercio infantil en todas sus representaciones, la criminalización de las actividades y atuendos juveniles, la farmacodependencia, la delincuencia, la maternidad temprana, todo aunado a la tendencia a la criminalización que permite a la violencia institucional abrirse paso como lenguaje para trazar soluciones que desembocan en la persecución y discriminación. Estos fenómenos permiten comprender que la violencia simbólica es un discurso polifacético de fácil acceso en la gran urbe conservado como un acervo de la memoria histórica que teje las experiencias de vida a través de una cotidianeidad sin precedentes que orientan la posición del sujeto en el mundo, pero sobre todo, que la violencia ocupa un lugar secundario en el orden de prioridades de la sociedad y las instituciones.

Retornando a lo anecdótico, la población residente ostentaba como elemento constante la carencia de un sentido de pertenencia a un núcleo familiar sustentable, pues separados de sus lugares de procedencia, la institución los replegaba en sus muros en una especie de apartamiento social para realizar el trabajo rehabilitatorio; a partir del vínculo afectivo roto o desgastado por el abuso, la agresión y la omisión de cuidados se buscaba una reconciliación psíquica; esto quiere decir que, además de las puniciones sufridas, la separación familiar y la renuncia social que obligaba a la institución, eran factores que identificaban más la desventaja; concretamente, el desenraizamiento del entorno familiar inmediato derivaba sentimiento de abandono y pérdida irreparable y la reclusión institucional obligaba a configurar una identidad provisional formulada por la cohesión grupal, a decir de Wilfred Bion, el grupo conformaba un continente. Por ser parte de un acervo de datos clínicos, las reflexiones surgidas a partir de esta intervención se encuentran

plasmadas correlativamente con algunos datos surgidos en la práctica clínica que actualmente vengo desarrollando en un consultorio privado del municipio de Cuautitlán México; con esta población, el tema de la separación y el divorcio entre los padres ha surgido como una constante significativa al detectarse con un nivel alto de incidencia en los pacientes atendidos; además, la interpretación de experiencias capitales ocurridas en la familia: locura, delincuencia, suicidios, abortos, asesinatos y sistemas de reclusión, y que son leídas como procesos singulares, permitieron a cada miembro (particularmente madres e hijos) la constitución de una forma de vida dispersa o disfuncional que los ajustaba internamente a un denominador común: la carencia afectiva equiparable a la noción de abandono. Esto me permitió articular la hipótesis de una amenaza de pérdida fundamentalmente inconsciente, vinculada a la noción de malestar con la que cada quien se permite vivir.

Lo que sigue son notas aisladas respecto al abordaje de las familias atendidas donde generalmente la madre aparecía como dominante, sobre activa, capaz de una actividad ideológica superior a la del esposo sobre los hijos, mientras que éste se comportaba como una entidad complaciente, en algunos casos tímido e incapaz de afirmar su autoridad, siempre inclinados a delegar la autoridad en la madre ante los problemas espinosos (como acudir a terapia), pretextando ser personas ocupadas que no merecen ser molestados con problemas familiares cuando están de descanso en el hogar, aunque sus esposas no dejaban de remitir al hijo a su autoridad o intentar compartir con él el mismo sistema de normas sin disputarle su papel. Algunas de estas madres estaban en proceso de separación a causa de infidelidades por parte del esposo, parecían decepcionadas por ellos, cuya insatisfacción y frustración no dejaban de hacer notar a sus hijos a través de la persistencia de quejas hacia el padre, quien, a juicio de algunas, no era suficientemente hombre para proveer las necesidades básicas; esposos desentendidos, ausentes, cuya reminiscencia era la carencia afectiva de sus propios padres. Pocos fueron los padres que ejercían funciones de indiscutible autoridad en el seno de su familia, aparecían con la consigna de ser competentes en el ejercicio de su paternidad, “tengo voz de mando” decía uno de ellos, quien, respetado hasta la saciedad por su esposa, no renunciaba en absoluto a su derecho de hacerse cargo del cuidado y la educación de sus hijos infundiendo temor en ellos; este hombre, imbuido en su moral sanitaria inamovible, aplicaba sus duros inventos de pediatra

sin soslayar un poco que reproducía la misma historia que su padre ejerció en él, los mismos procedimientos metálicos de los cuales solía hablar a través de un discurso prácticamente palpable que delataba una infancia difícil, plagada de rivalidades con sus hermanos y quienes, a juicio suyo, eran los preferidos de los padres.

Por el lado emocional de las esposas, generalmente se trataba de mujeres madres de familia desdichadas, mal alimentadas, mal amadas, golpeadas, humilladas, poco instruidas, la mayoría de edad mediana o en periodo de menopausia, algunas habían ejercido un oficio, pero las más eran jóvenes amas de casa súbitamente delirantes que en ocasión de una decepción amorosa, de una situación económica difícil o de un duelo, habían caído en un estado depresivo, psicótico, que neurotizaba a sus hijos. Menos a menudo fue el trato con mujeres con actividades intelectuales quienes no comprendían su actitud sobre protectora y hacían de sus hijos el objeto de sus deseos contradictorios; otras, muy culpabilizadas des pues de un aborto o presas de alguna frustración suscitada en la edad infantil ante un evento traumático, inaceptable e inconciliable psíquicamente. Todas ellas dejaban ver que cualquiera que fuera su gravedad emocional, sus discursos delataban restos reprimidos de su edad infantil irreconocibles por ellas; datos clínicos que exponían sus angustias cuando “eso” que debería permanecer oculto salía a la luz por ocasiones difíciles en la edad adulta, cuando describían la situación de sus hijos; mujeres indudablemente cohabitadas (¿Quién no?) por una infancia insatisfecha. El trato clínico los niños, sus hijos, destacaba experiencias de abandono y vacío organizadas a través de las fracturas y rupturas parentales; niños cuya crisis emocional, por la ausencia de una base identificatoria y de pertenencia grupal, tomaba a la familia como territorio invalidado, donde ellos eran los intermediarios del conflicto de los padres. La indagación en la ruptura definitiva entre algunos padres, cuyo antecedente eran discusiones y violencia permanentes, constató nomenclaturas que desde tiempo atrás irrumpían la cotidianeidad del niño, como si las secuelas de esos conflictos hubiesen depuesto significativas nociones conscientes e inconscientes de soledad tendientes en ocasiones a ser enmendadas mediante ideas obsesivas que idealizaban la comunión familiar anhelada, o representaciones delirantes por medio de las cuales intentaban ubicar una relación satisfactoria entre sus padres. En un caso, la separación nutria un sentimiento de indefensión pues, generalmente, los niños desconocían los motivos reales (infidelidad en la mayoría de los casos), y la madre no

terminaba de subjetivar la separación y vivía repetitivamente situaciones de frustración, que, como ya se dijo, incidían en su comportamiento, pues lo no dicho era rellenado por los niños fantasiosamente. Fue posible asistir psicológicamente a un proceso de divorcio donde la constante fue preguntar al hijo ¿con quién te quieres ir?, cuestionamiento crucial para el devenir de conflictos ambivalentes con sus padres; en otro caso, a falta de una instancia reguladora (el juez), la repartición, a partir de motivos arbitrarios e inconscientes, constituyó una negligencia por parte del esposo y despertó estados de aletargamiento en el hijo; en otro caso, el abandono del padre trajo una total dependencia de los hijos hacia la madre, situación que encaminó un estancamiento de la rivalidad Edípica entre hermanos y el consecuente temor a una muerte evocada por fantasías hostiles largamente enterradas, y a vivir cada quien su sexualidad precoz y ansiosamente plagada de emociones ambivalentes que nutrían la angustia y la prevalencia de actividades adictivas. Existió un caso en el cual el niño fue “arrebatao” del lecho materno por la familia del padre, y aunque creció creyendo en un supuesto amor, prevalecía el pensamiento resentido hacia la madre y un sentimiento de inferioridad en sus relaciones.

Es claro que al constituir un bagaje que permitiría comprender la violencia y el abandono como dinámicas en la infancia, estos casos pueden ser interpretados como reflejo de una cultura que atenta contra la infancia (me atrevería a decir filicida), no obstante, en esta presentación embonan bien para precisar la experiencia de la idealización en la infancia, pues al ser notoria la necesidad de perpetuar una imagen potencialmente amorosa de los padres excluyendo toda posibilidad de establecer psíquicamente sus emociones hostiles, es posible considerar que la represión de sentimientos homicidas (parricidas, fraticidas e infanticidas), es motor de la relación familiar. El abordaje de estos casos exhibe significativamente la idea que me llevó a indagar la noción de abandono como eje teórico para arribar a las manifestaciones psicológicas elaboradas ante una separación, pues por tratarse de un bagaje clínico de representaciones estructuradas a partir de una experiencia de pérdida que influyó en la organización psíquica como productora de la angustia en torno a una carencia afectiva pretérita pero actualizada por el paciente en determinado presente con nociones diversas, evidenciaba la separación inaugural, la renuncia primaria, la noción de ser y no ser en el deseo del Otro; por ello diré que el problema de la separación está intrínsecamente relacionado al conflicto Edípico, y

principalmente que la existencia de una angustia arcaica (de castración) es lo que alimenta la vida al tiempo que cultiva el miedo a la propia muerte. En el sentido de que la completud no existe, y porque siempre hay y habrá una falta, en realidad todo se plasma en angustia, es imposible vivir sin ella, de lo que se trata es de tornarla soportable. El tiempo persecutorio y su necesidad devoradora ligada a la adaptación a los imperativos de la realidad, o el sufrimiento y la enfermedad vivida como una sanción culpabilizante, hacen pensar que la angustia de muerte se halla en el lugar de la angustia de castración. Con esta visión, es posible considerar a la angustia como una figura teórica que pueda dar cuenta de las conexiones que habitualmente se tejen en las relaciones sociales, y por tanto, es preciso ubicarla rigurosamente desde el cuerpo como su escenario, (los regímenes alimentarios o las penitencias religiosas), hacia ámbitos más complejos de la condición humana para constatar su presencia en las relaciones sociales y confirmar su presencia estructurante en la historia de una comunidad.

Estos casos se encuentran sistematizados desde cuatro puntos: a) la separación a causa de un divorcio; b) la separación a causa de la muerte por enfermedad o accidente; c) las fantasías de abandono que se establecen en el niño ante el nacimiento de un hermano, y d) la omisión de cuidados. Casos distintos que de distintas maneras acentúan la noción de pérdida, favorecen la hipótesis de un presentimiento torturante que inevitablemente conmueve al ser en sus raíces, una conmoción que filtra una incapacidad eternizada para expresar los conflictos psíquicos (el factor edad es determinante) observable sobre todo en la falta de preocupación del ser humano por definirse a si mismo a partir de sus borrosos orígenes y por delatar los misterios de su procedencia; por tanto, ubican este proyecto en la óptica psicoanalítica porque cada caso ilustra varios aspectos de esa conmoción inevitable ante la ruptura de las relaciones familiares. De este modo, el esbozo de estas intervenciones sirve como punto de referencia y justificación, pues asegura una problemática que al globalizar una noción de angustia, permite ampliar el panorama e indagar los medios de sobrevivencia y defensa inventados por las sociedades para aplacar un conflicto en común: la muerte; para ello, fue necesario encontrar un cauce que permitiera afirmar que los rituales funerarios son la actuación de un proceso regulatorio ante este problema de base, atizador de ansiedad y persecución que empuja a vivir con miedo las relaciones humanas; el resultado: un solo tema hacia diversos arribos.

La necesidad de mostrar un modo plausible de comprender al hombre y la naturaleza de sus conflictos es consecuencia de la observación de cierto tipo de personajes que expresan un conflicto soterrado, como la representación más elocuente de un fallido intento de significado, identidad y de relación con el otro; en ese sentido, la demanda sobre el paciente configura los procesos de enfermedad en un escenario comparable al de la representación teatral donde cada actor recrea una modalidad particular y como en una obra teatral, la familia es la entidad que precisamente da vida a ese protagonista que gesta un vínculo mutuo de interacción conflictiva en su interior. Esta intuición (avistada por el psicoanálisis), permite comprender porqué en los ámbitos familiares se pueden analizar en secuencia y desenlace modalidades persecutorias sobre un integrante cuya presencia hace trastabillar la relación al interior, un actor que desempeña un papel hormigueante, un personaje incomodo portador de un síntoma grupal que aguijonea cierta cohesión familiar; si se atiende a lo referido por Pichon-Riviere (1983): *“en la familia el enfermo es fundamentalmente el portavoz de las ansiedades del grupo. Como integrante desempeña un rol específico: es el depositario de las tensiones y conflictos grupales”*; piénsese por ejemplo en los homosexuales o en las personas con problemas de desarrollo o neurológicos (educación especial), y más específicamente en los adictos, los alcohólicos o los delincuentes cuando son llevados a terapia por los padres para ser considerados instrumentos técnicos por la psicología y hacer posar sobre ellos una mirada clínica. A través de este argumento es posible vislumbrar figuras teóricas diversas que permitan dar cuenta de la razón por la cual los padres abandonan la terapia, pues finalmente el síntoma es lo que sostiene a la familia. Con esta visión, es posible dar cuenta de las conexiones que habitualmente se tejen en las relaciones sociales por medio de la exclusión mediatizada.

La investigación se piensa en el rastreo de una realidad, la muerte, expresada en formas diferentes, para ello, es preciso no olvidar la sentencia inaugurada por Freud que dicta a todo fenómeno psíquico como social; este argumento permite comprender a las relaciones humanas como un conjunto de actores que promueven tramas sociales; sin embargo, la complejidad de esta empresa no puede reducirse a extender unilateralmente la aplicación de las categorías psicoanalíticas al análisis histórico y social, porque aproximar sistemas teóricos en un enfoque multidisciplinario, abigarrado en diferentes momentos de la elaboración teórica, adquiere una significancia que permite decodificar lo incomprensible

para el pensamiento habitual, dando por hecho que la lógica que desconoce la realidad de la muerte deviene del inconsciente hasta llegar a ser un juicio habitual inscrito en la memoria histórica y que si bien domina las interpretaciones de estar en el mundo, empuja a los individuos y a los grupos hacia formas inverosímiles de relación. Orientado por esa vocación, se refuerza mi decisión para abordar al sujeto cuestionando su realidad estructurada según el momento histórico. Así, el pensamiento mágico y religioso sobre todo, configura una interpretación de la realidad en los escenarios comunitarios donde estos pacientes desarrollan su vida habitual; si bien contextos tendientes a la urbanización, logran preservar toda una gama de elementos tradicionales, donde cada época se evoca por sus matices singulares: lo que unos días es plétora luminosa, otros se rodean de penumbras que ensombrecen hasta coagular valores expresivos que desembocan en extravagancias innumerables, es movida por subterráneos deseos humanos, ese recóndito receptáculo de lo innumerable y lo inocultable; hablo de escenarios donde se logra preservar toda una gama de elementos tradicionales, atravesados por la concepción del mundo arraigada a la arbitrariedad del destino, la justicia divina y por tanto regida por la culpa; escenarios donde lo mágico, lo mítico y lo religioso son nomenclaturas que al determinar las relaciones causales, configuran el terreno fértil para pensarlas como identificaciones proyectivas que, además de explicar la relación del hombre con el pensamiento historizado, abren el camino para explorar interdisciplinariamente la noción del contagio y la retórica de sanación¹.

Debido a que la muerte es, para todos, un acontecimiento que ha de-venir, y porque se nace sin saber de su presencia, es, a través del lenguaje como su inminencia se revela y prefigura nociones de ese desencarnado futuro. Como afirmé en un inicio, ese saber llegó con la pérdida de mi padre; su anociamiento, inaceptable, inconciliable, es lo que acompaña mi camino por la vida. Contra ese saber, más que contra la muerte misma, la erección de emplastos infinitos aplicados sobre esa yaga que no cicatriza y no deja de supurar, el mapa de mi vida se disimula tras la imagen devuelta por la sociedad, y que es

¹ Por ejemplo: la canícula (creencia en determinado tiempo durante el cual las personas son más susceptibles de contraer enfermedades); el 24 de agosto día de San Bartolo como fecha de guardar; el curanderismo a través de limpiezas y la prescripción de brebajes; las peregrinaciones y las mandas; las supersticiones (como cuidarse de no dejar ropa tendida por las noches); la noción de la enfermedad como metáfora del mal y como objeto de mitificada persecución; la concepción del muerto como el emisario de presagios funestos etc.

noción y semblante de un presunto consuelo de un creer que la muerte solo le ocurre al otro. Desconocida y desmentida es evadida o convocada, objeto de culto es cotejada, o vilipendiada, escamoteada. Este preámbulo pretende justificar que la indagación de los procesos transferenciales mantenidos con el objeto de estudio es necesaria para evidenciar la existencia de la estructura inconsciente donde interactúan las relaciones pasadas con mis objetos presentes y las relaciones actuales con mis objetos primarios, por ejemplo: La Biblia siempre ha sido para mí una incógnita, a través de la enseñanza de mis padres me la representaba con una verdad acuñada por un secreto prolongadamente urdido, atesorado, que nutría mi curiosidad por comprender el origen de las civilizaciones a partir de relaciones incestuosas, o la furia de Dios contra su pueblo (representada por el diluvio universal, y la destrucción de Sodoma y Gomorra), la rivalidad fraternal presente en gran mayoría de los personajes, la esclavitud, las deportaciones, los infanticidios, el canibalismo, la agonía de Job, las plagas y las pestes, el parricidio (o al menos la desestimación casi absoluta de la Ley paterna en el libro de Samuel) y los sacrificios; toda esta realidad, aprehendida durante mi infancia, devino autoanálisis cuando me aproximaba a las nociones de muerte y duelo sostenidas por el psicoanálisis, pues constituye elementos teóricos para pensar a la cultura como la portavoz de una evasiva y alternativamente convocatoria a las instancias del mal y su corolario la muerte, que se piensa, actúan desde fuera y que afectan todo lo que está sujeto a la dimensión temporal: las sociedades se desmoronan, los sistemas culturales entran en decadencia, los objetos se desgastan convirtiéndose en residuos, el mismo cuerpo tiende a la destrucción, ineluctablemente todo lo que está sujeto a la ley del tiempo está condenado a desaparecer, ante eso, las angustias carnales (somáticas y de órgano), las fantasías y las experiencias directas obligan al enfrentamiento con una realidad pulsional situada más allá del principio del placer: la pulsión de muerte, el accionar de lo Real, el problema de base. Y sin embargo, su oscura atracción permite a algunos adelantar la cita contraída con ella desde que nacieron para verle de una vez el rostro, otros, no tan avezados, gozan con verla de cerca, con encontrar un supuesto punto tangencial que prefigure un encuentro con ella para apartarse después del encuentro crucial y mirarla desde la distancia, desde la ventana bien cerrada, imaginando que han escapado, que la han burlado. Por tanto, los riesgos de esta empresa son variados por cuanto pretende situarse atreviéndose a ubicar a la muerte como objeto estudio en la medida en que ocupa

un lugar que le incumbe a todos y a nadie y al hacerlo inaugura la angustia. La muerte como objeto de angustia, generador de mito y ritual e instituyente de la indiferencia. Y la existencia como objeto de angustia en tanto compromete a la muerte en el sentido de que todo la anuncia, todo deja entre ver que se va a ella. Sobre esta propuesta, el tema de la muerte se sostiene como un pretexto para desarrollar un espacio de enunciación sumamente catártico ya que reflexionar en un plano existencial acerca de su devenir, únicamente me permite apelar a la frase Socrática *“solo se que no se nada”*, ya que *“imaginarla es posible, vivirla no, o por lo menos, no cabe pasar por ella y guardar memoria de la experiencia”* (Braunstein 2008).

Introducción

Cuando esta investigación inició, la mirada estaba puesta sobre la problemática psicológica representada por la elaboración del duelo en las personas implicadas, los deudos; lejos de imaginar los atolladeros teóricos suscitados con tal esquema, se esgrimía un carácter rehabilitatorio a partir de los rituales funerarios, considerados como las practicas que se emplean para “apacar” el problema de la muerte en una sociedad, el objetivo era: *la observación, descripción y análisis del ritual funerario como trama de representación que tiende a restablecer el sentido grupal desengranado ante la muerte.* Con esto, se perfilaba una visión antropológica que visualizaba la dramatización de un malestar social ante lo Real bajo incuantificables formas, por tanto, se reclamaba un análisis de la regularidad de los patrones de conducta acuñados a partir de tal conmoción. Tratándose de una articulación de los procesos psíquicos ligados a la movilidad social y la contribución de la sociedad para desarrollar las manifestaciones psicológicas, la problematización antropológica permitía un desplazamiento teórico que ubicaba en un razonable lugar el carácter psicológico de los procesos culturales en relación con el sentido cultural de los procesos psíquicos, no obstante, ¿en que plano teórico debían ocuparse los procesos rituales?, sin tratarse de esquemas referenciales totalizante, la tarea es concebir a los rituales que liberan al sujeto de sus angustias considerando la diversidad poliforme de la cultura, contenida de elementos que explican el universo de la unidad psíquica.

La práctica ritual y la experiencia de la pérdida eran fundamentales, sin embargo aparecieron elementos que, permitían especular el análisis de la muerte inscrita en el uso convencional que, pretendiendo amortiguar el peso de lo Real en el sujeto, se la incluye en su rutina, en su lenguaje cotidiano. Ese universo de acciones afianzaba la inclusión de la sociología para aterrizar convencionalmente la cosmogonía que comprende su campo de estudio: las acciones, las pautas y las normas que componen el complejo de elementos sociales implicados en la articulación pretendida, es decir los procesos institucionalizantes entendidos desde Durkheim (1990): *“puede denominarse institución a todas las creencias y formas de conducta instituidas por la colectividad. Podríamos entonces definir a la sociología como la ciencia de las instituciones, de su génesis y su funcionamiento”*. De entrada se comprende que si el objeto de la sociología es el análisis de la interacción entre los individuos, su campo de estudio abarca desde la construcción de las instituciones hasta la constelación mitológica que vehiculiza las

creencias que fluctúan en el imaginario social actual, de ahí, la misma disciplina da cuenta no solo de las estructuras sociales sino del inconsciente grupal y toda su producción fantasmática constantemente atravesada por procesos paranoicos, histerias colectivas, delirios en masa y obsesiones milenarias, evidenciables como creaciones históricamente prefabricadas que condensan la estructura social usando los mitos y las prácticas rituales como símbolos de un imaginario social arcaico, mítico, perdurable en la vivencia actual. La consigna más elemental es demostrar que psique y sociedad son entidades cuyo sentido se concreta en los legados culturales, sobre todo porque compartir un sentido histórico, más que negociar una identidad, posibilita que las singularidades de una época se inscriban como una huella en la memoria grupal; en ese sentido, convocar a la historia para abordar las prácticas rituales sostenidas por actitudes reverenciales y de preservación social, es una propuesta que amplía la perspectiva no solo a los escenarios actuales sino como un esbozo general de esas cualidades en los contextos históricos. Berenstein (1996) sugiere dos formas para interpretar la historia dependiendo de la concepción que se tenga de ella: *“Una, que arroja los acontecimientos vividos al pasado como en un tiempo irreversible, coagulado; está asociado a la convicción de los hechos como cosas en si mismas”*. Esta es la perspectiva de la historia oficial basada en discursos concatenados a la idea de la razón única, verdades históricas que extirpan personajes y hechos encaminando la lectura coherente de un todo limitado. La historia así transmitida, es relato subyugado por una convicción de certeza desde la perspectiva oficial que oculta la versión violenta de las sociedades y no denuncia el mecanismo persecutorio de las instituciones, patente por cierto en la actualidad. El autor agrega: *“otra concepción piensa la historia como un conjunto de relaciones entre acontecimientos abiertos a la significación. Nuevos datos o nuevas teorías ordenan los hechos del pasado en relaciones distintas, por lo tanto reaparecen como diferentes o se iluminan aspectos que antes habían quedado en la penumbra y aquellos hiper iluminados o hiperclaros se opacan”*; bajo este argumento, la estructura de los vínculos sociales es deducible a través de la sospecha, permitiendo reconocer que lo inconsciente organiza el conjunto de relaciones formales, pero sobre todo que a partir del relato de los hechos del pasado, es posible develar una historia parcialmente oculta que distorsiona la comprensión de la violencia real frecuentemente colectiva; esta propuesta supone la introducción de diversas teorías para atesorar descripciones acerca de las formas de resolver los conflictos entre las relaciones a partir del reconocimiento de un mecanismo violento (pulsión de muerte, proyección y

ambivalencia) presente en los seres humanos, de otro modo, en el esfuerzo de comprensión se corre el riesgo de admitir la historia rígida, maniqueísta e irreducible.

La investigación ostenta la necesidad de plantear en un dominio de análisis diferente la experiencia de la pérdida intrínsecamente ligada a las prácticas rituales correspondientes a una época, y que la posibilidad de detectar en el sistema de respuestas ante la muerte y los métodos para disponer de una suerte de reinserción (que sería la subjetivación de la pérdida), esta predeterminada por el contexto social, sobre todo porque pensamiento y conducta carecen de autonomía en relación con las condiciones históricas que las producen y al sistema de relaciones en que se expresan, dice Gaualejac (2002): *“existe pues una complementariedad necesaria y dinámica entre lo psíquico y lo social. Todo fenómeno psicológico es sociológico en la medida en que no se puede concebir un sujeto sin objeto, sin ideología, sin el orden de lo simbólico a través del cual este se afirma como tal. Lo que se llama realidad no puede ser aprehendido sin tener en cuenta lo vivido, es decir la experiencia concreta, individual y colectiva de la historia”*; por eso, cuestionar la vivencia concreta, permite analizar los sentimientos, las emociones y las representaciones que un individuo produce sobre su existencia según sus condiciones de existencia; con esto es posible aprehender la relación de dos instrumentos de interpretación altamente eficaces: las construcciones imaginarias y el orden simbólico, como elementos de organización social, y las manifestaciones psicológicas que de ahí se desprenden como hechos que determinan un significado preciso en el curso de la trama histórica a través de la actuación de toda una secuencia de acontecimientos, prácticas y actitudes cuyo sentido esta asegurado por la totalidad y conclusión de un proceso ritual.

La relación sistemática entre las representaciones que sobre la muerte elabora una sociedad con las manifestaciones psicológicas procesadas desde la individualidad, advierten la necesidad de un acercamiento clínico hacia los posibles estancamientos que devienen sintomatologías diversas (solo si se comprende que el duelo demanda realizarse según las condiciones sociales y culturales vigentes); en ese sentido, la cultura prescribe una especie de contrato social a través del cual, el deudo señalará su predilección: si decide formar parte de la propuesta cultural o por el contrario formula su propio discurso; así, Durkheim (1990, op cit) refiere: *“Un hecho social se reconoce por el poder de coerción externa que ejerce o es susceptible de ejercer sobre los miembros. La presencia de ese poder se reconoce a su vez, bien sea en la presencia de alguna sanción determinada o en la resistencia que ese hecho ofrece a toda empresa*

individual que pretenda violarlo". En este orden, la permanencia y la durabilidad del duelo guardan estrecha relación con los diversos afluentes de lo clínico, por ejemplo: un ritual precipitado tiene como consecuencia un duelo pobremente elaborado; en este sentido, la práctica clínica ha permitido percibir tramas diversas, gestoras de formaciones obstaculizadoras del acto de duelar, y una cierta sugestión acerca de la cercanía de una amenaza sobre los deudos. La correspondencia entre estas representaciones, permite percibir la actuación movilizadora por lo inconsciente, y que por lo demás explica el síntoma como un hecho discursivo que porta un mensaje dirigido hacia un destinatario: el muerto.

Ante la muerte, la confusión se inscribe en las historias de los individuos como un corte en el tiempo donde lo idealizado es inevitablemente contrariado, y aunque la pérdida sea subjetivada, psíquicamente "algo queda" a modo de negación de la pérdida, un rastro cuya dimensión taponea lo irreparable del desgarramiento; a través de ese intento, el deudo se posiciona de un cuerpo sufriente que le reivindica la noción de muerte, una introyección que, a la usanza metafórica sugiere una infección, un contagio que permite saber conscientemente sobre su muerte porvenir y conocerse vulnerable a partir de ese saber (tal y como dicta el epílogo que abre esta investigación), cuya existencia inscribe inminentemente tensiones psíquicas y sociales, a las cuales, el ritual otorga un cierto sentido al conmemorar y festejar ritualísticamente a los muertos. En antropología, el ritual alude a diversos campos de anclaje referencial, la obra de René Girard propone un acercamiento a las relaciones humanas a partir del análisis de las comunidades donde la preservación de la vida y el mantenimiento de la colectividad son dinámicas socialmente permanentes; así, estabilidad y cohesión depende de las modalidades de cómo se elabore y se resuelva el conflicto de base (la muerte en este caso), al cual, este autor perfila como un problema regulado por las instituciones rituales. De esta forma, la investigación visualiza a la representación ritual como un cuadro sintomatológico culturalmente instituido de modo permanente, desprendido de las creencias supersticiosas que proponen la actuación de medidas de sanación.

Con la antropología, la investigación aborda una serie de procesos inscritos en diversos escenarios que connotan la angustia considerablemente interrelacionada con la presencia de la muerte en una trama determinada por una noción persecutoria: a) el contexto social (época histórica, lugar geográfico y condición social); b) los actores míticamente investidos con el atuendo de la amenaza, la otredad: el moribundo, el muerto, el deudo, el anciano y el pobre, la mujer, los niños; y c) los dispositivos

psíquicos y sociales implementados como reguladores del equilibrio: por un lado la ambivalencia, la proyección, la idealización y la introyección, y por otro el ritual funerario, el acto de duelo, la persecución, la violencia simbólica y el mecanismo sacrificial. El análisis de cada componente reclama abordar los determinantes que implican una organización en ese tejido relacional de acontecimientos, secuencia y desenlace, según una serie de prácticas habituales y repetitivas que delatan el carácter sintomático con que las sociedades construyen categorías de identidad secuenciadas en el universo discursivo que posibilita comprender la fenomenología de la muerte como eje conductor en relación con la promesa de su advenimiento, la cual deriva angustia indisoluble, una intranquilidad permanente si acaso los procesos rituales no adquirieran una función identificatoria y excluyente.

Afirmar que existe una dinámica correspondiente a cada grupo social y momento histórico donde las prácticas adquieren un valor simbólico, es ubicar una trama en la cual, un sujeto, una familia o una comunidad se inscriben, y que los sistemas representacionales que de ellas se desprenden, son moderados por las nomenclaturas de las relaciones sociales. Una vez comprendida esa relevancia, el abordaje de las estructuras sociales en escenarios donde el compromiso del aparato de Estado respecto a los procesos de salud y enfermedad es insuficiente en el ámbito de la prevención y la rehabilitación, evidencia la desatención sobre los grandes sectores sociales resignados a no percibir apoyos reales que proporcionen una vida y muerte digna. Ahí yace la congruencia en sostener una lectura clínica de los procesos preventivos, rehabilitatorios y de cura que las comunidades en “desventaja social” se han propuesto históricamente para restablecerse de la cercanía de la muerte sin el apoyo de un cerco sanitario gubernamental; en ese orden, la práctica ritual se piensa terapéutica, sobre todo porque adquiere un carácter preventivo y rehabilitatorio en el sentido de estabilizar la existencia; sin embargo, pensar los principios teóricos para explicar las formas que sujetos en desventaja social tienen para vivir y morir, insinúa interrogar la contraparte: los contextos donde las condiciones sociales permiten la prevención de enfermedades, su rehabilitación y el restablecimiento del sujeto a la vida. Esta explicación, conjuga dos discursos ante la muerte, y ante la emergencia por enunciar nomenclaturas para explicar los puntos de referencia, la hipótesis plantea una sustancial diferencia entre las formas de enfermar y de morir según las condiciones sociales.

Si bien el ritual se entiende como la teatralización de las tensiones sociales con el fin de procurar la unidad, su funcionalidad reclama el escenario adecuado y una

organización determinada por el malestar que se pretende regular, por lo tanto, la respuesta que esta investigación plantea, se encuentra sobre todo asentada en las calles, en las franjas suburbanas, en los contextos rurales insospechadamente habitables, en las comunidades donde el grito de desesperanza proviene del desgarramiento producido por los espasmos lacerantes del hambre en los cuerpos desnutridos; donde la desesperación del desempleo dimensiona la baja del poder adquisitivo; donde los desastres naturales son aprovechados para operar corruptelas institucionales; donde la violencia del Estado se enseñoorea cada vez más en sujetos acorralados por la desesperanza del mañana; en parajes donde los hacinamientos familiares, las relaciones incestuosas, los abortos insalubres y las muertes infantiles están a la orden del día; en escenarios psíquicos que ocultan la depresión en los festejos con conductas maniacas donde la farmacodependencia, el alcoholismo, la prostitución, la violencia y la criminalidad son fuente de energía no obstante el día siguiente venga acompañado de la sensación de vacío con que la realidad inexorable retorna; donde la incapacidad de defenderse lleva a idealizar instituciones que venden ilusiones: consultas medicas en hospitales saturados auspiciadas por un seguro popular, el establecimiento de empleos eventuales pero sin las garantías ni las prestaciones sociales correspondientes; donde las practicas rituales son sostenidas por el pensamiento animista y religioso: limpieas y curas con yerbas, esoterismo, mandas, peregrinaciones, votos, diezmos y oraciones; donde la creatividad emerge del apetito de la fantasía y la ilusión del bienestar; donde la penitencia y la purificación devienen sugestión; donde lo sagrado cuyas connotaciones (lo puro tenido como el fin ultimo de apropiación y lo impuro como causa de malestar y superstición), son objeto que vértebra las practicas sociales; donde la expiación de la culpa y la necesidad de redención de pecados dimensiona la base de las estructuras humanas.

Es legible comprender porqué, para situar una mirada metódica, la investigación parte de diferentes connotaciones, pues se afianza referencialmente en las relaciones sociales para destacar sus bases más elementales, de lo contrario, solo se pretendería ver en los procesos rituales simples métodos sugestivos de expiación ingenua, carentes de significado. Con base en ello, Durkheim (1995, op cit) plantea como regla metodológica considerar los fenómenos sociales como cosas, tal aprehensión ha de hacerse desde fuera como un fenómeno por explicar, este autor afirma: *“no es necesario considerar los fenómenos sociales en si mismos, abstraídos de los sujetos conscientes que se los representan; hay que estudiarlos desde fuera como cosas exteriores”*, esta cita no contraviene uno de los objetivos planteados en un inicio: considerar el nivel de

implicación propia, depositada en el proceso de investigación, porque precisamente ahí yace resguardada la conveniencia para investigar sobre una base interpretativa los acontecimientos que conflictúan al sujeto, en este caso el autor de estas líneas; también porque permite rastrear una lógica cultural en cuyo contenido se encuentra el sentido de la organización psíquica, a través de sistemas representacionales determinados por la condición social que acuña lo singular de cada escenario; pero sobre todo porque los actos rituales constituyen una estructura profunda si se analizan como los mecanismos que permiten equilibrar los conflictos al permitir dar salida a la tensión estructural y provocar una solución organizada momentánea e intercambiable; sin duda una solución fallida porque la angustia no deja de inscribirse y manifestarse bajo ciertos síntomas que por efecto del retorno de lo reprimido, codifican y cristalizan el malestar social permanente. En este sentido, el ritual es una secuencia de eventos ocurridos según la conformación regular de actos que organizan el conjunto de la vida, un ciclo que regula el problema de relación con el Otro.

La investigación desarrolla tres tramas: a) el análisis de la experiencia de la pérdida en su versión más estructurante: separación, pérdida y angustia, y el rastreo de datos clínicos para quienes, la alternativa de elaborar un proceso de duelo se perdía en la necesidad de apropiación de otro discurso para enunciar su malestar (en general, estos casos constituyen el centro de gravedad de la investigación, por lo cual toca el turno a la teoría si confirma o refuta las hipótesis al respecto); b) un esbozo general de los procesos de conformación grupal, destacando la operatividad de las representaciones sociales en los procesos identificatorios y de legitimación que destacan un carácter terapéutico para equilibrar el sentido que se tiene por perdido ante el conflicto de base, y lograr la reconciliación comunitaria; y c) el análisis de las construcciones sociales a través de los conflictos que representan una fractura en la estructura social, y el análisis de la violencia simbólica como fundamento en los intercambios sociales a través de diversos personajes (el deudo, el enfermo llamado a morir, el anciano, los pobres, la mujer y los niños) en quienes se instituye un sistema sanitario para cumplir con la misma función previamente estipulada por el ritual: la contención del malestar que, en la tendencia a expulsar la causa del desorden en una suerte de eclosión catártica, permite, mediante esta actitud expiatoria en la búsqueda de una concordia permanente, la generalización de la violencia sobre esos personajes, víctimas emisarias, que reúnen las angustias de toda la comunidad.

La intención de este proyecto es profundizar una clínica con lo social amalgamada por el psicoanálisis para abordar lo innombrable, lo enmascarado, lo no dicho, lo negado y lo reprimido que nunca deja de resonar en las reacciones humanas ante los eventos de sufrimiento y su devenir malestar social; sin tratar de forzar concepciones sobre un objetivo, el interés es presentar horizontes para establecer hipótesis respecto a la dialéctica individuo y sociedad. De este modo, respetando los distintos grados de precisión metodológica, la producción de interpretaciones y reflexiones se tienen como el andamiaje de la investigación al denotar esbozos permanentes de interrogantes que representan un punto de partida. Si el problema de análisis es congruente en su planteamiento, y si esta introducción permite dar unos pasos hacia su solución, la deuda es con el naciente interés por desenmascarar la falsa noción de autonomía atribuida al ser humano ante eventos trascendentales; en función de ello, conclusión y discusión se desarrollan sirviéndose de la teoría psicoanalítica, pues permite describir una serie de interrogantes existenciales para ubicar como objeto general: incursionar en el análisis de los mecanismos por los que se actúa en sociedad.

Capítulo 1. Las manifestaciones psicológicas ante la muerte: duelos y casos clínicos

Las primeras experiencias de separación. Freud señaló en El motivo de la elección del cofre (1913): *“podríamos decir que para el hombre existen tres relaciones inevitables con la mujer aquí representadas: la madre, la compañera, la destructora. Las tres formas que adopta la imagen de la madre en el curso de la vida: la madre misma, la amada elegida a imagen de aquella y por último la madre tierra que lo acoge de nuevo en su seno”*. El referente advierte un hallazgo teórico: la repetición forzosa en el hombre a partir las experiencias gratificantes surgidas en su relación con la madre, y en favor de ese legado elige a su compañera amorosa sin saber que su primer amor no le será devuelto sino al final de sus días por la muerte, es así como el círculo de la vida se cierra. Otto Rank en El trauma del nacimiento (sin año) desarrolla una teoría que en idénticos parámetros describe una noción inconsciente de la muerte *“como un retorno a la vida uterina”*; incluso para algunas cosmogonías ancestrales, la concepción de la muerte es la de un retorno definitivo al seno materno, al respecto el mismo autor sugiere: *“lanzar una mirada sobre los ritos que acompañan a la muerte en todos los pueblos y en todas las épocas”*. Indudablemente las concepciones antiguas son un perfecto eje referencial para el análisis y la interpretación del movimiento instituyente alineación separación, por tanto ese pensamiento se reivindica en el capítulo 2 al abordar la causa del ritual pues los límites circunscritos incitan ajustarse a otros indicios.

Más allá de las implicaciones existenciales que el pasaje Freudiano adquiere como ejemplar del talento literario de un investigador que envejece, el objeto de esta exploración es concebir la noción de la incompletud en el sujeto, incompleto porque el significante materno es y será la pieza indispensable para concebir un lugar de satisfacción plena, mítica; esta representación inmemorial es lo que sumerge al sujeto en una incesante búsqueda de lo que le certifique la plenitud anhelada, lo que lo insta a reproducir los estados primarios y a idealizar los primeros objetos de satisfacción; en psicoanálisis esta perspectiva da vida al sujeto deseante y eso es lo fundamental: la búsqueda de la imagen representativa para consolidar sucesivamente sobre los vestigios de ese imaginario arcaico la persecución de lo irrealizable hasta comprometerse a morir por lo inalcanzable, dice Schoffer (1993): *“lo que comanda todas las tendencias del*

sujeto es el reencuentro con el objeto perdido de la experiencia de satisfacción, objeto que en realidad no se perdió porque nunca se tuvo, es a partir de ese vacío en el centro de lo real como objeto de causa de vacío que se hace posible la producción cultural, pues para que crear sea posible es necesario que algo falte”.

El sujeto, cautivo de su insuficiencia intrínseca respecto a la correspondencia materna, es poseído por una potencia vital que le reclama buscar el significado original y que lo registra en el orden simbólico donde pasa a ser sujeto de deseo; y aunque en esta potencia se encuentran los deseos originarios de la naturaleza humana, en lo atinente a su constitución, no proviene de un determinismo biológico, más aun, es lo que diferencia al sujeto del resto de las especies, lo que permite que su comportamiento no quede encerrado en el esquema del estímulo-respuesta-consecuencia, característico de los animales, y que los deseos no estén fijados permanentemente en objetos predeterminados, inintercambiables, constituyendo una especie de instintos. Se trata de una fuerza que gobierna pulsionalmente al sujeto, desplazable en relación con los significantes que constituyen sus representaciones, y con los cuales puede ligarse tomados como objetos preferenciales sobre los cuales buscar recordar la situación inaugural. La interpretación de la perseverancia en reencontrar el primer objeto de satisfacción, alude a la compulsión a la repetición como un mecanismo condicionado por el deseo que, (según se abordará), nace al comienzo del desarrollo psíquico, se circunscribe con el pasaje edípico y acompañará al sujeto siempre hasta aparecer incluso en el final de sus días, dice Braunstein (en Goce, 2005): *“el deseo, movimiento por el cual, el sujeto reanimará constantemente el recuerdo básico de esta vivencia (de satisfacción) y comparará todas sus aventuras y desventuras posteriores con este presunto paraíso”.*

Si bien el nacimiento es ya una primera separación que implica una suerte de despedida del mítico paraíso, absoluto, carente de representaciones y necesidades, es también una expulsión hacia un estado de indefensión, del cual el ser solo emerge si su existencia por devenir es consagrada al Otro como la entidad que lo acoge, que lo sostiene del riesgo de fragmentación a cambio de una promesa que lo ubica desde el inicio de su formación en el orden simbólico; esta oferta bien puede proceder de la confirmación que le da quien lo mantiene y que le permitirá su propio reconocimiento a cambio de reconocerse como deseo del otro. Braunstein (en psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis, 2005), siguiendo a Freud desde Lacan, remite a la cuestión de que la consolidación del sujeto es a partir del deseo del otro, *“es y está sujetado en el deseo*

del otro que habrá de reconocerlo en su subjetividad” trazando sus huellas en él y enganchándolo en el sistema de representaciones que lo producen como efecto de estructuras que le son anteriores y que le asignan un lugar en el funcionamiento social; es la madre, principalmente, quien asumiendo ese encargo social, lo insta a reconocerse ante el espejo, a unificarse, a dotarse de esa forma de completud común en el ser humano y... a confirmar la separación definitiva, irreversible respecto de ella, Braunstein (en psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis, 2005, op cit) sigue diciendo: *“a partir de aquí, ya no hay retorno posible al seno materno más que en la fantasía y en el sueño”*. Si la relación con la madre podía ser vivida hasta entonces en la inmediatez de la dualidad, donde los límites eran ambiguos, imprecisos, *“de aquí en más la madre esta perdida”* (en psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis, 2005, op cit).

Si bien al nacer se es insuficiente orgánicamente porque existe una carencia de todo elemento unificador, cuando brotan una serie de gestos por medio de los cuales el niño experimenta la relación de sus movimientos asumidos con su medio ambiente reflejado, este complejo virtual plantea la significación del espacio para él, insuficiente claro esta, hasta que tenga lugar el encuentro con su propia imagen ante el espejo, se trata de un encontronazo que en adelante suscitará la identificación formal respecto de sus semejantes. Lacan utiliza el espejo como instrumento conceptual didactizado para describir el descubrimiento que involucra al sujeto a calcarse por imitación sobre un modelo según una normativa que encierra la oferta de realización del yo ideal, y su devenir ideal del yo, el feliz destino en el mundo; de aquí en más, la revelación que ha tenido lugar ante el espejo conjugará la representación interiorizada de si a partir de la imagen devuelta como la promesa de identificación, dice Braunstein (en memoria y espanto 2008): *“La imagen especular, se dice, es salvadora, rescata de la dispersión, se cuaja en un centro alrededor del cual se organiza el mundo”*. Freud en Más allá del principio del placer (1921), mientras describe el juego Fort-Da de su nieto Ernest como el intento de gobernar la incontrolable ausencia de su madre y del que más adelante se habla, se sirve de una nota de pie de pagina para presentar al mismo nieto jugando ante el espejo con su propia imagen, y en aras de aprehenderla *“se hacia aparecer y desaparecer”* alternativamente. Este juego infantil del espejo por parte del niño, por ser una manipulación sobre su propia imagen, es una representación de las funciones sublimatorias acomodadas de modo tal que permitan un cierto dominio sobre si mismo; esta fascinación por el conjuro de la propia presencia y la ausencia alimentada de las

fuentes mismas de la angustia, es un movimiento estructural y constitutivo, grabado de manera indeleble en la memoria, que permite ver el desborde de recursos frente a las frustraciones que más adelante permitirán proyectiva e introyectivamente establecer las relaciones de objeto.

Cuando un ser humano es bienvenido al núcleo familiar, el énfasis se concentra en trasponer la identificación con su imagen exterior asumida en el espejo sobre las fantasías extendidas a propósito de la imagen de su cuerpo fragmentado, hacia una forma total que vendría a ser la constitución del yo; desde la perspectiva Freudiana: donde ello era, donde hay pulsión, donde ello pulsa yo ha de venir; aquí, el proceso de identificación es significativo para garantizar la constitución del sujeto porque *“no hay yo antes del reconocimiento especular”* (Braunstein 2008). En la re-flexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan (1992) dice Braunstein: *“el yo tiene que ser desarrollado. Las pulsiones auto eróticas son iniciales, por tanto algo tiene que agregarse al autoerotismo, una nueva acción psíquica para que el narcisismo se constituya”*. Este yo, unificado por su propio reconocimiento ante el espejo, permitirá al niño creer saber quien es él, porque identificándose con su mirada, logrará una aprehensión unificada de si mismo, superar aquella parcialidad que era y enamorarse de sí; esta es la premisa que instaura el narcisismo primario, *“por eso por ser un espejismo que le permite salir de su fragmentación, es el momento del narcisismo primario en que el sujeto se siente representado, significado por esa imagen virtual que esta detrás de un cristal azogado y al que llama “yo”* (en psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis, 2005, op cit).

La imagen ante el espejo es la forma intuitiva del objeto, parcial porque da un testimonio menos seguro de la realidad, sin embargo no deja de ser el eco y la sombra de la sensación que estructura y organiza al cuerpo, anticipa su unidad y establece una relación concreta del organismo con su realidad, dice Lacan (1966): *“el estadio del espejo es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia de la anticipación; y que para el sujeto (presa de la ilusión de la identificación espacial) trabaja las fantasías que se sucederán desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma de su totalidad y a la armadura por fin asumida de una identidad enajenante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental”*. El estadio del espejo ubica al ser en relación con su imagen especular como la instancia que lo sitúa por una línea de ficción que prefigura su destinación enajenadora, y produce la identificación respecto de si mismo al dar cuenta de la unidad imaginaria del yo con

esa imagen especular, como él la percibe, como constituyente de la unidad misma del yo en lo imaginario. Dice Braunstein (2008 op cit) *“el espejo es -debiera ser- el aval de la existencia en el espacio del cuerpo como “yo” (moi) contándose como uno (...) la constancia de la propia imagen, obra de la memoria, es una precaria garantía del mundo en que vivimos, pero sin esa garantía, no podríamos vivir”*. Por confirmar al sujeto que observa la imagen de su propio cuerpo ante el espejo, lo que ahí tiene lugar es la reafirmación y la orientación unificadora de esa representación desdoblada por su imagen virtual; es el rescate del ser de su fragmentación corporal; es lo que inaugura la dialéctica que desde entonces liga al yo con situaciones socialmente elaboradas; es lo que ubica al sujeto en relación con el deseo del otro sobre el que vuelca decisivamente todo su saber; es, por ultimo, lo que posibilita que un sujeto no sea siempre el mismo, que no pueda serlo invariablemente porque a partir del deseo del otro se encuentra en construcción permanente, de este modo *“el hecho de que un niño no permanezca fijado en una identificación narcisítica que desembocaría en el autismo es un signo de avance hacia el mundo y hacia el otro”* (Rosolato 2004, op cit).

Las primeras relaciones entre la madre y el hijo ilustran un intercambio gobernado por lo imaginario, el cual, por su constancia absoluta asegura una indestructibilidad fantástica y notablemente narcisística que toma cuerpo desde las primeras vocalizaciones cuando el recién nacido se topa con la imagen de la madre que le devuelve como un eco sus vagidos; desde entonces se teje un juego recíproco que va permitiendo el nacimiento del niño en el orden simbólico con el deseo de tomar la palabra, por eso el lenguaje se articula en la rotura de esa relación imaginaria dejando ver la necesidad de lo externo para formar lo interno a partir de la estructuración del yo como receptorio de la libido. Freud distingue dos posibilidades para las investiduras de la libido: el propio yo (libido narcisística) y el otro (libido objetal). Buscando llenar la necesidad coyuntural que comenzó Freud, Lacan encontró el supuesto necesario planteando que esa diferenciación tiene sentido cuando la primera posibilidad plantea su reservorio mismo y la segunda un destino secundario: el otro necesario para existir, concluyendo que al depender del otro, la libido narcisista es en su origen objetal. Decir que la libido es en su origen objetal, significa que el amor que uno puede alcanzar por si mismo, se arraiga, se prende en otros objetos. De todo el linaje psicoanalítico, la estirpe Lacaniana se considera la continuación más fehaciente del trabajo de Freud, quien desconociendo la acción estructurante del lenguaje en el organismo biológico, permite a Lacan aproximarse a esta parte conectando la biología con la cultura, planteando que el

cuerpo humano no preexiste al lenguaje sino que es humano porque es cuerpo de lenguaje. El pensamiento de Lacan atribuye al lenguaje la función de constituir al sujeto, pues con el lenguaje se piensa, se desea, e inserta formalmente al sujeto en lo simbólico, comprendido como el orden de las relaciones sociales, el reino del Otro; esta inclusión se da por hecho cuando el niño adquiere habilidad para hacer uso del lenguaje más o menos articulado y materializar su deseo, que es el deseo del otro, mediante un discurso coherente, entonces el sujeto alcanza así su existencia.

El intercambio imaginario de las diferentes etapas de maternaje preexiste psíquicamente, en el sentido de permitir al sujeto recordar la experiencia originaria y mítica de satisfacción. Es el estado que existe al comienzo, en el útero, donde solo el deseo de la madre puede hacer que el hijo viva porque su existencia está sostenida en su materialidad corpórea por ese deseo, y subsecuentemente a partir del lenguaje expresado por medio de los murmullos, los gestos, las miradas, un ritmo o un silencio cuando ese hijo tomará forma a través de la instauración paulatina de la diferencia entre la necesidad biológica y el deseo hasta configurar los parámetros que establecen la experiencia de satisfacción y la fantasía de posesión. Tratando de esclarecer la diferencia entre deseo y necesidad, Braunstein (en psicología, ideología y ciencia, 1984) refiere: *“A partir del nacimiento y apoyándose, apuntalándose en la satisfacción de las necesidades instintivas, se va edificando un nuevo mundo que ya no es del orden biológico. El cumplimiento del acto que satisface la necesidad da origen a una experiencia placentera. El bebé tiende al alimento, pero también y al mismo tiempo tiende al placer. El orden de las necesidades estudiado por la biología se separa del orden del deseo estudiado por el psicoanálisis. (...) El movimiento del ser hacia el objeto del deseo no es ya el movimiento muscular exterior, la acción se interioriza, el objeto real es remplazado por el objeto fantaseado, el instinto ha abierto el camino a las pulsiones y ellas otorgan una fuerza, una energía al deseo”*. Esta reestructuración, es lo que permite al sujeto situarse en relación con la madre como su objeto perdido, al que debió renunciar a cambio de la errancia de su libido sobre los objetos exteriores que no dejan de recordarla.

La madre constituye para el niño su objeto primario esencial y la amenaza de perderla, posee una fuerza percutiente de experiencia de fragmentación (un peligro de regresión a lo imaginario), introducida ante cada ausencia de ella. Sin embargo, la ley paterna, por constituir el señalamiento de las posesiones del padre (la esposa incluida), arraiga aun más en el hijo la orientación de su deseo hacia su madre; esta prevalencia

permite forjar un vínculo identificatorio con aquel, quien vendrá a ser su modelo para llegar a ser en el intento por repetir la experiencia de plenitud inaugural. Así, la identificación con el padre encarna la voluntad de sustituirlo a través de la intermediación de fuerzas generalmente reforzadas mutuamente hasta producir un enfrentamiento entre ambos personajes, pues el padre al disponer de ese bien, despoja al hijo de sus aspiraciones originales. Esta ley reestructura el primer vínculo amoroso cuando el hijo es separado de estar excesivamente apegado a la madre, y mediante esa disociación ingresa a la cultura para buscar indefinidamente la satisfacción de su deseo, instaurando a la madre como el modelo para poseer cuando inicia su camino hacia la conquista del goce perdido a causa de esa intermediación y sin esta deviene muerte, en términos Lacanianos: lo que aquí era mortífero es la absorción del hijo por el deseo incalmable de la madre.

A través del periodo Edípico, la ley paterna además de reestructurar los vínculos identificatorios, impone normativas inconscientes, pues su legado, el complejo de castración constituye un auténtico fardo que pesa sobre los hombres: es el perfecto arquetipo de todos los males que pueden sobrevenir a un sujeto a consecuencia de un deseo insano y su realización, pues suprime las tentativas incestuosas con la madre y los aspectos hostiles engendrados en la relación rivalizante con el padre cuando destierra al inconsciente esos recuerdos experimentados hacia él y reprime todo deseo parricida. En el fondo, el complejo de castración, por ser la construcción imaginaria de una amenaza constantemente latente porque alude a un corte definitivo, a una separación y pérdida de aquello que es parte de uno mismo, permite ubicar la teoría Edípica sobre un razonable lugar donde sea perfectamente articulable la noción de pérdida, y argüir la forma en que el desarrollo psíquico favorece la inclusión del sujeto en la estructura de las relaciones sociales (toda vez que la ley paterna obliga al hijo a renunciar al deseo por su madre), asumiendo su entrada en el juego del deseo forzado a la persistente búsqueda del amor materno bajo formas simbólicas, a *“reencontrar lo perdido en los objetos presentes, búsqueda gobernada por el principio del placer y de ahí que signe el anhelo del reencuentro con el objeto de la experiencia primaria de satisfacción”*, (Schoffer 1993, op cit) De este modo, la formulación Edípica pauta el pasaje del niño al orden social, es potencialmente un ritual de iniciación y de pasaje, pues “aprueba” al hijo como una producción de la institución familiar y su incorporación al orden social emergiendo del infantilismo psíquico para comprender algo de su estar en el mundo y constituir organizaciones psíquicas más complejas.

Del pasaje edípico a la noción de muerte.

a) Las angustias fundantes. Estas separaciones son coyunturales en la estructura psíquica, constituyen la noción de pérdida e inscriben el camino domeñado por la experiencia inaugural que hace prevalecer la fantasía y los recursos simbólicos sobre la angustia cuando ésta se presenta ante la amenaza de perder la promesa gozosa; desde la perspectiva Freudiana, la angustia infantil específicamente en el varón¹ se comprende porque la posesión del pene garantiza la posibilidad de unión con el sustituto materno y su pérdida equivale a perder por segunda vez a la madre. La condición que determina la angustia es la amenaza de la pérdida del objeto amado, misma que para el imaginario más privado (instancia que resguarda la fantasía de posesión), puede tener la potencia de una amenaza de muerte. La angustia hace tambalear el universo simbólico del niño y al hacerlo establece los parámetros para sostener que la primera toma de conciencia realizada sobre un objeto proviene del estado de nostálgica espera, y reafirmarla como un motor esencial que pone en marcha el desarrollo psíquico. Sin embargo, la clínica advierte que los adultos no poseen la exactitud para tramitar por si solos sus duelos de la infancia (pues poseer esa capacidad sugiere recrear la experiencia inicial de desamparo) comprendidos como lesiones psíquicas que aluden a percepciones e impresiones suscitadas en el devenir de situaciones vividas o escuchadas: la muerte de alguien, las fracturas familiares a causa de la separación entre padres, la desatención, la desprotección y los celos filiales que producen ideas de abandono. Freud al preguntarse si la representación del sufrimiento podía ser fuente de placer, observo el juego de su nieto Ernest, encontrando un carácter repetitivo que ilustra un mecanismo situado más allá del principio del placer: la compulsión a la repetición como una tendencia a retrabajar el sufrimiento pasado con el fin de dominar y abreaccionar las tensiones excesivas por ocasión del evento perturbador. El fundador del psicoanálisis ilustra el Fort-da como una ritualización donde el niño introduce un trabajo de repetición de la

¹ En la niña, el desarrollo objetal es más complicado ya que debe realizar un cambio de objeto suplementario, el transfert de la madre al padre a partir de una especie de decepción por aquella cuando adquiere la impresión de que en otro tiempo poseía un pene que la madre le ha quitado, por eso, su objetivo en adelante será buscar obtener del padre lo que la madre le ha negado. Desde entonces, la niña encarnando un odio rencoroso cargado de culpa hacia la madre, va hacia el padre y secundariamente hacia los hombres no en una actitud de reivindicación viril, sino para seducirlo.

situación perturbadora que torna posible la elaboración psíquica de la separación de su madre. En Más allá del principio del placer (1921) lo expone así: *“En el caso del juego infantil creemos advertir que el niño repite la vivencia displacentera, además, porque mediante su actividad consigue un dominio sobre la impresión intensa mucho más radical que el que era posible el vivenciar meramente pasivo”*, esto es perfectamente verificable cuando en la práctica clínica, el niño trata de dominar mediante el juego los angustiosos peligros de su mundo interno desplazándolos al exterior, proyectándolos sobre otra figura, de esta forma *el juego es un puente entre la fantasía y la realidad*. (Klein).

La experiencia del juego observada por Freud, al inducir la organización de los significantes Fort y Da como efecto de un trabajo reparador influenciado por el sufrimiento y sobre el sufrimiento, consiste en controlar la presencia (Fort) y la ausencia (Da) mediante el apalabramiento del deseo sincronizado con la ritualización. Este duelo inicial, relativo a la permanencia y la ausencia del objeto, inaugura la posibilidad de asumir el distanciamiento y el reencuentro de los significantes, aporta por tanto la constitución de la realidad en el sentido de introducir una apertura propia de la pulsión en cuanto al destino de las representaciones. Esto quiere decir que la incompletud del niño, su desamparo, deviene facultad para asumir por medio del lenguaje la ausencia asimilada del objeto, colocándolo en la situación de continuar hasta el agotamiento pulsional, hasta la muerte, *“hay por lo tanto para el niño una experiencia muy precoz hecha en la separación y la pérdida del objeto, y que lo prepara para corroborar la muerte del otro, no es casualidad si en su lenguaje la ausencia misma es connotada por la muerte”*, (Rosolato, 2004, op cit).

La tendencia repetitiva pasa a ser una característica de toda pulsión en el sentido de buscar el retorno hacia lo inanimado, dice Freud (1921, op cit): *“Una pulsión sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas; sería una suerte de elasticidad orgánica o, si se quiere, la exteriorización de la inercia en la vida orgánica”*; esta propiedad del organismo viviente hacía el restablecimiento de un estado anterior al que este ser debió abandonar conduce a la idea de Braunstein (en Goce, 1995, op cit) respecto de la pulsión de muerte como *“la pulsión a secas”*, es decir, la predisposición fundamental del ser humano a regresar a un estado anorgánico; por su parte dice Laplanche (1992): *Todo ser viviente aspira a la muerte en razón de su tendencia interna más fundamental, y la diversidad de la vida, tal como nosotros la*

observamos en sus formas múltiples, jamás hace otra cosa que reproducir una serie de avatares fijados en el curso de la evolución, desvíos adventicios provocados por tal o cual traumatismo, por tal o cual obstáculo suplementario: El organismo no solo quiere morir, sino morir a su manera”.

b) La fantasía ante el desamparo. Así como el juego es fundamental en el niño para hacerse de un control sobre su angustia, el pensamiento mágico infantil es otra de las defensas instauradas ante la amenaza de pérdida, el cual ampliamente estudiado por el psicoanálisis, permite comprender la impresión que los niños tienen de sus acciones dotadas de un poder misterioso, un sentimiento de omnipotencia en sus deseos y una naturaleza mágica en sus ideas; es decir, cuando un niño no está seguro de que su entorno lo protegerá, crea fuerzas superiores; esta interpretación permite comprender que no es por crueldad que él desea la muerte de su rival, incluso esa pretensión no es más que una representación de la crueldad que el adulto expresa cuando se le manifiesta una amenaza, sino que esas tendencias mal llamadas “perversas” de la infancia, permiten al niño el dominio de la situación aberrante a partir de la inclusión de una fantasía que trae consigo una satisfacción ilusoria; sin embargo y una vez institucionalizado el valor de la culpa, el niño también puede sentirse responsable de un matiz extraordinario de sucesos fatídicos, a través de los cuales escenificará una trama imaginaria donde él es el actor intelectual e inevitablemente culpable, pues para él, pensar, el sentir y el desear todavía equivale a actuar. Las predisposiciones en el niño a elaborar fantasías grandiosas después de una separación, buscan llenar el vacío que representa esa falta, *“fantasías originarias que como el mito, intentan aportar una solución y una representación de aquello que aparece como enigma”* (Schoffer, 1993, op cit), y Bloch (1985) denomina a ello como: *“los métodos inventados por los niños para asegurar su supervivencia”*.

El niño concibe la separación como un juego de escondite que se puede terminar o recomenzar a voluntad pero lo que impresiona en esa actitud, es que permanece largo tiempo incapaz de aceptar las experiencias y explicaciones relacionadas con el acontecimiento en su significado verdadero². Freud en *La interpretación de los sueños* (1900) atendió a la representación de la separación en el niño como quien habla de personas fallecidas como si estuvieran provisionalmente ausentes; por tanto, sería un

² Al respecto, existe un excelente film cinematográfico titulado *“Papa ¿Por qué te fuiste?”,* de Penny Panayotopoulou.

error suponer que un niño no puede aceptar la representación mortuoria en razón solamente de su carácter penoso y desagradable, dice: *“El concepto de “estar muerto” no tiene para el niño igual significación que para nosotros. El niño ignora por completo el horror de la putrefacción, el frío del sepulcro y el terror de la nada eterna, representaciones todas que resultan intolerables para el adulto como nos lo demuestran todos los mitos del mas allá. Desconoce el miedo a la muerte, y de este modo juega con la terrible palabra amenazando a sus compañeros. “si haces esto te morirás como se murió Paquito”, amenaza que la madre escucha con horror, sabiendo que más de la mitad de los recién nacidos no pasan de los años infantiles. De un niño de ocho años sabemos que al volver de una visita al museo de historia Natural, dijo a su madre: “te quiero tanto que cuando mueras mandare que te disequen y te tendré en mi cuarto para verte siempre”. ¡Tan distinta es de la nuestra la infantil representación de la muerte!”*. La referencia Freudiana permite comprender que el niño sin poseer idea alguna sobre la muerte, no reacciona más que ante cada caso de muerte particular al que asiste o que le es relatado sin tener la menor idea del sentido del acontecimiento en su significado verdadero. Freud (1900, op cit) continua: *“No es difícil comprobar que el carácter del niño –aun el más bueno- es muy distinto del que nos parece deseable en el adulto. El niño es absolutamente egoísta, siente con máxima intensidad sus necesidades y tiende a satisfacerlas sin consideración a nadie”*.

Tal y como lo demuestra el Fort-Da Freudiano, la muerte para el niño equivale a estar ausente, su proceso de simbolización ante la separación esta dado por una capacidad de esperar el retorno del objeto, concepción que perdura hasta la edad adulta en que se resguarda la idea de la muerte como ausencia ligada a la posibilidad de regreso³. Así, estos niveles de experiencia mágicos son considerados rastros preponderantes de las fantasías megalomaniacas infantiles opuestos generalmente a las explicaciones racionales y objetivas porque implican un apartamiento de la realidad insatisfactoria mediante la entrada en el mundo imaginario como el intento por expulsar de la memoria las angustias fundantes, incluso, en el adulto es notable la pretensión por olvidar las situaciones más angustiantes de su vida, sin embargo los sueños, el cuerpo o los actos inauguran escenarios donde las angustias se restituyen, reproduciendo de forma regular, una y otra vez, las situaciones que se niegan, dice Braunstein (en Goce,

³ Con base en esto se puede afirmar que si bien el niño se vuelve adulto, pero el adulto nunca deja de ser niño a través de esa franja de fantasía que ante lo real permanece infranqueable.

2005, op cit): *“este apartamiento, esta represión, lejos de hacer desaparecer la evocación del trauma, la eterniza: imposible de metabolizar y de digerir queda como un quiste localizado en la estructura psíquica (...) el principio del placer ha determinado la exclusión del evento traumático (...). Pero al escindirse como núcleo representativo de representaciones irreconciliables con el yo este réprobo del psiquismo, inconsciente, se conserva para siempre, se hace indestructible, atrae y liga con él a las experiencias ulteriores y retorna, martillante, una y otra vez en las después llamadas formaciones del inconsciente de las cuales es el síntoma la representación más estrepitosa”*.

El psicoanálisis pone a la luz las abrumadoras consecuencias que arrastran consigo las tempranas separaciones infantiles, por ejemplo, Spitz (1969) refiere: *“una separación demasiado prematura y duradera implica el peligro de psicosis si no de muerte”*, Sin duda el niño está psíquicamente menos especializado que el adulto ante la separación, pues al confrontar con lo Real, desentierra ese emblemático pasaje articulado por el cambio en la relación anaclítica del niño con su madre que es la situación Edípica; sin embargo, la elaboración del universo conceptual de la muerte en un niño también depende de las modalidades de la experiencia grupal, por ejemplo a través de un familiar en su lecho de muerte en el marco de una enfermedad terminal, pero sobre todo de la manera como la familia y la sociedad le presentan esa muerte porvenir. Al no existir palabras que designen el enigma de la muerte, y sin poder constituirse en experiencia humana, la muerte queda excluida del universo psíquico representacional; de este modo, Freud asegura que la muerte es un concepto abstracto de contenido negativo para el cual es imposible hallar algo correlativo en el inconsciente. Ahí es donde se aglutina la angustia en relación con la existencia por cuanto emerge cuando “eso que es la noción de muerte” que ha debido quedar reprimido retorna en ocasión de un sentimiento de desamparo, de desprotección, donde no impera más ley que la arbitrariedad del Otro. Esta premisa colige la lógica del silencio establecido en los sistemas de crianza, como demostración mitológica que dimensiona las formas de abordar la trama de la muerte (y la sexualidad), cuya incógnita remite a apriorismos que sin embargo incrementan el sentimiento de culpa en el niño, viviendo las tentativas de conocimiento de la muerte con gran curiosidad del mismo modo que el descubrimiento de su cuerpo sexuado y las consecuentes prohibiciones sexuales.

Inicio y constitución del duelo: la institución del sufrimiento. A partir de Freud, el tema del duelo se ha deslizado hasta ser indiscutiblemente un concepto patrimonio del

lenguaje psicoanalítico. En la actualidad, su arribo teórico y clínico es obligatorio a partir de una necesidad general: abrir el abanico de escenarios de angustia y dolor. En los primeros estudios sobre la histeria, Freud se interrogó ante tan enigmático despliegue de cuadros sintomatológicos alojados en cuerpo y psique de sus pacientes a partir de vivencias penosas traducidas como *perdidas de objetos de amor*; los más recurrentes concretizados en *Duelo y melancolía* (1917) son: “*fin de una relación amorosa, muerte de un ser querido, término de una actividad, crecimiento e independencia de los hijos, entrada a la vejez, conclusión de una etapa de la vida*”. Esta referencia entiende al duelo basado en el montaje afectivo sobre un objeto insustituible porque involucra un ideal, y su pérdida ocasiona una contusión que a menudo las personas metaforizan con una mutilación de su propio cuerpo, “amputación de un miembro” refieren, remitiendo al evento coyuntural de la castración.

En el intento por preservar el objeto amado, el sujeto cree que si el objeto se pierde, es necesario negar esa realidad para que el objeto siga viviendo, esta creencia modula las formas expresivas del duelo pues infiere en los afectos, por su parte dice Igor Carusso (1983): “*una parte del yo parece haberse desgajado, el mutilado yo ha perdido temporalmente su identidad*”; ese encontronazo psíquico demanda del universo representacional la aportación de palabras que subsanen la pérdida, por ese hecho, el duelo es un desafío a la investidura libidinal que implica un desasimiento doliente del objeto dada la plasticidad de la unión; por tanto, para hablar de duelo, es menester que la relación con el objeto se encuentre reforzada por millares de lazos libidinales, de lo contrario el objeto es incompetente para duelar su pérdida.

La trama del duelo implica una transformación en la relación libidinal que nutre el sujeto con el objeto faltante, su función primordial es propiciar una condición deseante en él a partir de su reinscripción en los rieles de la subjetividad, un acto dificultado por la gran adhesividad libidinal cultivada en la relación, dice Bauab de Dreizzen (2001): “*circunscribiéndonos al tema del duelo, Lacan, siguiendo a Freud establece que el modo de vincularse el sujeto con sus objetos de amor guarda estrecha relación con la modalidad en que en los momentos instituyentes el objeto se engendró en la estructura*”, así, las vicisitudes de una falta ocurrida en un tiempo precedente, responden a una carencia suscitada en el presente; de este modo, no se esta de duelo por cualquier objeto sobre quien había recaído cuidado o atención alguna, se duelan los objetos que soportaban la castración, aquellos que simbólicamente revestían el lugar de la falta. Sintetizando: en la realidad existen múltiples objetos que rodean al sujeto, pero

solo la pérdida de algunos produce un agujero, una caída en lo Real que promueve una conmoción (imaginaria y simbólica), pues toca la fibra íntima, hurga en los tejidos coyunturales hasta alcanzar un punto neurálgico, medular, psíquico y corporal, por ejemplo: la intensidad de la conmoción provocada en un adulto por la muerte del padre o la madre, involucra una revuelta relacionada con la profunda identificación cargada de una gran vinculación emotiva (amor odio), pues no solo se experimenta como parte o extensión de uno mismo, sino que precisamente su muerte toca al mismo tiempo deseos de muerte hacia ellos, largo tiempo enterrados, intensificando los sentimientos de culpa, aumentando el miedo al castigo y debilitando el alivio compensatorio que sugieren las fantasías personales de inmortalidad. Aquí la ambivalencia afectiva se entiende a partir de los sentimientos surgidos de la identificación primera (imitación, admiración y veneración), mismos que sin embargo implican una contradicción con el pasaje edípico y su resolución que somete de manera infalible esas experiencias condenadas a convertirse en culpa.

Las pérdidas de grandes magnitudes desestabilizan el orden simbólico y demandan una serie de tiempos para resignificar la falta estructural, por ejemplo (y esto es lo que se ha venido diciendo) el acto de dar a luz involucra en la madre un renunciamiento a la carne que fue parte suya en la relación simbiótica; un segundo acto de desprendimiento es el pasaje Edípico que implica “ceder” al hijo a la trama social en que habita. Un parto es un duelo que toca lo real del cuerpo materno y de acuerdo a la disposición respecto a la falta instituyente (su castración), la madre aceptará la separación o manifestará las vicisitudes negándose a la renuncia por medio de diversos padecimientos, dice Lacan en el seminario sobre la angustia (1962-1963): *“llevamos luto y sentimos los efectos de la devaluación del duelo en la medida que el objeto por el que llevamos luto era el soporte de nuestra castración”*, ¿y quién sino el hijo es una expresión narcisista de las propias necesidades insatisfechas del padre o la madre?. En un duelo implicado por un parto, se manifiestan cuadros clínicos como formas de representación ante lo intolerable que puede ser esa experiencia como modos de tramitar la falta en la estructura psíquica al presentar profundas heridas narcisistas, por tanto, el periodo que sucede al parto implica movimientos instituyentes, una prueba máxima para

la estructura psíquica de la madre y sus recursos simbólicos para resignificar su propia falta⁴.

Sin embargo, el pasaje de duelo no solo obedece a la relación con pasadas pérdidas interiorizadas en la experiencia personal, también a la contención comunitaria, pues en la medida en que atañe a una reorganización psíquica, involucra un pasaje hacia el orden social preexistente mediante un reposicionamiento en los terrenos simbólicos donde echar en marcha el orden del deseo; ahí radica, formalmente la noción del duelo como desafío ante el dolor para reestructurar el universo representacional y adherirse a las propuestas sociales, pues no hay duda en que la afectación de cada pérdida es circunstancial a las formas en que la raigambre cultural aborda representacionalmente esa situación vía un andamiaje colectivo que tiende a significar la relevancia del acontecimiento. Ante el anoticiamiento de la muerte, se cierne una terapéutica colectiva: la sociedad presta fe a la situación, el Estado constata el acontecimiento y la institución religiosa contiene las angustias; estos protocolos al permitir la constitución de la noción de muerte en el deudo, lo instan desde ya a recomponer su lugar en el mundo; en este sentido, el duelo es un producto social entrañado en la estructura psíquica y su significancia se adosa en la expresión del sufrimiento gracias al reconocimiento social, un dispositivo que además de constatar a nivel comunitario la afectación, legitima el lazo social entre el difunto y su grupo de pertenencia; a través de ese discurso, el afecto emprende el camino para fijarse sobre otro significante, no sin antes representar socialmente las emociones y conmociones sentidas; por ello, el despliegue de sentimientos corresponde a los procesos de descarga cuyas manifestaciones son escenificaciones socialmente permitidas. ¿Es posible señalar diferencias en las características subjetivas de la elaboración psíquica del duelo según las circunstancias de una época?, seguramente sí, pues en virtud del orden simbólico preexistente, la sociedad determina las manifestaciones del sufrimiento canalizándolo en el tiempo por la comunidad mediante un código que regula el dolor individual cuando las conveniencias sociales (con cierta dosis de presunción), exigen el retorno a la vida normal una vez cumplido el plazo establecido deliberadamente, incluso en la actualidad, ese reordenamiento exige la represión del duelo y la negación de la tristeza en lugar de su expresión máxima como se acostumbraba en antiguas épocas, pues los grupos

⁴ Más adelante, en el capítulo dos este tema es ilustrado con dos reseñas clínicas, en las que se aborda a los padres considerados como eternos deudores ante la muerte de uno de sus hijos.

sociales urgen a sus miembros fijar la atención y orientar su imaginación en un sentido definido, alienante, para lograr una reincorporación que garantice la colectividad, una suerte de re inserción social como un acto de solemne eficacia que permita la continuidad de las sociedades. Cada grupo precisa actos que fijen, regulen y limiten la atención de sus miembros en el espacio y el tiempo determinados, articula los modos de sentir y pensar un conflicto por medio de dispositivos que cronologizan y calendarizan las actitudes, sin embargo, aunque todo el legado cultural influya en la habilidad para tramitar una pérdida, existen separaciones irreparables en cualquier sentido; esto quiere decir que aunque la sociedad imponga actitudes ritualizadas cuando muere un familiar, no puede obligar a no sufrir la pérdida más allá de los parámetros preestablecidos, pues invariablemente el duelo expresa la serie de relaciones y actitudes consecutivas a la pérdida de un ser querido. Según Ziegler (1973), la vivencia del duelo varía según el tipo: *a) de relación que se tenía con el difunto, b) de narcisismo cuando el muerto satisfacía todas las necesidades, c) de agresión que en compensación provocará un sentimiento de culpa, tanto más duradero y gravoso cuanto menos consciente haya sido esa agresividad, d) de afecto, que suscitará los sentimientos más dolorosos.*

Los tiempos del duelo. El duelo es un encuentro con lo Real, implica una transformación en la relación del sujeto con el ausente, un trabajo psíquico que demanda una serie de tiempos que no solo atañen a un desarrollo cronológico, pues, por constituir una lógica cultural que distingue los modos para subjetivar la falta, cierra una lógica no solo sistemática sino constitutiva, estructurante, en la medida en que se avizora todo un cuadro sintomatológico psíquico y somático donde las redes representacionales afectivas no ubican el lugar emotivo del objeto perdido que sigue viviendo a través de una experiencia gobernada por lo imaginario, mediante la cual el sujeto se esfuerza por recuperarlo. El duelo es un llamado a la reestructuración mediante la cual se inaugura un recurso práctico para localizar en todas sus dimensiones esa vivencia, y escapar a metáforas construidas inconscientemente, favoreciendo la preeminencia de la palabra sublimadora que sustituya los cuadros fallidos. El endeudado, al intentar el restablecimiento psíquico inaugura el desafío que implica el duelo, entonces, al distinguir y reconocer los recuerdos, la negación como defensa se desdibuja en importancia, pero la culpa toma fuerza cuando las representaciones de dolor impiden la restauración significativa, pues tal vez se le ha deseado la muerte; sin embargo, así

como el niño domina la ausencia mediante el juego y la fantasía, es aquí donde opera el recuerdo de los orígenes infantiles de acceso a lo simbólico, especialmente el encuentro en el espejo y la experiencia de la apropiación del lenguaje, cuando el deudo recurre a sus capacidades simbolizantes, imaginativas proyectivas e idealizantes de sus experiencias pasadas que, en combinación con la pérdida reciente, tenderán a constituir en acervo psíquico todo el universo representacional cuyo contenido será desterrado al inconsciente para continuar su vida porque lo involucra con su propia muerte, y en realidad es aquí donde opera el recuerdo de los orígenes infantiles de acceso a lo simbólico, especialmente el encuentro en el espejo y la experiencia de la apropiación del lenguaje; es cuando el sujeto acepta salir, hace cambios, *“El yo -dice Freud (1917, op cit)-, vuelve a estar libre y sin inhibiciones”*. El sujeto inicia el restablecimiento de un orden y una temporalidad en su vida pues afronta la realidad y se dice comprometido a vivir bajo esa condición; un pasaje de Freud (1917, op cit) describe ese momento: *“el duelo normal vence sin duda la pérdida del objeto y mientras persiste, absorbe de igual modo todas las energías del yo. Para cada uno de los recuerdos y de las situaciones de expectativa que muestran a la libido anudada con el objeto perdido, la realidad pronuncia su veredicto: el objeto ya no existe más; y el yo, preguntado, por así decir, si quiere compartir ese destino, se deja llevar por la suma de satisfacciones narcisistas que le da el estar con la vida y desata su ligazón con el objeto aniquilado”*, entonces se inician los movimientos de sustitución y se construyen santuarios psíquicos; mediante el proceso de introyección se interioriza el objeto pregonando la soberanía del recuerdo, aprestando a iniciar, renovar o reivindicar los vínculos de amor en otros parajes; y ya sea que se idealice el objeto perdido y se le eleve a categorías míticas de sobre protector ultra terrenas, o se constituyan figuras representativas de la otredad terrorífica en el exterior vía la proyección de la culpa, ambos son ejemplos que permiten un deslinde de todo sentimiento hostil engendrado en las postrimerías de su relación con el objeto. Lo que demanda el pasaje de duelo es esa re-composición, dice Bauab de Dreizzen (2001,op cit): *“Una alquimia psíquica que se sucede en sujetos capaces de significar para sus vidas la pérdida en falta restaurando así su existencia”*; sin embargo, difícilmente puede afirmarse que el pasaje de duelo posibilita con entereza la total desinversión libidinal a partir del examen de realidad mediante el reencuentro con la castración que devuelve al sujeto a su posición activa para consumir la pérdida por segunda vez inscribiendo en lo simbólico lo que perdió en lo real; esto es cierto, pues, desde lo más recóndito perdura la imaginarización del objeto de amor y es ahí donde no

se lo declara muerto; no obstante, esta paulatina separación libidinal, clínicamente implica la adhesión a otros objetos que sustancialmente ocupen el lugar vacío, por tanto, en alguna medida deviene reestructuración de lazos que permiten el reemplazo del objeto por la creación de un concepto y un recuerdo en la memoria.

El duelo como la restauración del universo representacional. El síntoma es una estrategia de defensa, muda armadura mediante la cual el sujeto se protege del lenguaje intempestivo del pasado, a costa de irrumpir en lo real del cuerpo; sopesando su silencio, el sujeto paga el precio. En este sentido la apuesta del duelo es encontrar palabras que acusen el malestar, un escenario que haga brotar la queja, que ponga en marcha las fuerzas reparadoras, que autorice el acceso a un saber sobre si mismo; en caso contrario, cada vez que el sujeto se acerca al éxito o a una satisfacción, se perfilan la postergación y la necesidad del fracaso en la repetición indefinida, *“en la que el sujeto no es digno de su sufrimiento sino que insiste en sostenerlo al punto de preferir abandonar el análisis antes que permitir su curación”* (Braunstein, Goce, op cit). Clínicamente, la angustia fragmenta al sujeto para tensarlo y soterrarlo, reduciéndolo al silencio e inducir su aniquilamiento, porque en este terreno no es ya el sujeto el que juega con la angustia (cuya metáfora es el Fort-da freudiano), sino que es ésta la que juguetea con él; juego del vaivén a partir de dos discursos: el orden de lo no dicho, o bien cuando lo que se ha dicho es insuficiente pero basta para corporizar un fantasma preexistente; así, el factor angustiante se cierne a partir de lo que han dicho o callado quienes están alrededor: las palabras o su ausencia aportan cada elemento que impresiona la imaginación. Según Maud Manonni (1992): *“la palabra, lo no dicho corporiza el fantasma”*. Desde un enfoque clínico, la experiencia de angustia no debe comprenderse solo como la imagen o huella de lo vivido, sino como la palabra perdida a cuyo derredor una investidura mítica envuelve las creencias como una máscara o atuendo sintomático, mediante el cual el sujeto se niega a ser desalojado de su posición hasta convertirse paradójicamente en el representante de lo que no debe ser descubierto.

Al inicio de este apartado se hablaba de un escenario mediante el cual, el apalabramiento de la angustia permitiría el abandono de los parajes imaginarios (al menos en sus formas tormentosas), la descentralización de todo mito fantasmático y la desarticulación de las actuaciones para apropiarse del discurso directo con dos opciones: yacer prisionero de una cierta pobreza verbal donde lo real se sitúa, porque el lenguaje no alcanza a decir lo indecible y solo rasga, o acceder verdaderamente al mundo de los

significantes donde la palabra es portadora del sentido capaz de salvaguardar al sujeto del pensar tormentoso sobre su finitud; al desplazamiento sobre un significante (Lacanian) es a lo que Freud denominó elaboración psíquica, la integración de algo que hasta entonces había permanecido enquistado o cifrado. Solo así, vía la verbalización deletreante del sentido perdido e impedidora de la instalación de una situación enfermiza, el sujeto emerge del atolladero. Todo esto viene a cuento porque hay duelos inevitables donde el sujeto es sometido al enclave activo cuyo efecto inmuniza contra la reestructuración discursiva, pues la viscosidad libidinal sostenida con el objeto perdido, constituye una forma de producir vida al fundamentar una cierta seguridad existencial que llega a disipar conscientemente la angustia; sin embargo, vivir la vida implica desasirse, quedar expuesto y vulnerable. La separación es estructurante, cada nueva etapa implica dejar la anterior, entonces ¿Cómo puede el hombre vivir con la separación? La hipótesis que se sostiene es que solo en la medida en que se sustituya la separación con una nueva presencia que tarde o temprano provoque la ruptura de la relación imaginaria con el objeto amado a partir de una discontinuidad taxativa y definitiva; solo en la medida en que la adhesividad libidinal permita desfondarse y soportar ese embate para lograr la sustitución del objeto, haciendo fluir caudal libidinal e invitar al atrevimiento, el trabajo rehabilitatorio del duelo fructificará. La restauración del universo representacional constituye la base del trabajo de duelo para reiniciar una investidura libidinal, e inaugura la posibilidad de enraizar al sujeto a lo simbólico (concreción de proyectos o espacios de creación, nueva maternidad), o a lo imaginario (religión, ilusiones o ideologías), un efecto sublimatorio que fortalezca los diferentes intentos de restauración y compensación. La utopía aquí consiste en que la totalidad de la simbolización sea accesible al sujeto y mientras esto no se da, la pulsión de muerte siempre será agresiva. Se sabe que después de la muerte de su padre en 1899, Freud emprendió su autoanálisis y con ello descubrió las bases teóricas y clínicas de su obra.

La ambivalencia afectiva y la inelaborabilidad del duelo. Las funciones psíquicas que obstruyen el inicio, desenvolvimiento y conclusión del pasaje del duelo se deben simplemente a que el sujeto se encuentra en presencia de una potencia que lo domina y ante la cual se inclina: la trabazón ambivalente con el objeto amado; por Freud se sabe de la existencia de fuerzas que están más allá del principio del placer cuya tendencia contraria los límites del placer (comprendido en su sentido convencional de evitar la distensión), de tal forma que ese devenir se refiere a un exceso intolerable del placer

próximo a la tensión extrema de dolor y sufrimiento; esta ilustración cultiva una necesidad ambivalente girando alrededor del sujeto más intensamente de lo usual, preferible antes de la resolución de la angustia, pues nutre la ambigüedad y promueve la compulsión que a cambio de la repetición promete una ganancia compensatoria, por ejemplo, en el intento por conservar el objeto amado, el sujeto incorpora de él atributos o cualidades con los cuales identificarse, pero la tentativa por suministrarse el objeto idealizado también demuestra intenciones de destruirlo dentro de sí, es decir, en el intento amoroso por introyectar los atributos del muerto y al mismo tiempo, a partir de un sentimiento hostil, insospechado, matarlo de manera más efectiva, la ambivalencia afectiva revela su verdadera naturaleza.

Como ya se dijo, el trabajo de duelo generalmente se ejerce a partir de las últimas palabras proferidas por el moribundo a las que el sujeto se aferra como espacios de anclaje simbólico para administrar su vida hacia el orden del deseo (si esas palabras son reconciliadoras) o bien atormentarse placentera e inconmensurablemente (si son martirizantes), al respecto dice Raimbault (1997): *“Para algunos sujetos la muerte deja una marca que aniquila toda movilización interna: el tiempo y el ser quedan petrificados, el cuerpo y el espíritu parecen estar sellados en el dolor. Todo sucede como si un goce todo poderoso impidiera el más mínimo intento de elaboración del sufrimiento, para otros el muerto permanece vivo en el recuerdo, el amor perdido se introyecta promovido por la pulsión de vida, ¿Quién no conoce deudos aferrados a las cenizas del muerto que no pueden decidirse a depositar en otro lugar que no sea la casa?”*. La cita permite argüir un cuadro clínico, cuyas posturas, radicalmente diferenciadoras entre el duelo y la melancolía, permiten referenciar a Freud (1917, op cit) tres premisas para colegir esa diferencia: *“pérdida del objeto, ambivalencia afectiva y regresión de la libido al yo”*. Esta perspectiva es contundente para la comprensión del conflicto ambivalente anteriormente repasado, *“En la melancolía se enfrentan el odio y el amor”* Freud (1917, op cit). En ese orden, lo que trunca el proceso de duelo es la palabra no dicha, la frase conciliadora que aplaque el odio que inmoviliza la gran reivindicación amorosa y que permitiría al sujeto reencontrar el lugar que le pertenece; por eso el duelo implica apalabrar el dolor hasta configurar un restablecimiento psíquico del odio con el amor, un reposicionamiento que aleje el conflicto ambivalente que desde lo imaginario abraza el recuerdo, permitiendo la idealización del objeto y proyectar la hostilidad desde su percepción interna hacia el mundo exterior; sin embargo, el odio justificado por el recuerdo de actitudes severas o injustas por parte del muerto, impide

todo apalabramiento hasta prolongar el sufrimiento indefinidamente, persistentemente, inmovilizando el proceso de duelo.

La muerte conjuga los distintos modos de amor odio cuando el objeto perdido revestía el universo narcisista del sujeto. Desde Freud, Fenichel (1992) permite corroborar lo anterior cuando afirma que la intensidad del conflicto psíquico se agrava si “*el objeto perdido no ha sido amado en un nivel maduro, sino utilizado como proveedor de suministros narcisísticos*”. Esta es una característica que implica odiar al objeto perdido. No hay duda que, desde que Freud afirmó que “el objeto nace en el odio”, se inaugura una dicotomía que contundentemente remite a Klein quien con una retórica sencilla resalta una agudeza analítica en sus ideas; debido a esa originalidad, es indudable su influencia en la comprensión de la estructuración y desarrollo del psiquismo infantil, su pensamiento ajusta a *todo sujeto dotado desde su nacimiento por un carácter sádico*. La aportación Kleiniana descubre una hostilidad latente en la edad adulta, inevitablemente reprimida pero perdurable durante toda la vida intentando exteriorizarse y reprimirse a cada momento. El tabú precisamente nace en esa pugna entre el amor y el odio como un mediador entre el dolor consciente y cuyo devenir culpa (pues si el sentimiento hostil de por sí es inadmisibles, mucho más es que engendre satisfacción) es otro más de los recursos desesperados por desligarse del odio. Existen casos donde la anticipación del duelo (cuando se llora a un moribundo como si la muerte ya hubiese ocurrido), destaca un deseo hostil que imaginariamente precipita la muerte y cuando esta haya ocurrido, patentará la pobreza de imágenes sustentables pues los símbolos amorosos que relacionen grandemente al objeto con el sujeto están ausentes y por el contrario, el deudo es empujado a identificarse con el objeto muerto inagotablemente; en ese sentido, el odio contenido sobre sí mismo es privilegiado sobre los vínculos amorosos, apuntalando la hostilidad indefinidamente. En este tipo de duelo, las constelaciones mortuorias se observan como una llaga directa, como un flagelo que atrae hacia sí energías de embestidura hasta el empobrecimiento psíquico sostenido en la tristeza que trae consigo un desligamiento del presente y del porvenir a partir de una fijación afectiva en el pasado nostálgico donde el sujeto se sumerge como en un claustro, sin fuerzas para afrontar su vida.

Las manifestaciones clínicas. Teóricamente, el trabajo de duelo consiste en desfigurar el objeto y desenterrar al deudo de ese imaginario para trasladarlo al principio de realidad, pues según Freud (1917, op cit): “*el examen de la realidad ha demostrado que*

el objeto amado no existe más y demanda que la libido abandone todas sus ligaduras con el mismo: pieza por pieza, signo por signo, ideal por ideal”, sin embargo la percepción afectiva suele ser tan intensa que la negación de esa realidad es una manera de conservar el objeto perdido; a través de esta operación, la percepción nostálgica logrará transportar al sujeto hacia diversos estados clínicos, los cuales pasan a ser la representación más exhaustiva de la resistencia a la realidad, son manifestaciones que cancelan indefinidamente el examen de lo Real; Ziegler (1976) sintetiza esas manifestaciones: “La negación caracteriza los duelos delirantes, esquizofrénicos o paranoicos ya que para el sobreviviente, el difunto sigue vivo lo cual representa una manera de mostrar la propia angustia de muerte. La depresión predomina en los duelos melancólicos pues la separación se experimenta narcisistamente como pérdida de una parte de sí. En los duelos maníacos el dolor se considera inútil pues para el deudo la muerte no importa y el difunto en vida le era indiferente. La culpabilidad genera los duelos obsesivos donde el sobreviviente siente horror de sí mismo, se considera indigno, se vuelve agresivo consigo mismo y con los demás, lo que no es sino una doble manera de expresar su hostilidad hacia el muerto en una actitud ambivalente. Los duelos histéricos constituyen la forma dramática de identificación cuando el sobreviviente no puede alejar al difunto de su pensamiento, se identifica con él, revive su enfermedad y su muerte, se toma por él, trata de parecerse”.

Se retoma el interrogante que pendía en suspenso: ¿Por qué el duelo duele?, o en otras palabras ¿Por qué muchas personas aprovechan la extraordinaria facultad del desplazamiento libidinal, parcialmente liberada, para cargarse nuevamente sobre los más diversos objetos y elevarlos a la categoría de satisfactores sustitutivos? La respuesta se puede rastrear en lo que implica atreverse a reconocer los territorios psíquicamente inconscientes e insospechados; en dar derecho a la palabra para que el sujeto vuelva a posicionarse de su historia; en la capacidad de soportar la naturaleza problemática de la vida sin ser vencido por ella o sin ceder a la evasión. Así alguien decide no querer saber nada desplegando sus defensas, sus resistencias; otro más quiere y no puede chocando con obstáculos más o menos infranqueables que le obnubilan en el caudal emocional que ha logrado desarrollar, permaneciendo a la deriva, aletargado a la espera de un audaz movimiento de la vida que le restituya. Sin embargo, si el objetivo del duelo es pregonar la diferenciación que debe existir ante la separación del objeto y el sujeto, la manera de reconocer el dolor, por si misma introduce la imposibilidad de simbolizar el objeto perdido, lo que implica un gran esfuerzo pues el muerto

prontamente es convertido en una imagen insustituible, y en el intento por conservar esa investidura libidinal, a pesar de los hechos, se le sigue amando; así, el dolor del duelo consiste en permitir que las heridas cierren no sin dejar cicatrices como inscripciones permanentes que acusan el dolor archivado en la memoria donde se re-articulan con toda la cadena de significantes que anteceden al sujeto dando prioridad al recuerdo como la totalidad de la memoria. Es frecuente escuchar ¿que debo hacer para olvidar?, una pregunta un tanto extraña teóricamente y cuestionable clínicamente porque el duelo no se basa en el olvido, incluso la angustia puede leerse como una reacción al peligro de perder irremediamente al objeto en el olvido; pues bien, esa angustiante idea que es el olvido, constituye una amenaza narcisísticamente desbordante que trae consigo una perturbación peligrosa con el riesgo de desfallecer a causa del dolor e impedir el duelo. En realidad la pregunta es una paradoja, porque convoca a pensar en todo el afecto acompañado por los significantes del pasado jugado en el duelo, cuyos contenidos han desempeñado un papel predominante en la identidad del sujeto como su base histórica, en el decir de Manonni (1994): *“no se puede borrar el pasado. Los fantasmas de nuestro pasado no tardan en atrápanos e irrumpir en lo real. En efecto, la supervivencia es sentida como una falta. Cuanto mas pesa el silencio sobre el trauma, mas el sujeto “paga el precio” con síntomas diversos. Solo al encontrar por fin las “palabras para decirlo” puede brotar una queja y, gracias a ella, fuerzas reparadoras ponerse al servicio de una autorización para vivir. En caso contrario, cada vez que el sujeto se acerca a un éxito o a una satisfacción, se perfilan la depresión, la somatización o la necesidad de fracaso”*.

Dice Lemoine (1986): *“si el discurso del duelo esta inhibido por el remordimiento, la culpabilidad o incluso por un amor demasiado sexualizado, el duelo no se puede cumplir (...) hacer el duelo es desbloquear el afecto que subtiende el discurso sostenido con él más allá de la tumba”*, la cita permite asegurar que en realidad no se ama al objeto perdido, se ama al amor depositado en él a través de la formación de un ideal intensamente narcisista, y es común que el sujeto, cuando es herido por lo real, aspire en su imaginario a una unión dichosa y jamás se da por satisfecho con un amor no correspondido; Igor Carusso (1983, op cit) agrega: *“la pérdida del objeto de amor que por un lado es fuerte objeto de satisfacción también conduce a una autentica mutilación del yo, es una situación que amenaza realmente a la propia identidad constituyendo una vivencia de muerte”*. Si la libido es, en su origen, objetal, es porque el objeto da sentido y consistencia al yo, entonces, toda renuncia

libidinal deviene angustia de tener que separar todo el placer narcisista que el objeto devuelve al yo, tal y como el reflejo especular restituido por el espejo en el estadio que esta al principio de la función enajenadora de la sociedad en un individuo; y como si el sujeto fuera un barco anclado en el mar de esa percepción devuelta por el semejante, cuyas insinuaciones son tan diversas como los modos de constituir las relaciones sociales, ahí donde regularmente la fantasía es más poderosa antes que soportar cualquier contacto con lo Real, ese sujeto difícilmente permitirá ser encarado con la subjetividad de su época y la realidad enunciada por su contexto social.

La pulsión de muerte.

a) La familia como entidad invadida. Lo que la práctica clínica con familias ha permitido colegir es que a la muerte de una figura investida del prototipo paterno, representante de un presunto eje vital, se exhiben núcleos basados en la culpa, el remordimiento, el sacrificio y una exteriorización de la violencia que no conoce límites. Se habla de un grupo estrechamente ligado por un personaje que solía encuadrar las relaciones y los acontecimientos, una agrupación (nunca inmune de ser desestructurada en su engranaje central), que compartía la seguridad y la estabilidad que acusa una integración familiar, y que a la muerte de este personaje, aparece rindiendo culto a funcionamientos atomizados, o lo que es lo mismo: cada elemento interiorizará sistemas defensivos en sus formas de reaccionar a las circunstancias de la vida incluso por generaciones, hasta gestar contextos familiares desintegrados y despersonalizados cuya fuente es toda una variada selección de formaciones sintomáticas (anorexias, bulimias, alcoholismo, farmacodependencia, delincuencia, enfermedades), circunstanciales para referir el sufrimiento que emerge individualizando a cada miembro y desorganizando progresivamente hasta que la pulsión de muerte favorezca la introducción de enfermedades crónicas, solitaria, desconectada de la vida, en territorios psíquicos, corporales y de relación, donde los sujetos se defienden con la manía llegando al desorden progresivo. Los primeros móviles de la pulsión de muerte disfrazan al sujeto de apatía, con un cuerpo apesadumbrado, amputando las funciones vitales, disminuyendo sus defensas inmunológicas, apuntalándolo a una escalonada identificación con el cadáver, como un objeto fetiche que fundamenta imaginariamente la relación a la que es tanto difícil de renunciar porque con ella se pierde mucho de sí mismo. Alizalde (1996) dice: *“cuando el cuerpo de un sujeto sano, funciona en sincronía con el cuerpo del sujeto enfermo, cuando ante todo prevalece una profunda*

empatía entre dos seres que están próximos a separarse, incluso es posible que entre ellos se actué una suerte de somatización intencional e inconsciente y por medio de una sacrificial identificación, los síntomas se encarnan y aparecen inexplicablemente los síntomas somáticos del moribundo, en ese cuerpo otrora sano, entonces se esta enfermo con aquel, lo acompaña desde el yo corporal, es decir con los tejidos, la mucosa, los fluidos interiores etc. se lo retiene del lado de la vida. Identificación de con un elemento sublime que se expresa en la fantasía de “robarle” la muerte al moribundo, de ocultar la diferencia entre la sanidad y la enfermedad; los cuerpos de ambos hacen imaginariamente un solo cuerpo y se dicen que desde las profundidades de sus psiquismos y del soma que en esa fusión imaginaria nada podrá separarlos”. De este modo, es frecuente observar en algunas familias consagradas por nomenclaturas muy arraigadas, que a la muerte de uno acontece la enfermedad y tiempo después la muerte del otro como un acto de morir ante un duelo imposible de consumarse; esto ocurre porque la pulsión de muerte se cultiva y se cosecha hasta arrastrar a los familiares a un territorio imaginario de almas en pena donde coexisten ideas y deseos hostiles, inevitables, imposibles de posibilitar la transformación del sufrimiento y lograr un restablecimiento psíquico entre el pasado, el presente y el futuro que determinan la angustia.

La pulsión de muerte desata toda su ferocidad sobre el sujeto que la encarna vía las enfermedades o las adicciones; su cuerpo sufriente es el receptáculo predilecto, conectado interminablemente con el dolor, se mantiene investido a la representación del objeto perdido, buscando el correlato sensorial anhelado y alternativamente invistiéndose con el disfraz de la depresión y la angustia repitiendo cíclicamente movimientos que van desde los desgarros e intentos restauradores por salir de ese atolladero, *“aspectos meramente parciales, porciones flotantes del iceberg de una estructura compleja, donde lo inconsciente y lo no dicho de su discurso aparecen como condicionantes y delimitadores de lo consciente y de lo sí dicho”* (Braunstein en psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis 2005, op cit). Tal y como lo demostraban las histéricas de Charcot, en quienes, los duelos impedidos engarzaban todo un lenguaje abstracto que permitió a Freud escuchar el sufrimiento y el placer contenidos en un síntoma y de ahí a la comprensión de un constante pero estéril movimiento de recobrar el objeto amado y reconocerlo como perdido; en este sentido, el pasaje al acto delecta esa trama como un actuar intempestivo que llama a la interpretación de una escena que pretende montar el deseo provocando repetitivamente la distorsión y caída del objeto,

un Fort-Da fallido que, permite procesar algo de la angustia que yacerá a la espera de ser tramitada totalmente; como un impulso a accionar con modos apresurados de actuar pretendiendo expulsarse fuera de lo real, qué, como desintrincación pulsional, prometen el desenlace de la trama dolorosa; un desesperado intento por separar el objeto y adherirlo nuevamente.

El suicidio es la más exagerada salida impulsiva de la escena del mundo que además de denunciar una enorme conmoción, asombro y sorpresa, inscribe una cuota de intriga que al trabar una relación fantasmática, provoca una abolición subjetiva en el deudo hasta forjar una encrucijada que lo enfrenta con un embate indescifrable. El suicidio es un acto extremo que desenlaza la trama que atropellaba la subjetividad del suicida, es por tanto, un modo de reinscripción en la memoria familiar al instaurarse como un objeto martirizante que ensombrece, aniquila y exige sacrificio perpetuo; por ser una forma de posicionar una respuesta, el suicidio vehiculiza agresivamente la intensa arbitrariedad de lo real, deviene violencia contenida como una última expresión hacia el lazo familiar; su potencial es irreducible, expresión irrenunciable que convoca a pensar en la reproducción de las relaciones humanas a través de la triada culpa, sacrificio y exculpación. Desde esta perspectiva, el suicidio es un acto representativo de la estructura familiar que le antecede, y porque no leerlo como castigo grupal en la medida en que la culpa se cierne derivando todo un sistema sacrificial permanente; siendo así, este acto es la representación de una verdadera operación de transfert planteada al nivel del grupo familiar con base en el sacrificio como constituyente. Decir que el suicida se ofrece a un tiempo a todos sus miembros, que cede su cuerpo como sostén imaginario del odio contenido, es afirmar el mantenimiento de la familia bajo ese yugo, propicio para el advenimiento de un lugar que los retenga trastabillando permanentemente. Así, las rupturas en el vínculo social y las fracturas en el sistema de parentesco a causa del suicidio repercuten por generaciones; ese acto instituye una noción permanente en la organización familiar de una ausencia presente conformada fantasmalmente, en esa medida, el suicida adquiere una estructura espectral, religiosamente es un forajido, el portador de un síntoma morboso que enuncia un pecado que lo identifica y lo distingue excluido de toda reivindicación divina, un desventurado, merecedor de la punición eterna.

b) Casos. Si la respuesta a ¿por qué el duelo duele? es rastreada escudriñando la posición del sujeto respecto a su falta inaugural y su incidencia en las manifestaciones psicológicas ante la muerte, en relación con la subjetividad de la época y los

requerimientos emitidos por la estructura social correspondiente, es notorio que se habla de una disposición situada más allá del sujeto, en los modos socialmente disponibles para tramitar cada una de las pérdidas precedentes y su influencia sobre las formas para transitar y desplegar cada separación posterior; así, se puede afirmar que, la fantasía de apropiación, la angustia de separación y la experiencia de la pérdida son nociones que constituyen un acervo psíquico que ejerce un gran dominio sobre el sujeto, se trata de contenidos compuestos básicamente por recuerdos, pensamientos, sentimientos y residuos de imágenes. Hasta aquí, el afán es comprender que cada malestar psíquico deviene social en la medida en que es el centro de un drama de relación desconocido que objetiviza los denominadores comunes de la expresión de la angustia; por tanto, a continuación se presentan fragmentos de casos que reiteran con ilustraciones clínicas algunas de las formas en que se ubica el deudo domeñado por los fantasmas de la angustia; personajes femeninos que en el nivel de la identificación, no podían acceder a la condición simbólica de su época para producirse como sujetos deseantes, y por el contrario caracterizaban sus movimientos miméticos y repetitivos que las hacía permanecer como en una mudez permanente.⁵

Caso 1.- “Laura” (35 años), demanda sesiones terapéuticas después de la muerte de su madre. En un primer acercamiento se aprecia la gran dependencia afectiva establecida entre ambas; la rotura de ese lazo con el evento de la muerte, colocó a la paciente en una incertidumbre pues su deseo era seguir nutriendo ese vínculo, y para ella, vaciarse de los significantes atribuidos daba por hecho olvidarla y con ello una traición a su objeto idealizado; pensaba además que si renunciaba a ella quedaría en una total desprotección, por tanto su estado era una especie de encierro psíquico voluntario que le impedía iniciar el trabajo de duelo. Los datos permiten concluir que la muerte de su madre le representó una autentica mutilación, decía padecer sin siquiera soslayar que la razón real de su dolor era porque el reconocimiento de si misma procedía del reconocimiento de su madre, ella era la pieza indispensable que la confirmaba como sujeto, quien la sostenía a partir del deposito (mutuamente) libidinal en el vinculo afectivo, por eso se decía en la nada. Esto quiere decir que la madre hacia permanentemente las veces de

⁵ Estos ensayos clínicos no subrayan la importancia de construir mapas genealógicos, genogramas, autobiografías o historias de vida para comprender el lugar que el sujeto ocupa en su estructura social. Sin duda tal rastreo tornaría los acontecimientos como la secuencia una trama, pues la herencia simbólica y el legado social constituyen un antecedente, un pasado, una memoria que no puede dejarse pasar desapercibido pues su dimensión perdura incluso sobre las siguientes generaciones.

soporte referencial en su vida, en efecto, después de la separación de sus padres, ambas compartían su tiempo, su espacio. En las sesiones hablaba de planes, de no querer desperdiciar su vida y concluir algo, quería “accionar”, salir del atolladero, sin embargo la percepción de desprotección tornaba aquella iniciativa en movimientos repetitivos tendientes al fracaso, agregando que cada vez veía más remotas esas posibilidades. Esta descripción esboza a una persona impedida a continuar su vida, imposibilitada en iniciar el trabajo de duelo y dejar que el objeto perdido muriera en su fantasía como ocurrió en la realidad. Esta gran necesidad por preservar el objeto amado dominaba por completo su organización defensiva, era un temor a la renuncia que para ella implicaba renunciar al deseo de vivir, por ello se adhería completamente a esa dependencia protegiendo y preservando ropa y demás useres cotidianos de la madre. El tema de la muerte jamás fue abordado por ella, siempre pretendía desviar la atención hablando de otras cosas cuando por descuido suyo evocaba la relación con su madre; como no queriendo reconocer el caos que había en su interior, la organización de sus defensas se dirigía a escapar del sentimiento de culpa por lo que consideraba “no haber sido lo suficientemente madura”. Después de varios intentos, se le interpreto que se sentía confundida y ansiosa porque la terapia no la llevaba por donde quería ir, de todos modos quedaba la imposibilidad de trabajar con ella, y dejó la terapia. Su relato constataba ciertas regresiones rivalizantes, por ejemplo, solía quejarse de su sobrina (4 años), se decía molesta con ella pues en la familia permeaba el supuesto de que el espíritu de la señora rondaba la casa y la menor era la única que podía percibirla; en ese orden nombraba sus resistencias alegando querer traer a esa niña a terapia y a otro sobrino de quien se tienen quejas escolares, como si tratase de confundir su situación con alguien sobre quién centrar la atención y justificar la proyección de sus incomodidades, responsabilizando a esos sustitutos para que el terapeuta le diera la razón de muchas de sus actitudes infantiles; efectivamente, “Laura” pareciera haber regresado a esa posición, sin arriesgar ningún acto que involucrase su responsabilidad voluntad como sujeto, prefiriendo entenderse con su deseo en una devoción y persistente estado de consagración con su madre muerta. Esto en realidad sugería una negación de la pérdida, que, al mismo tiempo desencadenaba una compensación pues, prontamente, la madre se convirtió en un ídolo no susceptible de ser compartido, así ocurría con el dormitorio al que por mandato de la paciente estaba prohibido entrar y permanecía eternamente igual a como era al momento de la muerte. Sus principales temores se organizaban en términos de “la pérdida” que pudiera ocurrir a esos bienes desconfiando de los demás. Las perfecciones atribuidas al carácter

de su madre (enlazadas con sus virtudes tan grandiosamente exaltadas), esbozaban el intento por ocultar toda percepción de sentimientos hostiles recíprocos. Una idealización que implicaba devaluarse a si misma como condición para depender de ese lazo, al grado de obligarse a mantener esa imagen potencialmente amorosa hasta convertirse en la obsesión por mirar hacia el pasado, y convencida de que su vida dependía de ese lazo, no dejaba de añorar imágenes convertidas en fetiche predilecto que se negaba compartir, y con miras a preservarlo para si solamente, se sumía en una total idolatría hacia esa especie de imagen beatífica, protegida hasta la saciedad de toda interpretación maléfica que arribara a su psique, pues le produciría una gran culpa. Su amistad con una compañera de trabajo (cuyas connotaciones homosexuales eran evidentes), fueron cruciales para la ruptura del trabajo terapéutico, pues esta persona, estudiante de psicología era quien se encargaba de ponerla en la puerta del consultorio y la esperaba hasta el termino de la sesión, además estaba al tanto del desarrollo de la misma, enunciando al respecto su opinión muchas veces a modo de sabotaje.

Caso 2.- “Ximena” (33 años) demanda trabajo terapéutico para su hijo “Alberto” (7 años) a quien ella atribuye supuestas perturbaciones como “inestabilidad y llantos constantes”, sin embargo los datos recabados en la sesión de recepción coligen como relevante no solo el alejamiento afectivo entre ambos, sino que en ese contexto existía algo más profundo que el malestar del hijo, pues ella relató que ha venido padeciendo de los nervios, jaquecas, mareos, migrañas y ansiedades constantes cada vez más intensas (después se comprendió que esos malestares representaban un permanente temor a contraer enfermedades graves, pues en su familia extensa habían ocurrido algunas muertes por diabetes), debido a ello refiere estar medicada y desde los 14 años llevar una vida a base de dietas y ejercicio; también agrega que después de probar diversos tipos de tratamiento para aplacar lo que nombra como “trastornos” (acupuntura, masajes, grupos terapéuticos de pareja y psicoterapia gestalt), opto por abandonarlos por falta de resultados. Con todo esto se dice “dispuesta a probar” un trabajo psicológico, en el cual, y desde sus inicios, la tendencia a la resistencia era evidente, llegó a la primera sesión con la consigna de no dejarse hipnotizar por ningún motivo pues a juicio de ella eso es lo que hacen los psicólogos. La impresión de tal idea, inclino a pensar que su argumento era un indicio del gran rechazo a permitir que alguien más indagará en sus problemas; esa hipótesis impulso a comprender que su historia estaba perfectamente caracterizada de grandes crisis. En efecto, sesiones después surgió a la luz un acontecimiento que a su juicio fue el más doloroso de su vida: la muerte de

su padre ocurrida diez años atrás; de este tema siempre se negó a hablar o lo hacía superficialmente, refiriendo solamente que, al respecto se sentía “sola”, “abandonada”. Sin un tema preconcebido brotaba de su discurso el sentimiento de desprotección a pesar de su matrimonio aparentemente estable; en ese orden, fue posible percatarse de una especie de actitud infantil por parte del esposo y una consecuente ausencia afectiva en ella que trastocaba sus ideales más íntimos; en efecto, la paciente perdió a su padre a temprana edad y eligió a su marido en los términos de protección que recibió de aquel, pues su deseo seguía siendo el de pertenecer a un sistema familiar donde la figura del hombre tuviera un lugar preeminente.

Al aplicar una prueba proyectiva (figura humana), la culpa inevitable apareció por no haber estado cuando falleció su papá (de cáncer), y no asistir al proceso funerario (muy probablemente ese “no haber estado” se puede leer como un pasaje al acto a enfrentarse con sus propias angustias de muerte). La indagación clínica dejó ver el recurso de nombrar su malestar con manifestaciones psicósomáticas como una especie de castigo auto infligido, y también con trastornos alimenticios que la hacían llevar un régimen a base de dietas para prevenir a toda costa cualquier síntoma de diabetes y cáncer; una trama que acusaba una reafirmación identificatoria, incondicional con el padre muerto, promoviendo la dramatización histérica hacia el contagio de la enfermedad en una suerte de innervación somática a modo de enmienda. La propiedad conversiva de su cuerpo ostentaba una gran capacidad para sintomatizar todo malestar básicamente surgido por la culpa, sustrayendo una cuota de placer. La pérdida de esta paciente atañía a su existencia, generalmente su discurso delataba posiciones que evidenciaban sus fallas de inscripción, decía que “siempre estaba enferma de algo”, porque era ahí, en lo real orgánico donde señalaba su dolor a través de los síntomas conversivos que parecían sustentar el compromiso de su cuerpo con el dolor privado, como una respuesta ante el desamparo producido por la contusión psíquica; es decir, que su libido desligada de la representación se transfería conversivamente en una innervación somática como un recurso que recrudecía su pobreza verbal, un discurso expresado a través de su cuerpo.

El gran apego con su familia extensa (sobre todo con su mamá de quien decía temer que le pase algo), se volvió infranqueable a partir de la culpa que se le imponía todavía más durante y después de su primer embarazo, tiempo en el cual trabajó como subgerente de una cervecería, un empleo que, a juicio de ella fue muy bien remunerado y reconocido ampliamente por su jefe directo y envidiada por sus compañeros, al cual

sin embargo tuvo que renunciar por estar con su hijo “Alberto” a quien casi no veía y de quien se hacía cargo su esposo. El remordimiento por no atender al hijo la hizo desistir de su intención por escalar al puesto de gerente general. La descripción de su dinámica de trabajo, reproducía el escenario familiar, donde ella se ubicaba como objeto de deseo del padre (jefe) y consecuentemente como objeto de envidia de parte de sus hermanos (compañeros de trabajo). De manera general se destacaba inmovilizada por el resentimiento, y la culpa apuntalaba su miedo a emprender o continuar grandes proyectos de vida. Su cuerpo mismo, con todas sus extensiones naturales y accesorios artificiales era un discurso nostálgico que cobraba un lugar protagónico al recordar que antes había sido muy guapa y que en su juventud fue muy solicitada por los hombres pero que ahora se sentía gorda, fea y vieja. Este dato argüía la hipótesis de una promesa de plenitud fantaseada en la relación con su padre constituida en referente primordial de su vida, y a través de ese parangón, su deseo estaba sustentado en el deseo del padre y cuya muerte inauguraba un tambaleo de ese universo representacional. Un último dato es que la muerte de su padre marca el temor de futuras pérdidas comprendidas en un amplio abanico de representaciones, por ejemplo perder a su madre, perder sus bienes materiales en un asalto, perder a sus hijos en la calle o simplemente por descuidarlos y que “buscaran un vicio”, razón por la cual, ocultaba permanentemente sus bienes materiales presentándose como una mujer carente de muchas cosas.

Caso 3.- “Emilia” (40 años) demanda atención para su hija única, “Montserrat” (14 años), la causa: disputas constantes entre ambas; tales desencuentros eran proyecciones de culpas y rivalidades mutuas surgidas a partir del suicidio de “Chucho” (esposo y padre respectivamente) ocurrido cuando “Emilia” decidió separarse de él a causa de la violencia extrema de que era objeto. Cuando se le consulta a la adolescente si desea iniciar un trabajo terapéutico, se muestra apática, renuente, como en un aparente estado de mutismo, sin embargo “Emilia” acepta emprender la labor terapéutica consigo misma, y a través de un corto periodo de tiempo, el abordaje de la relación matrimonial destacaba un escenario donde permanentemente prevalecía el conflicto (del cual la hija siempre fue testigo) a partir de una especie de celos delirantes con fantasías extremadamente megalomaniacas creando un contexto de golpes y abusos justificados por ella, pues a su juicio los hombres la buscaban y la invitaban a salir. Cuando narraba todo esto, la paciente se mostraba impaciente, insegura, ansiosa y en general confundida, tornando evidente la carencia de una base masculina en su infancia; los

datos corroboraron esa hipótesis cuando a la segunda sesión refirió la ausencia afectiva de su padre y el consecuente establecimiento esporádico de relaciones dependientes con compañeros de escuela y trabajo.

La paciente refería como intentando justificar la causa de separación, que él era drogadicto y que su estado de ánimo se alteraba con facilidad, motivo por el cual tendía a la depresión extrema, y que en una ocasión ya había intentado suicidarse; relata que desde ese acontecimiento, ambos ingerían sin prescripción medica antidepresivos. Su cuadro clínico representaba a una mujer presa de una mudez verbal, incapaz de reconocer el motivo de su estado depresivo, y con una gran necesidad de librarse momentáneamente del conflicto ambivalente suscitado alternativamente a partir de la justificación de los golpes y de la separación, para después sumergirse en el mismo letargo de confusión vía la culpa paralizando todo trabajo de duelo; después de dos años, el impacto del acto la embargaba, y de ahí la compulsión a la repetición era una condición que maniataba el no reconocimiento de toda representación ambivalente; esta preservación del conflicto psíquico, se imponía a cambio de la justificación de liberarse del sometimiento de que fue objeto. Esta estructura compulsiva, al tiempo que sugería provisionalmente un estado de bienestar a cambio de la esterilidad en sus actos y la represión de sus pensamientos, la empujaba a insertarse en una dinámica ritualística donde nutria sus representaciones con nimios intercambios de su realidad, movimientos errabundos y maniatados por una especie de atracción a la apatía en los intercambios; manteniéndose aislada de su red social inmediata, negaba toda contradicción entre sus afectos, condenándose a ese móvil, a la espera demandando el arte mágico que la conmoviera de ese sitio. La necesidad de negar el odio, representaba una salvaguarda de sus temores, pues aceptarlo sería tanto como responsabilizarse de sus emociones; en ese orden, la culpa sobre si misma se nutria por la negligencia del suegro, quien a su vez, como un acto desesperado por desligarse de sus propios sentimientos culposos, persistentemente hacia de ella el objeto predilecto de su hostilidad; este padre, al parecer muy ocupado en sus negocios, no escatimaba en cuidados materiales para sus hijos, pero no percibía sus necesidades emocionales y con total autoritarismo les hacía subrayar que honrarlo era su deber. La suegra, mujer sumisa, religiosa, abnegada cuyo trato con la paciente era de gran proximidad como si intentase compartir su dolor en una dinámica de consuelo mutuo. Es posible leer el suicidio de “Chucho” como una agresividad introyectada (dependiente de la liberación libidinal y por tanto susceptible de ser exteriorizada), transformada en aislamiento vía la a-dicción; repliegue que al

depender de las relaciones con su padre impositor, frustrante, le dirigió todo su odio circundante (no sin reservar una cuota del mismo, suficiente como para jalar el gatillo contra sí), proyectivamente hasta constituir un doble homicidio: muere el hijo en lo real para que el padre muriera en lo simbólico al ver desmoronarse sus ideales dominantes sostenidos en aquel como proyecto individual a partir del vínculo represor y su devenir herida narcisística ⁶. De este modo, en “Chucho”, esta adhesión a la muerte, se transforma en acto sacrificial, como una forma de ajusticiar a la familia. En efecto, esta violencia extrema que es el suicidio, no fue hecha sin un costo, sin dejar una deuda insalvable, sin precio por pagar, capaz de eternalizar el duelo a partir de una referencia permanente de la culpa en su padre.

Caso 4.-“Ruth” (57 años), acudió solicitando una referencia para regalar muchas cosas, “algo como un albergue o un asilo de ancianos” era su argumento durante la sesión de primer contacto, en la cual se le notaba impaciente, y cuando se le cuestiono al respecto su llanto fue inminente; minutos más tarde describía los motivos por los que había decidido dar en donación las cosas, echando de ver que tales pertenencias habían pertenecido a su hija “Jesenía” (25 años) quien se suicido. Después de un trabajo indagatorio (y de contención), decide iniciar un trabajo terapéutico, y durante las primeras sesiones describe catárticamente el encontronazo al encontrarla colgada de los tubos del closet. En su discurso se distinguía un temor a la muerte “como si estuviera en la casa, rondando” decía, este acoso permanente la hacia actuar ciertos rituales como un remedio ante la amenaza que la cohabitaba, y al mismo tiempo de exculpación por haber engendrado algún sentimiento hostil contra su hija, todo aunado a una desconfianza extrema a la cercanía de los demás y la restricción al máximo de sus objetos personales. Tiempo después, con base en comentarios de los compañeros de escuela y trabajo de su hija, la paciente descubre lo que nombra como una “doble vida”,

⁶ En este sentido es posible vincular hipotéticamente a la homosexualidad masculina con esta violencia que es el suicidio dirigida hacia el padre; en efecto, a través del frecuente afán por invertir la imagen sexuada transformándola en lo contrario, se cierne una organización apoyada en esa oscilación de los afectos hostiles hacia aquel principalmente, teniendo como fundamento uno de los recursos más significativos como es la sexualidad para desgajar todo el universo idealizante del padre que considera a la virilidad como el punto sensible de la significación de un hombre (macho). ¿Cuántas veces no se ha escuchado en la clínica a un padre decir que prefiere ver a sus hijos muertos antes de verlos convertidos en homosexuales?

pues a su juicio “en casa se comportaba como hija de familia y afuera era una viciosa”. Este acontecimiento aumento la culpa por “no haber sido buena madre y no haber procurado el bienestar de sus hijos” (el mayor de ellos se encontraba esperando el fallo de un tribunal por el delito de asesinato en primer grado a un judicial). Después de enterarse de esta “doble vida”, su ambivalencia empezaba a ser apalabrada, decía odiarla por “haberlo hecho” y a la siguiente sesión refería “haberle llorado mucho” y desear “ya no hacerlo más”, sin embargo, las alucinaciones engrandecían su culpa y su miedo a la muerte, a su juicio le pasaban cosas raras: la escuchaba, la olía, la sentía, una pululación fantasmal que explicaba la necesidad de mantener un contacto furtivo con su hija muerta durante las cuales le preguntaba los motivos de su suicidio o como lo habría evitado, pero sobre todo decía pedirle perdón por no haberle dedicado más tiempo. “Esta muerta que no moría del todo” (así es como se refería a ella porque la visitaba en apariciones alucinatorias), es un argumento que adquiere relevancia si se atienden las creencias arraigadas en las comunidades donde se ha desarrollado la practica clínica, y pone en evidencia, una vez más, la necesidad por aproximar el pensamiento mágico y religioso relacionado con la muerte. Además porque todo este folklore ofrece suficientes pruebas de la universalidad de las reacciones a la pérdida, es un remanente que representa la necesidad del sujeto de sostenerse sobre una base cultural identificatoria; este argumento, por el lado que se ha venido trazando, el clínico, remite a la necesidad del mito de la inmortalidad permanentemente vivo en el ser humano, y que se sirve de las alucinaciones o los sueños vinculados a la persona ausente para manifestarse y conformar este conglomerado de culpa habitual. Por sugerencia de una vecina, la paciente asistió a un grupo de AA de cuarto y quinto paso, y al regreso de “la experiencia” su cambio fue notorio aparentemente, se decía “renovada”, “con más luz”, no obstante su desconfianza hacia los demás la hacían restringirse, enclaustrarse en su casa y no dejar de llorar. Con el paso del tiempo, le fue encomendada la crianza de una de sus nietas (la hija de “Ernesto” quien estaba recluido), a quien dedicaba todos sus recursos disponibles, argüía su intención por querer traerla a terapia pues a su juicio la niña era muy arrebatada; finalmente al termino de una sesión refirió: “ya no voy a asistir pues ya comprendí que nada va a hacer que la olvide, pero también se que yo no tuve la culpa de lo que hizo”.

Se han presentado cuatro casos clínicos en los cuales se indaga interpretativamente la gran adhesividad libidinal que estas personas mantenían con sus muertos y la afluencia culposa que inmovilizaba toda posibilidad de reivindicación

subjetiva con esas figuras. Con base en ello, la observación de algunas de las repercusiones que adquiere la conflictiva inconsciente se manifestaba en sus relatos como una especie de parálisis psíquica; efectivamente, era muy recurrente escuchar de ellas la queja monótona, el miedo, la incertidumbre, la angustia a lo porvenir con su desbordante despliegue, y la culpa como el fundamento de esos malestares que acusaba la necesidad de proyectar sobre un sustituto, menores de edad, y traerlos a terapia (en el caso 1 los sobrinos; en el caso 2 el hijo; en el caso 3 la hija; en el caso 4 la nieta), y sin pasar por alto este dato, se retoma a Lacan, quien en Dos notas sobre el niño (1991) dice: *“el síntoma del niño esta en la posición de responder a lo que hay de sintomático en la estructura familiar”*. Un dato más es la ruptura terapéutica (particularmente en los tres primeros casos), anunciada desde sus comienzos porque parecían no estar convencidas del proyecto terapéutico propuesto, sin embargo, en “Ruth” (en quien quizá el factor edad fue preponderante), la necesidad por reconocer el acontecimiento en su significado verdadero, precisamente al referir su decisión de ya no asistir por haber comprendido que no se trataba de seguir culpándose u olvidar el hecho sino de dedicarse a la crianza y educación de una de sus nietas, implicaba el reposicionamiento subjetivo; al contrario, la actitud de las otras pacientes era la de colocarse en escenarios difíciles para revivir las situaciones más dolorosas y hacerse de un control subrepticioso. De este modo, todo lo que se ha argumentado respecto a la compulsión a la repetición encuentra en estos casos un punto de anclaje clínico, pues estas personas, al detener todo movimiento que involucrara sus emociones ambivalentes, insistían en reafirmar su lealtad hacia sus muertos; en ellas persistía el temor a la vida cuya resonancia clínicamente era sorprendente, pues una vez vivenciada la amenaza, a través de la constatación de la muerte real, el horror, que no es otra cosa que rememoración de la castración, las instaba a construir una pared protectora para guarecer impedidas de transitar por la experiencia de duelar que sugiere un enfrentamiento existencial con la propia muerte; por eso renunciaban a elaborar el trabajo reparatorio, como una evasiva que las impotentizaba y las anestesiaba ante las sensaciones del cotidiano vivir, permitiendo que hasta sus circunstancias más gratas, ocurrieran con una gran dosis de moribundez, pues representaban un daño a la frágil red de su efectividad narcisística. No se puede dejar de señalar la similitud de una dinámica ambivalente en todos los casos; en los dos primeros, ya sea que la extensión de su sintomatología respondiera a las manifestaciones de amor y odio sucedidas alternativamente, la necesidad de reivindicación amorosa hacia conveniente justificar e idealizar el objeto perdido

elevándolo incluso a una condición mítica (pura, santa), no obstante el odio no sucumbía pues era proyectado hacia el exterior, hacia lo que sentían como una amenaza persistente: lo Real. En los casos siguientes, antes que una sensación amorosa, la percepción del odio de manera infalible presentaba a la ambivalencia siempre bajo la forma de sentimientos mayormente hostiles surgidos por el impacto del acto suicida, lo que permitía elevar en otra categoría mítica (esta vez impura, sacrílega) y en gran manera condenaba a estas mujeres a culpabilizarse inconmensurablemente.

Algunas conclusiones provisionales: el rostro múltiple de lo real. La perspectiva psicológica descubre en estas personas el disimulo de la culpa a través de distintas estrategias, y sin percatarse que nunca esta represión hizo tanto ruido y atrajo tanto la atención como desde el fondo de esa cárcel en que ellas se imaginaban ocultarla, la mirada clínica se ubicaba ahí, donde la culpa engendraba toda una investidura mítica. Este conglomerado imaginario, culposo, sin renunciar a manifestarse en la cotidianeidad, actuaba como una fuerza reguladora de esa intimidad sobre la que se asentaban sus sentimientos y sus conductas. Sin pasar por alto este dato, es bien sabido que la reserva del fantaseo es imprescindible para todo ser humano, se tiene como una actividad privada a través de la cual el sujeto se emancipa del requisito de la prueba de realidad y guarda el secreto de una complicidad culpable; este mundo fantasmático es un reducto que permite escapar al control, a esa regulación del principio de realidad sobre el del placer. Devereux (1973) introduce la importancia de lo cultural como construcción de un basamento simbólico donde yacen las pulsiones, dice: *“cada cultura permite a ciertas fantasías, pulsiones y otras manifestaciones del psiquismo, acceder y permanecer en un nivel conciente y exige que otras sean reprimidas, por eso los miembros de una misma cultura poseen un cierto número de conflictos inconscientes que los caracterizan y los identifican”*.

En estas personas, la culpa lograba trastocar sus envoltorios más íntimos, por tanto fundacional y disuasiva por sí misma, en ellas, la culpa representaba su principal problema en relación con el reordenamiento psíquico que implica el duelo. Esta culpa parecía proteger sus identidades ante la amenaza del Otro, configurado definitivamente a partir de vivencias y fantasías añiles, incorporadas a su imaginario histórico que escapaban a su red conceptual habitual; efectivamente, aunque en ellas la culpa se comportaba como un asunto privado, existía una necesidad en formalizarla a través de un tejido que explicase la necesidad intrínseca para simbolizar sus relaciones; esta

tendencia en extender redes relacionales yacía en la búsqueda de sentido y es, en realidad, un rasgo compartido entre los seres humanos (no obstante, si la culpa no encuentra representación, se muta en arma perversa, psicotizante), que precisamente les permitía el desentendimiento de la culpa mediante un insospechado desplazamiento proyectivo sobre lo tangible, sobre la representación corpórea de aquello que trae consigo las desdichas, sobre quien, narcisísticamente, representa lo desconocido, lo amenazante que da vida a una escenificación fantasmal y que les permitía evacuar los conflictos mantenidos con el Otro, e incorporarlos en el otro buscando salvaguardar narcisísticamente su ser de todo sentimiento hostil hasta propiciar la investidura de una figura subjetiva, constituida por su miedo a la proximidad. Estos casos fueron seleccionados por constituir un ejemplar magnífico con el cual justificar la preexistencia del otro investido con significaciones míticas; en la medida en que estas personas actuaban siempre a la defensiva, rodeadas de una especie de membrana protectora como si todas las personas encarnaran un potencial enemigo, señalan un momento crucial para considerar la trama de la otredad como objeto de estudio, y la persecución como elemento fundamental en los sistemas de creencias que adquieren valor conceptual en la construcción de la experiencia humana, en la medida en que la idea del otro es un producto que interpela al mito, al ritual y obliga a marchar en pos de la prevención, y si se ha considerado la facultad humana de interiorizar y exteriorizar el malestar, se ha inaugurado el punto de partida hacia un montaje teórico circulando entre la psicología y las acusaciones colectivas. Así, la exposición de estos casos sirve para exponer un conjunto de indicios que abren la veta para investigar en el capítulo 3 la institución de las prácticas sacrificiales como remedio de expiación. En efecto, la idea de lo interno deviniendo externo amenazante, permitirá constatar una supervivencia del pensamiento animista en el modo de vida occidentalizado y que consiste en proyectar el sentimiento de culpabilidad sobre los seres y las cosas y designar todo lo desagradable viniendo del mundo exterior; sin embargo no se pueden dejar de adelantar algunas hipótesis al respecto, pues la culpa así exteriorizada, falsamente materializada, escapa a toda toma de conciencia, a toda revelación de la represión inconsciente que sin embargo da vida a toda una investidura sagrada y mitológica como la derivación de los deseos insospechados.

La necesidad de culpar permite ubicar al otro con dos características: lo externo que implica al Otro por estar fuera del alcance directo, y lo interno que afecta el contexto interindividual de determinado grupo porque se lleva a cabo directamente,

demanda un contacto y descubre el efecto de la formulación simbólica cuya tendencia es encontrar una representación común con la cual mantener en infranqueable relación lo imaginario con lo simbolizado, lo mítico con lo ritualístico, una ecuación que sostiene las relaciones interpersonales en el mundo actual. Bajo el mismo argumento y buscando articular un lazo que formalice la apertura teórica de la psicología en lo social, la sacralización, entendida como el punto fundamental de la idealización, colocada en el discurso de las pacientes (las dos primeras), es también una figura empleada grupalmente para generar un contacto con lo sagrado, beneficiarse de sus efectos y contrarrestar las fuerzas del mal, concentrando una experiencia amorosa con la imagen venerada a través de esta formulación simbólica. Esto es precisamente lo que los casos permitieron comprobar, pues, toda vez que sus protagonistas divinizaban o demonizaban, descubrían invariablemente escenarios en que resurgía su angustia de proximidad. La hipótesis que se desprende es la de una imprescindible existencia de un otro que demuestre la incompatibilidad de cada ser humano con el Otro, ahí donde el narcisismo se apuntala al no aceptar la diferencia que porta el otro y paradójicamente, al rechazar las similitudes existentes. Así lo narcisista desea el parecido pero lo rechaza y prohíbe, y entroniza la violencia en esos giros contorneando un círculo vicioso, donde la meta narcisítica se tiene como la preservación de la unidad, tal y como se configura al momento del encuentro de cada sujeto con su imagen especular, y que al vivirse como un momento jubiloso, fundador de un enamoramiento incansable del sujeto prendido de su propia imagen como narciso, inaugura (como se verá) todos los amores y los odios exteriores; este abordaje es esencial, imprescindible, para aclarar el arraigo en donde se funda el ser a través de la búsqueda del deseo de confirmación, el reconocimiento que solo puede provenir de aquel a quien se le ha encomendado garantizar la identidad, la cual tambalea ante una supuesta amenaza. En este orden, la identificación narcisista es portadora de agresividad en el sentido de que lo parecido debe ser abolido, aunque las aspiraciones sean precisamente lograr una similitud absoluta o parcial (poco importa), como una objetivación que refleje al sujeto, que le de cuenta de donde está parado y, a causa de esto, este doble que es el otro se vuelve peligroso por la temible rivalidad que suscita. Dentro de esta perspectiva se puede afirmar que todo lo humano a un determinado nivel arraiga conflicto con el otro, esto es, la demonización de lo que se considera fuera de lo propio, en quien el más mínimo resquicio para desarrollar la incertidumbre es pretendidamente erradicado bajo la cosmovisión maniquea del bien, de

ahí, la exclusión del otro promoviendo una interiorización del conflicto, provocadora de una desestabilización psíquica a la hora de identificar el malestar social.

Hasta aquí el estudio del Otro implica una sinécdoque⁷ porque sirve para referir una problemática en apariencia paradójica: la angustia de proximidad y de separación, cuyos alcances infieren indiscutiblemente en el sujeto y sus formas de relaciones históricas, pues, debido a su constitución humana, se sabe amenazado desde tres frentes: el pasado, el presente y el futuro, esto es, el rostro múltiple de lo Real como constituyente de figuras emergentes que en sus bases más íntimas no descubren una diferencia generacional radical pues demuestran estar universalmente proporcionadas según las características específicas de las relaciones y prácticas humanas determinadas históricamente; este Otro cultural posee una universalidad que al radicar en el imaginario individual y grupal, permite la construcción de basamentos simbólicos donde la representación es lo que induce a la idealización y a la proyección (con sus respectivas vertientes divinizantes y demonizantes). Es así como el sujeto se configura a partir de su vivenciar, la sociedad instituye un fantasma típico remontado a un vivenciar común; de este modo, sujeto y sociedad vislumbran un pasado de desatinos que hace prevalecer a la violencia como un evento condenado a repetirse una y otra vez, y ya sea que se trate de un instante de dolor, es siempre la personificación de algo que por momentos parece vivo; o un sentimiento suspendido en el pasado siempre da cuenta de una vivencia dolorosa atrapada en el recuerdo, ahí todo síntoma adquiere gran relevancia cuando se forma para encubrir y dar cuenta del desarrollo de la angustia; por ser el símbolo de lo reprimido, pasa a ser un accesorio en relación al recuerdo supuestamente olvidado; en este sentido, los síntomas contienen la historia del individuo o el grupo, al surgir como el símbolo del pasado; prótesis o apéndice humano para contrarrestar lo que en el presente representa la angustia de proximidad, constituida mediante el miedo a la otredad en tanto articula la figura del Otro.

Y el futuro que implica vivir la cotidianidad en medio de la amenaza y la separación; esta confusión, coloca al sujeto en el centro de un régimen en el centro de un régimen, dependiente de necesidades superfluas, pendiente de un universo cultural y materialmente arbitrario que crea la alineación de la compra venta; privado de eso

⁷ La sinécdoque es una figura retórica que consiste en extender o restringir el significado de las palabras de modo que pueda designarse el todo con una de sus partes, por ejemplo se dice pan para nombrar a toda clase de alimento.

esencial que no se produce, al sujeto se le insta a adquirir lo que se fabrica, esclavo del deseo del otro, busca redimirse con la satisfacción de los impulsos de adquisición. La fábrica de las necesidades es la metáfora de la cultura actual, basada en el deseo de compra, y con la idea de un intercambio narcisíticamente favorable al yo, se establecen las relaciones sociales desde la perspectiva de la imposición. La producción se diversifica y se especializa proporcionando bienes y servicios cada vez más superfluos, suntuarios y degradantes, las mercaderías humanas que están dentro de las posibilidades individuales de intercambio propician que el éxito humano no este ligado al reconocimiento en la vida de los intercambios, pues consiste en la pura afirmación personal, un proceso de individuación que depende enteramente de la necesidad de reconocimiento por parte del semejante vía el sometimiento del otro. El desarrollo del individualismo como valor social y la polarización de la vida entre los ámbitos públicos y privados (acompañado por el auge de la fetichización y el consumo de objetos), propician que lo público pierda fuertemente los rasgos de la participación grupal. El disfrute del valor del reconocimiento y la búsqueda incesante de una mirada a futuro, empuja ilusoriamente la vivencia hacia un lugar autosuficiente dentro de la masa indiferenciada. El tumulto del capitalismo y el ruido alienante de la globalización intentan dislocar la historia personal insertando al sujeto en una trayectoria donde lo propio, lo distinto, lo singular se desdibuja y se desarraiga en el devenir del contexto urbano actual, ahí es donde se delata perfectamente un enfrentamiento entre las identidades tradicionales y el discurso occidental, cuyo efecto es un colapso extendido en las colectividades, que impide oír las voces del sufrimiento anónimo del común de la sociedad deponiendo una profunda sensación de desamparo, impotencia e incapacidad ante un destino irrenunciable.

Capítulo 2. Las representaciones sociales.

Parte 1. La pretensión del ritual

Análisis preparatorio: los escenarios sociales como constructores de la identidad.

Algunas de las obras más representativas de esta investigación argumentan que las estructuras sociales preexisten a los seres humanos; con base en ello, se insiste en que al nacer se parte de una función simbólica caracterizada por el conjunto de relaciones articuladas por una Ley de lenguaje, un Otro que establece y administra las relaciones consanguíneas y de parentesco en función de los sistemas de crianza. Desde Braunstein (en psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis, op cit) *“el sujeto no llega a serlo por unas experiencias singulares ni por su desarrollo autónomo, ni por la maduración neurológica ni por el despliegue de una libertad esencial, sino que está constituido como tal a partir de requerimientos emitidos por la estructura social y ejecutados por las instituciones, por los aparatos ideológicos del estado, siendo los fundamentales en el modo capitalista de producción la familia, la educación, la religión, y los medios de difusión de masas”*. Esta perspectiva sugiere pensar al sujeto llamado a ser por una convocatoria que no es una necesidad biológica de lucha por la vida y que lo impulsaría a desarrollarse, el mismo autor refiere en otra obra (Goce, 2005, op cit): *“La invocación es subjetivante, hace sujeto”*. Se nace investido por la historia particular del núcleo familiar de origen e inscrito en el legado histórico y cultural del grupo social inmediato, esa estructura de antecedentes es un Otro que al arropar al sujeto desprotegido por el desconocimiento de lo que depara su existencia, requiere de su palabra, solo así *“el sujeto adviene, alcanza así su existencia... pero la debe. El Otro le indica de mil modos que la vida que recibió no es gratuita, que hay que pagar por ella”* (Braunstein en Goce op cit).

Al nacer el exterior es sentido alternativamente hostil y benévolo, y cuando se dice que el recién nacido necesita atravesar realidades difíciles, se alude a un ordenamiento que lo envuelve en un mundo donde imperan preceptos y temporalidades; esta entrada en el universo de significantes que es el nacimiento, es la disposición hacia una identificación con la imagen del otro a través de lo simbólico que introduce al sujeto en la cultura, instándolo a fijar puntos de referencia para construir sus identidades a partir de las estructuras de relación, las cuales, al marcar los cauces por donde se transita socialmente, son recursos prácticos para medir el sentido de filiación grupal en relación con la práctica social, configurando la legitimación y la pertenencia a un grupo;

sin embargo las identidades tienen sentido no solo en la mera pertenencia a una categoría grupal sino en la representación de una historia, por eso, toda práctica ocurre según el registro de los márgenes culturales, como un guión de actuación prescrito socialmente con un escenario, una trama, un elenco actoral pero sobre todo el entramado de cargas libidinales que promueven el sentido de filiación grupal. Lo anterior es resumido por Gaualejac (2002): *“a) la realidad psíquica de un individuo no puede concebirse sino apoyada por el Otro real que la precede, b) ese real es al menos por una parte el sistema simbólico que rige la vida social, c) el psiquismo es una de las formas de expresión a partir de la cual se construye y se reproduce el sistema simbólico y d) el deseo, expresión última de la realidad psíquica no existe en sí como creación originaria del sujeto sino en la relación de este con la historia”*.

Cuando se dice que las relaciones sociales aseguran al sujeto en el registro simbólico, es en el sentido de ser reconocido como el portador del deseo del otro, un deseo encarnado en la estructura de las generaciones que alude a una realidad psíquica inconcebible independientemente de los escenarios sociales en donde se imprime. Los objetos mediados indisolublemente por el deseo del otro son el modelo de identificación como instrumento fundamental para la comprensión de la etapa de la elección del objeto, pues por ese medio, un sujeto asimila una propiedad del otro para transformarse consecutivamente parcial o totalmente. Freud refiere que el yo se constituye por la sedimentación de las antiguas relaciones objetales, con base en ello, los procesos de filiación se inauguran sobre las más primitivas exteriorizaciones de un vínculo afectivo. Este punto permite el abordaje del ser humano en los escenarios sociales, sin embargo dibuja una encrucijada que propone el análisis de las redes relacionales donde todo sujeto es un producto de sus innumerables singularidades y universalidades, *“la identidad social es un lugar que se propone modelos concretos del ser, pautas de conducta de las cuales el sujeto se apropia. Esta supuesta identidad remite al registro imaginario a través del cual el sujeto se percibe a sí mismo como completo, identificándose con una especie de imagen global que se ha construido acerca de sí mismo, pero que le ha llegado desde afuera a partir de su constitución como otro”* (Pliego, 2002).

Los valores coercitivos y disciplinarios permiten al sujeto identificarse y constituirse en actor activo de su novela, este es el proceso de sujetación que a partir de la internalización de normas y prohibiciones (superyó) luego de la ruptura dolorosa con la madre como primer objeto de amor y el consecuente pasaje de la castración, hasta la

entrada por el complejo laberinto de la sexualidad, conforma los vínculos identificatorios que introducen al sujeto en la trama social; sin embargo, esta producción histórica que es el sujeto, involucrado a transitar transversalmente los múltiples procesos de socialización, es solo una parte, fragmento y punta de un iceberg histórico que le antecede; sin embargo cuando se dice que el sujeto es un producto histórico, es necesario dar cuenta de una singularidad que tiene cabida a partir del recorrido que parte de una persistente predisposición humana donde fragmentos de lo intensamente imaginado, vivido o presentado se agrupan para configurar en estructura, el reservorio que bordará su desarrollo psíquico y somático: las experiencias de separación y las rupturas reales con sus respectivas formulaciones simbólicas, la angustia impresa en cuerpo y psique como rastro de los primeros contactos con lo social, las fantasías grandiosas y los ideales que como sellos indelebles marcarán todas las aspiraciones posteriores, el encuentro entre el sentimiento amoroso con el odio experimentado hacia una misma persona, y las representaciones animistas y religiosas que exponen la constelación imaginaria familiar y comunitaria, son algunos de los pasajes que pautan la conflictiva relación del individuo con la sociedad. Dice Gaualejac (1988) *“no podemos pensar el tema del sujeto sin inscribirlo en una doble determinación psíquica y social”*. Esa correspondencia aclara que sin el otro, el sujeto es incapaz de constituirse en producto de la historia que él también reproduce.

Al bosquejar los procesos específicos de identificación según las reglas precisas de conformación social que caracterizan e integran a los individuos como participantes de una organización humana, la identidad, en tanto sujeción a los significantes recibidos, hace de lazo entre el sujeto y los contextos sociales, como una reconstrucción en la estructura de las relaciones que marca los cauces por donde el sujeto transitará, constituyendo la experiencia que orienta su posición en el mundo como el recurso práctico para medir la relación grupal; dice Gaualejac (1988 op cit): *“reconocer la necesidad de someter la comprensión de los procesos psíquicos a los mecanismos que rigen los procesos sociales e, inversamente, integrar la dinámica del psiquismo como elemento para comprender la realidad social”*, por ello, en toda perspectiva psicológica es conveniente describir la estructura social para comprender el lugar que el sujeto ocupa en ella y analizar las condiciones de producción de las aspiraciones y las necesidades humanas, pero sobre todo los modos de realización. Por tanto, un objeto de estudio general de este capítulo es: explicitar los nudos entre las representaciones sociales y los determinismos psíquicos observables en las conductas que devienen

prácticas grupales; de esta forma, el concurso de esta investigación se inscribe en el corazón de las tensiones entre objetividad y subjetividad de una época, entre el individuo como producto social, histórico y creador, entre lo que reproduce la tradición y el cambio representacional que intenta generar la práctica social, entre las dinámicas sociales y las dinámicas inconscientes, entre el surgimiento del conflicto y la necesidad de sanación.

Los orígenes de las representaciones sociales. Desde Freud, algunas disciplinas sociales se han consolidado en terrenos teóricos donde los sujetos no pueden concebirse simplemente como manifiestamente pertenecientes a una colectividad sin considerar que la estructura psíquica organiza el ámbito individual para adecuar al sujeto en el sistema social. En *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), Freud mantiene un principio de análisis metodológico de la noción de grupalidad: *“todos los vínculos que han sido hasta ahora indagados, preferentemente por el psicoanálisis, tienen derecho a reclamar que se les considere fenómenos sociales (...) Ahora bien, cuando se habla de psicología social o de las masas, se suele prescindir de estos vínculos y distinguir como objeto de la indagación la influencia simultánea ejercida sobre el individuo por un gran número de personas con quienes está ligado por algo, a la par que en muchos aspectos pueden serle ajenos”*. La cita Freudiana suscribe tensiones que interrogan los criterios de decisión implícitos en la investigación para explicar un comportamiento social como debido a las leyes de la libido; y permite, por tanto, retomar el debate que tan a la vanguardia estuvo en los sesentas entre Marxistas y Freudianos cuando teatralizaban la tensión permanente entre individuo y sociedad: una explicación psicoanalítica de los acontecimientos humanos como resultado de un pasado determinado por el orden indomable de las pulsiones, ante la propuesta marxista que sugiere un reconocimiento del origen material del hombre y una explicación ligada irreductiblemente a sus condiciones materiales de vida (externas, colectivas y artificiales del trabajo humano); sin embargo desde la postura de Igor Carusso (1966), es posible colegir ambos argumentos relacionándolos en la construcción de un esquema teórico, este autor refiere: *“desde hace tiempo el psicoanálisis no es solamente una parte de la psicopatología, sino también parte integrante de la propia comprensión del hombre. Desde hace tiempo no solamente es la historia íntima de un individuo abstracto sino una amplia contribución a la explicación de las relaciones humanas, aquí Freud hizo el descubrimiento de que las necesidades del individuo son troqueladas y reprimidas por*

la sociedad a través de la familia y que este individuo actúa posteriormente como troquelador y continua así el proceso de una alineación psíquica como parte de la estructura social". La tradición psicoanalítica ha hecho una división de la obra Freudiana entre los escritos clínicos y los que se refieren a las conformaciones sociales, a decir de Gerber (2005), se trata de una división impropia pues desconoce la articulación indisoluble que existe entre la cultura y la teoría de la transferencia, previamente señalada por Freud en psicología de las masas cuando establece claramente que el fenómeno de las masas tiene su paradigma en lo que ocurre en un psicoanálisis, este autor refiere: *"no es un simple azar que este texto comience con una crítica tajante a la oposición clásica entre sujeto individual y sujeto colectivo: para Freud el sujeto en la cultura no es ni individual ni colectivo es el sujeto del inconsciente constituido por la inserción del cuerpo viviente en el campo del Otro, el universo del lenguaje que establece el orden social, la religión y la moral"*. En este texto, Freud interroga la adecuación de los individuos a las formaciones sociales e instituye las bases psicoanalíticas para una exploración en el campo de lo cultural, y sin generar el equivoco de una presunta oposición entre individuo y sociedad, decir que el grupo piensa, siente y actúa de manera diferente a como lo harían sus miembros aislados no contradice las opiniones Freudianas en las cuales se basa Gerber, por el contrario, las reafirma en el sentido de que al partir del análisis del individuo aislado se comprendería muy poco de lo que pasa en el grupo. González (1991) dice: *"Freud señaló que la especificidad del psicoanálisis como práctica clínica radica en la posibilidad de analizar la inserción, siempre problemática de los individuos al régimen simbólico de una cultura determinada"*. De modo que, las representaciones inconscientes son un modelo de referencia para el análisis de la realidad social, pues conforman las imágenes que infieren en todo el campo de actuación humana donde la *investidura libidinal* tiene un amplio margen de referencia con relación a los dispositivos que promueven la cohesión grupal; es más, en el sentido psicoanalítico tradicional, la investidura libidinal constituye un elemento fundamental para comprender la economía psíquica, y siguiendo a Freud, el término es extrapolable al campo de lo social cuando todo un conjunto de representaciones se halla investido intensamente por la colectividad como una especie de pacto a partir que la mantiene unida aunque sus individuos sean distintos, dice Durkheim (1990): *"los estados de la conciencia colectiva son de naturaleza claramente diferentes que los estados de la conciencia individual, son representaciones de otro tipo. La mentalidad de los grupos no es la de los individuos: tiene sus leyes propias"*,

no obstante, cuando Freud interrogó la disposición de las especificidades culturales para lograr la adecuación de los individuos a las formaciones sociales, instituyó las bases para una exploración dialéctica, González (op cit) explica claramente esa operación: *“para saber con qué se identifican, es decir que objeto en común colocan en ese lugar cuya función es centrar y homologar a los individuos, Freud tiene que describir la situación y esto lo obliga a salirse de un marco de referencia estrictamente psicoanalítico avocándose inevitablemente a una descripción que podríamos llamar histórico-sociológica, tratando de mantener sin embargo la liga con la psicología social”*.

Freud (1921 op cit) ahonda en la descripción que Le Bon da de una masa, dice: *“la condición que se requiere para que los miembros de una multitud de seres humanos agrupados por casualidad formen algo semejante a una masa en sentido psicológico es que esos individuos tengan algo en común, un interés común por un objeto”*. El argumento Freudiano permite colocar a la investidura libidinal en primer plano en función de la promoción del *interés común* sobre un objeto (simbólico o imaginario), hasta agrupar y cohesionar una mayoría frente a los individuos aislados; al respecto explica González (op cit): *“solo las grupalidades efímeras, sin tradición, poco estructuradas, con organización muy primaria, sin instancia simbólica constituida, podrían disolverse”*, por lo tanto, el principal afán de la cultura es aglomerar a los seres humanos en grandes unidades en torno a una imagen u objeto representacional para lograr la afinidad grupal. La psicología de las masas propuesta por Freud, construye teóricamente la noción de sujeto como integrante de una multitud organizada por lazos libidinales durante cierto lapso para trazar determinado fin común, en ese orden, permite pensar al sujeto no solo en función de un conjunto de rasgos fijos, palpables y permanentemente iguales, sino en virtud del entramado de dispositivos que movilizan las relaciones sociales, haciendo necesario apreciar esa red hecha de lazos que designan funciones diversas e insertan a cada quien en el tejido social; así, una práctica social tiene sentido a través de las representaciones que la irrigan y las cargas afectivas depositadas en el esmero por lograr una concordia colectiva; detrás de estas operaciones yacen las condiciones que promueven la búsqueda infranqueable del equilibrio social, organizada a través de normas y prohibiciones, inherentes para todos los miembros de una formación grupal, eso que Rene Kaes (1979) denomina *“código común”* configurado por los sistemas de representación como los rituales, los mitos, las ideologías y las concepciones del universo (mágicas, religiosas o científicas).

Las representaciones sociales como el fragmento de realidad que se procura indagar, no pueden considerarse sin reflexionar que toda representación alude a un proceso de organización de las relaciones, su propósito es constituir móviles identificatorios actuando perfectamente como administradoras y modificadoras de un conflicto, de hecho en su origen toda representación es empleada para salir de un atolladero imaginario, es decir: todo objeto representado además de ser la imagen inconsciente, es el resultado de un trabajo para formalizar algo que en tiempo y espacio ha faltado y que compromete una búsqueda incesante. En el capítulo anterior se abordó esta cuestión al describir el proceso por medio del cual la imagen localizada en el espejo, es la representación que da soporte a la necesidad de encontrar y encontrarse como el objeto de deseo en el mundo exterior, es el recurso para expresar la búsqueda de un retorno a la unidad cuyo fin es la reducción de la tensión psíquica para reconstruir un equilibrio interno. En ese orden, la representación es la reconstrucción de la experiencia del hombre, ahí radica la importancia del proceso ritual por medio de las representaciones, pues destaca la necesidad de erigir escenarios donde desplegar los vínculos identificatorios ante acontecimientos que devienen conflicto como la muerte (el problema de base porque representa una fractura en la estructura social), por tanto, una función previamente estipulada en las representaciones sociales es preservar la imagen de la cohesión grupal a través de la creencia en que los objetos tienen un valor y un significado perdurable, capaz de sobrevivir eclipsando a la muerte y a la decadencia. La gran obra de la muerte y los relatos que de ella se desprenden en cada grupo como parte del sistema imaginario, configuran gran parte de las representaciones sociales, de ahí que sean el producto de una modalidad específica de organización que las identifica. El problema teórico radica en reconocer la escenografía ritual representando las diferentes formas de organización humana.

Las sociedades extienden todo un conjunto de representaciones ante todo fenómeno que acusa un peligro a su integridad, este despliegue asemeja a la instauración de sus propios cercos sanitarios, los cuales según Oscar Lewis (1965): *pueden considerarse como tentativas de soluciones locales a problemas que no resuelven las actuales agencias e instituciones, porque la gente no tiene derecho a sus beneficios, no pueden pagarlos o sospechan de ellos: incapaz de pagar un doctor a quien se recurre solo en emergencias lamentables, y recelosa de los hospitales "a donde solo se va a morir", confían en hierbas y en otros remedios caseros y en curanderos y comadronas locales, es decir integran operablemente en su sistema de*

vida: ciertas creencias y remanentes de costumbres y tradiciones". Esta cita advierte a las instituciones gubernamentales promoviendo respuestas ambiguas, ambivalentes ante la demanda de salud y la emergencia de la prevención, atribuye por tanto un valor intrínseco a la conformación de la tradición como modalidad propia de funcionamiento y resalta su valor histórico: *"en el uso antropológico el termino cultura supone, esencialmente, un patrón de vida que pasa de generación en generación. Al aplicar este concepto de cultura a la comprensión de la pobreza en las naciones modernas no es solo un estado de privación económica, de desorganización o de ausencia de algo. Es también algo positivo en el sentido de que tiene una estructura, una disposición razonada y mecanismos de defensa sin los cuales los pobres difícilmente podrían salir adelante. Es un sistema de vida notablemente estable y persistente que ha pasado de generación en generación a lo largo de líneas familiares. La cultura de la pobreza tiene sus modalidades propias y consecuencias distintivas de orden social y psicológico para sus miembros"* (Lewis op cit).

La escenografía de la pobreza descrita por este autor, plasmada de pensamientos mágicos y creencias misteriosas conglomeradas por tradiciones milenarias, puede constituir un amontonamiento representacional que resulta particularmente enigmático, curioso o irrisorio, sin embargo, este modelo permite un acercamiento sustancioso hacia lo que refiere Kaes (op cit) respecto a la forma en que las representaciones grupales funcionan como organizadoras de las relaciones intersubjetivas, grupales e intergrupales, porque aluden a la necesidad, por parte de quienes se agrupan, en creer que depositan el mismo nivel de intensidad en su representación para producir una suerte de efecto ilusorio (que algunas veces la realidad considera y acredita, o invalida y contradice), dice: *"los grupos se organizan y estructuran de acuerdo con las relaciones de objeto escenarizadas a través de las cuales se los representa. El objeto grupo posee propiedades de figurar objetos y procesos psíquicos en un escenario, en los que cada participante de un grupo encuentra y crea un lugar, a la vez asignado y conquistado, con lo que asume de este las relaciones de intercambio, ubicación y valor en la economía psíquica individual y social"*. En la representación ritual ocurre algo similar cuando los participantes proyectan sus concepciones imaginarias hacia el exterior (como un proceso interno de defensa) y los depositan en el escenario adecuado para el funcionamiento grupal.

La práctica ritual en la conformación de las sociedades. Las sociedades tradicionales coloquialmente aluden a contextos donde las coincidencias y las disparidades determinan la cotidianeidad de las relaciones; designadas por familias, los vínculos se someten a leyes que preexisten a los sujetos, mediante las cuales comparten ceremonias, y festejan las tradiciones según las formas de conformación social que le son asequibles para asegurar su existencia; en efecto, esos mecanismos hacen aparecer al sujeto perfectamente coordinado para regular los conflictos sociales, incluso cuando la trama de la existencia deja percibir el tránsito de la vida a la muerte. La institución de prácticas reguladoras determinan el sentido, el cuerpo y la forma de tal organización, sin embargo ¿qué nomenclaturas permiten la cohesión grupal ante un conflicto como la muerte?, de entrada se hablaría de instintos biológicos regidos por una lógica de supervivencia, sin embargo una lectura estrictamente social conduce a pensar que un principio de continuidad conmueve el sentimiento de pertenencia depositado en la estructura social, en otras palabras la gran adhesión libidinal congrega al grupo para contener el conflicto aglutinando los intereses y las emociones más arraigadas de los miembros en su necesidad de conservación. Este principio (según se verá) es fundamental en tanto permite delimitar las representaciones conflictivas asignando prácticas rituales. Caillois (2004) dice: *“La sociedad y la naturaleza descansan sobre la conservación de un orden universal protegido por múltiples prohibiciones que aseguran la integridad de las instituciones. Todo lo que parece garantizar su salud, su estabilidad, esta considerado como sagrado; todo lo que parece comprometerlas se tiene por sacrílego. La mezcla, el exceso, la innovación y el cambio son igualmente temidos. Se presentan como elementos de desgaste y de ruina. Las diversas clases de ritos tienden a expiarlos, es decir, a restaurar el orden que perturbaron y admitirlos a ellos mismos a ese orden, neutralizando la fuerza peligrosa, la virulencia, revelada por el solo hecho de la intrusión, de su erupción en un mundo que solo quiere preservar en su ser y que se entrega a la inmovilidad”*.

Desde una descripción soslayada sobre las posibilidades en el ser humano para representar colectivamente el conflicto ante la muerte, se cuestiona lo siguiente: ¿a partir de qué lógica se atribuyen las propiedades a la ritualización? Una mirada retrospectiva conduce a Freud en *Tótem y Tabú* (1913): *“observamos en los niños y en los pueblos primitivos ciertos rasgos que si se presentaran aislados habrían de ser atribuidos al delirio de grandeza: una hiper estimación del poder de sus deseos y de sus actos psíquicos, la omnipotencia del pensamiento, la creencia en el poder mágico de las*

palabras y una técnica contra el mundo exterior, la magia que se nos muestra como la aplicación consecuenta de estas premisas megalómanas". Así como en el niño, en el hombre de los pueblos primitivos operan las coordenadas imaginarias más arraigadas ante lo inexplicable, y sin que el hombre contemporáneo este exento, por más industrializado, perdura el saldo necesario como para creer en situaciones fantásticas; por eso, ante la muerte, la adherencia a cualquier creencia (mágica, religiosa o científica) continua vigente, lo que es más, esa necesidad hace del ritual un éxito terapéutico, una vez que se le deposita la ilusión unánime. La razón por la cual las sociedades marchan con la ilusión como estandarte, con la creencia como consigna y la fe como cimiento, es la construcción de instituciones imaginarias que permitan la expresión de una relación comunitaria, un encuentro bajo un mismo axioma.

Se ha dicho que el nacimiento es ya una certeza que implica el devenir inexorable de la separación, es una experiencia de pérdida irremisible, trascendental que trae implícita una transacción cuya ganancia es sustitutiva, secundaria frente a los apremios de la vida que se perfila como una figura que propaga el peligro ante lo Real. A cambio de advenir sujeto, esta transacción coloca al deseo como el centro de su advenimiento, y a su vez, punto de partida para vivir, azogado claro esta, pero ahora sujetado a un orden y a una temporalidad en sus representaciones, a vivir ajustado a una Ley que insta a construir formas de control ritual ante sus penas; a practicar el restablecimiento de la costumbre a través del ritual al prometerle una restauración del universo representacional desde un poder exorcizante y curativo si se lleva a cabo con la excesiva cautela que demanda; y todo esto se hace desde la representación a un nivel grupal donde se tiene por cierto que, cualquier acto de renuncia a esa airada omnipotencia, amenazaría con dejar al descubierto la confusión psíquica y el caos social; por eso es posible agregar: hay que darle al Otro lo que le pertenece para tener y conservar la vida.

Esta inevitabilidad que es la muerte permite la creación de discursos imaginativos (mitos) escenificados en el orden simbólico (rituales) para permitir que los muertos mueran y no correr el riesgo de morir con ellos; en este sentido, la hipótesis es que la variedad de mitos y rituales en torno a la muerte contienen *un carácter terapéutico* (preventivo a través de los rituales de conmemoración, y rehabilitatorio cuando la muerte acontece); la siguiente idea justifica lo anterior: en los pueblos primitivos, la idea de una muerte (incluso natural) era atribuida a la influencia de un enemigo o al castigo divino, y aunque en los espacios sociales actuales pareciera que no

hay lugar para este tipo de paradigmas sostenidos en ideologías que ven desapareciendo del marco de posibilidad en la construcción de la experiencia humana, esta sociedad se las arregla muy bien para articular sus creencias en torno de esos legados históricos y no deja de conferir un tamiz fantasmagórico a ese imaginario prístino para representar los acontecimientos sin sentido y hacer funcionar la maquinaria terapéutica tanto en lo preventivo como en lo rehabilitatorio. Al respecto dice Kaes (op cit): *“Una vez constituidas las representaciones sociales del grupo, funcionan como objetos que poseen propiedades análogas al las del objeto transicional descrito por Winnicott, o sea, un objeto creado que define un espacio de comunicación, mediación, y creatividad. En este espacio se establece un juego más o menos libre entre las representaciones inconscientes y las representaciones sociales”*. Las prácticas rituales en tanto representaciones, sirven para que sus ejecutantes sientan que participan activamente en la salvaguarda de su estructura social, desde esta perspectiva, los rituales tienen un papel trascendental cuando cumplen con una función constructiva y contribuyen a cimentar una real y verdadera cohesión social (aunque esporádica, claro esta, porque tiende a resquebrajarse una y otra vez), porque el orden solo se restablece mediante la legitimidad, y cuando el ritual es eficaz se reanuda la cotidianeidad detenida, lo suficiente para encaminar al grupo hacia su dirección y destino habitual.

Según Araujo (2000): *“los rituales son actos sistemáticos e inconscientes que regulan el equilibrio y restauran el sentido a través de su principal cualidad: la elaboración simbólica por medio de la actuación”*, dramatización de pautas de organización social en una secuencia de acontecimientos sucedidos en un orden articulado de sentido real, sin embargo, aunque la interpretación terapéutica del ritual esta dada por su localización funcional en el sistema de practicas y apropiaciones cuya utilidad confiere el sentido buscado, ese estatuto no basta para asignar un valor e identificar la diversidad del ritual, hace falta evidenciar los fundamentos sociales que determinan el sistema de creencias según la condición social para lograr deletrear las respuestas buscadas (por eso, se convoca la teoría de la cultura de la pobreza de Lewis) pues, corresponde a las modalidades de organización social y a los niveles y escalas de estructuración de la vida comunitaria, toda permisibilidad de las manifestaciones y representaciones ante la muerte, en la medida en que la sociedad esta organizada para asignarse en espacio y tiempo determinado un significado específico dentro de cada contexto según el lugar geográfico e histórico. El afán por estas descripciones, es sobre

todo porque la visión occidental discriminatoriamente ha simplificado cada vez más hasta homologar, con meras producciones insustanciales, a este tipo de prácticas desconociendo que solo corresponde a las pretensiones grupales encontrar el sentido que significa su relevancia, pues sin duda, el valor conferido a la fenomenología de la muerte corresponde a una definición social construida históricamente y sus consecuentes sistemas de respuestas, las cuales, desde lo imaginario y lo simbólico se determinan en función del momento histórico y la condición social: al ritual funerario, le antecede una memoria histórica en cuyo registro se encuentran las reglas de su organización constantes y variables que hacen comprensibles los acontecimientos sociales, en torno a la muerte; ahí que las comunidades tradicionales, sean los espacios idóneos donde se organiza ritualmente el proceso de restauración social del sentido perdido con la muerte; no obstante, aunque en todas las sociedades se vivencia su cercanía, lo crucial es que ese malestar es vivido profundamente en ciertos momentos más que en otros, pero mientras la muerte sea inaprehensible por su presencia fantasmal, el ritual funerario desempeñará funciones trascendentales; protocolario o ceremonioso no dejará de simbolizar el orden, el denuedo, la continuidad y la legitimidad de los movimientos y fracturas inevitables.

Algunas definiciones provisionales.

a) **El mito como estatuto del ritual.** El pensamiento que mantiene a las representaciones sociales y las creencias que caracterizan la memoria del ritual, tienen un origen en el mito, el cual, como todo elemento cultural, no es casual ni aleatorio, pues adquiere una función en la estructura de una sociedad específica, por ello se plantea buscando referenciar lo que auspicia su puesta en acto, es decir, en la medida en que hay una trama que lo sustenta y en cuyo contenido, su uso, su funcionalidad, su manipulación, su materialización plantean un mensaje implícito; refiere Levi-Strauss (1994): *“algunos ven en cada mito la proyección ideológica de un rito, destinado a proporcionar a éste un fundamento; otros invierten la relación y tratan el rito como una suerte de ilustración del mito, bajo la forma de cuadros de acción. En ambos casos se postula una correspondencia ordenada entre mito y rito; dicho de otra manera una homología: sea cual fuere aquel al que se le atribuye el papel de original o de reflejo, el mito y el rito se reproducen el uno al otro, uno en el plano de la acción, el otro en el plano de las nociones”*. El mito contiene imágenes mediatizadas por la práctica ritual, por ese hecho, es un representante del imaginario colectivo encarnado en la estructura

simbólica y ésta, al otorgarle una dinámica proporcionada de operatividad eficaz, sustenta las bases para generar las estructuras sociales. En el tejido social, el mito se considera estatuto de creencias insustituibles una vez encarnadas en las voluntades colectivas, hasta mandar la puesta en acto de ese supuesto saber que legitima tal práctica; de esta forma, los mitos estructuran los lazos sociales que sirven a su vez para preservar a la colectividad de una desorganización; esta certeza increíble se apoya en el deseo y la fantasía, en la aspiración indefectible a la continuidad entre el orden de la naturaleza y el orden cultural; ahí es donde se enlazan las practicas sociales de manera inmutable cuando las personas que creen en el mito incorporan una dimensión imaginaria con un orden que encierra un convencimiento reforzado a partir de la ordenanza justificada unánimemente; este consenso social permite auscultar al mito en los escenarios donde las practicas sociales devienen constituidas cuando se cree lo que enuncia y se acepta lo que predice el mito. Malinowski (1958) dice: *“El mito entra en función cuando el ritual, el ceremonial o una regla moral o social exigen justificación, esto es cuando reclama confirmación de su antigüedad, veracidad y santidad”*, y en relación a las interpretaciones ideológicas respecto a la muerte el autor continua: *“estas creencias dan lugar a modos adecuados de adoración y predisponen el homenaje a los muertos”*. En este sentido, y toda vez que el mito toma fuerza en la representación, justifica la practica ritual a partir de una ordenanza, cuyo sentido, definido por una lógica interna, es dinámico y significativo de la búsqueda de la homeostasis social, pues proporciona la ilusión de poder domesticar las fuerzas desconocidas a partir de su creencia absoluta. Si bien el ser humano prefiere constatar el equilibrio y la periodicidad a través del ritmo de las estaciones, esta regularidad natural es análoga a la función que cumple, en el plano social, la regla de los intercambios en el seno de las relaciones; por ese hecho, toda práctica ritual, es la representación histórica en torno a la conservación de la vida y de preservación de la existencia. Si el mito se enuncia en las prácticas rituales es porque determina los detalles precisos por medio de los cuales se decide, se impone el curso de una trama, establece sus modos a seguir. En consecuencia, si se contempla el mito a través de una practica ritual, resalta una comprensibilidad inmutable respecto a su funcionalidad y validez en ese contexto social. La creencia en el mito fundamenta la consolidación del ritual; esta conexión adquiere un carácter elemental que promueve la cohesión social, pues, desde esta perspectiva, el ritual es el tamiz del mito a través de una lógica que hace que perviva en él si materializa su expresión más técnica, en él se busca una representación para forjar un sistema indisoluble que se

imprima como sello indeleble en el conglomerado de creencias que conmueve las organizaciones sociales.

b) La fiesta del día de muertos. Las conmemoraciones hacia los muertos testimonian algo más allá del grado afectivo, o si se quiere, de adhesión libidinal. Su efectividad es proporcional en función de los determinismos sociales e históricos como un registro fidedigno que concentra los datos indicativos de la tolerancia que cada sociedad otorga a sus miembros para representar conmemorativamente algún acontecimiento. Por tanto, un evento como es la fiesta del día de muertos es circunstancial al constituir un paraje para apelar al orden social, por ejemplo: aunque cada familia tenga su propia concepción de la muerte, la comunidad comparte una actitud similar al respecto, sobre todo en aquellas sociedades donde se ha *“elaborado o retenido una sabiduría particular, que las incita a resistir desesperadamente toda modificación de su estructura que pueda, que han protegido mejor sus caracteres distintivos hasta una época reciente, se nos aparecen como sociedades inspiradas por el cuidado predominante de preservar en su ser”* (Levi-Strauss, op cit). Probablemente no exista alguna sociedad concreta que en su conjunto y en cada una de sus partes no corresponda exactamente a dicha preservación, lo que interesa por tanto es la interpretación de la fiesta del día de muertos en contextos donde perviven fuertemente las tradiciones, ahí donde todavía es posible atestiguar y vivir ese espectáculo grandioso de colores, danzas y ceremonias, acompañadas de inseparables atuendos y adornos que se vislumbran en esas noches de jolgorio, cuando se cree que la vida se disfraza de la muerte y la muerte lo hace de vida, *“cuando el periodo de fiestas se ha dividido y estas se distribuyen en todo el año, se advierte siempre una época en que los difuntos tienen la libertad para dispersarse entre los vivos”* (Caillois op cit), época pautada para exaltar a los muertos en la mayoría de los cementerios ubicados en terrenos rurales y en las grandes metrópolis. En México, la noche de los primeros días de noviembre se dice poblada de los muertos, de quienes se dice, regresan a reunirse y mantener una comunión con los vivos. Las familias se preparan para recibirlos con la debida anticipación, en las comunidades rurales el repique de las campanas señala un periodo de recepción durante el cual, los preparativos tienen que ver con la acomodación de alimentos y bebidas (que no dejan de convidar a los placeres orales), y la colocación estratégica de algunos distintivos usados cuando vivía, todo es depuesto en pequeñas o grandes porciones en las ofrendas caseras; además, las autoridades civiles, educativas y eclesiásticas suelen

acostumbrar un montaje a título colectivo. Lo característico de esta práctica es que el muerto vuelve a ocupar un lugar particular: es el antepasado venerado y protector que ha venido desde muy lejos a la cotidianidad de la unión familiar en calidad de ser distinguido, y como un intento desesperado por satisfacerlo recibe una plaza de honor junto a sus objetos más preciados. Es fácil comprender a estos rituales como festividades que, además de otorgar vitalidad a la vida cotidiana, la iluminan creativamente al condensar toda una gama de diversidades disfrazadas de las más inimaginables formas; fiestas que además de significar una conmemoración, representan una pausa en la cotidianidad a partir de la necesidad de detener el tiempo, de extinguir el conteo monótono y experimentar una ligereza de la carga habitual para, al día siguiente, emerger de ese espacio y sumergirse nuevamente en la entraña de la cotidianidad.

De este modo, la fiesta en las comunidades tradicionales todavía representa la inversión de las prohibiciones, implica la desaparición de las diferencias, dice Girard (1995): *“la diferencia abolida o invertida reaparece en el acompañamiento estético de la fiesta, en la mezcla de los colores discordantes, en el recurso al disfraz, en la presencia de los locos con sus ropas abigarradas y su perpetua dispersión. En el transcurso de la fiesta, las uniones contra natura y los demás imprevistos encuentros son provisionalmente estimulados y tolerados”*. Esta delimitación permite comprender a la fiesta como una ordenanza de excesos permitidos donde la tolerancia es solemne respecto a las diferencias, es por así decir, la inversión de las reglas y, en este sentido, la de día de muertos pudiera ser la representación más estrepitosa de la abolición de las diferencias al mezclar a los vivos con los muertos, cuyos reinos son normalmente separados. De este modo, la fiesta de día de muertos, por ser una representación de la resistencia a las leyes naturales y sociales, manifiesta el ferviente deseo de la continuidad de la vida sobre la muerte, concepción fantástica que la humanidad se permite expresar sosteniendo empíricamente la figura de la muerte y participar como comunidad que rechaza los principios de ese orden indisoluble entre vida y muerte; recursos prácticos para acallar la conciencia individual que no conoce más que la muerte de los demás y la angustia, la propia de tener que afrontarla. En efecto, por Freud se sabe que ante la muerte, el ser humano actúa como un espectador, y que el inconsciente no renuncia a la necesidad de ser inmortal revestida de variadas formas para persistir asegurando una indestructibilidad corporal. El más claro ejemplo es el sueño, ese terreno enigmático donde los muertos aparecen como si estuvieran vivos y que desde

épocas antiguas, se concibe como símbolo premonitorio de presagios divinos o augurios funestos¹.

Cuando se asiste a una fiesta de día de muertos se tiene la impresión de estar en un acto conmemorativo y por tanto estructurante donde radica su lógica; siendo más intuitivos, se tiene la convicción de no ser acciones azarosas, más bien elegidas y practicadas históricamente por un sistema social y cuyos antecedentes afirman una efectividad catártica y terapéutica, independientemente de la veracidad o falsedad de ese pensamiento historizado; se piensa en este tipo de rituales como un espacio fuera del tiempo que contiene la propuesta múltiple de atuendos monstruosos y conductas inaceptables en otro momento, intolerables de ser insertadas en el universo cotidiano, en el contexto estereotipado como es el habitual. En realidad, tal asistencia permite interpretar un espectáculo de búsqueda de indicios, rastros, restos de una imagen a través de la cual reencontrar un orden; ese escenario no puede ser más sorprendente cuando los efectos ilusorios de un grupo se reencuentran entre sí por medio de un efecto mimético, el cual es el medio idóneo para expresar tal necesidad y responder con los afectos expectantes por expresarse, pues en esa disposición, las emociones corresponden a una imagen que no es simbolizable en otro momento y que desaparecerá después.

En México la fiesta de día de muertos es del todo alegórica, expresada creativamente con gran energía y devoción por medio de calaveras de azúcar o de papel de china, esqueletos coloridos, fuegos artificiales y un sin fin de simbolizaciones que dilucidan el placer del ser humano de sobrevivir a la muerte. Octavio Paz (1993) refiere al respecto: *“se trata de una caracterización de la muerte, en que los sujetos se permiten masticarla, saborearla, adularla, festejarla, cultivarla y se abrazan a ella en el baile”*, pero nunca se le entregan (como más adelante se verá) si no es en un ritual oficialmente establecido por la comunidad. En esencia, el sentido de la fiesta de día de muertos requiere que los participantes simbolicen, se transformen, encarnen a la muerte en un evento catártico que exige al máximo el deber de colmar al muerto de placeres, sin soslayar que el acto ritual de entrar en comunión deviene experiencia de satisfacción y confianza, fidelidad y reivindicación en el pensamiento de estar en paz con el muerto. Esta manipulación de la angustia, conferida en el pesar soterrado, hace creer en esa

¹ No obstante el psicoanálisis Freudiano destaque del sueño la posibilidad para el hombre de curarse de sus neurosis resignificándolos.

transformación profunda a partir de una fecha investida con el poder de regresar al representante más inmediato de la otredad terrorífica en un escenario donde, el andamiaje grupal es la figura que después auspiciará su destierro al lugar donde pertenece. Fort-da grupal que abre y cierra las puertas entre el reino de los vivos y los muertos de acuerdo a la calendarización estipulada; en este sentido, la imaginaria popular juega un papel trascendental: articula la ansiedad comunitaria al permitir jugar con el muerto, como si el fin último fuese la domesticación de la angustia. Fort-Da grupal como una forma de lidiar con los horrores proyectados sobre ese prototípico personaje en quien no dejan de identificarse consciente e inconscientemente, por eso, porque el muerto es blanco privilegiado de la proyección colectiva inimaginada, después del evento conmemorativo es dispuesto a ser conservado idealizado o fetichizando sus pertenencias.

Con lo anterior la fiesta del día de muertos se piensa como la recreación de aquello que del pasado puede ser actualizado, como una participación del sujeto en el ámbito de la fantasía, responde por tanto a un intento de simbolización de la imagen. Ese espacio de ilusión, análogo a una obra teatral, aprueba la observación de un drama psíquico y social ante la muerte, objetivable en el conjunto de relaciones entre los diferentes actores investidos de atuendos múltiples, es por tanto un lugar donde las modalidades de actuaciones culturales se ejecutan generalmente carentes de voluntad propia en el esmero por hacer aparecer el efecto necesario para el convencimiento de cada participante; en efecto, estos viven algo más que el espectáculo exhibido al espectador curioso, foráneo, pues contiene un sentido ilusorio tan profundo como religioso, pues, el deseo y los afectos se confunden en el intento de relación simbólica con un ausente imaginario que subsiste solamente como una función de alineación especular. Hay entonces en la fiesta del día de muertos un orden de hechos que ofrece características muy especiales pues constituye maneras de actuar, pensar y sentir interiores y exteriores al individuo, interpretables como una fascinación por transferir en Otra escena (Manonni) lo fantástico que no deja de despertar supersticiones; como la repetición transpuesta sobre las huellas de las diferentes elaboraciones sucedidas en épocas pasadas; como la metamorfosis del horror por la muerte en goce fugaz que permite una ganancia de placer.

La fiesta del día de muertos se recrea sobre la base de un acontecimiento actual con aquello que del pasado puede ser recreado, transpuesto en esta Otra escena. Esta representación, que es la de la pérdida del objeto amado, revive los duelos de la

infancia, todo ese universo conflictivo en el que tal sujeto fue llamado a vivir. Así, esta fiesta se trata de la dramatización de un estado subjetivo que abre las fronteras entre lo imaginario y lo simbólico para dar cuenta de lo real de la angustia: un espacio transicional (si se permite parafrasear a Winnicott) entre los dos ámbitos para contener la angustia; ahí donde el lugar de la imagen anhelada es predominante, se abre el contexto ficticio que pasa a ser, potencialmente, del orden simbólico pues deviene herencia cultural. Es como si la fiesta del día de muertos, al adquirir la función de objeto transicional, trabajara sobre la conservación de la imagen idealizada cerniendo una relación que existirá solamente en función de un personaje que se manifiesta puramente en el orden de lo imaginario.

c) La manipulación religiosa. La experiencia de la pérdida es transformadora, deviene demanda de certeza en un más allá. Precisamente la tendencia de las formaciones religiosas (al menos las monoteístas), consiste en encarnar y consolidar el prototipo del padre simbólico: un ser supremo, compasivo, protector cerca del cual el creyente puede refugiarse, una figura garante de un lugar preciado, absoluto de goce. Dice Freud en *El porvenir de una ilusión* (1927): *“El hombre no convierte a las fuerzas naturales en simples seres humanos con quienes pudiera tratar como lo hace con sus prójimos, pues ello no daría razón de la impresión avasalladora que le provocan; antes bien, les confiere el carácter paterno, hace de ellas dioses en lo cual no obedece solo a un arquetipo infantil, sino también, a uno filogenético (...) Estos retienen su triple misión: desterrar los terrores de la naturaleza, reconciliar con la crueldad del destino en particular como se presenta en la muerte, y resarcir por las penas y privaciones que la convivencia cultural impone al hombre”*; por ejemplo, la iglesia cristiana garantiza a sus miembros la vida eterna, reformulando la promesa de resurrección como regalo de Dios que envió a su hijo como salvador para que por medio de su sacrificio demostrase el triunfo sobre la muerte y liberase de ella a sus fieles a efecto de la gracia divina aplazada indefinidamente; en ese orden, para los cristianos, la muerte es un tránsito, un salto entre lo terrenal hacia la vida eterna que libera al creyente de sus fatalidades carnales, “de su cuerpo de muerte” que lo separa de Dios. Si el cristianismo proclama *“Dios es amor: el que permanece en su amor permanece en Dios y Dios permanece en él”* (1era de Juan 4: 16), entonces, la idealización del padre en un Dios único, permite que la comunidad cristiana busque y encuentre en Él su identidad, que para cada uno es un soporte, un continente que responde a la demanda del desarrollo de los proyectos

humanos en el ámbito del deseo de entrar regenerado en la comunión de la iglesia perfecta.

La religión hace eficiente su instrumento de fe al proporcionar aliento cuando una colectividad se enfrenta a un conflicto que amenaza su supervivencia. El poder conferido a la institución religiosa designa un imperativo categórico: responder a los mandamientos dictados por las leyes del Otro, así, la religión adquiere un importante encargo social en términos de ser el más importante proyecto destinado a ejercer una misión “civilizadora”, conciliadora y sublimatoria a través de un discurso de conquista, dominación e imposición pero también de armonización, porque la religión se juega su permanencia social en el recurso de la comunión persistente, esmerada por favorecer su unidad; mientras no se acepte una explicación mágica o científica, la religión satisface las inquietantes reflexiones con explicaciones cuya verdad incontrolable, tiene sentido a través de la expresión simbólica de esas profundas necesidades humanas y a través de la representación ilusoria que dimana de una autoridad imaginaria y cuyo valor semántico es la ordenanza y el sacrificio. La constelación variada de representatividades religiosas *“amortigua la interacción de una conciencia objetiva que reconoce la mortalidad y de una conciencia subjetiva que afirma si no la inmortalidad, por lo menos la transmortalidad”* (Ziegler, 1976 op cit). El proceso de morir esta sostenido por una esperanza que toma formas variadas y que se transforma en fe respecto a algún tipo de supervivencia, por ello, la creencia fundamental es la posibilidad del regreso que se torna reencuentro a través de la pulsión del retorno de lo que fue y que a cada momento los actos y los sueños delatan. De este modo, las religiones implican una comunidad respecto a los sistemas de esperanza que, al ayudar a soportar el acontecimiento de la muerte, conmueven a las organizaciones sociales y a la vida misma en que se inscribe.

El ritual funerario.

a) Estructura y expresión. Culturalmente, la muerte no se consuma en un acto instantáneo, implica un periodo de tiempo (que en gran mayoría de casos no concluye hasta que la disolución del cuerpo llega a su fin), tendiente a ser legalizado por medio de diversas gestiones administrativas: certificado de defunción, denuncia de la muerte ante el ayuntamiento, actas notariales prescritas por el Estado que legitiman el lugar en que finalmente yacerán los restos, y (si la condición económica lo permite) permisos para incinerar o realizar las practicas de conservación; una vez cumplido ese itinerario, se inicia el ritual funerario: el velorio y el entierro que permiten a los allegados dar

comienzo al proceso de duelo. Las prácticas funerarias al exteriorizan el sentir comunitario, generalmente permanecen constantes en esencia: el cuerpo del difunto se deposita en un lugar provisional para recibir las exequias correspondientes antes de ser trasladado a la sepultura y los enlutados durante un cierto periodo de tiempo se atienen a la obligación moral de manifestar su dolor modificando su género de vida habitual.

Una vez reglamentado, el ritual funerario responde a los preceptos culturales a partir de su aportación simbólica que implica una serie de acciones dramáticas y prolongadas, sostenidas por la sincronía entre la continuidad de la vida y la preservación de las sociedades; por lo cual, el acto de honrar los restos, dar sepultura y escribir un epitafio son modos de inscripción que readjudican la identidad humana, y aunque se preserve el dolor para el ámbito privado y familiar, perdura una franja tendiente a ser tramitada en el terreno público, pues la muerte es un problema presente y constante en la sociedad, por tanto, el acontecimiento se teje con el simbolismo más elocuente y paradigmático; por ello, desde lo manifiesto, el ritual es el principio social que al legitimar la continuidad de la vida, busca la exculpación a partir de un conjunto de acciones (buen entierro, bella tumba, visitas frecuentes al cementerio, cantos y alabanzas, luto riguroso, cuidado de las reliquias, oraciones), prácticas que vienen de un imaginario que manipula a quienes se muestran dispuestos al pago de entierros costosos y a conmemorar la fecha con sacrificios de todo tipo, en fin a innovar en lo necesario para evitar que el alma del muerto regrese y haga reprensiones; en este sentido, la creencia en que la muerte es una extracción temporal, adquiere un valor fantasmagórico, noción espectral avivada por las formas con que los mitos y las religiones explican la idea de la exculpación, por ejemplo lavar el cadáver no solo satisface exigencias de higiene y decoro, también representa el esmero por restringir y eliminar todo riesgo de contagio a través de un aseo disimulado o despampanante que definitivamente influirá en el destino del alma del difunto, así mismo Elías (1987) dice: *“el cuidado del cadáver y la sepultura se van dejando de mano de parientes y amigos hacia especialistas a quienes se paga por hacerlo”*.; por tanto, de la lectura de estos actos se desprenden una carga ambivalente porque encubren una estrategia de defensa, tomando como pretexto al muerto para mantener y preservar el equilibrio social.

El ritual funerario es la instauración de un periodo durante el cual, los allegados están obligados a configurarse dentro del proceso del duelo, resultando inconscientemente sometidos a toda una serie de prohibiciones señaladas por su conciencia moral las cuales no son más que la interiorización de mandamientos inscritos

en la conciencia colectiva por medio de creencias que milenariamente han logrado encarnarse en los imaginarios sociales y cuya trasgresión es seguida por un sentimiento de culpa; por tanto, la función de la práctica funeraria con todos sus accesorios, además de constituir intentos para activar el recuerdo en la memoria (pasaje de duelo), promueve Otra escena que trata de controlar la potencial peligrosidad de la muerte. La prohibición que se cierne sobre el cuerpo mientras la muerte se cumple en él, discreta o sorprendentemente se comunica al lugar, los objetos y actividades que le concernían, dice Hertz (1900): *“Una de las costumbres más singulares e instructivas observadas con extraordinario rigor consiste en la prohibición de proferir el nombre del difunto durante algún tiempo”*. Al interior del contexto familiar, los sujetos se resienten del golpe que ha atacado a uno de los suyos y pesará sobre ellos una especie de confinamiento que los separará del resto de la comunidad por algún tiempo, tal afectación tiene que ver con razones profundas (parentesco y lazos afectivos), en tal sentido la duración de ese apartamiento se determina por causas cuyo origen está dado por los dispositivos comunitarios. De este modo, el ritual funerario está intrínsecamente ligado a la elaboración del duelo porque en un sentido manifiesto (maniqueísta si se prefiere), produce una solidaridad estrecha y obligatoria por parte de la comunidad, lo que, a un nivel cultural equivale a decir que otorga sentido a la muerte haciendo que el acontecimiento sea más digerible para el doliente; si bien el duelo comprende a la universalidad de la magnitud real de la pérdida en torno al deudo, en el ritual funerario se entienden la normalidad de sus reacciones emocionales, produciendo una sensación de aliento a partir de los envoltorios grupales propuestos a redimensionar las inscripciones en el terreno social. De esta forma, la muerte no quedará plenamente efectuada sino hasta que se ha cumplido el periodo de tiempo según el diagnóstico social. El ritual funerario establece una última relación con el muerto para atenuar el traumatismo provocado por la pérdida (el cual no es sino la evocación de la propia muerte) y por tanto para resguardarse de un posible contagio, por ejemplo, hay personas incapaces de mirar un cadáver porque en ese momento su fantasía de inmortalidad es descompensada jaqueando su complejo narcisista pues esa muerte figura como significativo premonitorio de su propia muerte; aquí es donde el hilo imaginativo del hombre proporciona el poder de construir y conservar en la intimidad psíquica un lugar que permita configurar la carga de expectativas que referencien el sin sentido que es la muerte; aquí es donde, en un intento por constituirse en una demanda elevada y dirigida, el ritual garantiza, mediante un proceso de alineación, la forma de socializar el dolor y

prevenir los duelos llamados enfermizos al permitir la separación libidinal al menos en sus formas más importantes.

Es posible afirmar que la representación de las prácticas funerarias perdura en su objetivo al instituir el pasaje de duelo, al señalar, distinguir y distanciar al deudo, impuro a causa de su relación con el muerto, en el silencio y el recogimiento, instaurando un trabajo que consiste en custodiar al difunto mientras alcanza su destino después de la muerte y preservar a la sociedad de su contaminación. El luto codifica socialmente la tristeza a través de su expresión impuesta y reglamentada, confinamiento que permite la ritualización de los afectos encarándolos en la estructura social; el luto convoca a un escenario observable cuando el sujeto se da a conocer, significándose distintivamente en el acatamiento de las prohibiciones correspondientes, por ejemplo, en las sociedades tradicionales, el luto concluye con rituales de integración que incluyen una comida compartida con el difunto sobre su tumba (banquete totémico) y un baño purificador (síntoma de la impureza que subsiste), para reivindicar el retorno a la vida normal. Dice Caillouis (2004 op cit): *“Al terminarse el duelo, las ceremonias purificadoras no libran solamente a los parientes del difunto de su contagio, sino que señalan también el instante en que, de potencia maléfica y temible, transmisora de todos los caracteres de la izquierda sagrada, la muerte se transforma en un espíritu tutelar al que se implora con respeto y veneración. Paralelamente, los restos terrenales del cadáver se convierten en reliquias: el horror se cambia en confianza”*.

La representación ritual ante la muerte afianza el inicio, el curso y el desenlace del duelo, porque todo afecto representado en el ritual funerario se acompaña de los significantes del pasado; por tanto, la hipótesis es que el ritual funerario debe mucho a lo imaginario pues su representación apela a las constelaciones inconscientes, ambivalentes y toda esa mitología que integra un sentido parcial en el vacío; luego, es deudor de lo simbólico porque permite compartir una representación (duelo, luto) entre los allegados en quienes las palabras enterradas en la memoria significan un ominoso signo de la ambivalencia; pero mucho más está comprometido con lo real cuando las sensaciones son vividas como manifestaciones idóneas del conflicto existencial que enfrentan al deudo con su propia muerte.

b) Culpa y expiación: el ritual como mecanismo sacrificial. El ritual funerario testimonia la irrefutable verdad de la vida al confirmar el sello de la muerte; cuando el muerto es *presentado* públicamente, no solo viene a ser un escenario para desplegar las

sensaciones, los afectos y las percepciones provocadas principalmente por el recuerdo, sino que, además de congregar y promover la cohesión grupal, el ritual funerario organiza y favorece un proceso catártico de purificación colectiva: se limpia la identificación del mal encarnado en estos sucedáneos que son el muerto y el deudo mediante la actuación expiatoria de la angustia existencial; ese efecto catártico permite ver en el ritual una función curativa en la medida en que articula un simbolismo de purificación comunitaria por medio de la reglamentación que instituye, como un acto legislativo para acallar las voces de la vulnerabilidad ante el riesgo de un malestar insospechado. Sin embargo: ¿porque la muerte adquiere la calidad de elemento contaminado y contaminante?, ¿que nomenclaturas estipulan que el muerto es el representante de la impureza? Con renovados bríos, todo el orden social impone la legitimidad de un discurso normativo que inaugura un espacio de regulación ante la invasión de lo extraño, lo maligno, una expresión excluyente que parte de la sospecha de intromisión, dice Caillois (2004 op cit) *“La descomposición del cuerpo introduce el periodo agudo de la infección y la mancha representadas por la muerte, el tiempo de su absoluta y plena virulencia, eminentemente activa y contagiosa y de la cual debe protegerse la sociedad demostrando su vitalidad, y que solo acaba con la eliminación completa de los elementos putrescibles del cadáver real, cuando ya solo queda del despojo un duro y sano esqueleto incorruptible. Entonces se considera que la fase peligrosa ha pasado”*; esto es lo que se aborda ampliamente en el capítulo 3, en el sentido de que el ritual se basa en la inclusión y la exclusión; toda vez que promueve la integración comunitaria, la relación con el muerto y con el deudo se genera un ámbito de relegación, incluso de marginación con miras, precisamente a conservar el equilibrio natural y social.

Partiendo de una semblanza histórica, la escenografía tradicional del ritual al señalar la irrupción de la muerte, no solo parte de la necesidad de homenajear al difunto con colgaduras, paños fúnebres y cirios que formalizaban el ceremonial denotando una actitud de respeto y recogimiento, también plantea un remedio para inscribir la muerte, de entraparla en un lugar limitado, al margen de la vida en común. Tiempo hace que esta configuración implicaba unirse al muerto en el silencio, detener los relojes, cubrir los espejos y las superficies brillantes aduciendo a una consideración necesaria para proteger a los vivos de una agresividad potencial, para que el alma, al verse tan bella, no se demorase poniendo en peligro su viaje al más allá; así, se guardaban las madejas de hilo para que el alma en su partida no se entretuviese con ellas ¿no se temía que se

obstinase a quedar con los vivos? La muerte era la razón suficiente para apelar al andamiaje grupal y avisar a toda la comunidad de tal gravedad; como un llamamiento para movilizar todo lo viviente contra una posible intrusión infecciosa, el doblar de campanas convocaba a toda la comunidad provocando actos de solidaridad que reforzaban la cohesión tratando de eliminar todo riesgo de contagio.

El ritual funerario es un contexto que busca preservar a la comunidad que se sabe invadida por la muerte, escribe Vincent Thomas (1991): *“privado de lenguaje y de energía vital, en pleno proceso de descomposición el cadáver es objeto de amor y repulsión, también de respeto, amor y odio. Entonces el muerto adquiere poder, hay que aplacar al muerto, desactivar su poder de contagiar de muerte”*, por ejemplo, ubicar celosamente el lugar de la sepultura (además de ayudar a elaborar el duelo en tanto otorga un sitio), representa el lugar que asegura el descanso eterno; en lo latente, tumba y lapida aseguran la irretornabilidad de la muerte a excepción de las fechas determinadas para ese fin; Freud en *De guerra y de muerte* (1915) dice: *“los piadosos rituales consistentes en montar guardia frente al féretro, echar arena dentro de las tumbas y erigir monumentos de piedra, pueden ser retrotraídos a las medidas arcaicas destinadas a impedir el retorno del muerto”*. Un pensamiento animista historizado, vigente en la actualidad que permite aducir que aunque el cadáver es siempre el centro de atención, el ritual funerario toma en cuenta un solo destinatario: la comunidad cuya finalidad es prevenirse y rehabilitarse de tal intrusión; entonces, cuando las personas dicen y creen que honran al muerto con intenciones oblativas, actitudes sacrificiales y solícitas muestras de homenaje, generalmente encubren conductas de evitación que manifiestan el temor, un temor a secas a la muerte y el esmero en preocuparse de ella. Por su parte Girard (1995 op cit) dice: *“A la tristeza de los deudos se une una curiosa mezcla de espanto y alivio propicia a los propósitos de enmienda. La muerte aparece como un tributo que se debe pagar para que la vida colectiva pueda proseguir. Se diría que se muere para que la comunidad amenazada con morir en su conjunto, renazca a la fecundidad de un orden cultural”*.

En muchos aspectos la muerte anuda un periodo de ambivalencia comunitaria pues introduce la disputa potencialmente divisoria y provocadora de crisis; ahí es donde el ritual funerario busca la reconciliación, el resurgimiento de la concordia colectiva. Esta resolución se logra potencialmente cuando el allegado es expulsado socialmente mediante la institución del duelo porque su relación con el muerto generaliza la causa del desorden, y si el muerto es la víctima potencial, el deudo es la víctima emisaria que

logra reunir las angustias comunitarias, de ahí el análisis del duelo como un sacrificio ritual que fundamenta la violencia simbólica contenida en los intercambios sociales; y aunque (como ya se dijo) esta perspectiva se aborda en el capítulo siguiente, es necesario sugerir desde ya que el ritual funerario permite lograr la cohesión grupal a partir de la lógica del principio sacrificial, pues invistiendo al deudo como un chivo expiatorio, la comunidad lo convierte en el objeto para representar su violencia, para proyectar la culpa con la cual identificar una supuesta agresión de que es objeto ella misma y que en un principio mimetiza al deudo con el muerto, con lo monstruoso que puede tener y lo agresivo que, de un momento a otro, puede llegar a ser a causa de sus relaciones. El ritual funerario promueve la transformación necesaria a través de la secuencia que en esa medida va atenuando la prohibición, es decir, la representación y el tránsito de una secuencia a otra es la interpretación actuada, de la cual el deudo es la prótesis que cierra la ilusión del mal contenido; en este sentido, el equilibrio se logra temporalmente, subrepticiosamente, sin embargo, ahí radica el carácter terapéutico del ritual funerario que promete restaurar la unidad grupal a cambio de tomar al deudo como prenda en esa trama que los participantes se encargan de dramatizar.

Comprendiendo que, el sujeto lo es por estar sujetado a una red de preceptos e imperativos categóricos que lo anteceden; entendiendo también que la culpa psicológicamente constituida y estabilizada a partir de la introyección de la ley vigila los propósitos y enjuicia las acciones del sujeto en el sentido de ejercer una actividad censora unánimemente consentida; considerando además que, en la estructura psíquica nada se oculta, ni siquiera los pensamientos y que aunque se nieguen lo reprimido siempre retorna, inexorable, es fácil dilucidar que el ritual funerario instaura la culpa, pues, en muchos aspectos, la muerte anuda la ambivalencia afectiva, es decir, y en la medida en que, el ritual funerario implica un desmesurado gasto de energía para volver a la tranquilidad al tratar de mitigar la culpa real o imaginaria que subyace y para prevenir una posterior agresión del muerto, los allegados se ocupan de él en ese, su último paso por la tierra, cerniendo una intimidad susceptible de ser atiborrada de cuidados y atenciones cuyo efecto catártico permite la noción de paz. Esta culpa ejercida sobre el deudo y que tiene que ver con el orden simbólico, deviene sacrificio (como la limitación de placeres y la imposición de una disciplina moral, rígida) como un castigo impuesto por el muerto cuando vivía en su necesidad por existir preservado en la memoria, o por el propio deudo en su tentativa de sufrir para expiar sus penas indefinidamente a modo de correctivo en una suerte de obediencia tiranizante para

persistir duelando y nutrir la vida con la pulsión de muerte sembrando tragedias sobre si; ocurre por ejemplo, como ha quedado constatado en los anteriores casos, cuando el duelo eternaliza en su memoria la representación imaginaria de ese ser que no termina de vivir ni de morir; cohabitado por una total sumisión, el sujeto se sabe y se desconoce (en el sentido de un saber insospechado, inconsciente), esclavizado y obligado a operar en una actividad repetitiva y reparatoria, condenado a la esterilidad de sus acciones donde la pulsión de muerte se acciona; la expresión máxima de todo esto es cuando la muerte ha sido ejecutada desde lo siniestro (asesinatos, suicidios, accidentes violentos, desapariciones), caracterizando un clima psíquico (familiar y social) borrascoso; atrapado en una dimensión tormentosa, el deudo se ve indefenso aproximándose al intenso dolor en un movimiento identificatorio con el muerto, donde se registra como una victima eligiendo un mecanismo sacrificial sobre si mismo, violentando su comportamiento y su cuerpo sobre lo imaginario borrascoso que le representa la culpa resultante de la ambivalencia afectiva; pensar el ritual mas allá de los márgenes precisados hasta aquí, obliga el abordaje del comportamiento obsesivo, el cual, porque remuerde el pensar y re-muerde la conciencia al realizar determinados actos, permite interpretar el temor del castigo del muerto por haber engendrado hacia él determinados sentimientos hostiles, dando lugar a todo ese sistema representacional que deletrea la necesidad de culpa y exculpación simultáneamente en un proceso dramatizado por una secuencia meticulosa derivada del pensamiento mágico y religioso. A partir de aquí, la culpa permite leerse configurada por la fantasía y el deseo de la muerte del otro en un terreno psíquico donde la angustia es eslabón que pone en juego toda la actuación obsesiva para responder, como lo hace el ritual funerario y el sacrificio sobre el propio cuerpo al encuentro con lo Real. Freud refiere en *El malestar en la cultura* (1930): “*en la neurosis obsesiva, el sentimiento de culpa se impone expreso a la conciencia, gobierna al cuadro patológico, así como la vida de los enfermos (...) también en la neurosis obsesiva hay tipos de enfermos que no perciben su sentimiento de culpa o solo lo sienten como un malestar torturante, una suerte de angustia tras serles impedida la ejecución de ciertas acciones*”. Freud se refirió a los síntomas obsesivos como representaciones e impulsos surgidos a partir de imperativos concluyentes, atribuibles en alguna medida al pensamiento mágico, omnipotente, tan característico de la primera infancia, tan persistente en la edad adulta, por ejemplo, en la clínica, algunos pacientes asimilan el mandamiento bíblico: “No mataras” como: “No desearas matar” o: “No pensaras matar”, sin embargo, el principio de realidad pregunta: ¿cómo puedes desear la

muerte de quien amas?, para ellos tan solo reparar en esa posibilidad deviene culpa, sobre todo en quienes, dolidos por alguna pérdida, sobreviene la sorpresa de sentimientos de tan gran magnitud y sin más los rechazan. Esto quiere decir que la relación entre el pensamiento y el acto implica un cierre bien conocido por el obsesivo al que, a través de la fantasía de reparación, trata de concurrir por medio de su conducta para expiar de sí la satisfacción inconsciente experimentada ante la muerte del otro debida precisamente a la constatación de que, por esta vez, él mismo ha sido preservado, es el otro y no él. Esta forma de tamizar el pensamiento vía el acto, evidencia la función social en el acuerdo y el contrato que se construyen sobre la culpa. En el obsesivo la intención, la preparación en el pensamiento de una acción deliberadamente tabuizada y el poder de pensar el odio, son acordes con el reconocimiento de su posibilidad. Esta es, precisamente la ambivalencia que, fuera de toda representación discursiva (reprimida por tanto y que sin embargo no renuncia a manifestarse bajo el atuendo del síntoma), es actuada, recordada una y otra vez en las representaciones cotidianas del obsesivo en su encuentro con los significantes, cuyo pensamiento constantemente se colma de contradicciones al ser confrontado con lo Real.

Abolición del ritual.

a) La pérdida ambigua y la fosa común. Ya que una primera tendencia del ser humano es sostener (se en) una relación y no renunciar a ella, es considerable interpretar esta condición perdurable hasta la muerte. En efecto, existe una creencia difundida desde las sociedades antiguas hasta las actuales: una gran desdicha que puede ocurrir es morir en tierras lejanas, separado en definitiva de los suyos, por esto los que tienen la misma sangre deben permanecer juntos, ante eso se realizan grandes esfuerzos para trasladar los restos mortuorios a la tierra natal y unirlos con sus antepasados, porque el grupo social siente disminuir si uno de los suyos muere en tierras desconocidas, apartado para siempre de su comunidad. Este fundamento deviene asociado a la creencia en una futura existencia, a partir de la cual los restos humanos son celosamente guardados como garantía de continuidad grupal; esto porque, la sociedad queriéndose inmortal, comunica ese carácter de perenidad a los miembros en que se encarna, y sin admitir que estén destinados a morir, se resiste a ser alcanzada y atravesada en su principio de fe que la fundamenta; de ahí en más, su vitalidad se siente directamente amenazada porque no admite que quien ha formado parte de su propia existencia se

pierda para siempre; y aunque la certidumbre, rara vez se satisface en el tema de la muerte la certeza es preferible a la permanencia de la duda. Es común demandar supuestos de confianza, hasta el conocimiento infalible que surge ante el reconocimiento del cadáver es el testimonio más sensato, preciso e inequívoco.

La pérdida ambigua es manifestación de una nula información del deceso, y por tanto falta de constatación comunitaria, al no haber cuerpo que enterrar, no hay certificado de defunción, no hay funeral al menos en el sentido convencional y el duelo no sobreviene aun en su forma elemental; dice Boss (2001): *“lo ausente si no tiene algún tipo de cierre, permanece presente”*. La pérdida ambigua priva del ritual que sostiene grupalmente la pérdida, sólo cuando los cuerpos aparecen, los oficios religiosos se celebran y el duelo es validado por la comunidad; aquí es cuando las muertes súbitas y las desapariciones influyen en la manifestación de extrañas formas de duelo. A partir de Freud, el psicoanálisis descubrió una dimensión perversa cuando las masacres masivas aparecieron en la escena del mundo arrasando con la identidad humana, reduciendo los cadáveres a cuerpos sin nombre, desterrados a la fosa común, o reducidos a cenizas en los campos de exterminio, aniquilaciones ilimitadas, impedoras de todo derecho al ritual funerario y del pasaje de duelo. La historia esta empañada por escenas de esa índole y aunque se encuentre una explicación a esas atrocidades teñidas por la crueldad humana, la pérdida ambigua no deja de ser una figura siniestra cuya posición demanda postergar indefinidamente la posibilidad de reparación; esto porque no hay cura real sin consenso colectivo, es menester la presencia de un tercer termino que legisle y regule la relación y la separación libidinal, de un Otro que defina la situación del deudo. Ante la pérdida ambigua, este mediador, carente de recursos, encarna grandes desgarramientos en el tejido social porque rompe las marcas trascendentales, lesiona el lazo de consanguinidad y si la pérdida es insoportable por si misma ¿no es acaso más enloquecedor ignorar el sitio y las circunstancias de la muerte?

Los rituales funerarios no colman el vacío, solo soportan las inscripciones de la pérdida ante la experiencia de eso Real que acosa al sujeto; por tanto, en un sentido convencional, el ritual permite la contención de la angustia, pero cuando no hay cuerpo, esas posibilidades son nulas dejando parapetado al sujeto en su indefensión, con una irremediable sensación de imposibilidad por alcanzar una reparación, y el sentimiento de abandonar al muerto en su estado de moribundez, de arrojarlo al anonimato salvaje. Entonces la culpa torna al sujeto en un eterno deudor, le sobreviene un malestar persistente que no deja de renombrar la necesidad de una escritura leída en el terreno

público y que haga de lo singular de cada caso resonar en toda la estructura colectiva; la necesidad de hacerse de un significante que impida a su muerto no desaparecer de la historia. Los entierros masivos son la expresión de esa realidad: cuerpos sin identidades históricas, carentes de las prácticas apropiadas para una inscripción adecuada. Las guerras también permiten captar esos episodios: grandes fosas para sepultar a las personas sin un mínimo recuento de quienes fueron, sin historia de vida. No es cuestión semántica, es convocar la mirada hacia una de las facetas perversas de la condición humana: la fosa común como un viejo ejercicio que escamotea la dignidad humana en todo su significado. “Los desaparecidos” forman parte de un conglomerado de seres que no han fallecido pero que no están vivos, pues la dicotomía: sin sepultura no hay muerte es irreducible y hace de los entierros masivos y de los que perecen en la calle, sin que nadie reclame, sendos ejemplos que demandan penetrar más hondo para comprender los significados contemporáneos de la muerte. Los cuerpos innominados cuyas vidas yacen sin referencia geográfica son cimientos de lo Real que no calla son una realidad infinitamente compleja e impenetrable en muchos aspectos.

b) Casos: los padres como eternos deudores. Otra de las creencias fundantes en una familia y que adquiere gran valor es “nombrar” a los hijos como el soporte de la memoria, toda vez que su existencia es crucial para dejar una traza, un rastro, una prenda como base identificatoria; sin embargo, cuando las relaciones entre padre e hijo son canceladas por la muerte de este último, la situación para el padre o la madre se torna irreparable en cualquier sentido, dice Savage (1992): *“la muerte de un hijo se percibe siempre, en algún nivel, como un fracaso de su protección”*. En términos de Bauab de Dreizzen (2001 op cit): *“no hay palabra en las lenguas actuales que denomine a una madre que pierde a su hijo. Innombrable y carente de referente, irracional y sin sentido yacerá condenada a elaborar con auxilio del engranaje simbólico que su sociedad le proporcione, una serie de derroteros sintomáticos”* y Raimbault (1997 op cit) argumenta: *“Freud temía a morir antes que su madre: infringirle el duelo de un hijo, ¡conocía bien el lugar privilegiado que ocupaba para ella! Descubrió con claridad la herida narcisista sufrida a causa de la muerte de su hija, pero confesará que la de su nieto Heinele fue más dolorosa y provocó en él modificaciones, casi vuelcos profundos en sus lazos afectivos con los otros”*.

Considerando estas lecturas, la práctica clínica ha venido reclamando la atención hacia los padres que han perdido a sus hijos; en función de ello se desarrollaron trabajos

de terapia grupal relacionada con dicho tema y con la nulificación y/o precipitación del ritual funerario. Lo siguiente, son dos reseñas clínicas que forman parte ese acervo de casos clínicos que descubren diversas formas de responder al mismo acontecimiento a través de la noción de los eternos deudores. Este abordaje clínico prácticamente hacia que estas dos personas (Ismael y Malena) coincidieran en el sentido de las expectativas de vida depositadas en sus futuros hijos, como una expresión idealizada de sus necesidades insatisfechas. La escucha clínica se poso ahí tratando de formalizar aquello que inconscientemente gritaban acerca de sus hijos quienes habían sido llamados a ser el objeto narcizante; ideal truncado ante esta muerte, provocando que sucesivos nacimientos fueran vividos con gran miedo al parto; padres cuya percepción de su propio cuerpo radiaba en lo defectuoso, en percibir catastróficamente los sucesivos embarazos como una experiencia amenazante. Estos hijos desde el útero representaban el futuro imaginado por los padres, simbolizaban la posibilidad de vivir su propio potencial inacabado; ambos pacientes se decían culpables: “Malena” por concebir a un hijo muerto e “Ismael” porque decía que a causa de la discusión con su pareja se avecino un parto prematuro, a la vez que padecían en carne propia sus heridas narcisísticas, sus culpas quizá a causa de sus propios deseos inconscientes tan dispares de dar muerte y que forman parte de lo impensable. En ellos, estos hijos desaparecidos súbitamente, se han transfigurado como fantasmas inquietantes, reivindicadores de su propia falta.

Caso 1.- “Ismael” (40 años) a sus 21 había decidido formalizar su relación con “Andrea” de 17 (ambos estudiantes del tercer semestre de la carrera de medicina), el motivo, un embarazo no planeado pero muy deseado por ambos. En la terapia, el paciente describe que “la edad” y “la inexperiencia” traían consigo peleas constantes e insultos que evidenciaban la inestabilidad emocional de ambos; pasaron ocho meses cuando “Andrea” inicia el trabajo de parto, en ese momento estaba sola en casa pues momentos antes, ambos habían discutido severamente y el paciente refiere que “para bajar los ánimos” salió del lugar intempestivamente; treinta minutos después de ese pasaje al acto, recibe una llamada a su teléfono celular de parte de “Andrea” quien le anuncia la situación y agrega que no soporta el dolor, tiempo después, Ismael la llevaba en su automóvil camino del hospital acompañados por una vecina quien, ante la situación alarmante y en medio del tráfico, ordeno a Ismael detenerse para auxiliarla y recibir a la bebe que “ya se asomaba”, él accedió y la niña nació viva luego de los desesperados esfuerzos, sin embargo el sangrado y los dolores no disminuían, aunado a

ello, la niña estaba a la intemperie sin nada que la cubriera más que una chamarra, situación que aumentaba la incertidumbre de todos; la llegada al hospital devino alivio para todos, sin embargo a “Ismael” le fue anunciado por el médico en turno que la niña había muerto por hipotermia y que “Andrea” continuaba en terapia intensiva debido a la cantidad de sangre que perdió, sin embargo al cabo de dos días fue dada de alta. Ismael dice haberse visto “solo como nunca” y con un sentimiento de impotencia que en las sesiones aun suele referir sobre todo en lo que respecta a su actual vida sexual. Las normas del hospital ordenaron inmediatamente la inhumación, de modo que “Ismael” acompañado solo por un sacerdote, improvisó un ritual en un panteón alledaño donde sepulto a su hija. Respecto a su relación con “Andrea”, las discusiones agravaron sus planes de seguir juntos y optaron por “terminar”. Años después, “Ismael” inicia una nueva relación con otra mujer con quien procrea a dos hijos: “David” (4 años) y “Michelle” (6 meses) con quienes vive actualmente.

La muerte de su primogénita, minutos después de nacer, devino confusión y duda para el paciente; la culpa (por la discusión que precedió y no haber procurado la atención debida), perdura a la fecha revestida de obsesiones por el orden, la pulcritud, los cuidados y sobre todo en la salud de su familia. En general, de ese acontecimiento no suele hablar y si se le refiere el tema, él interroga: ¿tenemos que hablar de eso?, lo cual indica una renuncia al recuerdo y a revivir las sensaciones de soledad y abandono, sin embargo, ideas y actos obsesivos le instan a vivir planeando su vida, como si buscará a toda costa preservarse y proteger a su familia constantemente de una amenaza; actos ocultos tras una serie de creencias, supersticiones y deseos de culpa reprimidos, que sin embargo de forma impactante plantean el guión para representar en él el retorno de lo reprimido. De acuerdo a lo anterior, el vivir de este paciente, se reduce a cumplir una función puramente instrumental, técnica y tecnológica que lo sujeta a las condiciones determinadas por sus obsesiones que reflejan, en sus mayores intenciones, el sentido de la culpa exacerbada derivada de la muerte de su hija. La intensidad de la represión de sus propios sentimientos determinaba una intolerancia igual en su vida de padre y esposo, como si esperara que su matrimonio reviviera y cristalizara sus antiguos miedos, y en general, en su vida el tema principal era el peligro, comenzando en su intimidad familiar hasta irradiar hacia afuera abarcando el mundo entero, impregnando lo que veía y lo que no veía. Este padre buscaba, a través de sus hijos, restaurar sus emociones culpabilizantes, pues parecía considerar que en el juego de la vida cualquier error podría ser fatal y, poniendo freno a las posibilidades de

invención de sus hijos, los llamaba a vivir en un mundo descrito como intrínsecamente amenazador, encerrados en la seriedad de la tarea educativa y en la exigencia del deber; omitiendo el valor de la metáfora lúdica en ellos, prefería exageradamente la protección de las reglas antes que lo imprevisto tenido como dañino.

Caso 2.- “Malena” (56 años) a los 30 años vive su segundo embarazo (planeado y muy deseado), mostrando enormemente su preferencia por el género masculino del bebé. En el trabajo de parto no fue atendida debidamente por lo que el bebé nace muerto vía cesárea con anestesia general por lo que la paciente no vio a su hijo al momento de nacer. Al despertar de la anestesia demanda ver a su hijo y comenta: “le preguntaba a una enfermera y me decía “¿cómo? ¿Todavía no se lo traen? ahora lo traigo y esa enfermera no regresaba y así fue todo el día”. La trabajadora social va a su cama y le pide que en cuanto llegue su esposo pase a su oficina, así ocurre. “Malena” le preguntaba a su esposo por su hijo, le pedía que la llevara a verlo, él contestaba que no era el momento. Al siguiente día de dar a luz, lista para ser dada de alta una de sus hermanas le dice: “mira hermana, tu marido no te ha querido decir nada pero te lo voy a decir yo, tienes que ser fuerte porque tienes una hija que te espera en tu casa, tu hijo nació muerto”; al poco rato, llega su esposo y confirma lo dicho, agregando que el día anterior él se hizo cargo de sepultar a su hijo. De regreso del hospital, al llegar a su casa, “Malena” pide la lleven a la tumba, el esposo no accede sino hasta transcurrido un año, entonces ella pide exhumar los restos para incinerarlos, sin embargo permanece con ellos en su casa, resguardándolos como fetiche todo el año siguiente (supliendo el año anterior en que su esposo se negó llevarla a visitar la tumba), hasta que finalmente los deposita en la tumba. La dualidad de lo maléfico y lo benéfico es claramente perceptible reapareciendo en la materialidad de la muerte, en efecto, como si al proseguir el proceso de descomposición al menos en sus formas importantes, el cadáver de su hijo fuera considerado impuro para el padre, había que esperar a que las formas de lo viviente volvieran a lo informe, a que se agotará el múltiple proceso de la descomposición para que el esposo le permitiera visitar la tumba, en otros términos la impureza había cesado y la descomposición fisiológica convirtió a ese ser humano en el polvo indiferenciado. En efecto, esta familia sostenía a su hijo que pasaba como un celoso guardián, como un antepasado mítico al que le pedía intercediera ante la Divinidad en el plano de las dificultades económicas y las discusiones familiares. Como sustitutos de los restos de su hijo que esta paciente resguardo por un año, aún conserva en su casa una caja con la

ropa que le tenía preparada para cuando saliera del hospital, y en su discurso siempre lo incluye como parte de la familia, comenta: “no somos cuatro, somos cinco con Alex”.

Estos duelos detenidos, ilustran formas clínicas que repercutían sustancialmente en el tránsito de estas personas hacia la búsqueda de su deseo cuando se encontraban divagando en una dirección errátil, maniatadas por la compulsión. Sin duda las causas de las manifestaciones clínicas ante la muerte son diversas, sin embargo y de acuerdo a las pretensiones de esta investigación, estos casos fueron abordados porque tienen que ver con el impedimento y la precipitación del ritual funerario en la medida en que este admite el desprendimiento libidinal; entonces, sustentan la hipótesis referida a la ausencia de tales ceremonias en relación con una precipitación, de un modo absolutamente inconsciente, a lo sacrificial, la postergación o a lo alucinatorio; por tanto constituyen un fenómeno digno de análisis pues ese tratamiento de la culpa correspondía a su necesidad psíquica para representar imaginariamente la relación con sus muertos; como expresiones que denotaban un considerable esfuerzo de ligadura para traducir fallidamente el conjunto de las formaciones inconscientes y hacer operar una recomposición superficialmente eficaz con la cual lograr un reposicionamiento.

Conclusión provisoria: la función terapéutica del ritual funerario. El problema de la muerte es propiedad de todas las disciplinas dispuestas a abordarla, por tanto no es de ninguna. Para esta investigación la fenomenología de la muerte representa un campamento para el abordaje de las disciplinas sociales; en efecto, si se consideran los rituales funerarios no como accidentes curiosos, o como acciones de envergadura limitada, sino que, precisamente, a partir de las regularidades entre las creencias y las prácticas en torno a la muerte como problema de base en las sociedades, hacen un llamado a la interpretación analítica de la concepción cultural que adquiere determinado contexto social vía el pensamiento historizado; así, esta noción, al reestablecerse en secuencia y movimiento, representa un valioso instrumento de observación, registro y análisis de las sociedades humanas. Los rituales funerarios constituyen un recurso permanente de la práctica cultural, y sin ser propiedad de un grupo o sociedad en particular, tienen lugar y adquieren vigencia cuando los grupos requieren espacios de tránsito y regulación de las reglas que los organizan (aunque persisten tradicionalmente en las sociedades donde las desventajas sociales son moneda común), dice Gaualejac (2002 op cit): *“las actitudes, las conductas, los comportamientos no pueden nunca ser explicados independientemente de las condiciones sociales que los hacen posibles. Se*

trata pues de investigar el sentido de esos actos no a través de la conciencia del actor, sino en el análisis conjunto de las determinaciones que actúan sobre sus conductas". El orden paradigmático que obedece una sociedad específica, corresponde a la estructura que organiza el comportamiento de sus miembros, y expone la organización social impactándose en las múltiples escenas e interacciones de cada sujeto.

El hombre encuentra en los rituales tanto el apaciguamiento de las abrumadoras fuerzas superiores, como de las caóticas pulsiones que cohabitan en su interior, porque la sustancia del ritual, es un modelo del comportamiento humano que logra dar sentido y validez a la vida a partir de los imaginarios fundantes (míticos), cuando en sus extremos la gente deposita una fe ciega en sus resultados. Ahí radica el sentido terapéutico del ritual funerario, pues expresa una forma de regulación del malestar representado por la muerte a través de una articulación de mecanismos de ajuste y transformación en los procesos colectivos, desde el pasaje de diferentes momentos de un ciclo, hasta configurar un espacio completo en su inminencia dramática, como una secuencia de acontecimientos que organizan la trama de la preservación a partir de un curso que teje los acontecimientos en la memoria histórica. Así, la práctica del ritual funerario es un proceso específico, designado para alienar a determinada formación grupal en la estructura simbólica ante una demanda preventiva o rehabilitatoria. Lo que estructura al ritual funerario es la secuencia metódica, detallada y precisa que acompaña los procedimientos a seguir; dentro de su irracionalidad técnica, sus movimientos están organizados según una lógica interna donde la fe se impone para su ejecución; y aunque debido a la naturaleza del conflicto de base, indomable, inarticulable, los indicios simbólicos de esta gama de actos diversos y creativos, coherentes, inflexibles y sin una aparente lógica racional, corren el riesgo de ser añadidos artificiales y momentáneos, contienen algo más de lo representado por los detalles de su constitución: su estructura mantiene un patrón reproducido esquemáticamente como si de un acuerdo interno se tratase a partir de un correlato que convoca a esa práctica a ser la manifestación del deseo de un representante simbólico (el deudo), demandando una relación con un ausente imaginario (el muerto); singular situación que no deja de evidenciar la necesidad de expresión dentro de la cual los constituyentes culturales dan lugar a la expresión de los contenidos psíquicos; en este sentido, el acto ritual tiene su explicación como un significante grandilocuente en la estructura psíquica ligada a la raigambre cultural.

En la medida en que no existe grupo o colectividad sin delimitación, porque esta sirve para establecer fronteras, la necesidad de protección contra los peligros de afuera, justifica a la comunidad como fuerza de unidad gracias a la cual se construyen alianzas propicias para focalizar los rechazos y las violencias sobre una víctima emisaria (en este caso el muerto como amenaza imaginizada, y el deudo como amenaza simbólica), investida de crisis que intimida la identidad grupal. En realidad los actos que el ritual funerario ordena y sacraliza tienen como efecto tal demarcación; los sacrificios, individuales y colectivos, las prohibiciones y los tabúes circunscribiendo un espacio sagrado, tienen una incidencia tal como una opción para subsanar el problema de la muerte, indudable en las comunidades tradicionales; su abordaje representa una práctica empleada para la descontaminación y alternativamente la expiación de culpas, por ello, en realidad se trata de un recurso terapéutico que responde a un problema colectivo, una terapéutica social demarcada, circunscrita y reivindicada por lo mítico y lo religioso historizado como pensamiento porque su esencia es la relación entre la creencia como constelación imaginaria y la práctica ritual como manifestación simbólica para dar cuenta de la elaboración del duelo. El ritual funerario (por su naturaleza ideosincrática, variable o múltiple, y por su fisonomía regular y consistente), constituye un escenario para desplegar comunitariamente una expresividad imaginaria donde va implícito el sentido profundo de la realidad; de este modo, la función terapéutica del ritual funerario en la elaboración del duelo representa las formas de organización en que un sistema social se expresa. Desde luego, el ritual como recurso terapéutico no es considerado dentro del discurso médico tradicional y sus servicios asistenciales porque su valor está dado por la cohesión grupal lograda a partir de la continuidad del movimiento que genera, pues, lo que al hombre no le es técnicamente accesible como la muerte, hace necesario recurrir a operaciones simbólicas para plasmar ese imaginario persistente; por ello, en las fiestas de día de muertos y en las prácticas funerarias, los escenarios se instituyen para mediatizar una relación con una entidad no solo ausente sino prácticamente inaccesible e imposible de percibir de otra forma. Por otro lado, el ritual funerario contiene una dimensión que lo hace prácticamente susceptible de un enfoque reduccionista que lo ubicaría como simple práctica provisoria de las sociedades antiguas, sin embargo, y porque tal dimensión está constreñida al manejo de lo que escandaliza y que acontece en la sociedad como crisis, sus efectos están dirigidos a la manipulación técnica del conflicto en un sentido ortopédicamente social, y a actuar cuando aparece una fractura que imposibilita el funcionamiento de las relaciones

sociales. De este modo, lejos de prestar atención al ritual como un simple reservorio de las practicas milenarias, esta exploración observa que esta compuesto de la historia misma, pues si su practica esta extendida en el tiempo, y si su ejecución es la representación de un espacio arbitrario y privilegiado donde el tiempo se detiene para volver a tejerse en un movimiento repetitivo, cíclico y monótono, su vigencia es porque desata cada uno de los nudos que tensan la grupalidad hasta que el conflicto cesa por lo menos en sus formas más importantes, por ello tiene tanta presencia y un gran margen de referencia que su análisis se puede repartir a lo largo del espacio geográfico y en el tiempo histórico.

Parte 2.- La era de la muerte escamoteada

El mito de la indiferencia. En la primera parte, el manejo teórico de las representaciones ante la muerte ha sido una noción equiparable en todo momento a las formas organización y sociabilidad humana; en función de ello, la explicación que la realidad ocupa en la constitución de los acontecimientos humanos ha sido basada en lo *esencial* del hombre como ser practico, histórico y social; pero a las claras este axioma no se da por sentado sin antes orientar la lectura de la realidad hacia lo *circunstancial* que especifica a cada ser humano según su época, país o condición social. En la primera parte, la realidad se presentó como un rostro múltiple y dispuesto a diversas definiciones posibles, convocó el abordaje de otras manifestaciones insertas en la conformación humana hasta definir concepciones diferentes del hombre y la sociedad de acuerdo a las pretensiones del investigador; sin bien, ese primer acercamiento permitió enunciar que el problema de base es de lucha por la adaptación a las condiciones de eso que es lo Real, problema inherente en las sociedades que despliega lo esencial (mito y ritual considerados recursos prácticos historizados) para el establecimiento y la continuidad de las relaciones humanas, una perspectiva más *concreta* permite comprender (por paradójico que parezca) algo abstracto en los modos de ser y estar ante la muerte: el mito de la indiferencia.

De esta forma si la concepción de la cultura de la pobreza funciono en la primera parte como anclaje referencial para teorizar acerca del mito y ritual, el mito de la indiferencia arriba específicamente en las sociedades industrializadas donde el escamoteo y el destierro de cualquier manifestación del ritual funerario se tienen como banalización, pretenciosa claro esta, para “olvidar” que la muerte existe; donde, al paso del tiempo, ritual y duelo se han simplificado cada vez más a partir de la constitución de

un sujeto desmedido en la acumulación exacerbada de bienes; ese sujeto que siendo presa de la misma angustia reprimida (en efecto, la angustia se convierte en su represora) opta por mostrarse indiferente. Las modalidades para simbolizar la enfermedad y muerte son tan legendarias como la historia misma, en este sentido, la cultura posibilita el depósito donde esas mescolanzas de representatividades se conjugan, dice Bartra: *“bajo ciertas circunstancias toda forma de concebir y representar a la muerte, se tratará de un crisol discursivo”*, en ese orden, si las formaciones sintomatológicas son la representación del retorno de lo reprimido, *el mito de la indiferencia ante la muerte* precisamente responde culturalmente de la misma manera porque amalgama el conjunto de evidencias de una tendencia estructural en torno a la cual se organiza este cúmulo de hipótesis relativas a la forma en que los parajes inconscientes engendran toda una procesión de ansiedades y/o angustias, diversas en sus representaciones pero cuyo fin es facilitar un proceso de alivio aparente pues los puntos de conflicto medular ocupan un lugar consustancial para esbozar un cuadro contemporáneo socialmente clínico, y que permita además plantear la hipótesis según la cual las sociedades industrializadas, dadas sus circunstancias materiales e ideológicas, se hacen de diversos recursos, la indiferencia entre ellos, para dejar a la muerte carente de significación. Partiendo de la angustia que inunda a las sociedades actuales con respecto a la muerte, yace el esmero por diferenciar al sujeto de antiguas épocas de quien se dice *“parecía morir satisfecho”*, colmado de vivir porque la vida ya no le deparaba misterio que descifrar, del personaje de la urbe actual, aquel que, sumergido en una insensata progresividad, e insatisfecho de vivir porque sabe que nunca captará más que una porción mínima de lo que el deseo le promete continuamente y al que la enfermedad mortal le representa un acontecimiento sin sentido, ese sujeto insertado en las sociedades industrializadas, para quien el solo hecho de pensar en la muerte le provoca una gran inquietud y por no desear que le evoquen la caducidad de su vida, se ubica imaginando su excéntrica volatilidad respecto a las circunstancias mortalmente históricas de los demás, *“es el discurso de la clase capitalista reinante el encargado de transmitir el modelo de callar a la muerte, de negar de manera civilizada su advenimiento, su realidad vivida y por vivir pues viviendo en un planeta asolado por el hambre o afligidos por la ideología del lucro, conocemos mejor que las generaciones que nos han precedido, la intolerancia de los hombres”* (Ziegler 1979, op cit)

El disfraz aterrador que representa la muerte, vislumbra un antiguo secreto, una verdad ancestral perdida, el saber de un malestar colectivo olvidado que encubre un

sentido abstracto: oculta el misterio del Otro como una invención cultural permanente que condiciona a las civilizaciones. Freud había advertido esta relación al tratar de explicar los acontecimientos sociales concluyendo que el presente de toda sociedad es el resultado de un desarrollo histórico en cuyas fases previas se encuentran los restos de un estado más primitivo; de este modo, constituido por su remoto pasado, el sujeto se encuentra ligado a un conjunto de Otros que le recuerdan una amenaza permanente y adquieren un valor representacional en el presente a través de un conjunto de significantes sobre los que se proyectan emociones diversas, y en el futuro en tanto el provenir se ve llegar colmado de incertidumbres. En este sentido el Otro asedia, persigue, atenta la integridad humana; falta, culpa, angustia, crisis, violencia, ausencia también soslayan al Otro acosante que no deja de aguijonear la seguridad ontológica a partir de acontecimientos donde lo interno y lo externo frecuentemente testimonian que el mundo no es una exhibición escueta de la trama de la cotidianidad, pero sobre todo que la vida no es ningún regalo, hay que pagar por ella en función de una deuda insalvable que se contrae desde que se nace extraviado en el mundo de los significantes; es la incompletud adquirida cuando el ser humano es expulsado de la naturaleza y se perfila en ser hablante y deseante, lo que arrastra al sujeto en ciernes al intento siempre fallido y renovado de otorgar estatuto a conductas emergentes quedando devorado por la manifestación impensada de una ambigüedad, tal y como lo demuestra Braunstein en su libro *Goce*. Precisamente para Lacan, contrariamente a Freud para quien la castración es lo angustiante, lo angustiantemente mortífero es que la castración llegue a faltar, en efecto, en la teoría Lacaniana, la castración conduce a la constitución del sujeto en el momento fecundo por donde éste se liga a la Ley, al orden de los significantes, ahí donde la muerte otorga a la colectividad una significación determinada. Es a partir de este Otro², constituido en lo esencial como objeto representacional del conflicto de relación con el otro y que deviene crisis inalterable, constante, como al sujeto se le recuerda su propia vulnerabilidad al poner en tela de juicio su incompatibilidad con lo eterno, lo que reivindica su constitución erosionada. En el malestar en la cultura (1930

²Es lamentable que las nefandas realidades se adueñen poco a poco de la cotidianidad. Es alarmante que ese Otro sea representado gráficamente por la prensa sensacionalista donde ocupa cada vez más y con mayor frecuencia, las páginas de los periódicos y los noticieros en televisión hacen de la nota roja una costumbre.

op cit) Freud dice: *“desde tres lados amenaza el sufrimiento: desde el cuerpo propio, que, destinado a la rutina y a la disolución, no puede prescindir del dolor y la angustia como señales de alarma; desde el mundo exterior que puede abatir sus furias sobre nosotros con fuerzas híper potentes, despiadadas, destructoras; por fin, desde los vínculos con otros seres humanos. (...) Respecto de las dos primeras, nuestro juicio no puede vacilar mucho, nos vemos constreñidos a reconocer estas fuentes de sufrimiento y a declararlas inevitables. Nunca dominaremos completamente la naturaleza; nuestro organismo, él mismo parte de ella, será siempre una forma perecedera, limitada en su adaptación y operación (...) Diversa es nuestra conducta frente a la tercera fuente de sufrimiento, la social, la de la insuficiencia de las normas que regulan los vínculos recíprocos entre los hombres, en la familia, el estado y la sociedad”*. Lo anterior es un magnífico pasaje para circunscribir el panorama natural y social como una irreparable dimensión de un malestar cultural, lo Real que conmueve la estructura psíquica y que abona el terreno de los recursos fallidos como un intento por burlarlo, por negar lo innegable, ahí donde el desencanto se articula como emoción permanente, como una actitud cotidiana de las sociedades modernas motivadas a la inalcanzable búsqueda de la imagen de una seguridad imaginarizada de muchas formas. Desde Freud los cauces que estructuraban los cuadros sintomatológicos parecen no distar mucho de lo que ocurre en la modernidad, pues, y aunque con renovados matices ponderan la idea de que todo acto humano es en esencia narcisista, de defensa ante la amenaza del destino trágico, de la pérdida, circunscriben metáforas que permiten comprender que en medio de un océano de desolación, crueldad y desprecio por la vida, aparece, sorprendentemente disfrazado el miedo a la muerte, y como si se tratará un mundo teñido por la nostalgia del pasado o incluso de un paraíso perdido desconocido, da origen a la añoranza del retorno de lo que fueron días mejores. Dice Escalante (2000): *“Ha habido en el siglo XX bastantes atrocidades para desbaratar cualquier ilusión de progreso moral; incluso sucede que se miren con nostalgia épocas pasadas, hasta primitivas con la idea de que fueron más pacíficas, armoniosas y felices. Seguramente la humanidad no sufre hoy lo que sufría en tiempos pasados [...] lo cierto es que sufrimos de otra manera, por otras causas y motivos distintos. Nos hemos librado de algunos sufrimientos, nos hemos fabricado otros”*.

Retrospectiva. La muerte es un hecho social, esa es la imagen fundamental inalterable en las civilizaciones que parte de un modelo implicado de generalidad absoluta; sin

embargo y porque la vida urbana emerge con exigencias que condicionan el tiempo y el espacio a través de la rentabilidad y las modificaciones en los vínculos parentales (por ejemplo el pase de la familia extensa a la familia reducida), la angustia de morir como hecho social es un tipo absolutamente nuevo que aparece en los contextos urbanizados por las sociedades esmeradas por expulsar toda representación de la muerte, y sin nada que parezca señalar abiertamente su relevancia, el tiempo del ritual se ha ido deshaciendo tras la consigna de que allá en la ciudad la vida debe seguir como si nadie muriese; contingencias sociales que modifican lentamente las creencias y los rituales de antaño, simplificando algunos, desapareciendo otros, por ejemplo, el antiguo coche fúnebre que circulaba a paso lento con toda una procesión tras de sí, se ha convertido en un banal limousine gris insospechable en el oleaje de la circulación. Actualmente es obsoletamente difícil el acto de acompañar al muerto y brindarle un espacio prolongado, porque se considera costoso, inútil e inapropiado para las conveniencias; en cuanto a los entierros, se convoca solamente a un pequeño grupo para observar como personas delegadas por la agencia funeraria incineren el cuerpo y dispersen las cenizas; con la misma banalidad ocurre el banquete funerario al que se convida asistir inmediatamente después del entierro sin las condolencias que colmaban esa escena, pues el deudo debe sufrir solo y en silencio absteniéndose de contagiar su dolor y atiborrar a los comensales con sus penas. En otra época a quien se negaba a guardar luto era marginado de la comunidad, hoy esa actitud se ha invertido; en otros tiempos, el difunto era la atención principal y como no iba a serlo si el cuerpo social reglamentaba como condición el hacer del muerto objeto de constatación social y el reconocimiento de su destino final. Hace siglos, la muerte era familiar y sencilla, coreada por los romanceros medievales o necesaria para los guerreros mexicas; se aprestaba en escenarios donde cada personaje representaba la gran obra de la muerte como un acto fundamental, pues concebían la esencia de la vida dependiendo de la grandeza con que se llevaran a cabo las ceremonias de despedida; en esas épocas se ansiaba ser el protagonista de la propia muerte, con un carácter ostentoso se hacía del morir un evento festivo, un culto a la despedida; grandes adornos se ceñían con atributos magníficos que conferían una suerte de inmortalidad del recuerdo; hoy, el embuste, la mentira y el silencio representan el encuadre cotidiano, patrimonio corriente demarcado por una ordenanza: la vida de los deudos debe ser obligadamente feliz sometiendo las ansiedades y ocultando las angustias. Esta trama de manipulación deviene necesidad narcisítica que a su vez encierra el malestar en un

acontecimiento clandestino (no obstante al nivel de las conductas reaparece) y rechaza el luto hasta los confines extremos de la existencia colectiva.

En las ciudades industriales se muere a hurtadillas, vergonzosa y fácilmente, el íntimo rechazo a considerar ese cuerpo muerto contagia colectivamente de mutismo, es operación, mimesis violentamente eficaz que la sociedad de la explotación ha inventado; todo se echa a andar para que los vivos no se den cuenta de nada; en unas cuantas horas la presencia del muerto se borra; el ruido de la ciudad oculta sistemáticamente el acontecimiento; mezclado con el tránsito el cortejo atraviesa la ciudad, un cercado reservado lo acoge, detrás una fosa abierta, algunas palabras religiosas al borde de la tumba (siempre las mismas), habladas con una insignificancia y vulgaridad como si representasen una última agresión al cuerpo muerto, luego, un cambio en el registro de los vivos al de los muertos y una distribución de bienes simple o complicada pero siempre codiciada; es decir, un banquete de los bienes materiales que constituyen la herencia y que desencadena sin precedentes las pulsiones agresivas en la familia quienes esbozan la intención de apropiarse de ellos como si el cadáver necesitase ser repartido en pedazos³. El cementerio mismo plantea un problema, pues el terreno urbano es costoso y para ganar lugar, la sociedad prefiere incinerar a sus muertos, vislumbrando el día en que una técnica nueva permita prescindir de lugar (sea fosa o urna) y de los pocos centímetros cuadrados que necesita.

Este culto, instituido en torno a un mito, parte de un sistema impuesto, idealizado para organizar la vida con miras hacia una dicha temporal por-venir, no se contenta con privar al hombre de su agonía, de su duelo, de la clara conciencia de su vastedad, no se limita a hacer de la muerte un tabú, a rehusar el estatus social de los eternos deudores, a proscribir y a nihilizar las prácticas rituales, a confeccionar mitologías que niegan la existencia en la memoria, ¿se necesitan más evidencias de la violencia simbólica que pretende reducir la muerte a nada? Siguiendo con la retrospectiva, en épocas pasadas la gente se moría en su hogar con la cercanía de sus

³ Esta necesidad de apropiación de las pertenencias, abre el camino para pensar la fetichización del objeto actualmente institucionalizada mediante la donación de órganos como una fórmula para vivir beneficiándose de los fragmentos corporales del otro; en efecto, el hombre se constituye en mercancía, la rentabilidad de su constitución corporal lo habitúa a la masificación de su existencia y sin asombrarse de esas agresiones cotidianas, permite la sustracción de su cuerpo al canibalismo mercantil, trasplantando y comercializando sus órganos esenciales. El cuerpo humano es mercancía suprema, vivo o muerto integra el circuito vacío de sentido producido y consumido a favor de la vida.

familiares, en la actualidad, la muerte se produce cada vez con mayor frecuencia en instituciones especializadas (geriátricos u hospitales); Aries (1979) dice: *“Todavía a principios del siglo XX, pongamos hasta la guerra de 1914 en todo occidente de cultura latina, católica protestante, la muerte de un hombre modificaba el espacio y tiempo de un grupo social –familia- que podía extenderse hacia la comunidad. Se cerraban los postigos de la habitación del agonizante, se encendían los cirios, se ponía agua bendita, la casa se llenaba de vecinos, de parientes, de amigos que cuchicheaban con toda gravedad. Las campanas doblaban en la iglesia de la que salía la gran procesión que llevaba el corpus christi (...) Después de la muerte, en la puerta se clavaba una esquela de duelo, sustituyendo a la antigua exposición en la puerta del cuerpo o del ataúd costumbre ya abandonada. Por la puerta entre abierta la única abertura que no estaba cerrada, entraban aquellos a quienes la amistad o las convivencias obligaban una última visita. El servicio en la iglesia reunía a toda la comunidad y tras el lento desfile de las condolencias, un largo cortejo saludado por los viandantes, acompañaba al ataúd hasta el cementerio. El periodo de duelo estaba lleno de visitas: visitas de la familia al cementerio, visitas de los parientes y amigos a la familia. Entonces poco a poco la familia recuperaba su curso normal y no quedaban más que las visitas espaciadas al cementerio para conmemorar alguna fecha importante en que el difunto estuviese involucrado cuando vivía”*. Siguiendo con la cita, el cuerpo comunitario, descubierto de esa forma, reaccionaba colectivamente empezando por la familia más próxima y extendiéndose hasta el círculo más amplio de las relaciones. La muerte era un acontecimiento que conmocionaba a la sociedad entera porque ésta había sido alcanzada en su principio de fe y necesitaba cicatrizar, recuperarse de ese descalabro.

Dice Aries (1979, op cit): *“a principios del siglo XX, se hizo difícil defender la habitación del moribundo de las simpatías torpes, de las curiosidades indiscretas”*. Ahí, en ese contexto donde una acción como el ritual funerario, el inseparable ingreso al periodo de duelo y el infaltable luto que la gente se ceñía con lozanía, se manifestaban a la vista de todos sin complicaciones un sin fin de rasgos que tornaban al duelo como un comportamiento permitido, como la evidencia de algún acontecimiento importante. En la actualidad, la actitud de las sociedades capitalistas ante la muerte no es más que la instrumentación de técnicas para sacar ventaja, por ejemplo: la tanatopraxia es un proceso para restaurar el cadáver por medio de masajes, cremas y demás artificios para darle al cadáver el aspecto de quien duerme, esta practica además de que detiene por semanas la putrefacción permitiendo su exhibición y el transporte, deja a los deudos

conservar una imagen decorosa, compatible con los buenos sentimientos; es la practica que embellece los despojos al suprimir los efectos de la descomposición orgánica por lo menos bajo su forma manifiesta, perturbadora y monstruosa; el incremento de las cremaciones es una actividad común, las razones son diversas pues reduce el espacio mayormente si las cenizas se dispersan; el proceso es económico y garantiza la higiene que previene del contagio, además existen razones de culpa y narcisisticas para no pensar que un ser querido se este pudriendo en el panteón, pues *“lejos de aniquilar el cuerpo del difunto, la cremación le convierte en alguien capaz de entrar en una vida nueva, muchas veces en la misma casa que habito cuando vivo, solo que ahora lo hace reducido a cenizas, además la acción violenta del fuego sobre el cuerpo, evidencia la necesidad de abreviar las penas que implica la transportación del cadáver hacia la fosa al momento de lograr en minutos la destrucción de la carne y la reducción del cuerpo a elementos inmutables e inofensivos”* (Manonni,1992). Anteriormente se velaba el cuerpo en su domicilio, actualmente existen velatorios en donde se tienen todas las comodidades: una sala de recepción, capilla, el servicio extra de un sacerdote para obsequiar los santos oleos, incluso servicios de bar, cafetería y lugares específicos para esparcir las cenizas.

La medicina: el dios de la cultura occidentalizada. Sin duda las prácticas descritas testimonian el avanzado desarrollo científico y tecnológico, pero sobre todo la forma en que se ha provocado una violencia en la dinámica habitual de las relaciones sociales, en las emociones sentidas y los afectos expresados respecto a la muerte. En efecto, actualmente lo monstruoso, lo macabro son significantes que se pretenden ocultar en el código de respuestas programadas de la experiencia en personas saturadas por una multitud de estímulos cotidianos, haciendo estrategia el vivir con claridad y vehemencia el privilegio científico y tecnológico en las grandes urbes, sin embargo ese costo impone una aceleración en la personalización de los contactos humanos, aspecto redituable en la era de las comunicaciones porque las relaciones a distancia y con masas anónimas representa un negocio que impide perder el tiempo en la consideración del más próximo; trascendiendo la indiferencia como una actitud socialmente instaurada hasta parajes insospechados, se perfila una política publica ligada a la conformidad que rige la vida colectiva como un criterio normativo, y aunque la necesidad imperiosa de controlar las dolencias mediante la acumulación exacerbada de conocimientos, bienes y a través de la construcción de instituciones con el uso de técnicas sofisticadas, incluso

mediante el control de la flora y la fauna, se esbozan paradigmas que permiten observar al ser humano huyendo de la muerte como de la enfermedad; en ese terreno, la medicina se constituye como el gran cuerpo por excelencia para llevar a cabo el encargo social de arrebatarse el poder incontrolable a la naturaleza. En el contexto médico, la muerte y sus metáforas son el gran actor, protagonista de las comedias y las tragedias médicas constituye el potencial enemigo de la ciencia y la tecnología porque dibuja un conflicto utilizando como campo de batalla el cuerpo del enfermo. Si bien la medicina ha logrado presenciar el espectáculo de la vida sobre la muerte, Foucault (2004), aborda de manera genealógica las vicisitudes que ha enfrentado la mirada médica en su construcción histórica: *“En el pensamiento médico del siglo XVIII, la muerte era a la vez el hecho absoluto y el más relativo de los fenómenos. Era el término de la vida y así mismo de la enfermedad si estaba en su naturaleza ser fatal; a partir de ella el límite se alcanzaba, la verdad se cumplía y por ello mismo se franqueaba: en la muerte, la enfermedad llegada al final de su carrera, callaba y se convertía en algo de la memoria, pero si llegaba en las huellas de la enfermedad a morder el cadáver, entonces ninguna prueba podía distinguir absolutamente lo que era de ella y lo que era de la muerte; sus signos se entrecruzaban en un indescifrable desorden. Aunque la muerte era este absoluto desorden a partir del cual no hay ya ni vida ni enfermedad, sus desorganizaciones eran lo mismo que todos los fenómenos mórbidos”*. La cita anterior permite comprender que, aunque la instrumentalización hospitalaria permita una cierta eficacia respecto a los cuidados proporcionados al cuerpo de un moribundo al permitirle prolongar su vida a través de los cuidados intensivos, incluso más allá de la pérdida de la conciencia, por más que el ser humano se sirva de ese progreso para aliviar las penalidades de la muerte, cuando ésta se presenta, resulta un acontecimiento que indica que el aumento del control sobre su inminencia es limitado. Dice Manonni (1994 op cit): *“La muerte no solo ilustra la vida que la precedió sino que interroga al saber médico y los efectos de un diagnóstico que anuncia el final de una vida, la muerte siempre ha estado excluida del saber médico, pues los que lo practican, no están preparados en lo absoluto para ayudar a los enfermos en el final de sus días ya que efectivamente la muerte de un paciente representa el fracaso del saber médico”*. Por lo demás, esta cita expone el énfasis del psicoanálisis en cuestionar a la medicina catalogándola como incapaz de rescatar al sujeto de su muerte cuando esa es su intención más percutiente, dice Ziegler (1979, op cit): *“Un médico que dijera a su enfermo que ya no hay esperanza, no solamente cometería un error grave sino que al mismo tiempo estaría enunciando una*

contra verdam”. Desde aquđ, si se acepta comprender a la medicina como el saber y el medio para tomar el poder sobre el cuerpo humano en funci3n de los ideales de preservaci3n enteramente colectivos, tambi3n es fuente de grandes mitos entre los cuales resurge el que constituye su raız, el del sometimiento vıa la raz3n. No hay duda que en cuanto el m3dico llega al final de su estrategia terap3utica comprobando el fracaso del conjunto de sus intervenciones, significa que la ciencia esta objetivamente delimitada por la percepci3n y la instrumentalizaci3n de la 3poca y que m3s all3 de los progresos m3dicos el misterio permanece intacto.

Capítulo 3. La fenomenología de la persecución.

Parte 1.- El objeto oscuro de los grupos. La institución de la diferencia.

Una definición preliminar de la realidad. Un hilo conductor atraviesa los estudios agrupados en este trabajo, a pesar de haber sido escritos en diferentes circunstancias; el primer capítulo muestra, apoyándose en algunos casos clínicos tomados de un pequeño acervo (y sin duda también de mi propia experiencia), la cuestión de una angustia de muerte latente en las formaciones conscientes e inconscientes que se producen en sujetos que atraviesan por un periodo de duelo. Si bien estos casos anticipan la representación que adquiere la muerte como acontecimiento real, ¿es posible dar cuenta de una posible universalidad respecto de los derroteros de la angustia? Las pretensiones no son generar una especie de regla, simplemente verificar una relación particular entre el sujeto, sus sufrimientos y la realidad como agente de una amenaza de muerte; con esto la investigación apuesta por afianzarse en dicha hipótesis a propósito de lo consignado respecto de esa especie de desposesión que en definitiva padece el sujeto de duelo acerca de las partes libidinales que él mismo deposita en ese ser que ya no lo acompaña; en esa misma medida, tal y como ha quedado señalado en el segundo capítulo, el cuerpo social también sufre una fisura, un resquebrajo familiar y grupal que tiende a ser compensado por los rituales funerarios a través de la idealización mítica y religiosa que permite reparar y colmar parcialmente ese vacío; parcialmente, pues de ahí en más, la realidad tiende a ser vivida como plagada de objetos malos, perseguidores, mutilantes. El presente capítulo, a partir de las reflexiones surgidas de los casos clínicos, pretende destacar esa creencia ilusoria que obliga al sujeto atribuir al otro, vía la proyección, la causa y la fuente exclusiva de su angustia tornando a la realidad persecutoria contra la cual le es preciso luchar continuamente; sin duda puede parecer insuficiente constar solamente de seis casos para fundamentar esta hipótesis acerca de una problemática psíquica, sin embargo si estos casos no aportan esa especie de verificación a las construcciones interpretativas sugeridas, su informe pretende exponer la perspectiva teórica surgida de las interrogantes sedimentadas respecto de las experiencias que forman parte de mi propio acervo vivencial, y lo que es más, es posible apelar a lo aprehendido en la clínica no solo con los deudos, pues como un retorno espontáneo acuden a la memoria las nociones de angustia escuchadas en los discursos apalabrados y dramatizados una y otra vez por los pacientes atendidos, de modo que la hipótesis potencial es correlativa tanto en los niños como en los adultos a experiencias

como son: el encuentro con el pecho materno como objeto primordial y su pérdida; la asunción de la imagen especular como fuente del enamoramiento inaugural respecto al sí mismo del sujeto y la amenaza de fragmentación; el descubrimiento de la diferencia sexual anatómica; el reconocimiento del padre como el poseedor exclusivo del goce sobre la madre y la consecuente renuncia a ella; la confrontación con las exigencias culturales y una ley que en todos los casos prohíbe tanto el incesto como las satisfacciones pulsionales; el descubrimiento de que el cuerpo es mortal y las consecuentes asechanzas de la muerte. Precisamente porque desde que se nace se teje la espesa urdimbre de relaciones con objetos, su separación implica duelos que de forma relacional signa el acceso a la siguiente fase libidinal. Todo esto permite reflexionar, sin necesidad de recurrir al análisis de un estado de duelo producto de la muerte de un familiar, sobre la mediación de una angustia latente y manifiesta en el devenir del sujeto, así, dice Aulagnier (2003): *“a todo sujeto enfrentado a ciertas situaciones, le puede suceder que se esboce en el horizonte de su vivenciar el miedo (...) de ser desposeído de un bien que considera vital, de ser perseguido por la violencia, la avidez, el vampirismo del enemigo, conocido o anónimo, con que ha tenido la desgracia de tropezar. Vivenciar que atestigua el retorno puntual de una angustia oral, perseguidora, que, como el análisis lo prueba, es parte integrante de las vivencias de cada quien”*.

Conocido es el abordaje que Freud hace en *El malestar en la cultura* (1930 op cit) acerca de los distintos aspectos, trágicos por lo demás, de la vida, de los peligros que acechan a la especie humana, procedentes unos de la naturaleza siempre hostil e impredecible, otros de la propia constitución del cuerpo humano amenazado por las enfermedades y por el saber de la muerte y los otros de la insatisfacción, siempre persistente, experimentada en las relaciones sociales. Tres formas concluyentes para considerar el mal-estar en la cultura. En realidad esta investigación versa, desde distintas posturas, sobre estas tres corrientes de infelicidad considerándolas fatalidades imposibles de erradicar, pero, además, interdependientes a partir de un denominador común: la angustia que amenaza, que llueve a torrentes despiadadamente o se pavonea como un riachuelo que inunda sutilmente. Todo esto basta para plantear el escenario de la vida de cada quien consagrada a la angustia en el ámbito de las acciones. La perspectiva que se propone es la descripción de la cultura (¿todas?) supuestamente organizada para aportar la mayor felicidad al mayor número de sus integrantes y al mismo tiempo se acredita la capacidad de desatar la misma ciega e impredecible

ferocidad que puede desplegar el mayor número de cataclismos a través de las tensiones internas de los individuos. No está de más agregar que en la obra solicitada, Freud profundiza sobre el que considera el último aspecto pues de los otros dos solo es posible especular. En efecto, siguiéndolo a él, este enfoque radica en la tercera de las tres fuentes de incertidumbre: las relaciones sociales. No obstante, la lectura sigue siendo, por lo demás, psicoanalítica solo si recuerda a ésta como esa innovación en el modo de pensar a la cultura como el marco de referencia que aparece al inicio de la vida de cada quien y que tiene, en principio, la encomienda de garantizar la identidad imaginaria y a partir de ahí confirmar la inserción en la red de los vínculos sociales.

El ritual es, en esencia, la respuesta que pretende dar sentido a la interrogación sobre las conformaciones grupales, por cuanto es pensado como el intento por apropiarse y dominar los límites circunscritos en el acopio de lo propio, de lo identificatorio; en este orden, la metáfora del puercoespín, que retoma Freud de Schopenhauer, es necesaria cuando afirma que los hombres, al igual que estos animales, tienen que aprender a estar juntos separadamente para soportar el malestar; sin embargo esa comparación es insuficiente para el mismo Freud cuando refiere que es necesario que el grupo produzca un otro, y en el devenir de esta promoción se construye la propia identidad y, según se verá, diferenciándose y defendiéndose de esa alteridad es como se forja una unidad ficticia, una comunidad que en su origen es un mito porque sus límites son siempre imprecisos, análogos a esas trincheras siempre susceptibles de ser rebasadas por cualquier sujeto, alambradas superyoicas y culturales de alto voltaje destinadas a fracasar pues aquel por el que llega el escándalo, el otro, el que encarna el signo de la desventura, el que va más allá de tales confines se vuelve con mayor razón, hostil y amenazante. De modo que el objetivo del ritual es preservar y perpetuar una dominación real sobre este personaje y este es el objeto oscuro de los grupos, o sea, que de todo lo que se ha venido destacando a partir de la exposición de los casos, la perspectiva se diversifica formalmente hacia este tipo de tramas, dice Braunstein (2008 op cit): *“el otro, en la lógica paranoica, es el que amenaza los valores que organizan nuestra “bondad”. Casi siempre él es el perverso mientras que uno siempre quisiera preservar la conciencia inocente, la del alma bella. Errar es humano...y acusar al otro por nuestros errores es aun mas humano (...) el otro es, en muchos casos, el doble especular mismo que aterroriza y espanta, el rival con el cual se entabla una relación mortífera”*. Los individuos claramente se perciben a si mismos como pertenecientes a un grupo y se incluyen dentro de límites preestablecidos, pero ¿qué ventajas los incitan

a pugnar obstinadamente por la conservación de su superioridad? ¿Cómo pueden sostener el ideal de ser más poderosos? ¿Qué medios emplean para imponer esa creencia? La conciencia de apropiación de la mancomunidad de normas significa la legitimidad y pertenencia grupal en relación al desprecio, la exclusión y la persecución. El lazo entre la identidad y la diferencia esta estrechamente tejido en la memoria colectiva, ahí arraiga la vida cotidiana en el sentido de reconocer y explicar el malestar mediante procedimientos protocolares que se tienen como la base de un ideal unificadorio, el cual recrea la ilusión de coherencia social con el discurso colectivo, por ejemplo curar, educar, rehabilitar, someter o exterminar como formas de alineación, dice Girard en *El chivo expiatorio* (2002): *“Lejos de ser real y progresista, la exaltación actual de la diferencia no es más que la expresión abstracta de una perspectiva común a todas las culturas. En cada individuo hay una tendencia a sentirse más diferente de los otros que los demás, y, paralelamente, en cada cultura, una tendencia a imaginarse a si misma no solo diferente de las demás sino como la más diferente de todas, porque cada cultura mantiene entre los individuos que la componen ese sentimiento de diferencia”*. La noción de identidad reafirma la ilusión de superioridad y, observando las fuentes de poder como un instrumento conceptual, deja ver las regularidades estructurales de los grupos en relación con el perfil del otro, ese personaje investido históricamente con el atuendo de los proscritos que deviene conflicto y el fin ultimo es contenerlo o erradicarlo porque representa un problema que la humanidad no termina por repudiar; sin duda exterminio parcial o dominio breve en el sentido de que las crisis psicológicas acontecen como angustia de persecución en las sociedades a partir del miedo intrínseco a la diferencia que no deja de reconstituirse.

Las culturas ofrecen un abanico de espectáculos conjugados por los mitos reveladores y las practicas reguladoras, un nexos que, adoptado por la sociedad, representa una versión de creencias y actos que pertenecen a todos y a nadie pero producen la certeza que por su efecto torna semejantes a quienes se acogen bajo su axioma, por ejemplo: los fundamentalismos religiosos ante las practicas heréticas, la razón del Estado sobre la delincuencia organizada, la cruzada imperialista contra el terrorismo, las supersticiones procesionales ante lo indescifrable, la ciencia medica irreductiblemente erigida en el nombre de la salud, las ceremonias yuxtapuestas ante lo que representa un atentado a la costumbre grupal, el carácter gregario de un grupo ante el individuo disperso, el curanderismo efervescente identificado como la cura comunitaria, la psiquiatría trazando diagnósticos para clasificar el mal mental y

prescribiendo medicamentos para tratarlo, la psicología oficial cuantificando su objeto de estudio sobre bases teóricas inamovibles, el desarrollo de la tecnología conducente a un paroxismo sin precedentes, la apropiación de bienes materiales sin soslayar siquiera a las innumerables poblaciones que no poseen una posibilidad real de defensa; todo esto se trata de demarcaciones que hacen aparecer a la realidad como una entelequia ritualística que aviva la búsqueda de sanidad al mismo tiempo que reprime el mal, basta escuchar toda clase de discursos para suponer que la sociedad tiene ahí sus fundamentos; al respecto el apóstol Pablo en su Epístola a los Efesios (2:16) refiere: *“porque no tenemos lucha contra sangre y carne, sino contra potestades, contra los gobernadores de las tinieblas de este siglo, contra huestes espirituales de maldad en las regiones celestes”*. Este fragmento constituye un ejemplo de esa tendencia que consiste en considerar al mal conforme al proyecto reformador cerniendo, a partir de una convicción regularmente religiosa o científica, un montaje dramático que ostenta como guión sustancial un sin fin de pragmatismos dispuestos a continuar ritualizando la apropiación del bienestar hasta hacer de esa ilusión el desarrollo portentoso realizado.

Las identidades configuran mecanismos que al producir dinámicas diferenciadas explican los múltiples comportamientos humanos; la pluralidad de esas manifestaciones no deja de lado los diversos sistemas de prohibiciones que, en nombre del bienestar grupal, introducen una preventiva represión disimulada detrás de los símbolos del mal; en realidad las prohibiciones no son más que una forma de violencia aprehendida de una crisis anterior, literalmente estabilizada, como una muralla alzada por todas partes contra el retorno de la violencia que fue, entonces la prohibición hace el juego a la violencia. Esa realidad es detectable a través de la dimensión del ritual cuando evidencia un escenario que consolida a la identidad como una fuerza homogeneizante y unificada sobre un pasado originario y mantenido vivo por la tradición popular y a la otredad como su amenaza más percutiente. Desde aquí se genera otro saber cuando lo imaginario cristaliza un simulacro, una práctica social estrechamente ligada a los procesos de legitimación y marginación en las sociedades, por lo cual, si el capítulo 2 enfatiza la cauda mítica de los rituales, el presente destaca su expresión polarizante que da vida a las nociones de identidad y otredad.

a) La sociedad y el culto a la diferencia. La aspiración a la igualdad, lo mismo, lo semejante evoca una idea de armonía para el pensamiento moderno, el cual reconoce el origen de la sociedad en un contrato arraigado en la razón, el sentido común, la mutua

benevolencia, el interés bien entendido; esa carga traduce una incapacidad para descubrir la esencia de la diferencia y su dominio implícito en las sociedades, y sin poder enfrentarse a esa desnudez, siempre se ha ocultado; este desconocimiento permite ubicar a la diferencia como un fenómeno patológico, una desviación que obedece a una norma extraña, tendencia que nace en la creencia de la relación fraternal como una afectuosa unidad, donde cualquier oposición se piensa exterior, con las fuerzas que pesan desde fuera como la muerte y la enfermedad y que caracterizan la memoria colectiva a la vez que inscriben la presencia de adversarios estructurados real, imaginaria o simbólicamente en las creencias y las prácticas donde lo mágico, lo religioso y lo científico tipifican los lugares y las costumbres de las personas, que al mismo tiempo se comportan como testigos, escenarios y protagonistas de un malestar cuando renace la inquietud ante un suceso escandaloso; a esas fuerzas extrañas, por lejanas, abstractas y en realidad inaccesibles, la humanidad prefiere lo concreto de las relaciones sociales por admitir una intervención correctiva y persecutoria, un contacto directo con el otro, según Girard (2002, op cit): *“la dimensión principal de cualquier crisis, es la manera en que afecta las relaciones humanas”*. Esta realidad deviene aparejada con toda una historia anterior hasta aparecer dramatizada en las relaciones sociales y confirmar que la base de la estructura social unificada, de todo proyecto del hombre radica en la encarnación de esa división aparatosa entre la identidad y la diferencia, y que una sociedad lo es porque se constituye en unidad que necesita de distancias diferenciales para mantenerse homogénea; este principio implica un mecanismo autorregulador y produce sentido en el seno de un todo organizado y jerarquizado al concebir objetos y valores que las personas encarnan, transforman, intercambian y manipulan en el culto a su experiencia normal, reforzando la operación de lazos asimétricos como apoyo para el orden social y legitimizando la dependencia a través de las relaciones verticales que caracterizan a las clases sociales; un ordenamiento desordenado de golpe cuando la indiferencia se instala comprometiendo el principio mismo de la existencia social. La indiferenciación aparece como la causa de las rivalidades y proporciona un pretexto para progresar los conflictos; en una familia por ejemplo, la madre es el objeto más formalmente reservado al padre y rigurosamente impedido al hijo; es prerrogativa que estos personajes se encuentren a la vez más próximos y distanciados por una misma fascinación del objeto que no quieren o no pueden compartir, para traducir una simetría conflictiva que en cierto modo funciona de parangón a todas las relaciones sociales, pues sus efectos delatan la reciprocidad en un

grupo cuando sus miembros ocupan, conjuntamente o uno tras otro, las mismas posiciones respecto a un mismo objeto, una operación que perfecciona el conflicto porque se ve en el otro al usurpador de la legitimidad que cada quien cree defender.

El carácter de la diferencia, más que estar dado a un individuo concreto o a un grupo en general, por tratarse de una situación histórica predeterminada, impone un fenómeno de unanimidad extendida por doquier (la mimesis), haciendo que en el intento por clasificar el mal, lo indiferenciado surja bajo la forma de una diferencia extrema: el otro. La proyección es evidente, la otredad encarna por sí sola toda la crisis que amenaza con desarticular el orden cultural que aparece como un bien frágil y precioso que conviene preservar y fortalecer. Cualquier grupo agobiado por algún desastre se entrega gustosamente a la búsqueda de un remedio inmediato, y en el intento por convencerse que los males dependen de un responsable único, la sospecha deviene convicción, entonces solo falta el indicio más ridículo para que la ínfima presunción se comunique de unos a otros a una velocidad vertiginosa y se convierta en prueba irrefutable. La firme creencia no exige otra comprobación que la unanimidad irresistible y si el grupo consigue convencerse de que uno de sus integrantes es responsable de toda la crisis, logran ver en él la mancha que los contamina a todos, de modo que compartida unánimemente su creencia, por ese efecto quedará comprobada; la eficacia de esta transferencia colectiva se debe a que priva del saber de la violencia con el que nunca se ha conseguido coexistir. Esta es la fenomenología de la persecución, basada en la creencia unánime del mal mítico suficientemente atroz como para no recurrir a la violencia; por ese hecho posee características rituales, todos los participantes saben exactamente lo que se producirá en cada episodio entrañando una conversión teatral donde cada quien desempeña su función con mayor brío cada vez que la amenaza de discordia real se presenta.

La otredad representa un obstáculo activo, móvil, fantasmal en su inaprehensibilidad, inscribe por tanto una dinámica que altera radicalmente la tipología de los conflictos, pues, paradójicamente, en la modernidad, el aumento de las libertades permite que la violencia de todos sea proyectada hacia el interior de los grupos hasta encontrar la diferencia (el chivo expiatorio) y generar conflictos inéditos en otras épocas: el desorden general es liquidado y regenerado en un orden totalizador a través de una expiación colectiva; esta operación, centrípeta y más adelante centrifuga, compone en su conjunto, un mecanismo sacrificial y en torno al mismo se da vida al chivo expiatorio, dice Girard (2002 op cit): *“se inicia un proceso de mala reciprocidad*

que se alimenta de si mismo y que no necesita de causas exteriores para perpetuarse. Mientras persistan las causas exteriores, una epidemia de peste por ejemplo, los chivos expiatorios carecerán de eficacia. Pero tan pronto como estas causas dejan de intervenir, el primer chivo expiatorio aparecido, pondrá punto final a la crisis liquidando sus secuelas interpersonales con la proyección de toda la maleficencia sobre la victima". La búsqueda del chivo expiatorio se convierte en la prioridad que une a los individuos otrora entregados a enfrentamientos generalizados, indiferenciados, para lograr la conciliación comunitaria; una actuación que permite identificar la resolución de un conflicto a partir de la gestión del poder simbolizado en la violencia represiva: el mecanismo sacrificial consensado; una victimización que deja ver la trascendencia de las virtudes unificadoras cuando canaliza las tensiones de las partes enfrentadas hacia una tercera, creando vínculos y alianzas, una causa común que genera una unión férrea y más o menos duradera, mientras el conflicto interno deviene reconciliación unánime: del caos amenazante se pasa a un momento de gratificante plenitud grupal. ¿Qué se produce con este funcionamiento? El mecanismo sacrificial tiene una funcionalidad sin precedentes pues lo que es verdaderamente el síntoma grupal se reconoce en el otro en quien milenariamente se ha inventado un mito para explicar los hechos, Girard (2002 op cit) continua: *"El chivo expiatorio ya no aparece únicamente como un receptáculo pasivo de las fuerzas del mal, sino como un manipulador omnipotente cuya mitología propiamente dicha nos obliga a postular el espejismo sancionado por la unanimidad social. Decir que el chivo expiatorio aparece como causa única de la plaga, equivale a decir que esta plaga se convierte literalmente en algo suyo, de lo que dispone a su capricho para castigar o para recompensar según se le disguste o se recomplazca"*, para cumplir esas exigencias, el mecanismo sacrificial es indispensable como acto de exclusión destinado a recuperar el goce mítico y conservar la cohesión social.

b) El drama de la Razón sobre el otro. En relación al mecanismo sacrificial como acto de eliminar a un supuesto culpable, la violencia es discernible históricamente pues permite observar directamente a las estructuras sociales pasadas desplazándose sobre las nuevas construcciones culturales, y aunque en la actualidad persecución y exclusión configuren formas distintas, la dimensión de la violencia generada en otros tiempos constituye un saber, que aunque velado, permite al principio fundamental del orden humano manifestarse en la tendencia a proyectar las sospechas de crímenes pasados

sobre las masas de otredades, resultando un efecto catártico que produce la legitimación grupal. Freud inventa el mito de la horda primitiva, y más específicamente el asesinato del padre, para plantear a la cultura como la organización colectiva sostenida en ese saber insoportable que pretende olvidar; la tentativa para enmendar ese aprieto es, por efecto del retorno de lo reprimido, la representación más fidedigna de su fracaso que obliga a transmitir generacionalmente esa deuda insaldable.

El asesinato del padre primigenio devela el sistema de normas y prohibiciones, en una palabra la Ley, y hace del goce absoluto un mito en el sentido de que la satisfacción total es impensable; dice Elizondo (1999): *“la ley no es causa sino consecuencia del goce absoluto y es simbolizada por el asesinato de quien lo encarnaba, el padre de la horda primitiva. Con la muerte del padre legendario no solo se genera la culpa sino también se pierde la esperanza de alcanzar el goce”*. Freud presenta el asesinato del padre como el fundamento de la sociedad organizada en la memoria latente de ese crimen cuya represión entraña siempre su veneración como garantía insustituible de la obediencia a su Ley que lo rememora como el ideal a seguir, encarna por tanto una ficción indispensable para la creación y el mantenimiento del lazo social. Al tiempo que la producción cultural trata de borrar las huellas del parricidio mítico, responde a la nostalgia por ese estado anterior que se procura reavivar; el grupo se basa en ese equivoco, a través de la Ley hace como si el padre estuviera vivo y configura el espejismo de un lugar donde yace el objeto preciado que es el bien de todos, la pieza indispensable para concebir un lugar sin falta, un padre que ama por igual a todos sus hijos quienes con el único objeto de hacerse dignos de su amor se someten a sus exigencias, e imponen en nombre de la Ley, vía las prohibiciones, lo mismo que su presencia física: la renuncia al goce, ineludible para la génesis y el mantenimiento del sentimiento fraternal, María Ida Fontenelle (2005) dice: *“la renuncia pulsional, la inhibición de la satisfacción a través de la ley fueron los movimientos que el hombre civilizado aprendió a hacer para conquistar su mínimo de satisfacción posible”*.

Ese asesinato constituye un nudo secreto, fundamental, en relación a él se organizan, de una vez, todas las sustituciones sacrificiales. La colectividad se basa en la complicidad culpable surgida por ese homicidio primordial, el cual, como herencia simbólica, se cierne insospechadamente sobre el género humano comprometiendo a todos a la reparación; ese carácter, psíquicamente insostenible, promueve la operación sacrificial como el intento de metaforizar el homicidio del padre por estar ligada a la

posibilidad de fijar dicha culpa. El homicidio primero ha formulado una deuda, insalvable por lo demás, que compromete al sujeto en el proyecto de la persecución vía la Ley, y al mismo tiempo desarrolla esa inmensa sensibilidad que cada quien tiene para sentirse culpable y que es el sentimiento de malestar cultural. La nostalgia por el pasado mítico asegura su conmemoración, tal recuerdo se conserva en el mecanismo sacrificial centrado en aquella operación sangrienta, *“en definitiva, la correspondencia entre el sacrificio emisario, mítico y el sacrificio individual y colectivo inmanente, esta en el corazón de la cultura”*. (Rosolato 2004, op cit). Freud postula que este asesinato ha sido llevado a cabo realmente, y que debe ocupar su lugar en la genealogía de las sociedades como mito secular, ocurrido en un pasado incierto, en una prehistoria inverificable sino es a través de su rastro inscrito en el corazón de la cultura y que es, por una parte, “la nostalgia” que cada quien lleva tras de si como la inscripción de ese pasado irrecuperable, y por otra, “la culpa”, irresistible en esencia, dice Gerber (2005 op cit): *“El mito del padre fundador del orden para quien ninguna prohibición tiene vigencia, encarna un goce no limitado, ese goce esta en la base de la cultura, concebida como la organización constituida a partir del imperativo de recuperación del goce que la figura del padre mítico evoca por eso no hace más que señalar el lugar de la falta”*. Este afán de reconstitución del estado primigenio, instaura al Amo en la ausencia mítica al operar como tapón que obtura el vacío creado por la pérdida del padre legendario y se inaugura un trazo idealizado que hace actuar al Amo como si el padre estuviera presente a partir de la Ley que lo nombra, su encargo, al disponer del lugar del padre mítico, es anudar el sostenimiento de la organización mediante la alienación del deseo según sus exigencias a favor de la reconstitución del lugar nostálgico, pleno. De este modo, el grupo social exige ceder el deseo al Amo por ser el portador del bien de todos en espera de ofrecerlo a quienes accedan a la renuncia pulsional, dice Gerber (2005 op cit): *“El amor del padre es el bien supremo que los hijos pueden obtener a cambio de desconocer el deseo”*.

La necesidad de creer en la existencia de una dicha de la que el padre es aval, devela las justificaciones conscientes e inconscientes que posibilitan el ejercicio del poder: el sometimiento es por amor al amo; incluso la esencia del dominio radica en que se ejerce sobre el otro con su consentimiento, sumisión total que transforma la perspectiva de la persecución en verdad indiscutible permitiendo inventar una posibilidad: que el goce pleno es alcanzable por esa vía, dice Girard en *La ruta antigua de los hombres perversos* (1989): *“para que la unanimidad sea perfecta, es preciso que*

la victima participe en ella. Es preciso que una su voz a la unánime voz que le condena". La cohesión grupal se da por hecho si los miembros están hermanados en idéntica sumisión a ese sustituto de la figura primordial, y la necesidad de castigo surgida de ese incumplimiento confirma su vigencia a través de las instancias convocadas para aplicar la sanción pertinente. De este fundamento, por lo demás religioso, deriva la esencia mimética del ser humano, por ejemplo, en los grupos cohesionados, los individuos se asemejan en idéntica fidelidad, esa indiferenciación permite que deseen los mismos objetos y para conseguirlos entran en conflicto. En realidad es el deseo y no el objeto lo que determina un auténtico festín grupal cuyo foco es la rivalidad, dice Girard (2002 op cit): *"Lo que constituye el valor del objeto no es su precio real, sino los deseos que se adhieren a él y que lo convierten en el único atractivo para los deseos que todavía no se han adherido"*, este argumento, previsto por Lacan a partir de Hegel, demuestra que el prestigio del objeto es la excusa necesaria para penetrar una dinámica conflictiva en la que se juega la afirmación personal. La hipótesis es que la rivalidad es el fundamento que liga a los sujetos bajo la preeminencia del odio como elemento integrador del mecanismo sacrificial (propio y del otro) como acto repetitivo destinado a alcanzar el amor de la figura idealizada para sí, una primicia que ubica primeramente a los miembros de un grupo influyéndose recíprocamente en la adoración fanática e inmediatamente en la hostilidad sin precedentes.

La rivalidad se piensa como una prótesis fantasmal en las relaciones que por sí misma ayuda al sostenimiento grupal al introducir la dimensión persecutoria en correspondencia con seres fantasmales o sucesos innombrables: toda una mitología que aprueba el análisis de la historia de los escenarios grupales a través de la rivalidad para comprender la situación inicial que permitió su devenir conflicto; de este modo, en los análisis grupales es imprescindible observar esa intimidad ambivalente fluyendo tenue o monstruosamente sobre los miembros, sostenida por la representación de las restricciones que colectivizan el control y la cohesión monopólica cuando al mismo tiempo otorgan autoridad para emplear el rechazo y la humillación toda vez que se ha identificado a aquel que no se somete al ideal común que ostenta la palabra del Amo. Esta estructura canónica da lugar a la observación y vigilancia de los estándares prescritos, y con miras a preservar el valor atribuido y asegurarlo, la sociedad opera como principio organizador; sin embargo, esta fórmula abre una figuración ya que ninguna renuncia al deseo es total para satisfacer el deseo del Amo que sostiene al grupo, pues, a mayor renuncia, más intenso resulta el sentimiento de culpa, como si la

posibilidad de aproximarse al ideal hiciera más notable la distancia que existe entre el sujeto, considerado a si mismo indigno de participar de la existencia superior de que aquel y por tanto, la innegable imposibilidad de realizarlo. Esta incompatibilidad da luz a la compleja urdimbre sobre la que se aposentán los grupos, dando por hecho que entre sus ejes no hay esa suave comodidad que supone prosperidad, sino que, precisamente con el devenir de las discontinuidades y transformaciones, a través de los puntos de anudamiento ilusorios echados a andar ante una crisis que amenaza replantear las representaciones identificatorias, se produce a efecto de absorción, una suerte de inercia mimética que compele a los actores a participar y este sentirse engullidos por esa trama no necesariamente implica una toma de conciencia al respecto, por ejemplo: los hacinamientos familiares donde la fraternidad se tiene como la finalidad manifiesta, son formaciones estructuradas por la rivalidad mimética, la fuerza que indiferencia y que genera un tipo de competitividad que consiste en convertirse directamente en el semejante, tratando de usurpar su identidad que supone autonomía, más dominio de si, o lo que es lo mismo, más atención, introduciendo el despliegue de la violencia en la manera habitual de relacionarse entre quienes convergen para neutralizarse mutuamente con diversos artificios, pretendiendo concluir a través de una violencia más consistente que debería ser definitiva pero perpetúa la circularidad del proceso. Estos argumentos testimonian la ironía de la comunión grupal cuando un conflicto constituye las relaciones humanas: unidos realmente en la división crónica, los sujetos aun amándose son capaces de organizar sus problemas cotidianos; en este sentido, el conflicto teje un modus vivendi, su coexistencia interviene en la génesis que determina la esencia de las relaciones sociales estructuradas de modo que acaban produciendo las rivalidades miméticas, ahí donde la memoria del padre mítico encarna en la figura del Amo la ilusión de un control absoluto cuyo fin último es el acto de enseñorearse sobre la otredad por ser la representación más fidedigna del incansable retorno de lo reprimido, sobre los que no aman el mismo ideal y que no reconocen el mismo lazo, quienes, desconociendo la misma Ley, testimonian que ceder el deseo en pos del bien común se resiste a lo universal, los que indican una falta en el plano de lo representable y constatan que nunca se hará lo suficiente para expiar lo real, en ellos es donde se radicaliza el deseo del Amo, en la conquista del deseo del otro vía su sometimiento o su exterminio que augure su propio dominio. Históricamente, la palabra del Amo es fuente de palabras legítimas y fundamentales; en las familias, la palabra sostenida en la imagen paterna es eficiente cuando tiene por nombre el mando y su efecto requiere la

obediencia de los descendientes; religiosamente constituye un tipo particular de significados que interrogan hasta lo más íntimo y ponen en entredicho la subjetividad; culturalmente, es un poder que separado de la sociedad se ejerce sobre ella y en caso necesario contra ella; socialmente cualquier apropiación de la palabra es una toma de poder, su trayectoria subsiste fundándose en el ideal de una soberanía absoluta, por ejemplo: el hombre monopoliza la palabra que lo consolida como Amo sobre la mujer y su descendencia. No parece que pueda pensarse la palabra del hombre y el poder de manera separada pues su vínculo claramente metahistórico no es menos indisoluble en las sociedades primitivas que en las instituciones actuales.

El acto de hablar es imperativo del Amo, la sociedad necesita oírlo, esa obligación revela el verdadero espacio que en ella ocupa el poder de su palabra, una dinámica que mandata la vigilancia escrupulosa ritualizada, sin embargo, ¿a qué vigencia interna responde esa disposición? La transferencia es imprescindible como mecanismo adscrito a procesos de desplazamiento sobre personas o situaciones sustitutivas de emociones, afectos y conductas que corresponden a un vínculo significativo pretérito, entonces, la actitud sostenida con respecto a la palabra del Amo descubre la relación mantenida transferencialmente con el padre y específicamente con su Ley. Por ser el Amo el ideal al que se aspira, la transferencia corresponde en sus orígenes a la figura paterna toda vez que permite cierta cercanía manteniendo su distancia: se ofrece como objeto de identificación y al mismo tiempo prohibidor en tanto delimita lugares y la imposibilidad a trastocarlos; de esta forma, la palabra del Amo, psíquicamente remite a múltiples significaciones que arrojan un equivalente plurívoco, superpuesto y sobredeterminado que obedece a las leyes de funcionamiento social inscritas en las relaciones primarias. Tal y como actúa la palabra del padre al interior de la familia, el eje de la palabra del Amo sobre la sociedad, se tiene como exclusivamente necesario para la prevención del desplazamiento de fuerzas convenidas a trastocar el orden; tensiones susceptibles de expandirse hasta amenazar el tejido de todo el sistema cultural, por eso, una sola excepción, una sola disonancia en el concierto de vigilar y castigar y vacilaría el desenlace favorable del proyecto social que encarna la búsqueda de la unidad entendida como algo sagrado, absoluto y que permitiría esquivar las erosiones de la convivencia y los conflictos con la diferencia que abandera el otro. La palabra del Amo es un instrumento que justifica la gestión y el control, cuando diferencia los ilegálismos de las conductas racionalmente permitidas; en este sentido logra especificar perfectamente el poder de la Razón cuando la naturaliza y la legitima.

Efectivamente, al analizar el ritual de la palabra del Amo, se distinguen su racionalidad y sus fines en los objetivos manifiestos que se propone y los medios disponibles para alcanzarlos, sin embargo, los efectos, ya sea que se usen para algo que no estaba previsto al principio dada la imprevisibilidad de la sociedad, tienen utilidad si se retoman en función de otros fines; ciencia, Estado y religión se mueven en esa dinámica, cuando la necesidad de poseer la Razón pretende encuadrar la subjetividad de los demás.

La preexistencia de un afán de sometimiento y un delirio de dominio, bajo el imperio categórico de la Razón, no dejan de ensayarse sobre el otro quien con su sola existencia cuestiona el poder y la palabra del Amo, la instauración de la Razón lo acalla y etiqueta; maniatado con aspectos míticos, en diferentes momentos ha sido motivo de exclusión y persecución, su atuendo múltiple y disperso en el tiempo deviene modelo prescrito por la naturaleza de su inminencia; tiempo hace desde las primeras alusiones y percepciones preconcebidas sobre él porque la historia muta su atuendo; reduciendo sus particularidades a representaciones de lo desconocido, pasa a personificar la amenaza más percutiente, por ejemplo: la maquinaria inquisitorial instaurada en la Edad Media estaba dirigida sobre los “herejes” a quienes se acusaba de prácticas blasfemas; en los 60s y 70s, la juventud era sinónimo de delincuencia, vicio y motivo de persecución y exterminio. En la actualidad, el capitalismo permite ubicar el viejo exorcismo de la otredad amenazante cuando transforma a las grandes oleadas migratorias en profundos peligros terroristas; ejemplos sencillos que exponen estrategias persecutorias o maniobras dirigidas a la adaptación vía la penetración ideológica, suponiendo que, vapuleado el mal el imperio del bien es posible.

Cuando una sociedad viene a ser totalitaria, es porque ha historizado el poder del Amo, un Amo que, desmedido en sus intentos por alcanzar el goce, ha pervertido las estructuras subjetivas, generando una determinada dinámica social que impone las prohibiciones más elocuentes, poniendo en juego mecanismos estigmatizantes para percibir escrupulosamente la presumida anomia, inventando escenarios donde la intriga y la sospecha, maniatadas por la rivalidad, transitan arbitrariamente a través de los sentidos para seleccionar excluyendo, lo que se trazan son los indicios de las fantasías grupales engendradas por un ideal de regulación, cuya funcionalidad justifica las formas de control que a su vez sirven para inhibir la inconformidad social,; este efecto, por lo demás explica el porque se concede tanto espacio en los medios de comunicación a la otredad, por ejemplo: la existencia de un delincuente, por ser sinónimo de peligro

común, es condición de aceptabilidad del control policial, pues mientras más delincuencia exista, de más crímenes se sabrá lo que acrecentará el temor de la gente subrayando a su vez la vulnerabilidad social. Así, la otredad es utilizable al estar perfectamente inscrita en los márgenes de la sociedad: delincuencia, prostitución, tráfico de armas, drogas, personas y toda la serie de ilegalísimos que no pueden ser realizados directamente, justifican la lucrativa operatividad institucional. Toda esta infraestructura disciplinaria, y cuya eficacia se piensa sin límites, transparenta la desmesura en el intento por poseer el goce. A través de técnicas de individuación de poder: el control del comportamiento, la intensificación del rendimiento y aspirando a la multiplicación de las capacidades parecen ser ordenanzas tendientes a manipular desde las individualidades humanas hasta los elementos más tenues o grotescos de una estructura social.

El mecanismo sacrificial es proyectivo, la omnipotencia del pensamiento cree poder desembrarse de todo mal localizándolo en la otredad, estas proyecciones acusatorias confeccionan al doble monstruoso descrito por Girard en *La violencia y lo sagrado* porque vienen acompañadas de una identificación narcisista, pues de lo que se podría acusar a la víctima concierne a todos, a partir de esta complicidad se ciernen una repartición de la culpa, y si a causa de esto, este doble, este otro se vuelve peligroso, es porque, paradójicamente, amenaza la meta narcisista que es la unidad del yo; dice Rosolato (2004 op cit): *“La alianza se apoya en el reparto de la culpabilidad que responde a los fantasmas internos individuales [...] Esta alianza obliga a fijar una memoria de los hechos originales y asegurar su conmemoración”*. Esta proyección sobre víctimas rituales, no tiene más función que esa conmemoración, rememoración de tiempos míticos, repetidos piadosamente en tanto prueba del recuerdo sacrificial inicial, sangriento. Víctimas rituales que embonan en la ausencia presente de la víctima inicial, propiciatoria y que es el padre primigenio, cuya memoria idealizada, se reconstituye incansablemente, oscuramente sobre toda esa serie de mecanismos victimarios que disimulan la deuda insalvable entre los hombres con el asesinato fundador propuesto por Freud, y a continuación con todos los subsecuentemente colectivos cometidos a la fecha, y lo hace porque oculta la culpa como el principio donde descansa la sociedad a cambio de una pérdida progresiva de esa identidad ancestral, una secreta complicidad que torna el asesinato mitológico presente en las formas civilizadas, una continuidad correspondiente a un lugar para la alegría y el amor, pero en el que el odio no ha desaparecido: dice Girard (1989 op cit): *“este universo se las arreglara muy bien para*

convertir el odio por el otro en una fuerza de unidad, el gran remedio, idéntico y sin embargo muy distinto a esa terrible fuerza de división que constituye cuando no es unánime". Con todo esto se trata de asegurar un análisis que permita asistir a procesos victimarios actuales, a través de la obra de Freud y Girard pues ambos autores coinciden en que la comunión se basa en el recuerdo de ese asesinato y la exclusión se juega en la complicidad de una culpa colectiva.

Aproximación a la trama del contagio: prescripción de la violencia e institución del mecanismo sacrificial. La noción de muerte representa una oportunidad ofrecida a cada ser humano para otorgar un sentido a su vocación direccionada hacia las actividades transformadoras de la sociedad; no obstante, es dudoso encontrar el presentimiento de la muerte sin haberla presenciado al alrededor, esa contingencia evoca psíquicamente la angustia intolerable y socialmente la repugnancia, el temor; así, para situarse empíricamente respecto a la muerte, prevalece una suerte de introyección, a condición de esa operación se teme a la encarnación de la enfermedad, y la muerte como su corolario representa un conflicto existencial pues evidencia la gran certeza y aunque de cualquier manera se trate mitigar su efecto, seguirá esgrimiendo la gran angustia del hombre, por eso toda acción se contextualiza en torno a su domesticación. Cuando la muerte se cumple y se constata en algún familiar, el deudo permanece aletargado, quizá a efecto sugestivo de un supuesto contagio. En ese orden y dada la multiplicidad de sentidos según la representación social dominante, es común atribuir el problema del contagio como asunto exclusivo del discurso médico, sin embargo históricamente representa una figura asignada de categorías y escenarios por la sociedad, instituyendo propiedades específicas de expresión cultural según las formaciones sociales. La muerte inaugura el conflicto fundamental, cualquier malestar basta para sospechar la desprotección, sin embargo, en realidad el ser humano no está armado contra la pérdida de su haber, sus objetos entrañables, su vejez y lo desconocido del tiempo de su decadencia porque la experiencia de morir siempre se piensa en el otro, y recrea paralelamente la ilusión de inmortalidad.

La muerte es la peor violencia que puede sobrevenir al hombre, la enfermedad asociada a ella aparece como la última amenaza a domeñar; colectivamente la muerte es extremadamente maléfica pues penetra la violencia contagiosa y los seres humanos deben protegerse de ella, en el acto de aislar al muerto se cierne un vacío a su alrededor considerando todo tipo de precauciones, dice Caillois (2004 op cit): *“La*

descomposición del cadáver es la imagen mas viva de la disolución suprema e inevitable, del triunfo de las energías destructoras que minan tan peligrosamente la existencia biológica como la salud del mundo y de la sociedad. El muerto mismo es un errante, un alma en pena, mientras la sepultura y los funerales no hayan hecho entrar en la sociedad de los difuntos al que la muerte ha excluido de la de los seres vivientes”.

A partir de la interpretación de la muerte prescrita en los capítulos precedentes, el ritual funerario determina el destino de la comunidad al solventar las nociones de impureza en el plano de las relaciones humanas; debido a la materialidad que supone el contagio, disimula como verdad formidable una amenaza que pesa sobre la sociedad al punto de generar creencias en virtud del contacto material. De manera más general, en el cuadro de la impureza, el contagio protagoniza una representación de la simetría que caracteriza las interpretaciones que convierten al mal misterioso en un conflicto aportado desde fuera por la mancha infame, cuya contención se logra identificando la impureza pues su presencia se sabe contaminante vía la sospecha unánime y legalizar una cruzada sobre los portadores de la amenaza a favor de la prosecución placentera del acontecimiento humano sobre la tierra.

La predominancia de una tendencia estructural de las sociedades al mecanismo sacrificial, actuando permanentemente de acuerdo a la probabilidad del contagio, obliga medidas de sanación en las prácticas sociales; sin embargo, cuando la expresión sacrificio circula entre la opinión pública, se insinúa una palabra con un significado único, se piensa en la ceremonia del cordero sacrificado y la reminiscencia de su origen judaico; es claro que a la idea adjudicada al sacrificio le antecede una historia y un contexto particular, sin embargo, el recurso metafórico a la expresión sacrificio no es arbitrario en sus modalidades, porque los principios que lo justifican son los mismos entre los fenómenos de expulsión atenuada actuales y el rito antiguo, pues tienen su génesis en el mecanismo victimario. A simple vista parecen escasos los eventos donde se ejecuta a muerte a víctima, pero en el fondo toda trama social es en si misma un símbolo de purificación, pues permite reglamentar la organización ritualística de un cuadro protector en promoción de lo puro; eso es lo que este capítulo pretende destacar: la construcción de un proceso de diferenciación para contener la impureza, y la cohesión grupal como reguladora de cambio bajo el rubro de un acto legislativo; con esta idea, el mecanismo sacrificial implica toda una serie de elementos que hacen de la memoria histórica y la información cultural elementos básicos para la comprensión de la violencia colectiva y en especial, la unión de todos contra una víctima única, dice Girard

en Veo a Satán caer del cielo como un relámpago (2002): *“En el caso del chivo expiatorio, el proceso de sustitución resulta tan transparente que lo comprendemos a primera vista. Comprensión que se expresa en el uso moderno de la expresión “chivo expiatorio”, interpretación espontánea de las relaciones entre el rito Judaico y las transferencias de hostilidad en nuestro mundo. Transferencias que, aunque ya no ritualizadas, siguen existiendo, por lo general en forma atenuada. [...] La eficacia de las sustituciones sacrificiales aumenta cuanto mayor es el número de escándalos individuales aglutinados contra una y sola víctima. [...] La observación de las transferencias colectivas es hoy, hasta cierto punto, más fácil que antes, porque esos fenómenos no están ya sancionados y cubiertos por lo religiosos. Pero, por otra, es también más difícil, porque los individuos hacen todo lo posible por disimularlo y, por lo general, lo consiguen”*. Un encubrimiento racional que crea consensos respecto a lo que se tiene por aberraciones patológicas, y pensando que el estudio de nociones como lo mítico, lo religioso, lo sagrado, el contagio o el sacrificio en el plano de las relaciones sociales, no ofrece una contribución importante, se suele ver en la violencia un evento extraordinario, limitado, temporal, análogo a una acción catártica con la cual pensar a la cultura reposando sobre la ilusión del todo perfectamente integrado, donde la anormalidad se oculta detrás de un devenir normal, tras los pliegues de una ilusión presentada como el desarrollo del saber, la moralización creciente, el progreso de los derechos universales, en suma la necesidad de realizar el ideal de paz permanente.

Para la perspectiva psicoanalítica, el lazo social no proviene de un instinto natural sino que es efecto de la moderación de la agresividad instalada en el corazón del deseo humano y más que ser ésta la reacción de defensa propia del individuo en peligro, es el instrumento y la causa de un goce al que solo es posible aproximarse más allá de los límites del principio del placer. La visión de Freud es incompatible con toda ideología del progreso camino del bienestar humano, su obra denuncia la fragilidad de las creencias que hacen aparecer a los grupos en hermandad conciliadora de sus deseos y tendiendo hacia la universalización de sus voluntades, negando la historia real a través de esa idealización que borra la violencia colectiva y condena a la cultura humana al perpetuo disimulo de sus orígenes. La existencia de un mecanismo que posibilita que el ser humano sea un vehemente practicante de la violencia, fue descubierta por Freud en *Más allá del principio del placer* (1920 op cit), al desmentir toda idea de perfeccionamiento humano tal y como la concebía Nietzsche con su noción del Súper hombre: *“A muchos de nosotros quizá nos resulte difícil renunciar a la creencia de que*

en el ser humano habita una pulsión de perfeccionamiento que lo ha llevado hasta su actual nivel de rendimiento espiritual y de sublimación ética, y que, es lícito esperarle velará por la transformación del hombre en súper hombre. Solo que yo no creo en una pulsión interior de esa índole y no veo ningún camino que permitiría preservar esa consoladora ilusión". En el pensamiento Freudiano, la inclinación agresiva es una disposición pulsional, autónoma y originaria en el ser humano, se trata de una idea trabajada por él quizá desde 1913, pero fundamentará las bases que en 1930 lo llevarán a referir: *"El ser humano no es un ser humano manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad. En consecuencia, el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación por satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo. ¿Quién, en vista de las experiencias de la vida y de la historia osaría poner en entredicho tal apotegma?"*. El ser humano transita lastimosamente senderos de incomunicación, enredándose en el laberinto de las relaciones sociales se oculta enmascarado tras la apariencia amorosa, la hipocresía del perdón y la simulación de su agresividad; prisionero de ese equivoco engancha innumerables formas de expiar lo Real de sí mediante conductas y escenas protocolarias que, así como el poder del ritual da la impresión de extraer la sustancia nociva, se montan sobre una supuesta voluntad inscrita generacionalmente para desprenderse de su violencia, no sin delatar una incapacidad para desasirla del todo; ya sea sobre el propio cuerpo o sobre el cuerpo del otro, la violencia es un símbolo extrínseco en la vida humana, regido desde una fuerza ingobernable, pulsional.

La organización social remeda en mucho a la naturaleza, por ejemplo, se suele concebir a sí misma como un cuerpo sano donde la relación entre sus diferentes partes es complementaria, donde la presencia de entidades patógenas es considerada causante de las desgracias humanas, y donde, el señalamiento de un responsable hace aparecer el discurso ideológico del intruso que disputa el bienestar común. La puesta en marcha de diversos recursos paliativos sobre el portador de la crisis, permite leer la trama histórica del mecanismo sacrificial pues lo que comúnmente se concibe capital exclusivo de las sociedades primitivas (los locos, los mendigos, los herejes o los leprosos), se actualiza en un encuentro correlativo con algunos personajes de la urbe moderna (los deudos, los ancianos, los moribundos, los indigentes, los enfermos de VIH, los chavos de la calle, los ex reclusos o los adictos). Sin duda subyace una violencia simbólica que testimonia

el sacrificio ritual como un mecanismo que rige la vida en común cual entidad expectante de encontrar sucedáneos para purgar la violencia contenida y también funcionar como expiatoria de culpas, pues así como la cultura es el soporte de la violencia, también empuja al sujeto frecuentemente a avanzar en su senda, que no es más que la del deseo mimético, ahí es donde es boicoteado irremediamente por la necesidad de culpa, castigo y expiación, de modo que el ser humano pasa su vida buscando escenarios para enmendar sus atropellos con lo Real de la historia.

Los rituales de descontaminación colectiva.

a) El duelo como practica sacrificial. Todas estas asimilaciones pueden parecer exageradas, incluso inverosímiles mientras son formuladas en abstracto, hay que entenderlas a partir de ilustraciones concretas y probar su fuerza explicativa a través del análisis de un conjunto de expresiones precisas en una civilización determinada y contemplar e abanico formado por las víctimas hasta encontrar una lista extremadamente heterogénea apareciendo a intervalos regulares. Tal y como la naturaleza esta condicionada por una serie de ritmos estacionales cuya periodicidad ritma y orquesta las relaciones humanas, el mismo principio opera fundamentalmente por medio de la violencia ordenadora, teniéndola como resorte único que estructura a la sociedad disimulándose tras el vínculo entre el ritual y la unanimidad, y cuya fuerza radica en encarnar la promesa del sentido con el cual alcanzar la comunión grupal o la redención divina, dice Girard (1995 op cit): *“el pensamiento ritual cree reconocer en los ritmos de la naturaleza una alternancia análoga a la del orden y desorden en la comunidad permitiendo que el juego de la violencia unas veces reciproco y maléfico otras unánime y benéfico se convierta en el juego de la totalidad del universo”*.

¿Cuál es el mecanismo del que procede el ciclo desordenador y ordenador? Si bien el principio del orden natural y cultural permite situar a los sujetos en relación con los objetos, un universo que no puede llamarse de otra forma que sagrado y que es paralelo a lo perceptible se articula por la ansiedad que genera la violencia maléfica en un escenario ritualístico reconocido unánimemente como el puente que solidifica ese imaginario para tramitar algo de lo Real; la diferencia que se genera posibilita el sentido y ahí es donde, el mito como estructura y el mecanismo secuenciado permite a los participantes sentirse extasiados por la atmósfera generada cuando su imaginación excitada transfigura una armadura que colectivamente promete salvaguardar de la violencia maléfica. En este sentido, el ritual presentifica al ser humano, prioriza su

permanencia a través de la elección de una determinada forma de violencia aparentemente necesaria para la unidad. Aunque abrupta o tenuemente, la modernización conduzca a la expulsión de los rituales tradicionales por considerarse violentos, la estructura de las prácticas sociales contemporáneas constata que las mismas propiedades forman parte medular del juego que hace funcionar a una sociedad, porque el poder de su mensaje está dado por el control de un escenario, herramientas e instrumentos proporcionados para captar las voluntades, y significar una trama con que destacar la forma propia de representación estratégica e interpretación subjetiva que a su vez permita la reconstrucción del sentido fracturado, por ejemplo, abordado ampliamente en el capítulo 2, el ritual funerario está llamado a funcionar al interior de los periodos de crisis aguda, la sociedad ve en esa actuación el medio de perpetuar y renovar el orden cultural siempre amenazado con su disgregación, aparece para restaurar y consolidar la diferencia entre la vida y la muerte, de ahí, sus resultados manifiestos en la vida preservan a esa representación del juicio occidental que la considera como el depósito de una simple ilusión, dice Girard (1995 op cit): *“el ritual sigue vivo si canaliza en una dirección determinada unos conflictos sociales reales, si se mantiene la expresión conflictiva en unas formas rigurosamente determinadas”*.

En toda práctica social la violencia unánime reaparece con una frecuencia extraordinaria, y aunque tenue o despampanante, permite que un sucedáneo asuma los sentimientos hostiles muy reales aunque en ocasiones disimulados; de este modo, lejos de formular el principio fundamental del mecanismo sacrificial fuera del marco en que se inscribe, la tendencia del ritual funerario el ritual es purificar la violencia a través del consenso social, y en el intento por dominar y canalizar en la buena dirección los desplazamientos y las sustituciones que operan, la instauración del duelo dispara esa violencia hacia víctimas imposibles de ser vengadas; y precisamente por que el deudo es encarado con su realidad, es incluido en esas categorías de seres exteriores que de momento no pueden mantener con la sociedad los vínculos ordinarios, y se inaugura un principio fundamental que abre una falla entre aquel y la comunidad. En otras palabras, la muerte lesiona los fundamentos del orden cultural, acontece como un golpe que coincide con la familia del muerto, indiferenciada entre sí a partir de la reciprocidad que uniformiza sus comportamientos, los que a su vez son susceptibles de desencadenar las persecuciones colectivas; esta indiferenciación sustenta la creencia en la culpabilidad del deudo quien pasa a ser un sistema de representación a través de las prohibiciones que se ciernen sobre él, las cuales se tienen como violencia benéfica, organizada en aras

de preservar una zona protegida. El duelo convierte a los deudos en víctimas culpables cuyas acciones no son intrínsecamente dañinas, pero que, debido a circunstancias especiales, justifican la imaginarización de la violencia que amenaza con herir a la comunidad. Mientras el duelo tiene una función real, el muerto pasa a ser un personaje sagrado en el plano de lo mitológico, y el problema de la sustitución se plantea al nivel de toda la colectividad. La interpretación del duelo como violencia simbólica, reconoce una transferencia colectiva actuando sobre las tensiones internas, los rencores, las rivalidades y todas las veleidades de agresión recíprocas en el seno de la colectividad, y permite ahondar el análisis de las familias enfrentadas a violencias atomizadas, reconciliadas posteriormente ante el devenir de la muerte en algún miembro trascendente. Este tipo de reconciliación enraíza, de manera inconsciente, a quienes participan de ella, sin seguramente darse cuenta que adviene de esa muerte; constituye por tanto un efecto catártico que quizá conduzca, sino a la divinización, por lo menos a la idealización del muerto.

La institución del duelo, escrupulosa o despampanantemente pretende engañar a la violencia mortífera duraderamente por un periodo de tiempo polarizando los gérmenes de disensión esparcidos por doquier mediante una violencia prohibitoria, auspiciada por el consenso, un monopolio acreditado por la colectividad unánime bajo el supuesto de la impureza contagiosa lograda por el parentesco o por el vínculo afectivo que apareja el riesgo del peligro terrible al que solo los allegados están forzosamente expuestos. De este modo, el duelo se limita a prescribir purificaciones rituales sin más objetivo que impedir que la violencia reaparezca y se extienda, por ese hecho, constituye un acto social al estar en juego la suerte del conjunto comunitario, instaurando diferencias por lo demás insolubles entre lo puro y lo impuro. Este proceso cultural, organizado por las distancias que proporcionan a los deudos su identidad y los sitúa en relación con el resto, es una división que coincide con parámetros que implican un procedimiento regulador instaurando categorías que distribuyen las huellas diferenciadas de la violencia maléfica, coincide también con la utilización astuta de determinadas propiedades de la violencia benéfica, y en especial su aptitud para desplazarse disimulada detrás del rígido aparato ritual funerario. El duelo constituye el esfuerzo por organizar una institución real en torno a una entidad puramente ilusoria (el muerto), es por tanto un pretexto bastante bien contextualizado al permitir que la sociedad conduzca su violencia sobre quien por antonomasia de lo extraño angustia a todos; esa condición recrea en el imaginario colectivo lo

indispensable que se torna expiar el mal contenido para la manutención del orden social, una resolución restauradora en aras del bien común.

b) Enfermedad y contagio. La noción de enfermedad emerge como una producción imaginaria en las sociedades; su tendencia es cristalizarse en una representación siempre en función del significado atribuido socialmente, por ese hecho, cada síntoma, cada malestar psíquico y corporal permite asistir a la expresión de una forma de enfermar de significado, *“la enfermedad es un problema de identidad y la crisis que genera no solo es un problema fisiológico sino básicamente un problema de relación con el otro”* (Araujo 2000 op cit). Los eventos que dan vida a la enfermedad configuran particularidades que designan los acontecimientos históricos a través del problema de la impureza en las sociedades; si bien la enfermedad varía escrupulosamente, el enfermo siempre es portador del síntoma que identifica una desventura a través de la conjunción de signos que estructuran en él una trama nociva, es el responsable por excelencia, la enfermedad vacía toda su violencia sobre él, literalmente se convierte en el muladar de las fuerzas maléficas; en él se teje una historia de malestar que sirve para ubicar las coordenadas de sus relaciones sociales, expresa las reglas de organización que le son impuestas; por otro lado, mediante el acto de perseguir, la enfermedad sirve para caracterizar las relaciones de poder y ubicar a la sociedad en sus facetas sacrificiales institucionalizadas, en correspondencia con el enfermo como elemento contaminado, contaminante y culpable de su malestar además de la comunidad como entidad contagiada, todo a través de la sospecha tenida en este caso como el vehículo para posicionar al enfermo en un apartamento del resto, una separación que formula un problema de pertenencia y participación pues desprende modalidades que establecen otras formas de relación. Por tanto, la enfermedad prescribe exactamente los actos adecuados para despertar la hostilidad contra el enfermo en el momento justo en que se exige un acuerdo perfectamente unánime respecto a su culpabilidad, porque su malestar irrumpe, desestabiliza, abre una falla en la convergencia de las atribuciones recíprocas de los procesos identificatorios; entonces, la tendencias es hacer al enfermo similar, mediante procedimientos y técnicas; un acto entendido bajo la lógica del intercambio simbólico de representaciones que tiende a reinstalar las relaciones comunes.

Las especulaciones antiguas de la enfermedad y muerte se concebían como un instrumento de la ira y justicia divina que había que acatar ejecutando a la víctima en una piedra sacrificial, con el apoyo deliberado de un instrumental de tortura, en la

hoguera previamente flagelada hasta el cansancio del verdugo, incluso a través del exterminio de una raza; metáforas del viejo ritual sacrificial, cuya esencia la descontaminación colectiva reproduce ampliamente, pero con renovados bríos, el mismo proceso cubierto bajo el disfraz de las instituciones hospitalarias, asumiendo el ordenamiento supremo de actuar con formas nuevas y cotidianos lenguajes al servicio de legitimar a través de un discurso normativo lo que debe ser puro e impuro. La analogía es clara, en medicina el uso de la violencia simbólica es eficaz si se despliega en el acto preventivo, a través de la intuición y la desconfianza sobre un sospechoso, y sin necesitar transgresores para sentenciarlos al sacrificio, solo se requieren personajes que contengan signos de selección victimaria e inaugurar una persecución para individualizar el supuesto mal. En muchas circunstancias así funciona la violencia hospitalarias respecto al enfermo, quien de acuerdo a una suerte de asociación y proximidades sociales, se tiene como el reproductor de su crisis, se le considera potencialmente un elemento contaminante; la identificación de su carácter perjudicial, a través de las instancias pertinentes, justifica la ejecución de una violencia preventiva que en muchos casos, suple la originaria función del efecto catártico del ritual primitivo, por ello un enfermo siempre es depuesto a reposar como un expósito, análogamente en plazas designadas a los proscritos.

En los hospitales, el personal detenta un poder a partir del supuesto saber médico, juzgando autorreferencialmente a través de consignas que definen absolutamente el agente del mal. Es sorprendente la instauración del desprecio y la repugnancia disfrazada de innumerables formas, y la exclusión y el castigo tan dramáticamente organizados para favorecer la limpieza ante las imprudencias de un cuerpo que ha perdido el dominio físico o la voluntad psicológica. Esta prescripción de la violencia, resguarda los procesos represivos sobre todo en quienes se resisten a la idea de su enfermedad, los que escandalizan a la sociedad en su esmero por descansar sobre el orden como principio diferenciador, sobre quienes insisten en mezclarse y no asumir su estado de excepción y no significar su diferencia, los que se niegan a portar una cualidad distintiva, a reconocer la entrada en su cuerpo del germen desestabilizador y restaurarse en el espacio de las rupturas por medio de un proceso de regulación normativa, a lograr el equilibrio deseado, a participar del consenso que lo insta al restablecimiento. Si la enfermedad instaura un principio de diferenciación, *“curarse entre los hombres es, restaurar un símbolo en el espacio de las rupturas, las diferenciaciones, las enfermedades [...] curarse es un procedimiento práctico, la*

acción simbólica de restaurar en la fractura el significado que faltaba, el signo en el vacío” (Araujo 2000 op cit). Si el acto de curar es estar en equilibrio, implica consensar el restablecimiento que reduce al otrora portador de la enfermedad a la definición del signo de bienestar, pero sobre todo, someterlo al veredicto absoluto de la palabra unánime.

c) El enfermo llamado a morir. La enfermedad inaugura una trama destructiva constituyendo la existencia en escenarios inhóspitos y amenazantes; atiborrada de riesgos permanentes, conduce la noción de vulnerabilidad persistente que ubica al contagio como un síntoma social; esa amenaza representada en el más próximo, enuncia el paroxismo del temor y obliga a instaurar con denuedo el mecanismo sacrificial como medida manipuladora. La enfermedad edifica sobre la vulnerabilidad colectiva una representación social de la cualidad contaminante, su concepción como aflicción y padecimiento reivindica un malestar que implica convertirla en un símbolo de sufrimiento, y por ende, sugiere que la gestión de la sospecha tenga que ver, en este plano, con la necesidad íntima de culpar y perseguir; siendo así, arriba una lectura de la retórica de sanidad siempre a favor de la supremacía colectiva; sin embargo, más allá de un malestar corporal, el síntoma es, ante todo un problema de identidad, y la enfermedad que genera no solo es un problema fisiológico, deviene crisis en la relación con el otro. Todo esto se juega en contextos donde están implícitas modalidades transferenciales, contra transferenciales, proyectivas, identificatorias e idealizantes, a través de las cuales se tejen simbolismos que operan como principios reguladores y estructurales de los vínculos, y representan la violencia colectiva que a lo largo de la historia ha encontrado diferentes modalidades de expresión pero siempre bajo el objeto persistente de expiación del agente nocivo.

La muerte como la enfermedad es súbita porque nadie la espera, incluso el moribundo clama por un milagro (profano, religioso o científico), la noticia de destrucción corporal no solo apunta una herida psíquica, es un anuncio recibido a nivel grupal como un absurdo que por lo demás enuncia el riesgo de contagio en el conjunto de relaciones que organizan las unidades de pertenencia y de participación. La amenaza de muerte es inherente a toda enfermedad, convoca un estado de crisis, el grupo se concentra en un acontecer fracturado que implica un cambio decisivo en su sistema representacional rompiendo la continuidad imaginaria y simbólica del ser social que se ve enfrentado a morir apartado de quienes solo se ocupan de vivir. Esta

transformación, porque conmociona todo el sistema de seguridad ontológica, transfigura al moribundo y su andamiaje de dolores y angustias como un intruso, como la prótesis de un cuerpo grupal que no logra incorporarlo en su incompletud y ambivalencia; su muerte ya no es motivo de representación pública, pues ahí donde agoniza también muere solo, sin comprender realmente los motivos que lo mantienen reducido a una suma orgánica de síntomas donde no se le observa más que como sujeto clínico y de investigación, cosificado por un discurso que designa a la enfermedad terminal como un espectáculo nauseabundo e inconveniente, análogo a los actos biológicos del hombre y las secreciones involuntarias del cuerpo.

El médico pretende ser el amo absoluto de la agonía, su operatividad manipula, con artificios tecnológicos, la prolongación de la vida y coloca a la muerte a distancia. Esta posición atestigua la indiscutible arrogancia en la manera de excluir al enfermo sin cuestionar los efectos psicológicos de un diagnóstico que anuncia el advenimiento de la muerte. Esta lógica, regida por la intencionalidad de la sociedad capitalista, revela al moribundo sin otro régimen que el que violentamente le asigna el universo hospitalario; a través de esa ordenanza, el moribundo es concebido como quien no puede regresar a la normalidad funcional, yace a la espera, ocultando su devenir errático, poseso de una enfermedad terminal, desagregado de la estructura social y la rutina, puesto detrás de la vida normal. El comportamiento cotidiano en el hospital reproduce la misma intención de rechazar la enfermedad, ocultarla y anular toda su significación, consagrando su indecencia a los espacios privados, dice Elías (1987 op cit): *“He aquí cuerpos que bruscamente cesan de producir, cesan de consumir, he aquí mascarar que no responden a ningún llamado, resisten a todas las seducciones, rehúsan obstinadamente y como triunfantes a recibir ordenes, a dar el menor pábulo a las adulaciones y a las corrupciones sutiles que de ordinario la sociedad mercantil utiliza para gobernar”*.

La cita permite observar la entrada de la sociedad en un mundo de medicación, que expulsa de las relaciones a los moribundos que bruscamente dejan de obedecerla y al no haber quehacer para ellos y, al no haber quehacer para ellos, los confía a funcionarios cuyo cargo consiste en ayudar al bien morir, a instituir la muerte sin ruido, siguiendo la tentativa de prohibirla como elemento natural y nutrir la escasez de los espacios reflexivos o como tema central en los contextos familiares. En el tema de la enfermedad y la muerte, la tendencia a aislar al moribundo el saber de su fin es lo más práctico, se fundamenta en la política hospitalaria que mandata espaciar los contactos, salvo los implicados por los cuidados médicos, generando la inminencia del silencio que

en su origen, no nace de la intención por proteger al moribundo dejándole en la ignorancia de su estado, por su parte no necesita ser advertido, generalmente lo intuye, sin embargo se cree que una confesión pública destruiría su ilusión, el deseo de prolongar su tiempo sin el que sería obligado a morir, el acto de callar adquiere una connotación más radical pues no es al enfermo a quien hay que proteger. El cambio de perspectiva es contundente pues las enfermedades terminales, por tratarse de fenómenos violentos, amenazan el sistema familiar, inauguran la conformación de las auténticas propiedades de esa extraña realidad que es la muerte; la noticia del advenimiento del tránsito de la vida a la muerte conmueve el orden grupal, pues amenaza con romper su equilibrio y provocar una disrupción desordenada de las fuerzas nocivas si se mezcla peligrosamente lo que debe ser separado; entonces, y sin que se confiese siempre, por medio del silencio se inaugura un verdadero cerco sanitario que prohíbe enunciar lo innombrable; la muerte es en realidad un hecho que carece de significación, y una enfermedad considerada como su sinónimo, obliga a establecer distancias diferenciales a través del silencio, las cuales si faltasen, amenaza la violencia y lo esencial es impedir ese contagio galopante; por ese hecho, cuando la familia se hace cargo del moribundo, se admite como deber grupal mantenerlo en la ignorancia de su estado, cerniendo un disimulo cuyo efecto mitologiza la constelación mortuoria. Un cerco de silencio que priva al hombre de la opción de vivir el instante de su muerte; al ocultar la agonía y rehusarle socialmente el estatuto de moribundo, el grupo conspira contra él privándolo de una experiencia reflexiva en la fase más importante de su vida, refiere Ziegler (1979 op cit): *“la estrategia implicada en el sistema económico, político, social y cultural del capitalismo contemporáneo, es reducir al hombre a su simple funcionalidad mercantil y hacer del difunto un alguien que desaparece del sistema y deja de funcionar; operaciones de una violencia simbólica que sin mas parece incapacitar al hombre a integrar solemnemente su muerte”*. Más allá de exponer lo difícil que se torna convivir con las dolencias, estos actos precisan que el trato con enfermos terminales no depende más que de esta convicción: a los moribundos hay que ahorrarles la noticia, así la muerte no hará escarnios; y debido a que la cultura determina las modalidades de la experiencia de morir, la negación del dialogo entre el moribundo y su familia, lo convierte en un discurso clandestino, frecuentemente inarticulado, sin estatuto legítimo más que la pobreza verbal o el silencio, cerniendo una relación carente de configuración precisa y lógica interna.

Los progresos en los tratamientos médicos frecuentemente inducen al enfermo a vivir en el hospital, a partir de entonces y sin que se confiese siempre, el hospital ofrece asilo, permitiendo a las familias ocultar las inconveniencias del enfermo, sus dolencias insospechables e imprescindibles; se otorga a los especialistas la responsabilidad que implica una asistencia continúa a fin de extender la vida familiar sobre la normalidad. Lejos de inspirarse en el contacto con las personas con quienes el moribundo puede sentirse enteramente ligado y cuya presencia aportaría el mayor confort ante la separación definitiva (ya que indudablemente las relaciones sociales tienen una influencia determinante en la génesis del cuadro clínico y en el curso de la enfermedad), esta lógica insta al moribundo a desgañarse hasta el fin de los tiempos sin hacerse oír por nadie; la omisión de que es objeto le inscribe cicatrices que modifican su relación con el mundo y garantiza la más sincera adhesión a su condena. El temor subrepticioso de contacto físico con el moribundo justifica la violencia contra él pues resuelve un problema esencial; para esto todos tienen que actuar de la misma manera, sin embargo, basta un solo discernimiento, un retraimiento en la postura unánime para que la alianza sacrificial no alcance el paroxismo; no obstante, esta polarización puede ser tan fuerte que a un nivel inconsciente todos se esfuerzan en participar de esa muerte, esto es particularmente evidente cuando quién es capturado por el proceso de morir pertenece a una familia asalariada o que no forma parte socialmente activa del lugar en donde vive, aislada con frecuencia de los parientes más próximos o sin razón de vivir bien definida, una familia insuficientemente estructurada en el vínculo afectivo que destierra al enfermo al hospital, sacrificado a los cuidados de su personal, disponiendo de una protección exterior mínima, presentándole como única alternativa el proceso del morir hospitalario que no solo priva de todo estatuto propio sino que oculta el acontecimiento mismo de la agonía y en el intento por callar a esas multitudes anónimas, se las aísla en un cuarto, y: *“cuando se fija una hoja de papel en blanco en su puerta quiere decir que en su interior el paciente ha muerto”* Ziegler (1979 op cit). Las políticas hospitalarias, lejos de mitigar el impacto del advenimiento de la muerte, auxilian a la sociedad en la instauración del silencio como membrana protectora, dice Girard en *El chivo expiatorio* (2002 op cit): *“Todo el mundo participa de la destrucción del anatema pero nadie entra en contacto directo, físico con él, nadie corre el riesgo de quedar contaminado. Solo el grupo es responsable. Todos comparten el mismo grado de inocencia y de responsabilidad”*.

d) La vejez: cuando la muerte se anuncia en el cuerpo. La experiencia de la decadencia del cuerpo y la sensación del límite que circunda la vida asoman indicios que ubican a cualquier sujeto lejos del afán de ser siempre joven, como una agresión que se avecina a carcomer progresivamente ese cuerpo, como una herida narcisística que apuntala al cuerpo en dirección de lo temido, lo que transparenta el mal; semblanzas negadas socialmente porque la inmortalidad, además de ser un deseo inconsciente, es una necesidad consciente que se manifiesta en el rechazo a aceptar tan nimias huellas escritas sobre el cuerpo que sin embargo tiende a deteriorarse, dice Foucault (1994 op cit): *“las envolturas sucesivas de la vida se desligan naturalmente enunciando su autonomía y su verdad en lo mismo que las niega”*. La contemporaneidad delata más que nunca, según parece, esta negación. La tendencia a negar absolutamente una marca que se cierne sobre la propia carne, obligada al maquillaje, ejecutada imaginativamente proviene del mito de la inmortalidad y que subyace inconsciente pero se manifiesta incalmable en los actos, en el sueño; sin embargo, cuando el principio de realidad desentiende al sujeto de esa noción, lo aproxima vertiginosamente al saber de su finitud; cuando un órgano o una función son señalados por una enfermedad, se manifiesta la vulnerabilidad psíquica y corporal; tan pronto el sujeto recibe ese cimbronazo, se ve obligado a atravesar los senderos de la castración, renombrada por eso Real que lo enfrenta a su condición perecedera. Aquí lo irrepresentable es esa violencia psíquica que no deriva de la propia experiencia sino forzosamente de la percepción que el otro le anticipa al sujeto como una evidencia que enuncia la amenaza de contagio.

En las sociedades contemporáneas el envejecimiento es un discurso difícil de asimilar, esa inhaprensión articula un malestar persistente, cual avatar esencialmente intolerable porque exhibe el principio de realidad que jaquea la grandilocuencia del ideal que no se resigna a desaparecer de la vida y descalabra la gran convicción narcisista con una sola certeza: la muerte por venir. Cuando el cuerpo enuncia el deterioro, se inaugura una marginación y el escamoteo de esos seres que se han vuelto disfuncionales con relación a los proyectos progresistas, por eso los ancianos socialmente representan el fastidio y se les recluye violentamente en asilos reducidos incluso a condiciones vejatorias. Aquí la reclusión institucional se entiende como una figura común que permite privar a condición de funcionar simbólicamente, y en este contexto incorpora en rubros concretos a quienes ya no ceden tan fácilmente al deseo de la sociedad. Al anciano se le exige su adhesión a la decisión que lo anula, y aunque sus palabras permanezcan, el sentido de éstas generalmente es inaccesible, tal supresión

constituye la mejor manera de neutralizar la fuerza subversiva de su discurso, hasta tornar más eficaz su reducción al silencio, a la condición de objeto improductivo e inexplorable; aislado en un encierro involuntario, el anciano que permanece en las instituciones geriátricas es condenado a padecer un destierro que de prolongarse afianzará deseos de muerte en total sincronía con el veredicto unánime que sospecha de una presunta hostilidad persistente, y aunque es cierto que la gran mayoría manifiesta su voluntad por reintegrarse y asimilarse si les fuesen ofrecidas las condiciones pertinentes, generalmente acaban mimetizados en el consenso unánime¹.

Con esta idea de fondo, la idea del mecanismo sacrificial como acto violentamente preventivo, es posible postularla en el escenario de la vejez y sus contextos de aislamiento social, pues un íntimo terror preside las relaciones con los ancianos quienes al atestiguar inmunidad entre sí, se tornan perfectamente representativos de un grupo, no son víctimas cualquiera pues al estar más expuestos, más a la vista, están, en alguna medida, predestinados al proceso victimario por la excepcional postura que ocupan en el vaivén de la persecución; se trata de un lugar pasivo, aunque no espontáneo, pues se juega a partir del imprevisible comportamiento grupal en función de la moda del momento que ofrece al deterioro del cuerpo la representación precursora del advenimiento de la muerte. Esta polarización sobre la ancianidad, torna a la persecución en un auténtico ritual caracterizado por la doble y extrema naturaleza de las relaciones sociales; en efecto, el destino del anciano consiste en encarnar papeles contradictorios, ya sea que se le conciba como objeto de un trato respetable, venerable, se busque su consejo o incluso se dediquen a la crianza de sus nietos, o se le insulte y se le cubra de desprecio. Esta es, precisamente, la función simbólica de los criterios de selección victimaria, sin duda relativos a cada sociedad pero en principio transcultural por la preeminencia de rasgos universales de selección, sin duda como dice Girard en *El chivo expiatorio* (2002 op cit): *“los impedidos siguen siendo objeto de medidas claramente discriminatorias y vejatorias, desproporcionadas*

¹ Es posible sugerir como metáforas irreversibles de la proximidad de la muerte a la menopausia, al deterioro de la tersura dérmica, al detrimento del tejido muscular, a la pérdida de la agilidad, al quebranto de la agudeza de los sentidos, y que circunscriben una suerte de encierro en un cuerpo que anuncia el inflexible advenimiento de la muerte. Es claro que existen casos que exponen excepciones, sin embargo, lo que aquí está en juego es la representación que demuestra al anciano sometido, incluso por su propio cuerpo, al discurso social contemporáneo.

con la perturbación que su presencia puede aportar a la fluidez de los intercambios sociales”.

Parte 2. Lo sagrado mitológico como fuente de atracción de las iras colectivas.

La fragmentación social. La diferencia social como invención colectiva posee una existencia y una historia en los espacios mitológicos de la sociedad contemporánea y permite destacar los elencos actorales que actúan otras formas de violencia sobre los sujetos que viven en el seno de la masa indiferenciada, expuestos directamente a las inclemencias naturales, la enfermedad y los embates sociales; personajes hambreados que enferman y mueren indiferenciados; carentes de más recursos para proyectar sus miedos ante la muerte, preservan en su rutina lo que posee como único bien: su inseparable patrimonio legado ancestralmente que adquiere un gran valor. Esencialmente, el ritual es la demanda ante las perplejidades de clases rurales desamparadas, a menudo sujetas a la incertidumbre del tiempo, las instituciones del Estado, la explotación económica y la dominación política, dice Roberto Shadow en *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación* (1994): *“carente de los recursos materiales, cuentas bancarias, seguros, pólizas y contactos sociopolíticos que minimizan los riesgos de desgracias naturales y físicas de los grupos pudientes, y sin la capacidad de controlar las fuerzas políticas y económicas de este mundo, la gente desamparada se esfuerza por obtener la salvaguarda y el patrocinio de los poderes divinos. Fundamentada en la fe y la esperanza, y alimentada por una cosmovisión según la cual las fuerzas sobrenaturales siguen ejerciendo una influencia causal sobre el acontecer social y natural... el ritual representa una salida en pos de recursos y apoyos extraordinarios que prometen o posibilitan la liberación del peticionario (la comunidad) de los dolores, las penas y explotación padecida”.* Sin caer en reduccionismos maniqueos, la observación de las relaciones sociales permite asistir a dos escenarios para contemplar la muerte y constatar la perseverancia de una realidad bifurcada: a través del oscuro universo ritual que la tradición milenaria ha legado generacionalmente como representaciones de la salvaguarda anhelada, y a través de la violencia simbólica por parte de los que pretenden continuar ejerciendo un poder discrecional y autoritario, capaz de monopolizar los resortes decisorios para discriminar a plenitud, un grupo de poderosos acostumbrados a imponer sus intereses sobre quienes no encajan en el engranaje mediático de esa forzada continuidad, sobre quienes intentan reivindicar para sí, un trozo del presente con el cual abrir un camino distinto; sujetos

cuyo fundamento consiste en la aspiración a la felicidad a partir de la posesión de la mayor cantidad de cosas posibles, posesos de un eterno frenesí de gozo consumidor fetichista e incestuoso al guardar para sí lo que poseen y regocijarse, negándose a los intercambios y enturbiando la competencia en las relaciones. Esta es la vía de la sociedad capitalista que distingue a la pobreza como un espectáculo inconveniente, como el mal encarnado, induciendo en el comportamiento cotidiano la tendencia a reproducir el rechazo y la anulación de toda su significación, dice Girard en *El chivo expiatorio* (2002 op cit): *“Cuanto más se aleja uno del estatus social común, mayor es el riesgo de que se le persiga. Lo vemos fácilmente en el caso de las personas situadas en la parte inferior de la escala social”*.

El culto a la voracidad monopólica es una práctica que en diversas fechas se abre paso entre asistencialismos designados exclusivamente para los pobres: albergues y centros de beneficencia adecuados para extender diversas atenciones como alimento y salud, sin duda por cada pobre asistido con gran publicidad se generan diez en silencio pues esta preocupación en si misma revela nuevas categorías de chivos expiatorios de forma permanente sobre bases que favorecen a unos a expensas de otros y perpetúan formas injustas de vida². La compasión es la perpetuación de nuevas formas de crueldad, permite el funcionamiento de los mecanismos relacionales que hacen sobrevivir sutilmente las expulsiones, pues la expresión chivo expiatorio designa todos los fenómenos transferenciales y proyectivos colectivamente ritualizados, pululando ahí donde los grupos humanos intentan encarnar una identidad común con la cual hacer como-unidades.

Si bien las instituciones dedicadas a la promoción de la salud representan la infraestructura donde ciencia y tecnología se nutren para regular los procesos de las enfermedades, inscriben en esencia de lo que pretenden instituir organizando las identidades correspondientes a la clase social, alimentando violenta o subrepticiosamente el sistema de clases de donde afloran las relaciones de poder, dando cauce a las diferencias universalmente abismales entre los estratos sociales. La edificación de los establecimientos hospitalarios sirve para identificar y distanciar a los

² Aunque no se mencione en la justificación, se ha desarrollado un trabajo con los chavos de calle en algunas colonias del poniente de la ciudad de México, en esas intervenciones fue posible destacar, entre otras cosas, su perfil encarnando diferentes papeles sociales, específicamente adecuados según las estaciones del año.

sectores de la población; ahí donde el Estado promueve servicios asistenciales, articula principios reguladores a través de sus agencias sanitarias y los hospitales públicos, espacios donde la construcción de la experiencia cotidiana se mantiene mediaticamente diferenciada a través de la indiferencia que prevalece ante la pobreza. Mirando a través de la historia, esta descripción es rastreada desde tiempos de la conquista donde el sistema de castas a la vez que forzaba la separación entre razas, reforzaba además las dependencias entre las clases sociales; si bien en el ámbito de la salud las relaciones de intercambio entre españoles y mestizos se hacían en espacios comunes, implicaban una transacción, pues la finalidad era congregarse a la población dispersa para posibilitar la mano de obra y el pago de tributos, dice Bravo Marentes en *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación* (2004 op cit): “ *la construcción de iglesias jugó un papel en el proceso de reordenar el territorio y en la creación de símbolos para la nueva demarcación de la región*”. Las iglesias estaban instrumentadas debidamente para la conversión de los indígenas a la fe católica, implicando todo un sistema de redes relacionales fundado primordialmente en la demarcación de castas, porque esa era la tarea manifiesta de las primeras administraciones del gran edificio que el régimen novohispano empezaba a levantar; a través de la instauración de una república medieval, la colonización no tuvo reparo en dividir tajantemente a las poblaciones originarias de las sociedades españolas, poniendo en escena la maquinaria de segmentación entre el mundo originario y los extranjeros. Hasta estos días, esos imaginarios se conciben como un edificio estamentario que produce silenciosa o violentamente las fronteras entre clases, muros demarcatorios que operan cotidianamente reproduciendo autorreferencialmente la sombra de la desigualdad social, practicando la violencia simbólica para trazar soluciones y contribuyendo a la construcción de un mundo popular que vive al margen de los servicios educativos y muere excluido de los servicios de salud, franjas importantes de población rural y urbana que viven salvajemente a la sombra de la modernización.

La identidad de la pobreza. La pobreza es una representación que desde distintos ámbitos tiñe la condición humana; es una realidad transpirada monótonamente en escenarios donde los cinturones geográficos marginales, el hacinamiento familiar, los asentamientos suburbanos, el monopolio ilegal de los servicios educativos y de salud, la violencia en todas sus facetas, la desintegración familiar, las enfermedades prevenibles, la deserción escolar, la economía ilegal y la delincuencia permiten la constitución de la

triada: pobreza-enfermedad-muerte, sobre la cual se desarrolla el siguiente marco de referencia. Aunque la salud se tiene como un derecho humano universal, la insuficiencia de sus servicios hacia los grandes sectores de la población son circunstancias que hacen de ese estatuto una idea inexacta en la realidad. Esta condición apenas permite soslayar la carga psíquica de aquellos que viven constantemente una vida colmada de fatigas y humillaciones, sitiada por los deseos que transitan constantemente y las amenazas de las inclemencias naturales que como un fardo, otorgan tintes trágicos y siniestros a su existencia, y pensar que lo prevaleciente no solo es el temor a la muerte sino la fatalidad de la vida, la conciencia de vivir expuesto y con insuficientes medios de defensa a una existencia atiborrada de esencias displacenteras; refiere Oscar Lewis (1965 op cit): *“Los que viven dentro de la cultura de la pobreza tienen un fuerte sentido de marginalidad, de abandono, de dependencia, de no pertenecer a nada. Son como extranjeros en su propio país convencidos de que las instituciones existentes no sirven a sus intereses y necesidades. A l lado de este sentimiento de impotencia hay un difundido sentimiento de inferioridad, de desvalorización personal [...] Tienen muy escaso sentido de la historia, son gente marginal, que solo conocen sus problemas, sus propias condiciones locales, su propia vecindad, su propio modo de vida”*. El escenario de la pobreza manifiesta el olvido de las clases dominantes, para quienes los personajes que la encarnan son generalmente anónimos, indiferentes y cuya muerte no origina venganzas, una violencia consentida colectivamente que impide responsabilizar a título individual; este referente permite comprender porqué mueren cada año centenares de personas de quienes se ignora hasta el nombre, y ceñir una modalidad sacrificial ejecutada por la generalización de la indiferencia hacia el elenco de masas que dan cuenta de la vulnerabilidad humana. Estos indicadores revelan inequívocadamente un aumento tendencioso hacia un solo eje de sujetos que por si mismos no pueden dominar su propia condición social. Los bajos salarios que mantienen a la fuerza de trabajo en humillantes condiciones de vida, las vejaciones gubernamentales y los agravios en el acceso a la salud y la educación son la representación de un cuerpo social que constata el sello de un mecanismo sacrificial.

Las sociedades capitalistas han adquirido la costumbre de elegir a sus víctimas a través de las clases sociales, por tanto es fácil elucidar que la pobreza se ha agudizado en los países “tercermundistas” donde la explotación es terreno fértil para establecer todo un arreglo de circunstancias que determinan diferencias. Los privilegios se dan a quienes disfrutan el gusto violento y concreto por la desigualdad, y a los que luchan por

su conservación; la cultura de la pobreza que propone Oscar Lewis (1965 op cit), esboza ese marco referencial: *“a pesar de la producción incrementada y de la aparente prosperidad, la desigual distribución de la cada vez mayor riqueza ha hecho que la disparidad entre los ingresos de los ricos y los de los pobres sea más notoria que nunca”*. La violencia de los privilegiados sobre los pobres no es más mortífera que en siglos pasados pero sin duda, en la actualidad continúa siendo palpable a través de ese síntoma llamado globalización que resquebraja con fuerza los pocos marcos de referencia al tiempo que profundiza las distancias entre clases, un engranaje que expone con celeridad las diferencias entre quienes conjugan su vida y su tiempo en futuro prometedor y quienes habitan bajo las reglas de la supervivencia; dos constantes cuya suma introduce a las masas en un mundo sin futuro, sin lugar; sujetos expulsados de sus tierras, su historia y sus raíces; amputación violenta como una mutilación intencional de la sociedad de los privilegios que confina a los pobres en calidad de hombres-objeto, depuestos generacionalmente, privados de toda posibilidad práctica de creación, a compartir, además de su hambre y sus enfermedades su cotidiana humillación.

Probablemente el desprecio de los poderosos por la vida de los pobres radica en que ante la miseria, la muerte los libera de un cuerpo desgraciado por el hambre y la enfermedad, Bartra (op cit) lo sugiere así: *“al creer que en tanto desposeídos están más cerca del reino animal y por lo tanto la angustia de la muerte no les afecta muy profundamente”*. Este desdén enuncia sin embargo la angustia ante la muerte que retorna inagotable en las clases pudientes, y que tiende a ser objetivizada, representable en los escenarios de pobreza. Ahondando más, la retórica Bartriana remite a los sistemas rituales que resultan típicamente familiares, como el judaico, donde las víctimas son casi siempre animales cuya muerte no importa en absoluto, y su inmolación desvía la violencia de otros seres a quienes se intenta proteger. Este hecho se encuentra bastante bien documentado por Girard en su obra *La violencia y lo sagrado*, y en realidad, la etnología retomada por él, aporta una confirmación a la intuición que aquí se desarrolla, pues destaca que los animales están estrechamente asociados a la existencia humana; esta proximidad no es extrema mucho menos irrisoria, sino que, en diferentes grados, el servicio del animal como solución sacrificial tiene como objetivo engañar a la violencia pues se interpone impidiendo contactos directos que podrían precipitarla. Aunque en la cita anterior, Bartra no relacione directamente el extraño engaño que define la sustitución sacrificial, el mínimo de intuición no debe pasarla por alto porque se deja ver indirecta y huidiza en la medida en

que subraya un estrecho parentesco de la sustitución animal y la sustitución humana, y que por lo demás es análogo a las cacerías animales. La forma en que el sujeto tradicional, aquel no influenciado tajantemente por la era de las comunicaciones, ha quedado prisionero y maniatado, pululando como foco de curiosidad, como un manojito de rasgos culturales que sólo tienen sentido en el interior del sistema de dominación, es perceptible interpretando el desprecio de las clases dominantes por él como un pliego cuyo potencial mítico tiene existencia e historia en los espacios del simbolismo de la sociedad contemporánea, y tiende incluso a gestar una dimensión sagrada para dibujar el contorno de un personaje heroico prototípico que a pesar de la tristeza es capaz de elevar su actuación a un nivel épico, a un mundo en el que las horribles miserias y melancolías son trascendidas mediante lo que se piensa como una forma de morir fácilmente, *“como sólo los miserables saben hacerlo”* (Bartra op cit). En el caso de las sociedades capitalistas, la hipótesis que se sostiene es que la violencia es desviada hacia los pobres a fin de protegerse ellas mismas, siempre y cuando esta violencia este asociada a un poder político realmente fuerte y no aparezca un cierto tipo de relación social entre aquellos, fuertemente estructurado como imperativo absoluto que motive represalias en el sentido de exigir el deber de venganza, porque el color de la sangre jamás se olvida.

La sociedad capitalista remeda al sistema natural organizado diferencialmente como principio fundamental que proporciona la identidad entre los ricos y los pobres, cada extremo es situado y los sitúa en relaciones incompatibles entre si pero complementarias a través de un estatuto generalmente económico y social que provoca la rivalidad, siempre latente, a la espera de un pretexto para progresar la violencia vertiginosamente. El sistema capitalista se perpetua mediante estos procedimientos sacrificiales y este es el que se ve amenazado cuando los pobres, aquejados por esas diferencias, alzan la voz, pues la perdida de las distancias entre clases arrojaría un enfrentamiento perpetuo; los ricos, obligados a desposeer sus bienes, a destrabar sus ataduras materiales. La sociedad capitalista, debido a esta latencia, bastante bien documentada en diferentes medios y a través de la historia en un gran número de culturas, mantiene de manera mítica el peligro por el que se cree amenazada, ciñendo una fuerte oposición por parte de los privilegiados cuyos intereses se ven amenazados, confiando en mantener a los pobres fuera de los márgenes precisos donde imperan en sus rincones nauseabundos. Teóricamente, esta operación es perfectamente entendible cual proyección si acaso el termino se entiende desde la consistencia psicoanalítica que

propone Kaes (1979 op cit): *“La proyección es la operación por la que el sujeto expulsa de si y localiza en personas o cosas algunas de las cualidades, algunos de los sentimientos, deseos o temores que desconoce o niega en él. Mediante la proyección, el sujeto establece un corte del universo de modo de ubicar en el mundo exterior lo que en él es fuente de displacer; si la proyección es por cierto, el acto de expulsión fuera de uno de una cosa desagradable, la cosa excluida se encuentra en el mundo, en otro, en determinado objeto y da origen a una representación catectizada por la misma cantidad de afecto que motivo la proyección”*.

Ensayo etnológico.

a) Descripción de un escenario comunitario. La sociedad moderna remeda una Babel contemporánea donde la confusión atrapa a los sujetos en el mercado del deseo, y la oferta agota todo lo que es objeto de demanda proliferando la rivalidad monstruosamente, organizando una trama donde todos acaban deseando lo que se desea alrededor, un drama echado a andar en la búsqueda de pertenencia e identificación que propicia la emergencia en ensayar nuevas formas de ser, estar y relacionarse. El carácter de este universo se va tornando radicalmente distinto a medida en que los caminos alejan al espectador de estos parajes urbanos hasta arribar a territorios rurales. Más allá de las grandes metrópolis, se tejen realidades representativas del mosaico sobre el que se asientan las tradiciones que a ojos de la modernidad resultan extrañas; contextos configurados como un apéndice de la sociedad que no logra contener sus singularidades propias, que no las incorpora en su ambigüedad y carencia. Las conexiones entre las sociedades modernas y las comunidades nunca han sido íntimas, al contrario se las observa diferidas: las primeras se desenvuelven en escenarios pensados con destreza para los acomodos, la negociación, las conveniencias; integradas por quienes gustan del intercambio directo con sus iguales para fortalecer sus visiones de consumo; en las segundas, los sujetos se congregan para manifestar sus agravios, su miseria, su descontento ante el olvido gubernamental; para mitigar su desidia personal cuando la energía les fluye y la desesperanza se torna euforia en espacios que acrecientan el contacto en un fugaz encuentro corporal hasta contagiarse a gritos con aspavientos; con el tinte de seres anormales, se miran a si mismos como exiliados y se disfrazan con el atuendo de los olvidados, incapaces de mirarse unos a otros por mucho tiempo ya que entre ellos mismos su ser es ambiguo como el sistema de representaciones del que provienen.

La comunidad se define como un continente imaginario, simbólico o real, delimitado de acuerdo a lo espontáneo y premeditado de la aparición de una crisis como la muerte, la enfermedad o las adicciones. La comunidad se constituye por la diversidad de sus múltiples particularidades hasta existir en función de un espacio que define formalmente las operaciones que regulan las formas de pertenencia grupal y de participación en la sociedad de cada sujeto; vista así, aparece como un sistema normativo de relaciones que consolida referencialmente el sentimiento proyectado como identidad hasta concretarse en actuaciones públicas, poniendo en juego un conjunto de acontecimientos a través de la pertenencia ganada según la participación de cada elemento en modalidades admitidas o prohibidas, esto es posible porque la comunidad se establece como un espacio, temporal y específico pero no simple ni improvisado donde la práctica social intenta responder a una demanda de representación; por tanto, esta diversidad delata una confusión en las fronteras de pertenencia, al tiempo que ilustra en cada participación los momentos de sentir la identidad como una emoción impronunciable y permite percibir como elemento estructural, la diferenciación por categoría de roles y papeles sociales. Sin embargo, más allá de ordenar la participación comunitaria de acuerdo a las diferencias de género y generación, de modo que cada actor corresponda a una categoría, la participación se evalúa en función del tejido de relaciones e intercambios entre los diferentes actores, porque cada quien representa múltiples papeles dependiendo de las circunstancias, dice Araujo (2000 op cit): *“la identidad social de los actores de una comunidad es fundamentalmente dinámica, flexible y ajustable a los cambios permanentes. La identidad es más que un estado de conciencia, es la actuación de un conjunto de circunstancias”*.

En la aparente monotonía de la comunidad las diferencias constituyen elementos manifiestos que aglomeran a los sujetos a partir de la historia de los acontecimientos, por ejemplo, el conflicto territorial y la desconfianza caracterizan la estructura de la violencia simbólica con una extraordinaria capacidad de movilidad que tiende a corroborar las diferencias y configurar la distribución de poder. La disputa por un lugar es frecuente, en una comunidad no son pocos los problemas relacionados entre el crecimiento familiar y la expansión de los asentamientos humanos, entre el hacinamiento y la sobrepoblación de los espacios reducidos; al constituirse como un territorio de disputa, el lugar común origina contiendas que organizan imaginariamente historias de identidades colectivas, pues el ganar un lugar obedece al deseo de poseer un espacio simbólico y la necesidad de pertenecer no es otra cosa que el deseo de hacerse

poseer por el deseo multitudinario, permitiendo que el acto de rivalizar y desconfiar del más próximo constituyan constantes que nutren las relaciones, admitiendo el arribo y la permanencia de la violencia como variable central a través de una sensación siniestra de amenaza persecutoria que matiza el ritmo de la existencia. La competencia por un espacio fragmenta en su organización a la comunidad y ocupa un registro en la memoria que descubre el arraigo de los grupos sociales ensayando formas nuevas de hacer como unidad, corroborando la violencia que es su origen, su piedra angular de base.

En el intento de los grupos por hacer comunidad, se les observa encerrados en un recinto, imaginario real o simbólico, un territorio demarcado en muchos aspectos por una franja rodeada por lo desconcertante, por lo inhóspito; fronteras que extienden las tinieblas exteriores, los espacios prohibidos y temidos, el mundo que no reconoce ni ley ni autoridad, lo impuro *“de donde sopla una continua amenaza de contaminación, de enfermedad y de perdición”* Caillois (2004 op cit); *“Allí donde reina la violencia indiferenciada, al reino de lo sagrado al que pertenecen todos los seres privados de la diferencia estable y del estatuto concreto que solo pueden mantener los seres fuera de lo sagrado”* (Girard 1995 op cit). Al margen de la comunidad, la diferencia aterroriza porque sugiere la verdad de lo Real: su fragilidad, su relatividad, su fenecimiento. La comunidad funciona como un núcleo tranquilizador, en su derredor se cierne un simbolismo de sombra y miseria que distingue lo permitido de lo prohibido, lo que en lo mítico y en lo real hace a la comunidad aparecer como una totalidad que existe y funciona por la constante y fértil confrontación de cosas y seres cuya suma abarca a la naturaleza y a la sociedad, dice Araujo (2000 op cit): *“La comunidad es un espacio temporal delimitado por fronteras específicas de integración y relaciones particulares de diferenciación”*. Esta fragmentación produce formas de vivir comunitariamente por ejemplo, el día agrupa a las personas en su encuentro común en la calle y los lugares públicos, que dejan de ser solamente espacios de tránsito y atestiguan que la principal vía de comunicación es el intercambio oral; la noche es símbolo de amenaza, la morada del otro; el día representa el orden y el esmero en hacer como unidad, inscribe la vida cotidiana en la búsqueda de identidad en ámbitos y de pertenencia en eventos que hablan de las experiencias y los vínculos entre personas reconocidas y desconocidas mutuamente; el día ejemplifica un momento del drama social que organiza un sistema de intercambios donde la violencia latente tiene un peso particular, una muestra de ello es la eficacia de los rumores, o la simple información sobre el ir y venir de las personas, constituyendo en ocasiones el principal elemento de control a través de la emergencia

de sobreentendidos, confusiones, chismes o amenazas que evidencian momentos críticos en las disputas grupales, pues traduce una explosión de pequeños incidentes. De igual modo, las pertenencias más representativas como las celebraciones religiosas o las fiestas familiares se encuentran fragmentadas por el día y la noche, pues inscriben momentos determinados de acuerdo a sus categorías de diferenciación. La fiesta en el día representa la comunión medida, la devoción hacia el festejado, y por la noche se incorpora el riesgo de conflicto: remitiendo a la fantasía dionisiaca, la fiesta nocturna rememora el encuentro sin restricciones. Las ferias en el día son un elemento indispensable en la fiesta religiosa, en ellas se dan cita comerciantes de objetos de uso doméstico y se aglutinan puestos de comida que al llegar la noche se transforman en especie de cantinas que permiten el ejercicio de la prostitución, representando un potencial peligro de riña, tejiendo otras realidades que hacen de los esfuerzos solidarios, frustración y enconos irreconciliables. Cuando se asiste a una comunidad como mero espectador después de una fiesta, se tiene la impresión de un letargo permanente que impera en el ambiente, una especie de depresión póstuma a una euforia que evoca una época de alegría y angustia, el periodo nostálgico, mítico revestido de una ambigüedad fundamental. El ejemplo es claro para poner de manifiesto la existencia de nomenclaturas clasificadoras del espacio y el tiempo que simbolizan los principios que presiden el conjunto de la vida comunitaria. Desde el punto de vista de estas definiciones, la comunidad es una acción de trazar o regir autorizadamente fronteras, una separación que la presenta como un sistema que disienta constantemente dos antagonismos: lo puro y lo impuro.

El relato de la historia de una comunidad generalmente dibuja la violencia como el acontecimiento de origen; construido a partir de la relación con actores míticos, héroes o villanos, delata no solo conductas individuales, más bien modalidades constituidas como formas de definir un lugar en el terreno de las acciones, a través de las cuales se expresa una crisis tomando como intermediarios a diversos personajes que encarnan expresiones diversas como forma de comunicación social; ahí donde acontece la violencia como regulador estratégico, existe un mensaje de equilibrio por ejemplo, la persecución instrumentada en los rumores, plasma un tipo de violencia en esquemas de relaciones en el escenario pertinente, y no es por demás agregar que el sistema comunitario es en extremo permeable, vulnerable para ese fin. La muerte por accidentes, asesinatos, suicidios, negligencias médicas o por el uso de sustancias, son figuras que, reflejando la forma de organización, convidan a vivir la tensión con

desconcierto y acrecentar la desconfianza ante cualquier incidente, que por insignificante, agudiza un enfrentamiento hasta desarrollar una guerra sin elementos de mediación; por tanto, la violencia sustentada a través de los principios de orden y de desorden, viene a ser un fenómeno tan arraigado en el conjunto de relaciones que organiza la pertenencia y la participación de una comunidad.

Es posible estructurar dos principios generalmente opuestos respecto a una crisis, por un lado la comunidad aparece como la víctima de un enemigo externo que mina sus entrañas sin poder hacer otra cosa que defenderse, esta representación vislumbra una amenaza foránea de contaminación permanente. Una lectura distinta ubica al conjunto de relaciones como la variable gestora del conflicto y a la comunidad como la instancia productora y no solo como la entidad que recibe los efectos del problema. Esta última perspectiva, permite ver, en su complejidad, no solo el espacio que cada integrante ocupa en la producción de una crisis sino la dimensión de la estructura que organiza su aparición pública. No obstante, desde una u otra versión, el conflicto es una mal necesario que inevitablemente expresa la identidad de quienes están implicados por esa sensación de confusión e indiferenciación universal, y que perpetua la persecución pues, antes que culparse a sí mismos, se dota de sospechas a un cuerpo material, y una vez convencidos que un grupo o incluso un solo sujeto puede llegar, pese a su debilidad relativa, a ser extremadamente nociva para la comunidad, solo se necesita la unanimidad persistente para hacer pasar, por la óptica de lo sagrado mítico a los seres que pasan por encarnar esa violencia; este argumento facilita una comprensión más plausible en el sentido de que la violencia pertenece a todos y a nadie, pues la alternancia de las arbitrariedades es fundamental, incluso cuando es acusada erróneamente, la víctima es tan culpable e inocente como sus perseguidores.

La vida comunitaria es extremadamente abundante en consejas tradicionales, las cuales, por formar parte de la religiosidad popular, abren espacios donde lo racional es superado por lo emocional y lo experiencial, en Las peregrinaciones religiosas: una aproximación dice Portal Ariosa (1994): *“la religiosidad popular cumple un papel fundamental en la construcción de identidades colectivas en la medida en que es un referente fijo, que se vincula a una forma de concebir el mundo y que a través de ello, sintetiza diversos planos de la historia de un pueblo”*. Aquí. La religiosidad popular transmite una historia oral que fija las fronteras entre lo puro y lo impuro, y cíclicamente recrea una red de relaciones a través de numerosos puntos de referencia que amalgaman de manera privilegiada esos discursos por permitir una relación con lo

sagrado. De este modo, las celebraciones en honor a un santo patrón en las iglesias o la fiesta del día de muertos en los panteones, envisten a la comunidad en dimensión anual todo un ciclo ritual. Estas representaciones, al regir las prácticas sociales, dan orden espacial y temporal a la vida comunitaria en espacios experienciales donde se mediatiza la identidad sustentada en el reconocimiento de lo sagrado, como una forma de mantener el equilibrio de la identidad colectiva. Para ejemplificar esto, se ha elegido el tema de la drogadicción por representar la intromisión de un ser en el mundo de lo sagrado, toda vez que el discurso comunitario presenta a la droga como el sitio peligroso por excelencia para los niños y jóvenes, incluso, a través de los medios de comunicación, se la hace ver como aquel por donde no se penetra impunemente y sin embargo suscita idéntica emoción a través de la creencia de que su conquista trae consigo trascendencia y prestigio social. Históricamente, la droga permite asistir a una acción benéfica o maléfica hasta recibir los calificativos de puro e impuro, pero siempre en un solo sentido: como manantial de bendiciones o como foco de maldición. Constituyendo un claro ejemplo de la escisión de lo sagrado y observando la actitud del hombre frente a cada polo, la nomenclatura de las drogas se revela con la misma ambivalencia que la conducta en que inciden sus consumidores respecto a sus manifestaciones indivisas; una vez suministrada como medicamento o legitimizada en un ritual conmemorativo, es fuerza de vida, sustentada en procedimientos curativos, se impregna de una energía vivificadora que simboliza lo atractivo de sus formas embriagadoras, el vértigo dionisiaco que ofrece las dulzuras terrenales y místicas; sin embargo, fuera de esos contextos, generalmente es concebida como el veneno si no es empleada para fines curativos, constituye la impureza, la sustancia prohibida que provoca una ruptura, una resquebrajadura en el funcionamiento de la comunidad³. Así, la droga representa por si misma oposiciones radicalmente hostiles entre sí, hasta convertirse incluso en fuerzas susceptibles de ser utilizadas una vez difundidos sus

³ Aunque aquí se propone a la droga a través de la cosmovisión prácticamente universal que la hace conservar este doble aspecto distinguiendo un elemento terrible y cautivador, sustancia benéfica y curativa o agente maléfico y objeto unánimemente culpable, en esta misma perspectiva, es factible abordar el carácter amable y alternativamente monstruoso del alcohol, sobre todo considerando sus apariencias jubilosas y fraternales en el sentido convencional de una comunidad, su uso es suavemente reductible a las conveniencias, para abrir tratos o cerrar negocios, para alegrar las fiestas, sin embargo siempre perdura esa otra parte amenazante, el carácter de la ebriedad temible y sus consecuencias catastróficas en el seno de una comunidad, la epifanía homicida.

detalles en los usos y las creencias, hasta constituir un referente de la identidad grupal y comunitaria, pues sintetizan elementos de determinada región que tejen una parte de la visión que se tiene del mundo respecto a la pertenencia en el tiempo a través de la necesidad de búsqueda de un pasado inmemorial, y por ende infundiendo una connotación religiosa. Al igual que el alcohol, la droga tiene la cualidad de transfigurarse de forma positiva y benéfica, en negativa y maléfica según el contexto de apropiación, su consumidor pasa a ser una representación de la comunidad de la que procede en cuanto a las cualidades de las relaciones conflictivas, y cuya rehabilitación depende del éxito o fracaso de la naturaleza en que se resuelva la crisis generadora. Aquí se proponen las peregrinaciones como formas de resolución comunitaria hacia espacios sagrados, las cuales incluso logran prescindir de las instituciones religiosas en el sentido convencional del término. En este sentido la peregrinación adquiere una eficacia simbólica que permite ubicar formas rituales para tratar de resolver el problema de las adicciones, dice Girard (2002 op cit): *“Las comunidades humanas están sujetas a desordenes que se repiten periódicamente y que, cuando se cumplen ciertas condiciones, pueden resolverse por fenómenos de masas en que éstas obran de modo unánime. Esta unanimidad se encuentra enraizada en el deseo mimético y en los escándalos que una y otra vez deterioran a las comunidades”*. De acuerdo con la cita, y dado el discurso unánime legitimado por las instancias gubernamentales respecto a la droga como agente causante de los descalabros psíquicos y sociales, la peregrinación pasa a ser un fenómeno masivo que inaugura un recurso entrañable para movilizar la violencia que se cree ha encarnado en determinado cuerpo social, mientras el adicto constituye un personaje arrastrado hacia el apasionamiento culpabilizante y desencadenante del mecanismo victimario.

b) El viaje a lo sagrado. Posiblemente estos datos constituyan una intuición incompleta de lo que se pretende destacar, lo que puede llevar a pensar que las hipótesis están construidas sobre un espejismo personal, sobre una ilusión tendenciosa; no obstante, frente a la interpretación de lo mítico arraigado en el adicto que encarna el escándalo en una comunidad por él mismo un receptáculo que absorbe las diferencias e incorpora la violencia maléfica hasta convertirse en un ser diferenciado del resto y ser inscrito en una categoría sacrificable a una distancia que responde al reconocimiento en él de elementos impuros al tiempo que se preserva lo puro en el ámbito comunitario. La hipótesis es que así como los rituales funerarios responden a una demanda de certeza respecto a la

muerte, en las comunidades más arraigadas, las peregrinaciones, además de ser un medio de distinción entre clases sociales, connotan motivaciones que en lo manifiesto pueden ser múltiples aunque en lo latente el discurso sea la relación con lo sagrado. Vista así, la peregrinación es la experiencia de un viaje extraordinario hacia espacios rituales desvinculados de los lugares de origen para ventilar las tensiones comunitarias por medio de formas no destructivas a la estructura real, contribuyendo a la estabilidad; entonces, así como el ritual funerario obedece a desplazamientos, intercambios y sustituciones que, aunque no ocasionen algún cambio sólido, comprometen la perpetuación del sistema total amenazado por la constelación que conforma la muerte, en el caso de las peregrinaciones, los adictos o los alcohólicos que acuden a “jurar”, ostentan cualidades atribuidas por el consenso unánime respecto al mismo tipo de propiedad rigurosa de esa extraña realidad que lo sagrado les hace encarnar. Sin embargo, el acto de peregrinar no deja de ser una práctica que inscribe al drogadicto entre una multiplicidad de otredades, personajes que forman parte de un lote de víctimas quienes, atestiguando una regularidad por sus infracciones supuestamente cometidas y que pueden ser tan dispares entre sí, se convierten en candidatos de ese concurso para descontaminarse y entrar nuevamente en la comunidad; un pasaje manifiestamente circunscrito hacia lugares habitados por seres que poseen significados y atracciones superiores; un puente que en lo latente mediatiza la relación de la comunidad con lo sagrado para operar legítimamente en el reforzamiento del orden establecido; por ese hecho, la peregrinación no solo confluye los votos o las esperanzas personales, más bien reivindica la emergencia de una comunidad en tender un lazo religioso a través de una representación que vincula lo puro y lo impuro con el mundo profano. El mensaje de suplica, la necesidad de perdón y amparo que portan los peregrinos, se relaciona con la incertidumbre que caracteriza al conjunto comunitario en la estructura social; inscribe por ese hecho un elemento de reciprocidad que representa un esfuerzo colectivo para actuar sobre las fuerzas trascendentales que controlan su destino⁴. Se dice entonces que

⁴ Si en las peregrinaciones solo se perciben a los individuos sucediéndose unos a otros mientras marchan en una misma dirección porque su objeto es común; es factible la semejanza de esta práctica con la denominada: experiencia espiritual no religiosa realizada por los grupos de cuarto y quinto paso en donde, partiendo de la noción de un poder superior, y siguiendo con los preceptos constituidos en la literatura tradicional de alcohólicos anónimos, se realiza un viaje hacia parajes fuera de la ciudad para efectuar un inventario moral en los aspectos sexual, material y social y regresar rehabilitado a la cotidianidad impregnado de paz y perdón.

la comunidad se traslada a ese lugar sagrado con el objetivo manifiesto de establecer y/o renovar relaciones benévolas y comprometedoras con las potencias sobrenaturales a cambio de abrigo y protección terrenal, muchas veces insubordinada de las instituciones religiosas. Esta perspectiva, subraya el carácter dinámico y dialéctico de la peregrinación y vislumbra enfoques distintos ubicados en los símbolos rituales, principalmente como expresiones supervivientes de tradiciones culturales autóctonas ante la persistencia y proliferación de fuertes antagonismos clasistas generados por la reproducción de la desigualdad, que establecen un imperio que extiende su poderío vía el dominio o el exterminio del pensamiento y la palabra originaria.

La peregrinación se encuentra dominada por el mito fundante de una comunidad porque representa un elemento central de su religiosidad popular en torno a su santo patrón, su potencia sagrada; comprometido históricamente, ese lazo legitima todo acto de devoción religiosa reconocida unánimemente si resuelve ritual e ideológicamente los conflictos y oposiciones y contribuye al mantenimiento del orden comunitario. A la luz de la violencia y lo sagrado, las peregrinaciones mantienen una semejanza con un viaje heroico de guerreros que emprenden una acción que los torna nobles, distinguidos, trascendentales, porque responden a una convocatoria sorda e invisible para ajustar las cuentas de la comunidad en su conjunto, para ese efecto, sus posibilidades terapéuticas se emplean para contrarrestar problemas en la comunidad vistos como una multitud de desastres más o menos independientes entre si pero unidos por un significado religioso que hace persistir un vínculo de causa y motivación, un reflejo de lo que ocurre en la comunidad; esta definición permite asegurar que los peregrinos reproducen y llevan sobre sus hombros todo el fardo de razones para asemejarse a la comunidad en cuanto a sus características conflictivas, a través de este proceso que provee espacios para pregonar y expresar públicamente las tensiones y ambigüedades operantes en la estructura social de origen, mediante un juego de oposiciones complementarias que comienza en el deseo mimético y las rivalidades hasta el efecto del chivo expiatorio resultante como el proyecto que reactiva el mecanismo victimario en detrimento de los desordenes que preceden; de este modo, y porque el peregrino es portador de una crisis comunitaria, la peregrinación no es un hecho aislado de la comunidad o efecto de una individualización de cada persona, por el contrario, es un proceso trascendental que al exigir el principio del chivo expiatorio, corrobora el entendido de que si bien una

comunidad es productora de escándalos, también adquiere la cualidad de reiniciar su reestructuración.

La relación entre la peregrinación y la drogadicción es de acuerdo a la forma en que se desencadenan los mecanismos sacrificiales mediados por el mimetismo colectivo, basta un detalle aparentemente misterioso pero muy concreto para que se produzca una cristalización mitológica; en este caso la drogadicción a partir de crímenes imputados a determinados actores de una comunidad, permite congregar la unánime convicción de hacer de ellos auténticos culpables, de obligarlos a convertirse en verdaderos transgresores del orden y la estabilidad. Es claro que este proceso no es espontáneo, por el contrario, depende del imprevisible comportamiento de la comunidad para que la peregrinación se convierta en un auténtico ritual en relación al apasionamiento mimético, en este caso la culpa supuesta o manifiesta de la víctima, es el resorte principal del mecanismo victimario dice Girard en *El chivo expiatorio* (2002 op cit): *“cada vez que se sienten amenazados de discordia mimética real, los fieles entran en ella voluntariamente; mimen sus propios conflictos y emplean todo tipo de recetas para fortalecer la resolución sacrificial que involucra a ponerlos de acuerdo a expensas de la víctima”*. De este modo, a partir de un malentendido, posiblemente trágico pero seguramente grotesco, se congrega en torno a estos chivos expiatorios que son los adictos, la añorada reconciliación comunitaria; esta unanimidad que se cierne sobre la drogadicción y que la tiene como una de las principales fuentes de desorden del mundo contemporáneo, a través de este paroxismo ritual, permite pensar que hay correspondencia entre el acto de peregrinar, la drogadicción y el mecanismo sacrificial; esta reciprocidad permite percibir una oscura complicidad entre estas víctimas y sus comunidades, misma que perpetua el equívoco de un juego visiblemente necesario para el equilibrio del conjunto; por ese hecho, la peregrinación no es un fenómeno individual al que se decide a voluntad asistir, es, más bien, un efecto del mimetismo exacerbado; en este caso, el vínculo recíproco que surge de la comunidad con sus adictos, reproduce en otro plano lo revelado en la relación complementaria entre la otredad y la sociedad y testimonia la imprescindible relación entre ambas entidades. Así, la peregrinación tiende a recaer en lo mismo de donde sale, en un juego de complicidades entre lo irresoluble y lo interminable de las relaciones sociales, en un drama real, desconocido por los ejecutores pero observable en cada repetición para mantener la eficacia catártica que hace aparecer a la comunidad como un sistema perpetuado mediante procedimientos sacrificiales insustituibles, basados en la expulsión colectiva de las tendencias

escandalosas y las conductas aberrantes de las relaciones humanas, obedeciendo a una fuerza centrífuga que primero indiferencia la crisis y después congrega la unanimidad violenta sobre estos personajes diferenciados del resto, y a partir una fuerza centrípeta que instala a los perseguidos en el cimiento mismo del chivo expiatorio. En el caso de los adictos que acuden a la peregrinación, las acusaciones en su contra no faltan, en torno a ellos circulan unánimemente los rumores más delirantes, constituyen una mayoría inquietante que exige reciprocidad respecto al sistema de persecución dominante para ser ampliamente dotados de signos de selección victimaria; una acusación pertinente comunitariamente pues permite desplazar la responsabilidad de los desordenes perfectamente reales a sujetos cuyas actividades criminales nunca han sido descubiertas, pero debido a determinada crisis, la comunidad consigue persuadirse de que pueden dañarla sin ser descubiertos⁵. Desde este punto de vista, el adicto que va en peregrinación, constituye un héroe mitológico que reúne al agitador omnipotente y bienhechor sobrenatural. La combinación de dos acciones opuestas, solo es paradójica en apariencia, pues lo que caracteriza esencialmente lo sagrado mitológico es precisamente esa naturaleza. Esto es lo que precisamente se tratará de demostrar en el caso de los niños y las mujeres.

La disciplina o “la letra con sangre entra”: esbozo de la cultura filicida. El versículo bíblico que dice en Mateo: “*dejad a los niños venid a mí, y no se lo impidáis; porque de los tales es el reino de los cielos*”, transparenta la belleza de la infancia, como un velo que impide olvidar al adulto que alguna vez fue niño, pero también contiene una connotación perversa, como una justificación pedofílica; porque la infancia le representa su edad de oro perdida, es una de las razones por la cuales el niño ha sido utilizado como símbolo para representar motivos de pureza, como instrumento decorativo en las festividades religiosas y personificación de las entidades celestes en los mosaicos de las iglesias, o como acompañante privilegiado del o los festejados en las celebraciones comunitarias. Dotada de una entidad abstracta, la transparente realidad del niño demuestra lo real del deseo fascinante y resplandeciente, por ese hecho, el discurso sobre él como tributario de toda una herencia cultural y mitológica no puede

⁵Técnicamente, esto es posible de verificar a través del análisis de acontecimientos ocurridos en épocas recientes en diversos lugares del país, por ejemplo el linchamiento a dos policías ocurrido en el territorio de Chalco DF; otro ejemplo remite a 1974 en el municipio de San Miguel Canoa, este hecho real ha quedado constatado en la película “*Canoa*” de Felipe Cazals.

pasar desapercibido; cargado de las esperanzas del adulto, pasa a ser una representación primordial que anuda las nostalgias y que encamina la tendencia a ser depositario de las aspiraciones, de los anhelos. Ubicado como objeto valorizado e idolatrado en la medida en que está a la disposición de los sueños de omnipotencia de los adultos, o a merced de su avidez insatisfecha por la vida cuando es rechazado como incordio con desdén y constituye el receptorio de todo lo malo que los padres no pueden proyectar en el exterior y que necesitan depositar en su propio producto, permite pensar la fetichización del niño como una fórmula del vivir de los padres, y ubicar la constitución de su cuerpo rentable no solo como el reservorio de la caricia anhelada, también como un ser habituado a recibir las agresiones cotidianas, e incluso cargar con los pecados del mundo.

Socialmente el niño es investido con una vulnerabilidad que lo hace sospechoso; una permeabilidad respecto a la violencia maléfica, cierne sobre él la marca de la desgracia; a causa de su debilidad es motivo de desconfianza cuando no de desprecio; siendo así, para el imaginario social tiene la necesidad de una auténtica remodelación, de una completa reelaboración para hacerlo escapar del poder monstruoso que en él encuentra su asiento predilecto. Por esto, el niño solo aparece como símbolo de la debilidad fundamental del adulto, se le considera un ser inmaduro, inferior, su espacio está sembrado de restricciones. A través de un poder discreto o despampanante, los adultos siempre buscan su alineación al deseo de los padres, lo obligan a cumplir la función de objeto de placer de ellos. Bajo el imperio de reglas religiosas o guías educacionales, las normas siempre son el resultado de la actitud de los adultos con respecto al niño considerado como no iniciado, con derechos casi inexistentes. Sin pertenecer de manera activa a la comunidad, el niño es la especie tendiente a ser canalizada por el marco familiar inmutable en que está fijado, y en relación al lugar que ocupa en las fantasías y los designios, muchas veces mortíferos, que lo preexisten, constituye un buen ejemplo para pensar un ingrediente singular: el filicidio como históricamente verdadero y clínicamente verosímil; por ese motivo, la práctica clínica previamente descrita, ha tornado plausible observar las relaciones de poder desempeñando un papel de condicionante y condicionado respectivamente entre el adulto y el niño, encarnando la violencia simbólica en el universo familiar donde el segundo viene a ser un aspecto periférico mediado en ocasiones por la constante escasez de referencias sobre las prácticas de crianza.

La infancia es una de tantas figuras reales del escándalo porque rompe con lo que habitualmente se dice y se piensa del niño, y presenta una actitud disociada de los adultos; el niño es la personificación de la inversión del orden de las cosas pues, carente de toda posibilidad para discriminar entre el bien y el mal, su mirada no sigue la misma dirección de las prohibiciones sociales. El niño viene a ser una confusión entre la imaginación y el pensamiento, entre el deseo inconsciente y la acción, entre el decir con el hacer; y en la medida en que participa en todo insertando actitudes mágicas, sin conocer el valor de la culpa, religiosamente se tiene como un ser del que hay que desconfiar porque puede ser asiento de potencias oscuras comprendidas como el poder de inducir la tentación, como un contagio del deseo prohibido; esas fuerzas que transfiguran una especie de fluido que impregna los objetos, y cuya difusión, a la usanza metafórica, desprende emanaciones sutiles que penetran el entorno como un proceso de contaminación, sobre todo en el ámbito de la sexualidad⁶.

A través de muchos rudimentos de la religión católica como el acto de comulgar, de recibir el sacramento de eucaristía y la penitencia vía la comunión (previo ayuno), o de acudir a la confesión de manera periódica, se inauguran instrucciones y ordenamientos que, al insinuar rituales de iniciación o conmemoración, institucionalizan, entre otras cosas, el valor de la culpa, pues advierten sobre la imprudencia de ceder a actos prohibidos cerniendo además una manera de presionar al niño, de hacerlo entrar en el orden del deseo legítimo, de renunciar al pensamiento por ser la fuente del pecado, amenazándolo con lo que se define como el castigo supremo: el infierno. Esta es la característica de la violencia pura, presente por ejemplo mediante las en todas las partes donde se pueda temer a la impureza, cuya caracterización respecto al niño se reduce a la irrupción de la violencia interminable en el seno de una familia, como una energía acumulada que ocasiona desordenes si se la mantiene largo tiempo disimulada en una comunidad; por tanto, la disciplina, sobre todo religiosa, se tiene como remedio para purificar la violencia. El paroxismo de la imposición de la obediencia religiosa, recrea una atmósfera de terror y veneración, cuyo fin es preservar la adquisición de un nuevo estatuto que confiera pertenencia espiritual concediendo un

⁶En torno a esto, es inevitable dejar de considerar un carácter ambivalente de la sexualidad pues, incluso si es legítima, nunca es visible sino ajena a la vida familiar; a ojos de los niños está tan oculta, rodeada de un auténtico cordón prohibitorio. Con base en ello, la violencia sexual que se desarrolla en el lecho parental, clínicamente da vida a las monstruosidades amenazantes, algo previsto por Freud en relación a la escena primaria.

saber anticipado de lo que aguarda si se transgreden las prohibiciones, si se descuidan los rituales religiosos.

Lo que se perfila detrás de los niños es el conjunto de lo sagrado percibido como una fuerza multiforme, que atrae hacia si mismo potencias cuya envergadura revela con excelente claridad la naturaleza del peligro asociado a la violencia maléfica comprendida como fuerza que actúa en los planos más diversos, orgánico, familiar, social, y que, en donde se implante se propaga fulminante. Si la fobia religiosa a la droga es claramente mítica, lo mismo ocurre en relación a los niños, por tanto, la disciplina comprendida como violencia purificadora, es considerada benéfica si se inscribe en un marco ritual inmutable y rigurosamente determinado. ¿A partir de qué mecanismos la violencia revela ligeramente su naturaleza disciplinaria en la infancia? Si bien la violencia se presenta con un rostro terrible y multiplicador enloquecido de escándalos, o como una luz pacificadora capaz de esparcir alrededor ciertos beneficios, aparece a un tiempo como una acción muy santa y legítima o culpable e ilegítima, abarcando el conjunto de la vida moral. Solo esa trascendencia reconocida y desconocida a la vez, cualquiera que sean las instituciones que la concretan, asegura socialmente la eficacia preventiva o curativa de la violencia disciplinaria, de la cual se distingue el secreto de esta dualidad generalmente incomprensible por quienes necesitan diferenciarla pretendiendo constatar incesantemente el convencimiento de que lo bueno elimina a lo malo.

En el ámbito de las instituciones religiosas, el recién nacido pertenece todavía a la especie inferior, pues todavía ha de nacer a la espiritualidad, carga la maldición del ser expulsado del paraíso; símbolo de inocencia y pureza, es concebido, como ya se dijo, con una plasticidad que lo torna maleable, es un ser perverso en potencia a quien la religión, por medio de la culpa, induce a calibrar entre el bien y el mal; con exaltado naturalismo aparece la ambivalencia y la contradicción, criatura cíclica él y todo lo que concierne a la condición de su devenir social. El niño como objeto real, llega a ocupar su lugar en una constelación imaginaria de los padres, su advenimiento debe ser ratificado en lo simbólico es un campo contradictorio de deseos y fantasías ambivalentes en relación con una historia, la de sus padres principalmente, dice Braunstein en *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis* (2005 op cit): *“los otros vienen a significarle que no es querido por el solo hecho de estar ahí sino que debe comportarse de una cierta manera para lograr y conservar el amor que le es esencial para la sobrevivencia como ser humano”* el resultado es su alineación primero en su

propia imagen, después en la palabra del otro que lo ratifica como sujeto. Solo cuando la educación familiar asume la responsabilidad sobre él, lo salva ineluctablemente mediante la anulación de su discurso y pasa a formar parte de los efectos represivos del adulto que el adulto ejecuta sobre la otredad, absolutamente incompatible con la racionalidad. Su integración social esta mediada por un sin fin de rituales de pasaje que lo llaman al orden, al adoctrinamiento, a ceder al mimetismo de la sociedad hasta hacerlo prisionero de todos los símbolos y hacer de él un sujeto de consumo en un universo asignado por los sueños del adulto a vivir a través en la red de imperativos contradictorios como el fundamento mismo de todas las relaciones entre los hombres, en este sentido, la red de imperativos contradictorios es una metáfora del súper yo acuñada por Girard, que mandata a la vez que implica una restricción bajo la premisa: se como tu padre pero no hagas todo lo que él hace, hay muchas cosas que están reservadas exclusivamente para él, *“aquí aparecen todos los adultos, comenzando por el padre y la madre, aparecen todas las voces de la cultura, por lo menos en nuestra sociedad, que repiten en todos los tonos imítanos, imítame, yo soy el que poseo el secreto de la vida autentica, del ser verdadero.”* (Girard, 1995 op cit).

A través de la practica clínica, es posible percibir a la infancia como el reflejo de protección a la proyección de la angustia del porvenir; traduce por tanto una carga emocional si beneficia el mundo de los adultos: el niño es el futuro del hombre al que hay que formar y armar para que sea productivo, adaptar sus respuestas a la demanda del adulto a quien imita dejándose encerrar consciente e inconscientemente en la ola de mimetismo, tomando como modelo al padre y éste a aquél como representante de su genitalidad. En ese orden, el niño es estructurado demasiado pronto por el deseo del adulto, vive los pasajes de iniciación con un ritmo impuesto arbitrariamente por las obsesiones de aquel, dejando ver lo violento de los métodos de crianza y enseñanza desliziándose por una cultura filicida tan habitual como útil e indispensable para la sociedad. La intervención de la cultura filicida se observa desde antes del nacimiento, en el embarazo cuando los padres no desean que el hijo viva, o en las formas de crimen, del abandono o de los accidentes por descuido: la desprotección, la explotación, la prostitución, los tráfico de toda clase, el maltrato, las perversiones, la desnutrición, el divorcio, los fracasos escolares, y las enfermedades son situaciones que encuentran en la infancia su destino predilecto mediante la sustracción de su cuerpo al canibalismo mercantil.

Sobre esta base clínica, es posible deletrear el infanticidio como una respuesta al parricidio surgido en los deseos manifiestamente latentes en el padre principalmente con la misma intensidad de la escansión repetitiva de su propio pasaje Edípico, reconociéndose él mismo como objeto de los propios deseos reprimidos de su propio padre a través de su hijo; en suma, una forma de posicionarse ante el deseo del niño con respecto a su esposa, restringiéndola, haciéndola aparecer más deseable que nunca y entrando en una relación de rivalidad recíproca con tal pasión que los convierte en obstáculo el uno del otro. Cuando Freud expone a través del mito de Edipo el deseo parricida, no soslaya esta otra parte, tan antagónica como complementaria, y no lo hace quizá por la gran idealización hacia sus padres, como queda de manifiesto por Didier Anzieu en *El autoanálisis de Freud y el descubrimiento del psicoanálisis*. Capaz de reprimir y soterrar ese deseo, al menos en lo manifiesto de sus escritos, Freud se resiste a analogar a Jacob con Layo en el sentido de las intenciones abiertamente homicidas de este para con Edipo, y que por lo demás constituyen las bases para el desarrollo de la tragedia griega. Esta idealización hacia los padres constituye, por lo demás, un parangón, como queda explícito en la descripción de casos del capítulo 1 del vínculo afectivo entre los seres humanos. La hipótesis que se perfila es que el infanticidio responde al deseo parricida porque se encuentran razones suficientes en el tipo de interpretaciones que tiene el padre sobre los movimientos del hijo como un deseo de usurpación que constituye su propia amenaza, en la medida en que el padre revive con su hijo sus propias fantasías Edípicas. Es a partir del oráculo que Layo responde a un supuesto saber amenazador, pues, temiendo a la cólera del presunto parricida que es su hijo, ordena que lo abandonen en la montaña para que muera y, en este sentido, Yocasta funge como su cómplice, adherida, quizá sometida al deseo infanticida de su esposo; un acto que sin embargo cumple un doble papel: proteger al hijo de la violencia del padre y a su vez proteger al padre de la violencia del hijo. En otras palabras: Edipo mata a Layo porque éste no lo mata.

A través de la práctica clínica una autora como Dorothy Bloch (2003 op cit) presenta la fantasía en el niño como la representación exhaustiva del miedo a ser asesinado por parte de los padres, y Klein (1933) argumentaba: *“No me cabe la menor duda, por mis observaciones analíticas, de que las identidades que se ocultan detrás de esas figuras imaginarias y terroríficas son los propios padres, ni de que esas formas horribles de alguna manera reflejan los rasgos de su padre o su madre distorsionada”*. De este modo el infanticidio es susceptible de inscribirse en un marco ritual donde el

principio de la sustitución proyectiva se revela bajo muchos aspectos; el niño es eminentemente sacrificable, es el blanco directo de la violencia del adulto quien puede aliviar sobre él su irritación, operación efectuada tras el telón de la disciplina, los castigos y la esencia de la Ley cuyo único fin es establecer el orden; por tanto, la definición del sacrificio propuesta anteriormente reaparece al convertir la disciplina en instrumento de prevención tendiente siempre a apaciguar el escándalo, la violencia intolerable que en el imaginario social representan las adiciones, la delincuencia o el alcoholismo, y que la colectividad unánime no pone a discusión, en fin, crisis que conducen a una racionalización reposante en la acreditación absoluta de la disciplina, permitiendo moderar la inmanencia de la violencia culpable mediante la trascendencia efectiva de la violencia legítima.

La educación es un esfuerzo continuo para imponer al niño maneras de ser, de sentir y de actuar, dice Durkheim (1990 op cit): *“esta presión que el niño sufre a cada momento, es la presión misma del medio social que trata de hacerlo a su imagen y de la que los padres y maestros solo son representantes e intermediarios”*, la misma imposición de la sociedad que regularmente se ejerce sobre el que no cede el deseo. Si bien es cierto que en otros tiempos la violencia contra los niños era mucho más frecuente que en la actualidad porque el respeto por su dignidad era menor, también es cierto que el detrimento de esa violencia es solo aparente porque consecutivamente se inventan otras formas de violencia que aparecen y se perpetúan: en realidad, la violencia al mutar inconmensurablemente su atuendo, se percibe como necesaria al estar ligada a las formas fundamentales de la vida social cuya intensidad encuentra su apogeo en los sentimientos colectivos; sin embargo, exponer la violencia disciplinaria como una manifestación de la cultura filicida ha sido riesgoso, porque el lector puede pretendidamente, centrar la atención sobre la amenaza a la integridad y a la dignidad de los niños y concebirllos como víctimas. Sin duda la práctica clínica ha permitido constatar esta forma de anulación del sujeto en cuanto niño, por ejemplo, una madre que solía dejar a su hija de 8 años con el esposo, padrastro de aquella mientras ella realizaba sus compras del mandado; a pesar de la renuencia y el extremo rechazo que la niña decía sentir hacia él (tenido por violador en la colonia), la madre se empeñaba en que no había ningún problema; otra mujer, describió como, en repetidas ocasiones, ante la gran frustración de ser madre soltera, por las noches dejaba abiertas las llaves de la estufa con el fin de matar a sus hijos. Estos esbozos valen como significantes en la descripción de la cultura filicida, no hay duda, sin embargo es posible encontrar a la intervención

disciplinaria como un instrumento capaz de convocar al sujeto a la existencia, como una forma de cobrarle a ese ser la vida que recibió; como una metáfora del azote supeyoico que marca el devenir del sujeto y que le dice con incansable voz de mando: *“no estas al servicio de ti mismo sino que te debes a algo superior a ti que es tu causa, tu Causa”* (Braunstein 2005 op cit). Siguiendo a Freud en su artículo de pegan a un niño, Braunstein especifica que en realidad la carne del sujeto esta consagrada, desde niño, como objeto de goce del Otro, esto es observable a través del impulso eternamente infantil de someterse a la demanda del adulto cuando su acogida y su rechazo instauran un vínculo incluyente y excluyente; entonces, el acto de hacerse golpear es también un modo de poner a prueba el deseo del Otro y esto es constatable a través de la experiencia clínica, como una forma de posicionarse respecto a la hostilidad mortífera de los padres, la cual significada por la frase “te pego porque te quiero”, es también el intento por asegurar un lugar en el discurso del adulto, *“el látigo produce la abolición del sujeto en su división; sus mataduras llaman a la vida”* (Braunstein 2005 op cit). De este modo, pensar la disciplina como un llamado a la existencia y por la cual se deben rendir cuentas aunque no se haya pedido ser engendrado, es concebirla como una forma de ofrendar la libra de carne consagrada al castigo, al sacrificio. Braunstein (2005 op cit) sigue diciendo: *“si la fusta produce dolor es porque el Otro pide ese estremecimiento de la carne magullada, ese llanto y esa promesa de sumisión. Es la prueba de que “tú a alguien le importas”, es el principio de una seguridad, de ser objeto de satisfacción en el deseo de quien dice querer a través de esta empresa, cuyo derrotero esta más allá del principio del placer, ahí donde se goza en el sufrimiento propio y con el sufrimiento ajeno, es, en resumidas cuentas, la pulsión de muerte fundamentando, una vez más, la existencia humana.*

La dimensión de la mujer en un mundo masculino. Es notable que los fenómenos de chivo expiatorio solo permiten observar efectos marginales, casi irrisorios de la eficacia sacrificial, no obstante gracias a que aluden a mecanismos expiatorios que simulan la subsistencia de vestigios con simbolismo sacrificial mediante las relaciones directas entre la persecución, la confortada tranquilidad y la reafirmación del orden social, subyace una noción hasta tal punto escandalosa que las sociedades se niegan simplemente a considerar, pues solo a través de las constelaciones mitológicas, se devela la ilusión de los perseguidores y se desconoce el mecanismo victimario en la génesis y la organización de sus acusaciones, permitiendo la concertación de

sentimientos procedentes de lo imaginario sobre todo en los aspectos paranoicos del individuo moderno. ¿Hasta que punto la persecución es fruto del engaño de los sentidos? La colectividad toma sus proyecciones por realidades y una vez sostenidas por la Razón dominante, articulan estándares totalizantes, tornando las creencias axiomáticas, las normas prescritas y las fuentes monopólicas de poder en sospecha, acusación y exterminio. A la luz del imaginario religioso, el otro encarna el hereje, aquel que personaliza el pecado y toda la estructura religiosa se organiza en torno a ese fantasma histórico pues ve en él un continente de impureza; en este orden, la Razón religiosa estructura las tensiones al interior de las relaciones sociales desempeñando el papel de condicionante y condicionado, constituyendo un beneplácito en la fundación de la sociedad a través de formas de dominación, cuyas técnicas y dinámicas de funcionamiento, son propiamente heterogéneas en espacio y tiempo por lo que su análisis es imposible sino localizándolas en sus especificidades históricas, por ejemplo: la primera mujer, Eva, cuestiono el poder de Dios seduciendo a Adán al comer del fruto prohibido, de ahí su devenir prototipo más percutiente del otro. Efectivamente, desde que la maldición divina fue proferida hacia ella en el Génesis, la mujer es vista como el objeto más escandaloso, los Proverbios (2:16) advierten: *“la mujer se apodera del alma preciosa de hombre”*, y el Eclesiastés (7:26) refiere: *“la mujer es más amarga que la muerte”*.

Históricamente, la mejor forma de introducir a la mujer en el circuito lingüístico de la Ley es a través de la Razón religiosa: la encarnación de la culpa en ella o bien su sometimiento. Porque la estructura corpórea de la mujer cuestiona el poder del hombre, es generadora de las desgracias humanas, al grado de atribuírsele una naturaleza perversa, la cual, sublime por la santidad, puede llegar a hacer de ella el vehículo de gracia más noble; entonces, la mujer aparece como un estatuto ambiguo, objeto de bendiciones y maldiciones al grado de estar relacionada con el permanente exceso de discordancia en las relaciones; una herencia simbólica la torna generacionalmente indomesticable, y rememora en el hombre la incapacidad de significarla exhaustivamente porque su percepción esta rebasada por lo sagrado que encarna. Enigma coagulado e incontestable pues solo Eva poseía la clave para descifrarlo a quien le fue impedido decir, a modo de replica, su verdad, a causa del sometimiento de Adán, por ese hecho, su pecado no ha sido perdonado y sigue siendo castigada; es cierto que Adán fue castigado a través del deber de comer con el sudor de su frente, pero en Eva la sanción fue doble, dice el Génesis: *“con dolor darás a luz a los hijos y tu deseo será*

*para tu marido y el se enseñoreara de ti*⁷. A través del mandato divino, el fundamento Bíblico deviene visión perseguidora de la sociedad generadora de mitos absolutamente totalitarios que designan a la mujer como la culpable de las desgracias en el hombre, dice Girard (1989 op cit): “ *Todos aquellos a quienes la comunidad considera unánimemente culpables son efectivamente dignos de castigo, o parecen serlo simplemente por haberse abatido sobre ellos una desgracia accidental, se consideran también culpables, se convierten también en chivos expiatorios*”.

El delirio de que el mundo debe ser conquistado por la Razón religiosa, consolida, a través de la mujer, las pretensiones de dominio; espejismo seductor que, prometiendo bienestar, se practica en la sociedad clandestinamente con renovadas estrategias vía la culpa; una vieja obsesión que ilimita la dimensión imaginaria del poder. Si a través de la culpa se logra reducir al silencio a la mujer, la creencia en su culpabilidad será realmente unánime gracias a la ausencia total de recursos ante la hostilidad universalmente masculina, sumisión valorada como absoluta confirmación, en cambio si la mujer se niega a unir su voz con la de sus perseguidores, se produce una lucha de influencias que puede descomponer la mitología que debería devorarla, dice Girard (1989 op cit): “*Un mito no es más que esto, esa fe absoluta en la omnipotencia del mal de la víctima que libera a los perseguidores de sus recíprocas recriminaciones y, por tanto, forma un solo cuerpo con la fe absoluta en la omnipotencia de la salvación*”. El mimetismo mistificador permite que la mujer sea vista como la comprometedora del orden, como quien desencadena desgracias y calamidades y, siguiendo con la retórica del objeto sagrado, se le concibe en un lugar más allá que la torna indiferenciable en razón de su diferencia con el hombre que encarna la Ley, una oposición que es su bien común y demuestra cuanto se tiende a objetivizar y proyectar divina o demoníacamente sobre ella a través de la prerrogativa inherente a la función social que la rodea de respeto y horror. Hasta aquí un paréntesis para sugerir hipotéticamente que posiblemente la eyaculación precoz y la homosexualidad sean manifestaciones sintomáticas del temor a la mujer. El misterio que inviste a la mujer, es responsable de las opiniones más extremas al respecto, y de acuerdo a los aspectos que retengan la atención, se tiende a pensar en sus cualidades terroríficas, o como el único

⁷ ¿Que semejanza tiene esta ordenanza Bíblica con el dolor que puede representar dar a luz una obra en un acto creador?

ideal de humanidad real, dice Girard (1995 op cit): *“de igual manera que el animal y el niño (...) la mujer, a causa de su debilidad y su relativa marginalidad, puede desempeñar un papel sacrificial. Este es el motivo de que pueda ser objeto de una sacralización parcial, a la vez deseada y rechazada, despreciada e instalada en un pedestal”*.

Esta investigación inició abordando una trama propuesta por Freud que describe a las tres mujeres del destino en la vida ordinaria de un hombre: la madre, la amada y la muerte; en ese orden, el fundador del psicoanálisis relata un regocijo inaugural que acontece en el estado embrionario y no vacila en asemejarlo con el descanso eterno, en pocas palabras, la mujer se consolida en un extremo como dadora de vida y en el otro encarna la muerte. Sin embargo, solo a través de la lectura Freudiana es posible colegir esa correspondencia cuando la mujer y la muerte aparecen representadas por medio de prohibiciones reservadas a evitar algún ataque contra el orden del mundo, todo riesgo de trastornarlo o de introducir un germen perturbador; una semejanza que prescribe exactamente los actos adecuados para despertar la hostilidad en el momento justo en que la sociedad exige un acuerdo perfectamente unánime respecto a su culpabilidad; de modo que, en la recta final, la investigación regresa a sus inicios, tan solo para presentar a la mujer como el modelo de la otredad a través de estos referentes cuya potencia la ofrecen las prácticas sociales porque ahí, su presencia, ya sea que ayude a la cohesión, se tiene por fortuna, o infortunio si precipita la disolución grupal. Al igual que la muerte, la mujer escandaliza, la razón religiosa se centra inmutablemente sobre ella, separándola rígidamente a perpetuidad a causa de su impureza y sin embargo, también permite al hombre fascinarse por su otra fuerza de atracción mimética que constituye su pureza; cabe entonces hablar de un apasionamiento mimético respecto a la mujer porque agrupa, igual que la droga o el niño, en un único haz, una condensación de lo puro y lo impuro que cierra un culto a lo sagrado, en el sentido de ser inconcebible sin comprometer el orden universal que es natural y social; y en la medida en que todo individuo forma parte de ese ordenamiento, adquiere su verdadera significación según la escala social preponderante a través de una ley que distribuye a cada grupo lo puro y lo impuro, e introduce elementos correspondidos en la lógica de consensos fundantes, por ese hecho, lo sagrado y lo profano son nociones que adquieren cualidades diversas en tanto implican singularidades homogéneas históricamente prefabricadas, dice Caillois (2004 op cit): *“Los usos de los bienes naturales, la participación en la vida del grupo, constituyen y definen en efecto la existencia profana: lo puro se excluye de ello para*

acercarse a los dioses, lo impuro es expulsado para que no contamine con su mancha a lo que lo rodea". Los profanos son los no iniciados en los misterios de lo sagrado por representar energías peligrosas, incomprensibles y difícilmente manejables, pero eficaces en un sentido ritual y religioso que consiste en captar esas fuerzas y utilizarlas a favor, protegiéndose de los riesgos inherentes a su empleo difícil de dominar; Caillois (2004 op cit) sigue diciendo: *"lo que no necesita precaución alguna, lo que mantiene al margen, a menudo estrecho, que se le deja al hombre para ejercer sin restricción su actividad. Por el contrario, lo sagrado aparece como el de lo peligroso y lo prohibido"*.

La concepción de la mujer como portadora de una inferioridad en la sociedad manifiestamente masculina, tiene que ver con el poder misterioso atribuido a ella, se trata de una función reservada históricamente y que perpetúa el imperio del hombre al no tolerar la diferencia de los sexos, por ello, la representación de la mujer es una figura de la castración más fidedigna en el hombre o de idolatría como su objeto de deseo. La función trinitaria de la mujer propuesta por Freud representa en lo Real el enigma del origen de la vida, el amor y el odio y la muerte como el destino final (la madre, la amada y la destructora respectivamente). Los mitos, en concordancia con las hipótesis psicoanalíticas, demuestran la proyección que se hace de la mujer de un poder específico incrustado en su cuerpo: como madre adquiere el poder de dar la vida o la muerte, y como amada la facultad de seducir, de fundar el deseo y la discordia, viene por tanto a ser la materialización de las potencias del bien y del mal. Dependencia indispensable pues su destino es significar siempre una representación: total, omnipotente y omnipresente, o la nada, la ausencia, el temor a la castración, dice Elizondo (1999 op cit): *"El varón ante la mujer se ve confrontado a su propia castración y le resulta difícil aceptar que la mujer no tiene pene y cuando lo hace este conocimiento se ve acompañado de un horror ante una figura mutilada o de un triunfante desprecio hacia ella, ocultando con ello este modo de ser su propia castración"*. Con base en esta cita se puede argumentar que el camino edípico del hombre constituye a la mujer como una figura mítica, un monstruo percibido ante el cimbronazo de la diferencia sexual anatómica que tácitamente implica una transformación en el inconsciente en el sentido de implicar no solo el deseo, también una resistencia a aceptar esa realidad.

Reseñando el artículo de Freud dedicado al tabú de la virginidad, dice Braunstein (2005 op cit): *"un año antes ya había observado y asentado que el deseo femenino no estaba orientado hacia el hombre sino hacia el pene y que el órgano podía*

ser sustituido simbólicamente por el hijo. El hombre era allí para ella, un apéndice necesario pero, en última instancia, prescindible. Mientras que el hombre, por su parte, no podía tampoco satisfacer sino más bien insatisfacer su aspiración sexual con una mujer que es apenas un reemplazo de la madre interdicta". Si se acepta con Freud que el deseo de tener un pene perdura irrenunciable en la mujer en su inconsciente, es pensar también que en la naturaleza solo hay un género, el masculino, con derecho a gobernar, a ser, mientras la mujer deviene pantalla donde el hombre proyecta y refleja su propia insatisfacción narcisística a través de la angustia de ser castrado por ella; así la mujer es el receptáculo de esta angustia del hombre, basta agregar que el equivoco de esta constelación mitológica, permite a los hombres reiterar sobre ella toda responsabilidad para generar el mecanismo sacrificial. Si en la vida ordinaria, la mujer encarna la crisis más aguda entre los hombres, en estado de embarazo el temor es más elocuente, razón por la cual aparecen casi exclusivamente prohibiciones en su derredor, después del parto, a través de la cuarentena la mujer se define como "lo reservado", "lo separado", permitiendo constatar lo propio de un estado que la torna más sagrada al tiempo que la presión unánime no deja de ejercerse sobre ella: para que aborte o para que se procure los cuidados más extremos.

En realidad el modelo mimético y persecutorio sobre la mujer, cuyos efectos inician en la sospecha, garantiza su adhesión en la ola de mimetismo que la deshonra y aniquila, efectos que, por contagio, constituyen la regla y no la excepción pues, a partir del momento en que la mujer adopta el lenguaje de sus perseguidores, es más difícil reconocer en ella a una víctima y más fácil vislumbrar su culpabilidad. Solo la auténtica convicción de hacer de la mujer un auténtico culpable confiere eficacia a la persecución sobre ella; arreglos de circunstancias que hacen de ella un participante activo de la unanimidad que se construye en su contra. Incluso si prorrumpe en ruidosas invectivas contra el hombre, o si denuncia la injusticia y el absurdo del veredicto que parece condenarle, la mujer se pregunta si esa condena no está justificada pues no hay ningún medio de rehusarla, ya que, lejos de estar disimulada, la autoridad del hombre tiene todas las posibilidades de salir adelante. El mismo debate sigue aquí, con la práctica clínica como guía y como justificante cuando las mujeres acudían a contar sus desventuras, sus mal amores, los maltratos a los que eran sometidas por parte de sus esposos infieles, perseguidos por sus propios fantasmas de infidelidad y de frustración. Mujeres que demandaban ser oídas, que exigían espacios de escucha confidenciales, y con discursos generalmente entrecortados por los llantos y los suspiros, argumentaban

que ahí, en la terapia se desahogaban y no dejaban de recomendarla a sus conocidas. Estas mujeres ofrecieron en abundancia los datos que llevaron a este abordaje, toda vez que dimensionaban una necesidad de despojarse de su investidura inferior con respecto a sus esposos e hijos, o que parecían renunciar a sus pretensiones sobre sí mismas, sobre su cuerpo como su propiedad fundamental, y se sometían, se hacían esclavas, se consagraban como objeto de goce del Otro. Cuestión de apropiación de un goce que psicoanalíticamente hay que considerar.

Conclusión provisoria: el imperio categórico de la Razón. El cierre implica una reflexión pesimista. A través de un amplio margen referencial la humanidad se distingue cojeando a causa de su propia condición, pues si bien las sociedades contienen distintos recursos para mitigar los aspectos trágicos, también en muchas formas despliegan torrentes de infelicidad, permitiendo considerar una de las contradicciones más inherentes de la sociedad actual. Con esta idea de fondo, la institución de las representaciones sociales a través de los rituales, los mitos, los mecanismos sacrificiales y los basamentos sagrados, y las manifestaciones psicológicas en función de las proyecciones, las idealizaciones, las identificaciones y las represiones, asemejan ordenamientos tácitos que responden a la demanda de sentido en el mercado del deseo y la rivalidad. En este último punto, lo que se evidencia es un mundo sostenido por la globalización y dominado por la mundialización de la propiedad privada que, privilegiando a unos cuantos, propicia que los bienes de consumo sean cada vez más sofisticados y atractivos, pues si bien se crece acostumbrándose a lo que se tiene, por mucho que haya, nunca es suficiente si alguien tiene más. Este culto al deseo mimético favorece el intento por poseerlo todo, el sujeto atisba los escenarios sociales, se contagia de las formulaciones imaginarias, con la presencia de ideales congregantes trata de lograr una mancomunidad grupal sin percatarse que ahí radica su conflicto de base porque su principal problema es con la indomable naturaleza de su especie que incluye, frente a la pulsión de vida, la pulsión de destrucción. Freud, en *Más allá del principio del placer* demostró que el comportamiento humano, siempre social, está regido por esas construcciones conflictivas e indisociables: las expresiones de sexualidad, amor y creación, y el odio y la destrucción. Ambos antagonismos coexisten, dando cuenta de la vida en conflicto, en transformación hasta el devenir de una realidad donde estas oposiciones están presentes, si no es así ¿Cómo comprender que los hombres aspirando la paz, la libertad, deseando la felicidad, forjen sociedades alienantes, autoritarias,

represivas y violentas? Es porque el ser humano no puede dejar de participar en tramas conflictivas que lo trascienden y en escenarios de violencia que lo preceden, que es susceptible de producir todas las desgracias y dramas posibles. El registro de la memoria histórica contiene el caos de esa organización contenida de desatinos, titubeos y extravagancias que torna factible abordar a los sujetos, a los grupos y a las comunidades, en el intercambio equitativo de sus deseos cavando su propia condenación, descendiendo conjuntamente, apoyándose en sus reciprocidades, hasta constituir el progreso de las rivalidades miméticas hacia su desenlace victimario.

El hombre es en esencia y estructura un sujeto de deseo, pues una vez satisfechas sus necesidades más elementales sigue deseando. Freud afirmaba que el deseo es lo más individual e íntimo del hombre, pero Girard considera esa idea como un mito romántico pues el hombre nunca sabe lo que desea, tiene que aprehenderlo observando, imitando y rivalizando con los demás; esta es una dependencia radical que conduce al ser humano, en su incompletud, a la identificación con la conducta del otro, con su deseo, y a causa de esa fascinación, se provoca una sensación de confusión e indiferenciación universales haciendo que con tanta facilidad estallen los conflictos y se manifiesten las más infames violencias constituyendo sociedades alienantes que siempre acaban recayendo en sus rivalidades. Se trata de una determinación estructural, donde los sistemas del pensamiento dominante forman unidad con las percepciones, actitudes y el comportamiento hasta desprender el deseo mimético como el poder de constricción y contingencia de la formación histórica, para pensar una cosmovisión del hombre a partir del estudio de las relaciones sociales, que nunca dejan de ser rivalizantes, como un complejo mecanismo que se juega al interior de la colectividad interrogada y que determina el surgimiento por todas partes de víctimas ocultas, acusadas por prejuicios de cualquier índole, pero siempre tenidos por verdaderos cuando son sustentados en el contagio mimético. En suma, una comunidad cuyo éxito o fracaso depende de la naturaleza de las relaciones entre sus miembros en tanto alude a una representación del malestar cuyas movibilidades son proyectivas porque produce un efecto que genera la creencia de una amenaza a las formas idealizadas de la sociedad, y perseguida por tanto en su expresión de símbolos de pertenencia e identificación, y transferenciales porque se gesta un proceso visto como una forma de mantener el equilibrio a partir de la construcción de puntos de referencia simbólica, márgenes sustentados en el reconocimiento del otro. Sin embargo este capítulo pretende destacar que entre la organización social que impulsa a la otredad y el derrame instantáneo de ésta sobre la

unidad grupal, se reglamentan severamente sus mutuas relaciones condensando lo sagrado y lo mitológico hasta constituir el paroxismo de un proceso que comienza con el deseo mimético y culmina con el mecanismo victimario. Precisamente esa es la principal característica de la otredad cuando se juega su funcionalidad en las franjas marginales donde permanece el linaje de los seres anormales que, real, simbólica o imaginariamente, han perseguido a lo largo de la historia, la estabilidad de la cultura hegemónica.

La sociedad es en extremo absorbente y vulnerable a la aparición de la otredad en la medida en que establece en su conjunto el desarrollo de la vida. En *Veo a Satán caer como un relámpago* (2002 op cit) dice Girard: *“Es preciso que llegue el escándalo, y el escándalo llega siempre, al principio de manera esporádica por lo que apenas se le presta atención pero en seguida prolifera. Hay que rendirse ante la evidencia: una nueva crisis amenaza a la comunidad”*. Con esta cita, el otro adquiere un valor que por sí mismo refleja la forma de organización social pues su presencia acontece por periodos regulares de un ciclo; así, la dimensión temporal de la otredad da vida a los eventos más emotivos del proceso social comprendidos como rituales de institucionalización de la violencia, entendible a la luz de las secuencias temporales como liberadora de la tensión estructural de la sociedad en su conjunto. Esta circunstancia es propicia para el establecimiento de los conflictos estructurales fundamentales entre generaciones pues plantea una manera de organizar la vida en las sociedades por medio de la violencia benéfica, purificadora, demostrando esa tendencia a dar una solución que aunque fallida, logra contener la violencia monstruosa por un tiempo definido cíclicamente, manteniendo las bases para que precisamente continúe con la misma intensidad tejiendo un juego de complicidades.

Este capítulo permite precisar la trascendencia de la identidad grupal cuidándose de contagiarse de la otredad cuya familiaridad no es menos fulminante por su rapidez que por sus efectos; así, conviene establecer un cerco absoluto que la aisle de modo perfecto, alimentando el mito de la propia perfección; a propósito de las acusaciones míticas, un último ejemplo es pertinente por constituir un basamento de la noción de lo sagrado: el tema del antisemitismo y más específicamente el Holocausto; en efecto, los judíos son una población que agrupa muchos signos de selección victimaria: la representación monoteísta de su religión, su carácter histórico de extranjeros, la circuncisión como símbolo de purificación, la excelencia de pertenecer al pueblo escogido por Dios, *“por otra parte una lengua, aquella en la cual ha sido realizada la*

revelación de los textos sagrados de la Biblia judía, el hebreo, deviene por ello una lengua litúrgica” (Rosolato 2004 op cit); todo esto, al evocar la idea de una fuerza de cohesión y de continuación en las generaciones subsiguientes y de pertenencia irrevocable a la noción de ser “la sal del mundo”, permite arribar al registro de la memoria de este pueblo donde arriba un personaje que, inaugurando el reino de la reconciliación por medio de su sacrificio, reestructuró el sistema del mecanismo victimario para aliviar la violencia de la muchedumbre condenada explícitamente a causa de su malestar, constatando una soberanía a través del mandamiento de la eliminación completa y definitiva de toda venganza y todas las represalias en las relaciones humanas aludiendo a la misericordia, incompatible con los modos de ser y estar en el mundo.

De la estructura de la otredad derivan las prohibiciones que circunscriben en la vida lo puro y lo impuro limitando la extensión de las actividades libres. Estos dos principios, cuya separación crea la persecución en nombre del orden en la cadena infinita de identificación del intercambio simbólico, instrumentan el esquema de relaciones que la sociedad pone en acto en el escenario pertinente para manifestar la violencia a través del mecanismo victimario que sirve de modelo a los rituales de legitimización y marginación, y cuya génesis, religiosa en tanto adoctrinante, debe permanecer disimulada para provocar algo real. Esta génesis se basa en una creencia unánime del mal perseguidor el cual sostenido míticamente en la sociedad, considerada como un sistema perpetuado mediante procedimientos sacrificiales insustituibles, es suficientemente atroz como para no recurrir a la violencia, Así, la identidad y la otredad solo se definen rigurosamente la una por la otra, entre ambas se excluyen y suponen recíprocamente los límites entre lo permitido y lo prohibido; entrenabas todo contacto se tiene por fatal, sin embargo ambas nociones son necesarias para el desarrollo de la vida: la identidad como medio en que la existencia se desenvuelve comúnmente y la otredad como fuente inagotable que la crea, la mantiene y la renueva. Con esto, es posible considerar que la otredad esta arraigada socialmente, y que sin ser un hecho aislado o extraordinario, representa una de las formas en que se expresa un sistema social sustentado a través de los principios de orden y de desorden. Un principio más a considerar es que la otredad, al proveer los espacios rituales, representa la posibilidad de ventilar periódicamente las tensiones contribuyendo a la estabilidad social.

Aunque en la actualidad, a través de un discurso unánime, los medios de comunicación presentan a la otredad como la única variable permeable de explicar todos

los acontecimientos aberrantes socialmente: la delincuencia, la prostitución, los suicidios o la drogadicción, dando por hecho una deshumanización debida a una expresión patológica, no obstante, pocas cosas son fieles a la historia de la humanidad como esa incomodidad consustancial que produce guerras, abusos y que se quiere entender como efecto de la descomposición social y no del acontecer normal condicionado por un malestar inherente a la historia natural del hombre que nace de la organización social profundamente conflictiva, manteniéndose en un frágil equilibrio, traduciendo una confusión en el orden del discurso y una descoyuntura en las fronteras de pertenencia, donde los procesos de actuación correspondientes, ilustran diversas formas de participación; ahí, la otredad delata esta especie de recreación cíclica a través de la actuación de un conjunto de circunstancias por medio de sujetos que representan múltiples papeles cuya identidad es fundamentalmente dinámica, flexible y ajustable a los cambios permanentes. En este sentido, si lo innombrable, lo extraño y lo incomprendible representan al otro donde se proyectan las amenazas y las nociones de persecución, ¿como dar cuenta del ideal Bíblico de amarlo como a uno mismo? *“Como se puede pedir eso si mi amor es algo valioso para mi, no puedo desperdiciarlo sin pedir cuentas. Me impone deberes que tengo que disponerme a cumplir con sacrificios. Si amo a otro, él debe merecerlo de alguna manera [...] y lo merece si en aspectos importantes se me parece tanto que puedo amarme a mi mismo en él; lo merece si sus perfecciones son tanto mayores que las mías que puedo amarlo como el ideal de mi propia persona [...] pero si es un extraño para mí, y no puede atraerme por algún valor suyo o alguna significación que haya adquirido para mi vida afectiva, me será difícil amarlo”* (Freud 1927 op cit). A través de este pasaje tan prolijo como elocuente, Freud describe, con grandioso brillo estilístico, una de las formas en que el narcisismo primario perdura en la edad adulta por ser fuente primera del amor propio que se gesta al momento de la alineación con la imagen de si mismo ante el espejo.

En realidad, las sociedades no han logrado frente a las diferencias, imprimir alguna marca que no evidencie la tendencia al conflicto, cuya puesta en acto posee, en la naturaleza originaria de la humanidad, una parte medular que oprime hasta bloquear cualquier desarrollo, desacreditando el mandamiento Bíblico pues, indiscutiblemente las angustias psíquicas y los conflictos colectivos encierran al los sujetos en ciclos interminables y encaminan a las sociedades hacia su propia agonía. Este capítulo ha tenido la ambición de demostrar cualidades diferentes que garantizan la persecución en las sociedades actuales, donde, a través de diferentes rudimentos, lo puro y lo impuro no

dejan de constituir el freno de las instituciones porque determinan lo permitido y lo prohibido entre las relaciones. Una simetría y oposición transfigurada por ambos polos y que conserva en la distribución de los elementos del mundo y en relación a los marcos sociales, clasificaciones hacia una misma división detectable en todas las ocasiones aquí descritas. Esta división diferenciadora se tiene como acontecimiento central generador de cualquier significación mítica y ritual, y presenta al carácter sagrado como criterio de selección victimaria universal; en efecto, el deudo, el cadáver, el anciano, el enfermo llamado a morir, el pobre, el adicto, el niño o la mujer se revelan indiferenciados entre sí a causa de las afinidades que pueden manifestar como foco de atracción de las fuerzas socialmente hostiles y religiosamente impuras, capaces de motivar el deber de venganza colectiva, pues su cualidad esencial está atravesada por el consenso social nunca previsible; por tanto, la tentativa de este capítulo ha sido el abordaje del engranaje sistemático de la noción de persecución avistada por las personas abordadas clínicamente, para destacar que a través del culto comunitario por la diferencia invariablemente sumergido en el mimetismo grupal que confiere a la visión totalitaria, siempre imprevisible, las cualidades de violencia legítima y regulada, se configura un arrastre apasionado que impide resarcir la constelación mitológica que se construye sobre la víctima, porque lo que está en juego es la existencia de una verdad única aunque sea concebida a partir de una maldad mítica inherente al infinito juego de sustituciones, atenuaciones o transfiguraciones.

Esto es lo que permite la perspectiva de un escenario atiborrado de peligrosos enemigos y personajes míticamente amenazantes del bienestar común, la puesta en marcha de un drama donde los representantes del bien, manipulando el andamiaje de la violencia toda vez que se amplían los regímenes para aumentar los privilegios, y se establece el monopolio para legitimizar la construcción de una Razón que justifique el enfrentamiento entre estas sociedades bienhechoras, convencidas de sus acciones bienintencionadas, con el amplio imperio maligno de otredades desafiantes, estirpes malintencionadas manifestándose con las más inimaginables monstruosidades amenazantes. Lo que está en juego es la promoción de un mundo absolutamente perfecto, que asegure la eliminación de todo lo imperfecto e indigno de existir, dice Girard (1989 op cit): *“se da como seguro que en el momento en que los buenos tomen por fin el poder y expulsen definitivamente a los malos, en definitiva, el día en que solo los buenos puedan disponer de la expulsión purificadora, todas las desviaciones cesaran para siempre”*. La tendencia en atribuir las imperfecciones sociales sobre

chivos expiatorios de adentro y afuera de un grupo o comunidad, esta oculta por la promoción totalitaria y aversiva, en correspondencia con las tradicionales funciones cohesionadoras basadas en la disciplina o el adoctrinamiento de la otredad. Sin embargo, la paradoja más elocuente es que el auge científico y tecnológico, o las ideologías y las identidades nacionales se logran solamente con la participación del otro a través de procesos de intercambio, permitiendo a la sociedad adquirir formas y dimensiones novedosas, y producir el conglomerado de expresiones que se conoce como cultura.

Considerando a la violencia como un paliativo temporal que reaparece cíclicamente en las relaciones sociales, constituye una cualidad que la convierte en la piedra de origen; la sociedad se consagra a una especie de deuda insalvable con ella debido al relativo orden que trae consigo cuando es invocada por los grupos en la necesidad de rechazar, con diversos pretextos, a quienes escandalizan por no encajar en la concepción de lo normal y corriente, esos seres excepcionales que, por diversas razones, no son como los demás. De este modo, el abordaje de la muerte personificada en el deudo, en el enfermo llamado a morir o en el anciano, ha sido porque constituyen personajes que arrastran hacia el apasionamiento mimético y el mecanismo victimario, sobre todo porque se rastrea en ellos esa especie de eslabón perdido entre la violencia colectiva arcaica, dominada hasta la vastedad por la ilusión unánime, mítica en el sentido más profundo del término porque se basa en un pasado inverificable, y este tipo de victimizaciones que se desarrollan de manera confusa, debilitada, transfigurada y en general ambigua, incapaces de sugerir a primera vista el espejismo perseguidor de los grupos. Sin embargo, la característica principal entre los rituales sacrificiales y verdaderamente sangrientos, con estas versiones atenuadas, resumidas de ese original, es que aluden a la naturaleza automática del proceso mimético y sus resultados, a la gran inconsciencia de quienes participan en ese proceso cíclico de desorden y establecimiento del orden que, concluyendo en un mecanismo de unanimidad victimaria, apacigua las rivalidades humanas y, al menos provisionalmente, restablece el orden o establece uno nuevo, destinado, en determinado presente, a gestar crisis de relación sucesivas.

De acuerdo a lo anterior, los aspectos destacados aquí son metáforas de aquellos casos en que la víctima se transfiguraba de forma maléfica a benéfica lo suficiente para consolidar una estructura sagrada e infundir un significado religioso y que destacan los mitos, por tanto adquieren relevancia con lo que ahora sucede cuando cualquier tipo de

ritual aparece para calmar las angustias, ahí donde hay una crisis por resolver, *“crisis que no consisten solo en discordias miméticas sino que conciernen también a la muerte y el nacimiento, a los cambios de estación, a las hambrunas, a los desastres de todo tipo y mil cosas más que, con razón o sin ella, inquietan a los pueblos”*. (Girard 2002 op cit). El momento en que la comunidad empieza a fijarse sobre un sujeto, no es necesario que éste sea el más excepcional, porque el principio generador del mecanismo sacrificial adquiere movilidad incluso cuando la colectividad carece de algún motivo personal respecto a la víctima que podría ser cualquier otro, sin tener pues motivo de queja legítima o ilegítima sobre él, cuando en una acción absolutamente espontánea, la voracidad persecutoria se vuelca sobre un sucedáneo. En realidad este argumento alude a una verdadera epifanía religiosa, arcaica, aquella que permite ubicar a la adoración convirtiéndose en el paradójico objetivo de lo que en un principio se traducía como el inicio de las rivalidades miméticas, esto se lee así: del todos contra todos hasta el fortuito encuentro de la diferencia extrema de entre toda esa masa de personajes indiferenciados por su odio recíproco. Precisamente esta es la elaboración mítica por ser producto de un contagio masivo que llega a su paroxismo cuando los perseguidores piensan que actúan en beneficio de la justicia y la verdad para aliviar a su comunidad; aquí radica la eficacia del mecanismo victimario, en la facultad que tiene para escapar a la reflexión de los participantes, es decir, el apasionamiento mimético, seguido por el proceso del todos contra uno, descansa en una ignorancia, en una inconsciencia persecutoria.

Conclusión y Discusión.

1.- El mito de la autonomía. Si bien esta investigación ha presentado al ser humano atravesado por redes situacionales que tarde o temprano devienen instituciones y que lo perfilan como el resultado de un proceso de sujetación histórica, en lo sucesivo, y tratando de ensanchar los alcances teóricos, se irán descubriendo los grandes mitos (el de la indiferencia y el de la autonomía), los cuales, a través de un proceso de desculturización y racionalización, despojan al sujeto de los puntos de referencia simbólica al tiempo que le ofrecen soluciones multiformes promovidas con amplio despliegue publicitario haciendo de la voluntad de originalidad una mueca insignificante. Por el lado del mito de la indiferencia que reduciendo la violencia de la muerte al menos psíquicamente en términos de noción de muerte en cada quien, permite constatar el sello de la angustia ante ese devenir irreductible, pues en gran medida la transparente por cuanto ella es su base real, constituye su principio generador. En realidad la sociedad moderna perseguida por esa angustia irreductible, se refugia de un modo absolutamente narcisista en la indiferencia, en el total desprecio contra todo lo que represente debilidad, anormalidad, enfermedad o extranjería. La confianza en que al mitificar a la muerte por medio de la indiferencia como parte fundamental del engranaje que rige al mundo, resulta quizá más extraña o paradójica cuanto que, como hasta ahora, ninguna sociedad se había preocupado tanto de ella y en términos médicos y tecnológicos los esfuerzos no cesan en aludir al principio ilusorio que lo gobierna y que es lo propio del mito: la oportunidad de ocultar lo real de su violencia, de su advenimiento. Tan mistificadora es la sociedad contemporánea respecto a lo que tenga que ver con la enfermedad y la muerte que la indiferencia, a través de la mimesis del deseo, es el intento por olvidar que la muerte existe. Esta voluntad moderna en minimizar todas sus representaciones podría ser, por paradójico que parezca, el vestigio supremo de lo propiamente religioso en su forma arcaica que consiste en mantenerse a distancia de lo sagrado, *“no se trata aquí, por tanto, de religión en el sentido puramente individual que tiene para los modernos, no se trata de la creencia estrictamente personal a la que el mundo moderno intenta esforzadamente reducir lo religioso”* (Girard 2002 op cit).

Considerando que los grandes mitos de la autonomía y de indiferencia articulan la ansiedad más interna de la sociedad, a fuerza de discursos titiriteros, tienen mucho que decir respecto de la angustia porque se hacen presentes bajo la consigna de

consumir y gozar al permitir la libre ejecución de los impulsos momentáneos y rehuir a los intercambios sociales, a la relación con el otro. Basándose en la descripción de una cultura que no se propone salvaguardar cosmovisiones, que no intenta preservar la cuota de intimidad que permite reconocer lo que se hace, lo que se siente, e intenta proteger a ultranza lo que distingue a cada quien promoviendo una aniquilación subjetiva de la otredad, la investigación se ha aventurado a rastrear el mito de la autonomía en el campo de la medicina donde la indisposición a lidiar con cualquier tipo de incomodidad es moneda común, y destaca que ese saber instrumental, en su intento por controlar las enfermedades orgánicas, ofrece soluciones rápidas como los antidepresivos, los ansiolíticos y los analgésicos, improntas prescritas como si pudiesen producir un cambio en la estructura subjetiva sin preocuparse por los niveles toxicológicos en que inciden sus consumidores; también profundiza en el ámbito religioso que, por ser una forma fantasmática de proteger al individuo de los sufrimientos impuestos por la vida social y la implacabilidad de la muerte, introduce respuestas ahí donde deberían existir preguntas, abreviando las desgracias terrenales toda vez que se promete una beatitud compensatoria, y sin lograr congregarse fehacientemente a los grupos, ofrece cada vez mayores testimonios de corrupción, negligencia y cerrazón. En el tema del mito de la autonomía, la psicología no es la excepción, pues ofertando terapias desplegadas como mercancías, las distintas posturas parecen competir ofreciendo opciones de tratamiento ilimitadas, reduciendo la subjetividad a una infamia prescindible mientras la objetividad se instala como el fin último, promoviendo la desaparición en el sujeto de la cuota de responsabilidad por sus acciones a través de diferentes modelos tan profundamente convenientes para aquellos que no desean cuestionarse desde una mirada crítica, quienes, valiéndose de diversos medios para no comprender su malestar a profundidad, encuentran satisfacciones rápidas que recubren cualquier tipo de frustración y renuncia del objeto de angustia. Todas estas nomenclaturas construyen la ilusión de autonomía en el sujeto, haciéndole creer la fantasía de ser dueño de sí y capaz de detentar un control sobre su cuerpo que está para satisfacer sus propósitos.

Mirando el exterior, la psicología parece inmersa en componendas afines a los intereses tácitos del sistema de producción y de consumo en el plano material e intelectual, dando la impresión de preferenciar los mecanismos de control sin criticar el porqué de la conducta hacia la interpretación, en aras de la comprensión, de los actos sociales. Pocas son las corrientes psicológicas que logran inscribir en el ser humano perspectivas que le permitan formularse preguntas esenciales sobre la responsabilidad

que tiene él en su malestar; las más son las que no están al tanto de las transformaciones de la vida social y del desarrollo del pensamiento invadido por la tecnología en la vida privada, aquellas que no encaran el avance de la burocratización en la prestación de servicios de la salud mental y sitúan sus metodologías incluso bajo el impredecible manejo de todo tipo de sustancias químicas que prescribe la ciencia medica como reguladoras de crisis en función de la felicidad pero en detrimento de la exploración subjetiva, y que piensan al sujeto como una entidad armónica, conformada por la integración de un yo sin rupturas, tendiente a hacerse de un conocimiento pleno de si mismo y en permanente adaptación a su entorno social, e incluso, muchas veces no aciertan en el empleo de terminologías psicoanalíticamente básicas como la noción del inconsciente para justificar las circunstancias de un malestar sin tener un conocimiento tácito y profundo de sus convicciones. Acuñando esta idea, las aproximaciones teóricas que reducen su campo de estudio a la conducta y la conciencia como denominadores de todas las formas para explicar el comportamiento humano, comprimen lo social como un factor que circunstancialmente puede influir en las representaciones adquiridas por el psiquismo individual, y pretendiendo definir con obstinación la naturaleza humana, no hacen más que reproducir la ilusión del yo como el punto de partida hacia un proceso de evolución continúa, partiendo de la modificación del comportamiento con motivaciones concientes e intenciones de superación que no trascienden jamás ese plano yoico. Esto es cierto por cuanto el objeto de estudio de la psicología oficial descubre fácilmente al yo como una fuerza coherente, racional y dotado biológicamente de un control sobre si mismo y su contexto, considerando lo social como un accesorio del hombre.

2.- Hay malestar en la cultura con el psicoanálisis. La psicología se alista en el centro de las tensiones teóricas: las posturas oficialistas que, negando la existencia del inconsciente o lo afirman como una esencia ambigua, prescindible, se fundamentan en la lógica de la conducta, el aprendizaje y los procesos cognoscitivos para formular métodos y técnicas de explicación irreductibles, comprimiendo todo determinismo histórico, social y cultural; por otro lado, las teorías que inscriben sus bases entre las funciones inconscientes y los procesos sociales. Es ahí donde se establece el punto central de la subversión psicoanalítica por haber descubierto actividades psicológicas ajenas a ese yo oficial. En *Más allá del principio del placer*, Freud (1920 op cit) sostiene: *“la especulación psicoanalítica arranca la impresión, recibida a raíz de la indagación de procesos inconscientes de que la conciencia no puede ser el carácter*

más universal de los procesos anímicos, sino solo una función particular de ellos". Desde el descubrimiento de la sexualidad infantil como realidad inconsciente hasta la postulación de una diferenciación de regiones para explicar los procesos de sujeción de los que individuo es agente y la estructura social su soporte que lo inscribe en las relaciones sociales, Freud ha influido como pocos tan profunda y definitivamente en la psicología y las ciencias humanas tal y como lo destaca Perres (1995): *"esas técnicas que suelen enorgullecerse de su modernidad" frente a la tradicional técnica psicoanalítica –para ellos caduca- tienen su base en el método catártico y por tanto en la prehistoria del psicoanálisis, de la que son deudoras. No en balde se ha dicho que Freud carga sobre sus hombros todas las formas de psicoterapia que han emergido en el siglo XIX*". En lo sucesivo se da por hecho que la vieja continuidad de las obsesiones teóricas sostenidas por la tradición psicológica que coloca al individuo como el organizador de todas las formas de saber y los modos de existir, están rebasadas por el psicoanálisis por su exhorto a comprender sin tapujos el comportamiento humano.

Hay malestar en la cultura con el psicoanálisis, en él se localiza una corriente radicalmente subversiva para la sociedad y la cultura occidental; para comprender esto, Campuzano (1979) vislumbra tres ejes teóricos: *la teoría del inconsciente*, que irradia desde una nueva perspectiva la totalidad de las ciencias humanas y sociales y socava el fundamento de la ideología racionalista que ha dominado y justificado históricamente el desarrollo de la cultura occidental, demostrando la profunda irracionalidad que priva en el sistema de valores en la organización social contemporánea. *La teoría sexual* que, al establecer el carácter y la dimensión pulsional para comprender la etiología de las neurosis, permite una psicoterapia consecuente, además de que conlleva una interpretación nueva del carácter represivo de las instituciones a través del complejo de castración y su devenir superyó. *La teoría cultural* que, determinando el origen y la dinámica del proceso represivo intrínseco psíquica y culturalmente, permite establecer rigurosamente las correspondencias que privan entre el desarrollo filogenético y los procesos ontogénicos del hombre. Estos tres ejes se esgrimieron en torno al descubrimiento del inconsciente como realidad psíquica, y que después, con el arribo de la 1era Guerra Mundial, llevaron a Freud a constituir la maduración de su obra en teorías que irradian un escepticismo afín al progreso y anteponen un pesimismo con respecto al sistema de valores, dice Gerber (2005 op cit): *"los excesos que le presenta la primera guerra mundial conducen a Freud a impugnar toda ilusión de equilibrio en la vida humana y advertir la aparición, sin tapujos, de la otra cara de la historia, la que*

expone al desnudo la violencia, el terror, la falta de armonía; para Freud, la historia real son las migraciones, la circulación intensa entre los pueblos, de las invasiones y, sobre todo, la historia en la que todo establecimiento de un lazo entre los hombres –es decir, toda conquista de amor entre ellos- solo puede consolidarse a condición de que la agresión sea dirigida hacia el exterior”. En otras palabras, si el primer enfoque psicoanalítico se constituyó para tratar directamente las distintas clasificaciones de la neurosis, su campo de aplicación fue extendiéndose sobre las diversas manifestaciones del malestar social, comprendido no como enfermedad mental que una terapéutica puede curar sino como una estructura subjetiva, como formas de ser, estar y relacionarse. Lacan entiende esa construcción dinámicamente organizada en tres registros (lo imaginario, lo simbólico y lo real), para describir la existencia de tres tramas imbricadas según la forma de un nudo borromeo en la constitución del sujeto, donde el desanudamiento de una provoca el desanudamiento de las otras dos; un tríptico entrelazado que demuestra la sustancia de lo humano.

Hay malestar en la cultura con el psicoanálisis porque su objeto de estudio posee caracteres específicos análogos al Marxismo permitiendo conjugar el análisis de la enajenación humana a partir de un interés por la desfeticización. Es cierto, Freud nunca analizó las estructuras económicas a través de una postura Marxista cuando ésta vislumbra el autoritarismo global exacerbado por la competencia individualista y convertido en práctica predatoria institucionalizada como una norma que privilegia la vida fastuosa de unos cuantos a costa de la miseria de la mayoría, sí planteo las bases para el análisis de la disimetría de los cambios, reconociendo un carácter represivo, extorsionador y dominante de la sociedad. Desde una crítica sobria a la sociedad, el psicoanálisis cierra una perspectiva basada en la teoría de la sujetación, permitiendo el replanteamiento de conceptos como la autonomía y la libertad cuando reconoce que las sociedades forman parte de un conjunto de leyes inconscientes, independientes de la conciencia avistada por la tradición psicológica. Braunstein (1984 op cit) refiere: *“la psicología académica toma por objeto a la conciencia y la conducta, por ello no trasciende el nivel de los efectos y las apariencias”*, por ello no se abreva al reconocimiento del inconsciente como estructura dinámica, actuante y caracterizada con leyes propias, pues pensar esta noción, es: ubicar al individuo no como la causa sino como el efecto de las relaciones humanas, abrir el camino para acceder al análisis de las construcciones que constituyen el mundo, y dirigir de una manera crítica las aproximaciones teóricas y clínicas hacia la ilusión que consiste en afirmarse en sí

mismo diferenciándose de los demás para descubrir ese intento frustrado que deja al ser humano parapetado ante la realidad de su dependencia. Esto es lo turbulento de la teoría psicoanalítica porque posibilita un descentramiento de las nociones de la conciencia, del amor, de la libertad para desear. Lacan, siguiendo a Freud, introduce su perspectiva dirigiéndola precisamente hacia esta coyuntura, argumentando que las estructuras sociales preexisten al sujeto porque hay un mundo simbólico donde el lenguaje crea y organiza la cultura y el deseo sostiene los ideales comunes que permiten agrupar a los sujetos en torno a la elección de objetos gracias a la mediación de los modelos culturales; precisamente por esa cualidad, cada sujeto es, en el vínculo con sus semejantes, un ser social a partir de una supuesta renuncia al deseo que implica canalizar las pretensiones primitivas para negociar una relación con la Ley, una transacción interpretada como el pago de la deuda que se cierne al nacer y que obliga a posponer o trasponer el goce que se encuentra en las satisfacciones orgánicas (orales, anales, fállicas) sobre objetos que de entrada implican su restricción, un equívoco que contradice la naturaleza primaria del ser humano porque la libertad para desear y la facultad al actuar anticipan la esencia errática del sacrificio pulsional. De este modo, hay malestar con el psicoanálisis porque la cultura constantemente demanda mayores condiciones que generan insatisfacción, una crisis psíquica irreversible, derivada en su origen por la imposibilidad para manejar esas tensiones, aunque toda cultura proporcione una cuota de placer mínimo para mantenerse medianamente en operación, un placer sustitutivo. En ese sentido, el malestar es más la norma que la excepción pues desde que los lazos sociales se construyen sobre la base de la renuncia pulsional, de facto queda imposibilitado suponer siquiera un estado de plena satisfacción. He aquí la naturaleza del conflicto psíquico que codifica el malestar en el vínculo social, pues se descubre un discurso ambivalente, superyoico, que no prohíbe gozar pero que permite precisamente no gozar, *“pues es claro que el superyó no se compadece del principio del placer sino que instala en el individuo una eficiente maquinaria para no dormirse en los brazos del placer y para exigir la retaliación por todo crimen cometido más con el pensamiento que con la acción”* (Braunstein 2005 op cit). Incluso si se destaca un relajamiento de las prohibiciones, lo cierto es que se insinúan por doquier en la medida en que todo está permitido y cada vez menos cosas llegan a ser posibles a partir de los grandes monopolios y la importancia de las divisiones sociales que trazan las redes de poder, legitimando los mitos polares de la normalidad y la marginalidad, permitiendo constatar, en la llamada era moderna, el poder de la persecución ritualística entendida

como la expresión de la fría racionalidad ideológica que emana constantemente de los espacios actuales en el intento de los grupos de hacer como-unidad ahí donde hay crisis que resolver. De ahí que la denegación de las diferencias, las disparidades y las extravagancias impliquen los usos de violencia porque la tendencia a los totalitarismos es causante del estallido de los diversos malestares en el mundo.

Más allá de las disposiciones racionales y cognoscitivas, el psicoanálisis enseña que la esencia del hombre radica en los deseos inconscientes y sus tendencias pulsionales, objetos ambos de un proceso dinámico de represión situado en un nivel superyoico y determinado socialmente, institucionalmente; un modelo ajeno al control de la conciencia y sobre todo a la voluntad del individuo, metaforizable con el modo en que el código legal y penal, con fuerza jurídica y judicial, ordenan, dentro de la cárcel de cada quien, el suplicio, comandan la intranquilidad y *“exige satisfacciones que no son las de las necesidades ni las de las demandas y marca al deseo como peligroso e incolmable”* (Braunstein 2005 op cit). La instancia superyoica tiene el objeto de aprisionar al enemigo, que es el deseo insano, capaz de desencadenar reacciones imprevisibles si es puesto en libertad, entonces para conservarlo aprisionado, el sujeto debe vivir defendiéndose de su posible fuga que, por efecto del retorno de lo reprimido, no deja de producirse en cuanto se debilitan sus defensas. El sujeto deviene sometido de su sometido, esclavo de su esclavizado. Estos conceptos fueron conceptualizados a partir de una redefinición del objeto de estudio psiquiátrico y los métodos de la psicología general, y a través de ellos es posible establecer un modelo explicativo para acceder a la inteligibilidad de los fenómenos de la vida psíquica. Así comienza y se desarrolla la obra de Freud, abundantemente difícil, anticonformista, ostentando una impertinencia ejemplar con relación a la tendencia globalizante que gobierna en las sociedades; una obra maliciosamente definida inconclusa, sin saber siquiera que esta sentencia es acertada porque la consigna de teorizar sobre la práctica permite considerar distintos causes, el análisis de la tendencia a la uniformidad que suele sacrificar la existencia individual para garantizar la conservación de las fuerzas homogeneizantes. La enseñanza de Freud aporta su cuota de malestar cuando descubre verdades incómodas y denuncia la vasta armadura de procesos que instan al sujeto a vivir como si nada pasara alrededor, una estructura que tiende a atraer, con renovados bríos, a todos a idealizar modelos siempre cambiantes, engendrando al sujeto nómada, sin identidad fija, inmerso en el crisol multitudinario de la oferta y la demanda, atravesado por el enorme poder de los medios de comunicación, imbricado por el desarrollo de complejos

mecanismos de las masas, situado en escenarios donde la mercantilización y la rentabilidad lo habitúan a la masificación de su existencia; con esto es posible concebir al cuerpo humano, en su devenir, mercancía suprema pues vivo e incluso muerto integra el circuito vacío de la violencia mercantil, y sin asombrarse de esa cotidianeidad, permite la sustracción de su carne a ese tipo de canibalismo¹. Por tanto, el tipo de violencia que aquí se ha destacado, no se observa en tal o cual grupo humano, esta en las sociedades de todos tipos, existe en mayor o menor grado por todas partes, en todo momento no parece existir ninguna razón para no creer en esta realidad; si bien cambia de forma, aparece ampliamente vinculada a las condiciones de las relaciones sociales; por eso, pretender hacer de la violencia una enfermedad social, como lo hace el sentido común, es incluso aceptar que su carácter no es accidental sino derivado de la constitución fundamental de la estructura social e inherente en el ser humano. Siendo así, la violencia interesa y afecta al sujeto y, como si fuera la condición esencial de toda la existencia, solo se reconoce por el poder de coerción externa que ejerce o es susceptible de ejercer sobre los individuos, por eso, estas definiciones embonan perfectamente en la perspectiva de Durkheim, a partir de la cual fue posible abordar la violencia como un hecho social. Por este motivo, se han expuesto a profundidad algunas de las formas de violencia referibles a la época presente, precisamente para comprender una multitud de fenómenos sociales producidos como una serie ininterrumpida de transformaciones paralelas a otras transformaciones ocurridas en la existencia colectiva, haciendo necesario aprehender lo que tiene de necesario y contingente: su fuerza de resistencia y su infinita variabilidad histórica.

En este sentido, el pensamiento psicoanalítico es más actual que nunca aunque sus detractores se conformen en decir que esta rebasado por ser consecuencia de una sociedad Victoriana, basada en fuertes prohibiciones que han perdido vigencia en la actualidad por el advenimiento de las llamadas libertades sexuales; no obstante el problema psicoanalítico de raíz jamás apuntala la prohibición o la represión como propias de una época, más bien implica descubrir al sujeto como el resultado de una paradoja universal en el sentido de ser la consecuencia trágica de un permiso que

¹ Esta noción abre dos caminos: la fetichización institucionalizada mediante el trasplante y la donación de órganos como fórmula para vivir beneficiándose de los fragmentos corporales del cadáver como si necesitase ser repartido en pedazos; por otro lado, la formulación de sucesos y relaciones ante la muerte a través de la disputa por los bienes materiales que desencadena la rivalidad en la familia como grupo atomizado que encarnizadamente intentan apropiarse de ellos.

bloquea el goce a través de los distintos atolladeros que se inauguran desde que se viene al mundo, tal y como dice Braunstein en Goce (2005 op cit): *“La historia de cada uno es el resultado de los modos de fallar los encuentros con el goce y de volver a lanzarse tras él”*, basta agregar que de esta operación resulta el malestar psíquico y social permanente. La cita anterior presenta la naturaleza de la compulsión a la repetición como la búsqueda de un encuentro, siempre fallido, con el objeto de amor que en realidad no es más que el de la angustia; incluso a través del retorno de lo reprimido, el sujeto busca llegar más allá del principio del placer, hasta el exceso intolerable de placer, hasta el goce que por lo demás es inaccesible al entendimiento porque es coartado por la palabra, inefable pues siendo del cuerpo y por el cuerpo es aprehendido, regulado por los significantes, por la Ley, dice Braunstein (2005 op cit): *“el goce no puede ser abordado sino a partir de su perdida”*, una perdida acontecida con el nacimiento, ese corte profundo y definitivo vivido como evento primordial que encamina todos los actos a intentar suturar esa brecha como una tentativa de unificación de aquello que fue; esta perdida adquiere un carácter decisivo e irreductible con la castración que deja marca en la representación corporal del sujeto y un legado psíquicamente indeleble que es el superyó, la prohibición en la cual se funda la Ley, como dice Braunstein (2005 op cit): *“el sujeto debe renunciar al goce a cambio de una promesa de otro goce que es el propio de los sujetos de la Ley”*, un goce posible atravesando el campo de los significantes, evocador de la experiencia originaria de satisfacción, un goce nostálgico que empieza a perfilarse con la vivencia de desamparo absoluto, pero que tomará forma cuando el sujeto, si es neurótico, se apropie de la palabra para clamar por una autoridad simbólica o imaginaria, por un amo que prometa aquella vivencia de satisfacción cuando era un organismo inerte frente a la necesidad, cuando, incapaz de aliviarla por si solo, estaba consagrado a morir; todo esto en la medida en que el neurótico pretenda desentenderse de su propio goce, creyendo que se coloca a considerable distancia de él y se diga comisionado para cumplir con todo lo que falta en su amo el que le exigirá ser de objeto de su goce a través de la experiencia de sometimiento, sin saber que en ella es posible encontrar un minús de goce; en cambio si la estructura es perversa, el sujeto correrá tras la estela del goce intentando descubrirse en si mismo con sus propias fuerzas o con su inteligencia, y toda su exploración consistirá ilusoriamente en afirmarse en sí mismo diferenciándose de los demás a través de una variedad fenomenológica del campo de las perversiones que reducen al sujeto a la calidad de objeto seducido, un sometimiento por medio del cual el

perverso pretende recuperar el estado de absoluta satisfacción que supuestamente disponía cuando era su majestad el bebé. Sin embargo, neurótico y perverso colocados en una carrera desenfrenada hacia la prosecución del goce que fue, desconocen que se encuentran en una situación que tarde o temprano desembocará en desilusión porque la imposibilidad de gozar a plenitud un objeto, o de hacerse gozar por él, es lo Real; precisamente esto es lo que la investigación ha pretendido destacar porque el problema del sujeto esta constituido por la fantasía de posesión, la angustia de separación y el malestar de las proximidades, una tercia determinante de las crisis psicológicas y los conflictos sociales.

Sobre estos argumentos, el psicoanálisis, constantemente alimentado por las ciencias humanas, es curioso e impaciente a lo que ocurra en la actualidad porque ésta es sinónimo de crisis cultural. En esta medida, representa una reacción contra la ciencia oficial que desconoce la presencia del inconsciente en las relaciones sociales y, debido a ese desconocimiento, Freud generalmente le reprocha su ignorancia respecto al papel narcisísticamente fundante del odio por el otro en las sociedades, porque permite lograr la cohesión unitaria gracias a ciertos hechos de violencia inconfesables, olvidados en el recuerdo encubridor colectivo. Es aquí donde el mito de la autonomía, de una manera exacerbada, niega la existencia de lo inconsciente, otorgando el máximo privilegio a la libertad, al amor, a las buenas costumbres tan arcaicas como la conciencia moral; sin embargo, tal y como ha quedado de manifiesto, la investigación ha pretendido destacar que: a) no existe grupo social que no se base sin la exclusión porque ésta es indispensable para circunscribir narcisísticamente los límites de lo propio, identificado como lo semejante en contraposición con el otro, descubriendo sus diferencias, segregándolas, discriminándolas, y b) que una vez que el sujeto es absorbido por el deseo de dominio, encuentra un goce en la tendencia de utilizar el cuerpo del otro como objeto de su goce más allá de su sufrimiento o en la explotación de su fuerza de trabajo reducida a una esclavitud manifiesta o latente, y si realiza cualquier atrocidad, asegura incluso que es en función de su filantropía; en suma, un goce del que no quiere saber, pero que permite pensar la tesis Freudiana que dictamina a la naturaleza humana obedeciendo a metas inescrutables más allá del principio placer.

Solo a partir de la lectura psicoanalítica, los procesos conscientes se comprenden acotados por lo inconsciente para volverse un instrumento técnico que permite dar cuenta de la verdad de la vida y de la realidad de la condición humana, pero sobre todo de la génesis de su ancestral perversión. En efecto, el psicoanálisis permite ubicar al

odio al lado del amor hasta convertirlo en el gran historiador que por si mismo delata su incumbencia en las relaciones sociales, desplegando sus conexiones hasta hacer reventar en prodigios toda investigación del hombre y sus contextos de interacción bajo el rigor de la degradación humana. De ahí que el análisis de lo inconsciente, con sus propias leyes de funcionamiento, permita encontrar en el odio lo que en vano la ciencia ha buscado en la conciencia: un modelo incomparable y prescrito en la naturaleza humana. Sobre este gran ejemplo se apoya la mirada psicoanalítica, demostrando que la conciencia moral, expectante vigía, es el resultado consolidado de las empresas institucionales dispuestas a ejercer una autoridad represora sobre el sujeto y que de ello nace la tendencia de encapsular el odio en lo inconsciente para salvaguardarse de la culpa en el amor consciente; por eso, en la clínica con los deudos, fue común escuchar su represión, su reprobación a toda capacidad de odiar a quienes amaban. Fue ahí donde la escucha permitió ubicar la existencia de conflictos ambivalentes, caracterizando un campo de batalla psíquico y social, en el que el amor consciente estaba siendo amordazado por el odio inconsciente resultando el carácter inevitable del sentimiento de culpa. Este amor/odio que es la ambivalencia, esgrimido sobre un mismo objeto, permite considerar a las estructuras (psíquicas y sociales) como fuente de contradicciones, sobre todo si se percibe en ellas un total impedimento para asir del todo los conflictos que suscitan y lograr una comprensión a fondo sin que se escape algún detalle. Sin embargo, el abordaje interminable de la realidad desde diversas interpretaciones, deja ver la importancia de sostener otra forma de análisis e interpretación teórica, por ejemplo, antropológicamente, los vestigios de los orígenes violentos son prácticamente palpables en los ámbitos de la cultura occidental, aunque en el pensamiento moderno, la violencia desaparezca como principio fundamental, sobre todo si, como ocurre, se ve confrontada a un problema de división cuya solución no admite la coexistencia de contenidos míticos². Esta tendencia en adoptar formas y acciones diametralmente opuestas, que por lo demás demuestra el carácter arbitrario de la diferencia comprendida como la máscara semitransparente de esa crisis que es la

² La obra de Girard denuncia el esfuerzo en disociar lo que el lenguaje primitivo une; delata el intento por suprimir la escandalosa conjunción de los contrarios y el esmero por desplazar los fenómenos que desprenden la violencia a un lado o hacia el otro. Esta tendencia en construir entidades independientes, con base en criterios divisorios de la semántica, torna más inaccesible la comprensión de lo mítico y lo religioso.

ambivalencia enteramente escamoteada hoy día, bifurca hacia un lado las cualidades del odio y da por sentado un carácter esencialmente unívoco y opuesto al amor, y cuyos elementos unificadores apenas son esbozados e incluso llegan a faltar por completo en las investigaciones, como si se intentase producir una forma de lidiar con los verdaderos horrores que produce el ser humano.

3.- Una perspectiva de la ambivalencia. Decir que la ambivalencia des-arma al ser humano es pensar los motivos por los cuales los objetos, la naturaleza, la sexualidad, los pensamientos y las emociones están mediados más que por proyecciones e introyecciones entendidas como un proceso de enajenación ambivalente, por una dualidad interiorizada de diferencias indiferenciadas; en este sentido, la ambivalencia afectiva se piensa como algo esencial pues ¿acaso existe alguna práctica social que no ejerza una doble acción contradictoria y que sin embargo, en aras de la conciencia moral, permita dualizar el pensamiento y el comportamiento presentando por separado el odio y el amor? En casos extraordinarios como en los religiosos, la bifurcación de los afectos, las representaciones y las emociones, cuya causa generadora radica en el cuerpo social en su conjunto, se imponen como un orden de hechos que ofrecen características esenciales y que consisten en maneras de actuar, de pensar y de sentir exteriores al individuo, provistas de un poder coercitivo en virtud del cual se presentan, en la misma convergencia, las aspiraciones amorosas y los odios sobre un blanco exterior a través de los impulsos colectivos miméticos; otro ejemplo viene a cuento a través de los desencadenamientos eufóricos donde el sujeto se precipita voluntariamente hacia la esclavitud por amor al amo como un sacrificio que reafirma ese amor, pero que no deja de lado el intento por usurpar su lugar y que descubre el odio hacia él. Fuera del sentido convencional que convoca el concepto amor, aquí se trata de un amor religioso, que re-liga, un amor fundado en el odio recordado que permite pensar en la reminiscencia de un estado mítico, anterior a la implantación de las instituciones en que se inscribe la justicia como portadoras de la última palabra respecto a lo bueno y lo malo, en suma, anterior a la instauración del Estado y todo el poder judicial capaz de arbitrar soberanamente ¿?

Con esto es posible esbozar un contexto, no tanto colectivo como el anterior, más bien psíquico para hablar de cuando la erosión del goce se produjo en el cuerpo, cuando el ser empezó a apelar con su grito primero y con su palabra después, cuando la experiencia de dolor, en el contacto con los objetos, lo hacen gritar porque ha llegado a

ser en el mundo de las desesperanzas, las disparidades y los desencuentros. Estas ideas son pertinentes porque permiten bosquejar los sucedidos previos a las conversiones del odio en odio y del amor...en amor, y buscar en las experiencias anteriores a las supresiones de las palabras inconvenientes, el trazo de un preámbulo (que por inmemorial y carente de cualquier representación es mítico), en la historia del sujeto, en su estado primario, cuando a falta de esa actividad represora que es el superyó y la consecuente toma de conciencia, le era permitido esbozar sus odios y sus amores en sus expresiones cotidianas cada vez que la inconmensurabilidad del Otro se derramaba frustrando sus pulsiones, cada vez que la relación primaria, primitiva, entre el hijo y la madre venía a escindirse con la intervención del padre y específicamente su ley que determinaba y delimitaba los espacios (por donde sí, por donde no), y restringía el acceso a la madre; ahí donde el odio aparecía como la vía regia para dejar salir la pulsión de muerte en su energía bruta, en su emergencia rústica como una manera expedita de hacer desaparecer fantasmáticamente el obstáculo de las satisfacciones; antes de que la conciencia se constituyera en terreno psíquico que adquiriría formalidad con la institución de la culpa que condena los actos y los deseos; antes de que esa conciencia fuera consagrada a la Razón que en el estado adulto prohíbe el pensar, el sentir, el desear; En suma, un estado previo, donde el odio y el amor se presentaban sin tapujos, previo a la castración que llegó a ser roca viva, inaceptable pero coyuntural en la estructura psíquica. Desde aquí se lee la ambivalencia afectiva como la reminiscencia de ese estado, actualizada por el gobierno de la actividad pulsional cuyos ciclos ilustran la compulsión a la repetición como la ineludible tendencia de lanzarse tras el goce perdido, aquel que se derramaba desenfrenadamente en esos parajes de los que solo queda la nostalgia y que no deja de rememorarse en cada acto, en cada circunstancia. Antes de que este destierro de los terrenos del goce, vía la castración, introdujera a los objetos como sitios de atracción enigmática conmemorativos del objeto primero y absoluto que fue la madre, como pantallas prometedoras de satisfacción imaginaria, como representaciones imaginativas que obligan a pensar la indisolubilidad en el sujeto respecto a la ligazón que mediante el amor y el odio, se mantienen con los objetos en el ámbito del deseo pues, al no haber retorno posible, *“desearas, y porque desearas correrás detrás del objeto de tu deseo que para siempre se te escapará”* (Braunstein 2005 op cit). Si el sujeto es inconcebible independientemente del orden del deseo del otro, circunscrito éste no por el valor de su uso sino por el reconocimiento del deseo del otro sobre ese objeto, y porque el objeto nada significa sino se engancha al deseo del

otro porque solo éste le da el valor suficiente para convertirse en la meta de un deseo propio, entonces ¿cómo no se va a generar, de facto, una ambivalencia constante en cualesquiera de las relaciones?

La clínica, lejos de permitir una concepción del odio y del amor como fuerzas antagónicas y orientadas hacia fines contrarios, aprueba pensar en una continuidad de los respectivos afectos conjugados en la cotidianeidad de cada sujeto, cuya inminencia no suscribe estados extraordinarios propios de un tipo de personalidad o de un estado de duelo, más bien, en la medida que la identidad es transitoria, es posible generalizar y pensar la existencia humana como una máscara en la que se superponen, innumerables, las posiciones movibles de la afectividad. Si bien los casos clínicos descritos permitieron comprender a la ambivalencia obrando de manera emergente a través de los fallos del discurso, los sueños, el pasaje al acto y principalmente por medio del cuerpo, lo que se escenificaba en el consultorio era la culpa interiorizada y exteriorizada alternativamente a través de la dramatización de una incomodidad interna que por insospechada e insostenible, también era susceptible de ser corporizada en el otro, en el devenir de una amenaza Real. Así, el duelo fue la pauta para teorizar la ambivalencia como un estado que reencuentra los sentimientos irreductibles, y pensarla como un proceso psíquico análogo al modelo de la cinta de Moebius por medio de la cual representar la relación entre el amor y el odio no como un vínculo de oposición sino como un vínculo ambiguo de fusión y continuidad; un amorodio que está dentro y afuera, que es interno y externo, un odio que es amor y un amor que se hace odio en la medida en que ninguna discontinuidad pueda marcarse, ninguna bilateralidad u oposición entre ambos, solo continuidad buscada tácitamente en la añoranza del estado absoluto de lo innominado, de lo irrepresentable, en lo que está anterior a la entrada en el círculo lingüístico de la Ley donde el principio era el goce que, por perdido, circunscribe la ambivalencia en su estado puro como el anhelo más inescrutable por ese período mítico, por *“la nada en el oscuro claustro materno donde no había nadie para presumir que allí algo había o algo faltaba”* (Braunstein 2005 op cit). Conviene precisar y verificar esta hipótesis, hacerla manifiesta a través de un poder explicativo que por ahora solo es intuitivo ante la insistencia de una posible idealización conceptual; sin embargo, a través de esta idea, es posible colegir a la ambivalencia más allá de un marco teórico meramente especulativo, fuera del ámbito del duelo, pues por ser una referencia latente en la clínica, es observable a través de la necesidad de amar odiando confundida con la de odiar amando. Si bien ante la muerte estos lineamientos quedan

asegurados en la medida en que la teorización de esta práctica clínica permite observar la necesidad de inaugurar tramas idealizantes, donde las pacientes buscaban preservar para sí un poco del amor obliterando su odio, como si aspiraran a encontrar satisfacción en la extraordinaria facultad de sus desplazamientos libidinales, se recordará que existió otra versión surgida del acto suicida, la cual esgrimía las barreras de la conciencia en el intento por reivindicar la grandilocuencia del amor experimentado y la invasión ambigua, inciertamente inconclusa del odio; es claro que aquí, la ambivalencia es constancia de un efecto de indiferenciación que hace padecer, como una indefinición que propulsa a dar vueltas en torno de la errática y angustiante ambigüedad del pensamiento.

4.- Una perspectiva de lo religioso. Toda comunidad fiel a sus tradiciones más fundamentales, sirviéndose de los recursos de su inmensa construcción histórica, siempre dejará un lugar trascendental a lo religioso por ser el mecanismo que influye más determinadamente en el imaginario social, un espacio para pensar a la violencia reparatoria como una intervención sobrenatural cuando la crisis congrega a los individuos unos contra otros, y si esta violencia devastadora no es de una manera dirigida, canalizada a través de la creencia en un mal mítico, todos los involucrados se verían afectados inconmensurablemente. El sentido de la institución religiosa va más allá de lo teológico porque en este caso concentra toda la agresividad de los miembros de una colectividad y la sublima a través de los rituales, la limita, la circunscribe tras la representación sustentada en la pretensión redentora de la humanidad de todo sentimiento culposo mediante el ofrecimiento pulsional. Precisamente, *“lo que re-liga a los sujetos es esta noción de la culpa de existir que se apagaría con la adoración y la gratitud al que nos hizo sus deudores, al que se hizo acreedor”* (Braunstein 2005 op cit). Lo que congrega a los sujetos es el pago por esa deuda de vivir, por el placer obtenido o fantaseado de ella. Ahí es donde el castigo religioso existe porque hay un deseo no alienado, porque ese deseo no ha sido absorbido por el deseo del Otro. Actualmente esto no es extraño, y aunque se piense que los rituales religiosos son ajenos a la modernidad, siempre aparecen cuando hay una crisis, cuando el entusiasmo y la devoción permitan realizar diversos procedimientos para liberar a una comunidad de su malestar, de sus culpas.

Freud observa que en lo religioso coinciden las oposiciones más radicales del bien y del mal, de la tristeza y de la alegría, de lo permitido y de lo prohibido; esta coincidencia de los contrarios, este encuentro de incompatibilidades, estas inversiones

de los afectos se refieren a la misma conjunción entre el amor y el odio a través de la ambivalencia observada no solo en el deudo, porque en lo religioso se presenta el mismo juego que en su paroxismo delata al amor y al odio indiferenciados a través de una mediación, por ejemplo, en el ámbito Cristiano, la religión re-liga el amor con el odio, el primero basado en el espejismo de unidad que cimienta la aceptación de cada uno de los fieles, y el segundo basado en la rivalidad por demostrar quien es el que se ajusta más al mandamiento neo testamentario, aquel que dice que quien ame verdaderamente a su prójimo alcanzará la plaza de honor junto al padre, y que en la mayoría de los casos encuentra en la no aceptación de otras religiones su significación más elocuente. Es cierto que ese ser colocado en la posición excepcional, ocupa en el vaivén sacrificial posiciones sucesivas gracias a la alternancia de las dos fuerzas fundamentales: el amor y el odio, siguiendo una dirección que sustituye todo lo que se desea a un tiempo absorber y destruir, encarnar y expulsar, dice Girard (2002 op cit): *“Los mismos grupos humanos que expulsan y asesinan a los individuos en quienes las sospechas convergen de manera mimética, se ponen a adorarlos en cuanto se sienten apaciguados y reconciliados. Lo que los reconcilia, ya lo he dicho, no puede ser otra cosa que la proyección sobre la víctima primero de todos sus temores y después, una vez que se sienten reconciliados, de todas sus esperanzas”*. A través de esta cita, la masa religiosa se entiende cerrándose alrededor o en contra del objeto, el cual por su carácter inmutable, se comporta extraordinariamente apuntando hacia una dirección mítica que puede incluso contradecir la multiplicidad de los papeles, por cierto que, de un modo absolutamente religioso y tan pronto como alcanza una intensidad suficiente, la excitación engendrada por el desarrollo de esta trama, traduce los fenómenos de posesión benigna y maligna, los cuales adquieren el papel de remedio o de enfermedad, de bendición o de maldición según las circunstancias. Aquí se arguye la posibilidad de que un culto religioso pueda engendrar lo maléfico y lo benéfico bajo la forma de un deseo totémico que a través de la necesidad de culpar, de ver la culpa propia transfigurarse y encarnar sobre la víctima, hace de ella a un ser más deseable mimeticamente cuanto más sacrílega resulta la diferencia sagrada que porta, esa que cada quien busca apropiarse, arrancándola de ese ser de adoración y que oscila cada vez más aprisa en el enfrentamiento del vaivén antagonista. Entonces, de la victimización a la adoración no hay mucha diferencia, dice Girard (1992 op cit): *“las comunidades apaciguadas y reconciliadas por medio de sus propias víctimas son demasiado conscientes de su impotencia para reconciliarse por si mismas, demasiado modestas, en*

suma, para atribuirse a si mismas el merito de su reconciliación. Buscan al dios que las ha reconciliado, el cual no puede ser otro que esa misma victima que antes les trajo el mal y ahora les trae el bien". Y más adelante: "los pueblos no inventan a sus dioses: divinizan a sus victimas" (Girard 1992 op cit).

Pensar los cultos religiosos como el modelo del máximo salvajismo y de una incomparable dulzura, permite retomar, bajo este brío, a la victima como el lugar en que se une lo benéfico y lo maléfico. La victima debe atraer hacia su persona todo lo malo, toda la crisis comunitaria para que la transformación de ese todos contra todos que desintegra se logre en un todos contra uno que las reagrupa y reunifica. Las torturas en la época medieval son un sendo ejemplo de esto donde, a través de una operación proyectiva que no deja de ser mítica, la victima era paseada por las calles a la espera de recibir el azote y las imprecaciones de los transeúntes, esta polarización funcionaba a modo de purgante pasional y constituye un dato fundamental al nivel del conflicto ambivalente. Si se consideran las formas de violencia colectiva desencadenadas en contextos críticos, la crucifixión de Jesucristo por ejemplo, donde el paroxismo de la idolatría se traduce en una autentica Teofagia como el punto fulminante que confunde el amor y el odio esgrimidos sobre esa victima en el acto de adoración histérica, con miras a ser devorada en un banquete totémico tras la búsqueda de apropiación de las potencialidades sagradas y unificadoras de ese personaje superiorizado en un grado máximo, motivo de una sacralización total, entonces, la hipótesis del mecanismo sacrificial como excitador del amor y el odio nutriéndose mutua y constantemente hasta indiferenciarse, hasta ser un solo elemento, es una verdad, pues, a través de lo religioso, la demonización y la divinización de la victima la convierte en materia de regocijo; a través de este dinamismo, un éxtasis dionisiaco detrimenta cualquier diferencia entre el odio y el amor, cerniendo un frenesí cautivador que torna a los fieles en seres indiferenciados, disolviendo las arbitrariedades morales y prohibitivas en favor de la comunión con lo sagrado; un reflejo nostálgico de la experiencia religiosa primordial, pues, paradójicamente, por inconveniente que parezca, lo religioso es una oportunidad de desligar las especificidades culturalmente coercitivas. Esta alternancia, condensa las tendencias reciprocas, hace encarnar roles y papeles sociales en función de un movimiento perpetuo alrededor de un elemento fundador, único e imposible de ser nombrado de otra manera que religioso como disimulador de la nostalgia y la culpa. Pensar la violencia como el vehículo de las pasiones humanas, es confundir sus potencialidades míticas en una ambigüedad fundamental: el amorodio como simetría

intercambiable en el pensamiento social, y que clínicamente no deja de constituir un saber del que no se quiere saber nada; tal vez gracias a este desconocimiento, las personas consiguen expulsar la verdad de su propia violencia, una violencia que, por desconocida, envenenaría todavía más su presente y su futuro si no consiguieran librarse de ella y rechazarla por entero sobre un culpable único, aquel que endosa la responsabilidad, él, que responde a la pregunta sobre la culpa.

5.- A modo de reflexión. La aprehensión del tema de la muerte se descubre como un pretexto para textualizar interrogantes surgidas en la práctica clínica y contextualizar algunas hipótesis sin vacilar en proyectar mis conflictos presentes y toda la carga emotiva que tienen mis experiencias pasadas para comprender un poco de mi existencia. De este modo, esta proyección, partiendo de un proceso de reintrospección, me ha permitido percibir una consecuente ligazón con el miedo a la enfermedad, a la vejez, a la mujer como figura mítica y devoradora o teorizar incluso sobre a la disciplina fundada por mis padres a través de la educación Bíblica recibida desde niño y a partir de la cual surgieron inquietudes, pues por un lado ellos me presentaban La Palabra de Dios como la fuente de todo saber espiritual en aras de lograr una redención absoluta y personal, sin embargo, por el hecho estar poblada de seres que cuentan en su haber un gran número de transgresiones a esa Palabra, se gestó una confusión en mi forma de entender la religión, la vida en sí misma. De modo que toda esta investigación funge como reminiscencia de mi propia infancia. Es claro que el impacto de la muerte de mi padre ocurrida súbitamente (sin el aviso de una enfermedad), me condujo a vivir un duelo en el que la herida narcisista estallaba siempre que la frustración de la demanda incumplida se presentaba, pues el Otro que me protegía no aparecía más y me situaba indefenso ante la vida. En realidad esa angustia perdura hasta la fecha haciéndose disfrazar continuamente por algunas fantasías, sueños y actos que demuestran la tesitura e inefabilidad en mí para aceptar lo advenible; y aunque el recuerdo del evento seguirá siendo constante durante mi vida en el plano mitigado e inconsciente, esta investigación me ha permitido delatar esta noción e ilustrar específicamente su latencia permanente por efecto del retorno de lo reprimido. Con esto, lo que verdaderamente es interesante destacar es que la reflexión sobre estos parajes me permitió comprender que esas nociones de angustia son de separación y de proximidad, presentes ambas a lo largo de mi existencia.

En el contexto de las preocupaciones existenciales que propiciaron iniciar con este tema, es comprensible la necesidad de hacerse de un desarrollo teórico para manejar el conjunto de interrogantes que sirvieron de guía, sin embargo, la posibilidad de repensar la psicología clínica apoyándose en diversas concepciones que permitan una conexión en la praxis de lo internamente comprensible y lo externamente explicable, asegura un arraigo teórico metodológico en otras disciplinas y justifica las pretensiones iniciales. En realidad existen esbozos insinuados que me llevarían a trazar exhaustivamente, tanto nivel empírico como en términos de las fuentes de información, otros temas y corresponderlos con los que aquí se proponen, agregando interminablemente nuevas ideas y corrigiendo las anteriores, depurándolas a la luz de otras versiones posibles, sin embargo, considero que la estructura temática siempre es a posteriori pues a ella se vuelve una y otra vez a pesar de las múltiples interpretaciones; en ese orden, la existencia de una significación estratégica y técnica, y una instancia reguladora entre el marco teórico y los protocolos institucionales, insta límites, es un encuadre que limita esta empresa. No obstante se ha sembrado una inquietud que atraviesa transversalmente el devenir de ideas y cuestionamientos profundizados y retomados una y otra vez en la enorme complejidad de la articulación que marcha; por tanto, sea este texto suficiente para plantear la necesidad de cerrar partiendo hacia una investigación interminable en el intento por desarrollar algún tipo de valoración empírica; en efecto, aquí estoy, absorbido por una pulsión epistemológica propuesta a explicar, comprender e interpretar, y que no deja de implicar un placer doloroso sobre todo si estoy preparado a vivir la experiencia de la duda, los remordimientos y las interrogaciones, a aceptar confrontarme con mis objetos perdidos, reconocerlos irretornables y mostrarme capaz de vivir cerca del objeto de angustia en un territorio que implica asumir la falta en muchos aspectos. Esta tendencia al saber incomodo, objeto de un goce (porque en este tipo de interpretaciones hay goce), me retorna al evento inestable, agónico y trágico donde acecha la carencia fundamental que me impulsa a la relación simbólica, transferencial y al enfrentamiento con el Otro. En definitiva, solo si he comprendido la incapacidad de dominio sobre mi mismo, arriba un desconocimiento que aviva la necesidad inevitable de buscar nuevos objetos en un vacío profundo que exige una compensación cuando esa necesidad se transforma en deseo de creación; la condición es aprehender esta operación no autónoma sino regulada, derivada y susceptible de mejorarse a través de la interpretación subjetiva y posiblemente saber un poco más de lo que el autor sugirió en su obra. En El

psicoanálisis después de Freud (2003), Norbert Bleichmar y Celia Leiberman, resaltan una noción Heideggeriana: *“el ver un texto como concluido, considerarlo como que ha hablado de una vez y para siempre, es disminuir el acto de creación que viven en todo texto (...) los textos al hablar, revelan y ocultan simultáneamente. Un texto es una creación que lucha por producir significado”*. Así, el objeto de conocimiento alcanza un estatus que yo no poseo por mi mismo, proviene del prestigio que ostentan mis modelos a seguir, en este sentido, no es uno el que habla, actúa o desea, los modelos se expresan a través de uno.

Bibliografía

1. Alizalde, A. (1996). Clínica con la muerte. Buenos Aires, Amorrortu.
2. Araujo, R. (2000). Barrios terapéuticos: identidades sociales y cura comunitaria. México D. F, CONACULTA: FONCA
3. Aries, P. (1977). El hombre ante la muerte. España, Taurús Humanidades.
4. Aulagnier, P. (2003). El aprendiz de historiador y el maestro-brujo: del discurso identificante al discurso delirante. Buenos Aires-Madrid., Amorrortu editores.
5. Bartra R. (). La muerte fácil.
6. Bauab de Dreizzen, A. (2001). Los tiempos del duelo. Argentina, Homo Sapiens.
7. Berenstein, I. (1996) Psicoanalizar a una familia. Argentina, Paidós Psicología profunda.
8. Bleichmar, N y Leiberman, C. (2003). El psicoanálisis después de Freud: teoría y clínica. México D. F, Paidós Psicología profunda.
9. Bloch, D. (2003). “Para que la bruja no me coma”: fantasía y miedo de los niños al infanticidio. México D F, Siglo XXI.
10. Boss, P. (2001). La pérdida ambigua: cómo aprender a vivir con un duelo no terminado. Barcelona-España, Gedisa.
11. Braunstein, N. (1984). Psicología: ideología y ciencia. México D. F, Siglo XXI.
12. Braunstein, N. (1992). “La re-flexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan”. Edición de la Fundación, México D. F, Siglo XXI.
13. Braunstein, N. (2005). Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan). México D. F, Siglo XXI.
14. Braunstein, N. (2005). Goce. México D. F, Siglo XXI.
15. Braunstein, N. (2008). Memoria y espanto o el recuerdo de infancia. México D. F, Siglo XXI.
16. Caillois, R. (2004). El hombre y lo sagrado. México D.F, Fondo de Cultura Económica. Edición conmemorativa, 70 Aniversario.
17. Campuzano, F. (1979). Izquierda Freudiana y Marxismo. México D. F, Grijalbo.
18. Carusso, I. (1983). La separación de los amantes: una fenomenología de la muerte. México D. F, Siglo XXI.

19. De Gaualejac, V. (1988). El sujeto entre el inconsciente y los determinismos sociales. Artículo publicado en *Materiales de sociología clínica*. Compilación a cargo de Benedetti, A. Ruiz, M. y Secco, R. del grupo de sociología clínica-Uruguay, Montevideo.
20. De Gaualejac, V. (2002). Lo irreducible social y lo irreducible psíquico. Artículo publicado en *Perfiles Latinoamericanos 21*, sección temática.
21. Devereux, G. (1973). Ensayos de etnopsiquiatría general. Barcelona, Barral ediciones.
22. Durkheim, E. (1990). Las reglas del método sociológico. México D. F, Textos y contextos Lega.
23. Elías, N. (1987) La soledad de los moribundos. México D. F, Fondo de Cultura Económica.
24. Elizondo, A. (1999). Las trampas de la identidad en un mundo de mujeres. México D. F, Itaca.
25. Escalante, F. (2000). La mirada de Dios: Estudios sobre la cultura del sufrimiento. México D. F, Paidós.
26. Fenichel, O. (1992). Teoría general de las neurosis. México D. F, Paidós Psicología profunda.
27. Freud, S. (1900). La interpretación de los sueños. Barcelona España, Planeta-De Agostini 1992.
28. Freud, S. (1913). El motivo de la elección del cofre. Obras Completas, Vol. XII, Buenos Aires Amorrortu 1979.
29. Freud, S. (1913). Tótem y tabú. Obras Completas, Vol. XIII, Buenos Aires Amorrortu 1979.
30. Freud, S. (1915). De guerra y de muerte. Temas de actualidad. Obras Completas, Vol. XIV, Buenos Aires Amorrortu 1979.
31. Freud, S. (1917). Duelo y melancolía. Obras Completas, Vol. XIV, Buenos Aires, Amorrortu 1979.
32. Freud, S. (1920). Más allá del principio del placer. Obras Completas, Vol., XVIII, Buenos Aires, Amorrortu 1979.
33. Freud, S. (1921). Psicología de las masas y análisis del yo. Obras Completas, Vol. XVIII, Buenos Aires, 1979.
34. Freud, S. (1927). El porvenir de una ilusión. Obras Completas, Vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu 1979.

35. Freud, S. (1930). El malestar en la cultura. Obras Completas, Vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu 1979.
36. Fontenelle, M. (2005). Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Artículo publicado en *Este País, Tendencias y opiniones*. Revista mensual, num. 176.
37. Garma, Navarro, C y Shadow, R (coord.). Las peregrinaciones religiosas: una aproximación. UAM, Unidad Iztapalapa – División de Ciencias Sociales y Humanidades; Serie Iztapalapa: Texto y contexto, Méx. DF.
38. Génesis, Eclesiastés, Efesios, Proverbios, Mateo y 1era de Juan. (1987). La Santa Biblia: Antiguo y nuevo Testamento. Editorial Vida, Miami Florida.
39. Gerber, D. (2005). El psicoanálisis en El malestar en la cultura. Artículo publicado en: *Este País, Tendencias y opiniones*. Revista mensual, num. 176. (fragmento del primer capítulo del libro *El psicoanálisis en el malestar en la cultura*, editado por Lazos, en Buenos Aires (2005).
40. Girard, R. (1989). La ruta antigua de los hombres perversos. Anagrama, Barcelona España.
41. Girard, R. (1995). La violencia y lo sagrado. Anagrama, Barcelona España.
42. Girard, R. (2002). El chivo expiatorio. Anagrama, Barcelona España.
43. Girard, R. (2002). Veo a Satán caer como un relámpago. Anagrama, Barcelona España.
44. González, F. (1991). Ilusión y grupalidad: acerca del claro oscuro objeto de los grupos. México D.F, Siglo XXI.
45. Hertz, R. (1990). La muerte. México D.F, CONACULTA.
46. Kaes, R. (1977). El aparato psíquico grupal: construcciones de grupo. Barcelona España, Granica.
47. Klein, M. (1933). El desarrollo temprano de la conciencia en el niño, Contribuciones al psicoanálisis. Buenos Aires, Horme Paidós.
48. Lacan, J. (1962-1963). Seminario sobre la angustia. Inédito EFBA, Homo Sapiens.
49. Lacan, J. (1966). Escritos I. Siglo XXI, edición española 1987.
50. Lacan, J. (1991). Dos notas sobre el niño. Intervenciones y textos 2, Buenos Aires, Manantial.
51. Laplanche, J. (1992). Vida y muerte en psicoanálisis. Buenos Aires, Amorrortu.

52. Lemoine, G y Lemoine, P. (1986). Jugar y gozar: por una teoría psicoanalítica del psicodrama. Buenos Aires. Gedisa.
53. Levi-Strauss, C. (1994). Antropología estructural. Barcelona España, Altaya.
54. Lewis, O. (1965). Los hijos de Sánchez: autobiografía de una familia mexicana. México D.F, Joaquín Mortiz S. A.
55. Malinoswski, B. (1958). Estudios de psicología primitiva. Buenos Aires, Paidós.
56. Manonni, M. (1992). Lo nombrado y lo innombrable: la última palabra de vida. Buenos Aires, Nueva Visión.
57. Manonni, M. (1994). Amor, odio, separación: reencontrarse con la lengua perdida de la infancia. Buenos Aires, Nueva Visión.
58. Moscovici, S. (1998). Psicología social 1. México D.F. Paidós
59. Paz, O. (1993). El laberinto de la soledad. México D.F, Paidós.
60. Perres, J. (1995). Proceso de constitución del método psicoanalítico. Universidad Autónoma Metropolitana, México D F.
61. Pliego, A. (2002). Subjetividad, psicoanálisis y teoría social. UNAM, Facultad de Estudios Superiores Iztacala Cáp. III.
62. Raimbault, G. (1997). La muerte de un hijo. Buenos Aires, Nueva Edición.
63. Rank, O (¿?). El trauma del nacimiento. México D.F, Paidós.
64. Rivière-Pichon, E. (1971). El proceso grupal: del psicoanálisis a la psicología social (I). Buenos Aires, Nueva Visión.
65. Rosolato, G. (2004). El sacrificio, estudio psicoanalítico. Buenos Aires, Nueva Visión.
66. Savage, J. (2000). Duelo por las vidas no vividas: estudio Psicológico sobre las pérdidas durante la gestación y el parto. España, Luciérnaga.
67. Schoffer, D y Wechsler, E. (1993). La metáfora milenaria: una lectura psicoanalítica de la Biblia. México D. F, Paidós Psicología profunda.
68. Spitz, R. (1969). El primer año de vida del niño. México D. F, Fondo de Cultura Económica.
69. Thomas, L. (1991). La muerte: una lectura cultural. Barcelona, Paidós Ibérica.
70. Ziegler, J. (1976). Los vivos y la muerte. México D. F, Siglo XXI.