

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

REVISTA DE PSICOANÁLISIS



«HORROR E INDIFERENCIA»

14



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA
SEDE BOGOTÁ
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE ESTUDIOS
EN PSICOANÁLISIS Y CULTURA

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

REVISTA DE PSICOANÁLISIS

www.jardinfreud.unal.edu.co

NÚMERO 14, ENERO - DICIEMBRE DEL 2014

ISSN (impreso) 1657-3986 - (en línea) 2256-5477

Revista anual publicada por la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura,
Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia
©Universidad Nacional de Colombia

Desde el Jardín de Freud se encuentra indexada en el **IBN-Pubindex (Colciencias)**, en categoría C, y en **Latindex**. También se encuentra en las siguientes bases de datos y catálogos: **EBSCO, Dialnet, Rebiun, Doaj y e-Revistas**.

DIRECTOR: Mario Bernardo Figueroa Muñoz, *Universidad Nacional de Colombia*
EDITOR: Mario Bernardo Figueroa Muñoz, *Universidad Nacional de Colombia*
EDITOR GRÁFICO: Luis Bernardo López Caicedo
ASISTENTE EDITORIAL: Marian Leyva Beltrán & Manuel Alejandro Briceño Cifuentes
ILUSTRACIONES DE PORTADA E INTERIOR: © Antonio Samudio
TRADUCCIÓN AL INGLÉS: Rosario Casas
TRADUCCIÓN AL FRANCÉS: Pio Eduardo Sanmiguel
COORDINACIÓN DEL PROCESO EDITORIAL: Jorge Beltrán
CORRECCIÓN DE ESTILO: Angie Xiomara Bernal Salazar
MAQUETA INICIAL: Santiago Mutis Durán
DISEÑO DE PORTADA Y DIAGRAMACIÓN: Isabel Sandoval
IMPRESIÓN: Fundación Cultural Javeriana de Artes Gráficas, Javegraf

COMITÉ EDITORIAL:

Carina Basualdo, *Universidad de Nanterre, París, Francia*
Belén del Rocío Moreno Cardozo, *Universidad Nacional de Colombia. Sede Bogotá*
Dany-Robert Dufour, *Universidad de París VIII, Francia*
Francisco Ortega, *Universidad Nacional de Colombia. Sede Bogotá*
Héctor Gallo, *Nueva Escuela Lacaniana. Medellín, Colombia*
Patricia León-López, *Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, APIL. París, Francia*
Pierre Bruno, *Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, APIL. París, Francia*

COMITÉ CIENTÍFICO:

Alberto Sladogna, *Escuela Lacaniana de Psicoanálisis. París, Francia*
Ángela Jaramillo, *Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia*
Anthony Sampson, *Universidad del Valle. Cali, Colombia*
Bernard Nominé, *Colegio de Clínica Psicoanalítica del Sur-Oeste. Francia*
Carlos Ramos, *Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, APIL. París, Francia*
Carmen Elisa Acosta Peñalosa, *Universidad Nacional de Colombia. Sede Bogotá*
Carmen Elisa Escobar María, *Universidad del Norte. Barranquilla, Colombia*
Carmen Lucía Díaz, *Universidad Nacional de Colombia. Sede Bogotá*
Clara Cecilia Mesa Duque, *Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia*
Gloria Elena Gómez, *Internacional de Foros del Campo Lacaniano*
Juan Carlos Suzunaga, *Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Bogotá, Colombia*
Juan Fernando Pérez, *Nueva Escuela Lacaniana. Medellín, Colombia*
Isabelle Morin, *Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, APIL. París, Francia*
Luis Santos, *Universidad Nacional de Colombia. Sede Bogotá*
María Clemencia Castro, *Universidad Nacional de Colombia. Sede Bogotá*
Pilar González Rivera, *Estudios Clínicos de los miércoles. Bogotá, Colombia*
Pío Eduardo Sanmiguel, *Universidad Nacional de Colombia. Sede Bogotá*
Sylvia De Castro Korgi, *Universidad Nacional de Colombia. Sede Bogotá*

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Rector: Ignacio Mantilla Prada

Vicerrector sede Bogotá: Diego Fernando Hernández Losada

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

Decano Facultad de Ciencias Humanas: Ricardo Sánchez Ángel

Vicedecano Académico: Melba Libia Cárdenas

Vicedecana de Investigación y Extensión: Marta Zambrano

Director de la Escuela de Psicoanálisis y Cultura: Carmen Lucía Díaz

Director del Centro Editorial: Esteban Giraldo González



Excepto que se establezca de otra forma, el contenido de esta revista cuenta con una licencia Creative Commons "reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas" Colombia 2.5, que puede consultarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/co/>

CONTACTO:

Desde el Jardín de Freud. Revista de Psicoanálisis

Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas,

Ciudad Universitaria Av. Cra. 30 n.º 45-03, ed. 212, of. 132,

Tel: (571) 3165000, ext. 16372. A.A. 14490. Bogotá, Colombia.

e-mail: desdeeljardinfreud@gmail.com, rpsifreud_bog@unal.edu.co

Facebook: www.facebook.com/desdeeljardinfreud

www.jardinfreud.unal.edu.co

SUSCRIPCIÓN Y DISTRIBUCIÓN:

Siglo del Hombre Editores: Cra. 31A n.º 25B-50, Bogotá, Colombia.

PBX: 3377700

www.siglodelhombre.com/suscripciones.asp

CANJE:

Dirección de Bibliotecas, Grupo Colecciones

Hemeroteca Nacional Carlos Lleras Restrepo. Av. El Dorado n.º 44A-40

Telefax: 3165000 ext. 20082 A. A. 14490, Bogotá, Colombia.

e-mail: canjednb_nal@unal.edu.co

DISTRIBUCIÓN Y VENTAS:

UN La Librería, Bogotá

Plazoleta de Las Nieves

Calle 20 n.º 7-15. Tel. 3165000 ext. 29490

Ciudad Universitaria:

• Auditorio León de Greiff, piso 1. Tel.: 316 5000, ext. 20040

www.unalibreria.unal.edu.co

libreriaun_bog@unal.edu.co

• Edificio Orlando Fals Borda (205)

• Edificio de Posgrados de Ciencias Humanas Rogelio Salmona (225)

PREPARACIÓN EDITORIAL:



CENTRO EDITORIAL

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, ed. 205, of. 222.

Tel: 3165000 ext. 16282.

editorial_fch@unal.edu.co

Bogotá, D. C., 2014

CONTENIDO

«HORROR E INDIFERENCIA»



Presentación

**MARIO BERNARDO FIGUEROA
MUÑOZ**
Universidad Nacional de Colombia,
Bogotá, Colombia

13

I. DESENTRAÑANDO LA INDIFERENCIA



Indiferencia y complicidad

Indifférence et complicité
Indifference and
Complicity

SYLVIA DE CASTRO KORGI
Universidad Nacional de Colombia,
Bogotá, Colombia

19

Hacer como si nada hasta producir nada

Faire comme si de rien
n'était jusqu'à rien produire
Pretending Nothing
Has Happened until
Nothingness is Produced

**BELÉN DEL ROCÍO MORENO
CARDOZO**
Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia

35

Sobreviviente

Survivant
Survivor

JACQUES MARBLÉ
Asociación de Psicoanálisis Jacques
Lacan, París, Francia

59

ii.
SOMETIMIENTO, ÉTICA Y VERDAD



Indiferencia y lazo social. Cuando la letra hace borde

*Indifférence et lien social.
Lorsque la lettre fait bord
Indifference and Social
Fabric. When the Letter
Creates Borders*

ANDREA MOJICA MOJICA
Universidad Nacional de Colombia,
Bogotá, Colombia

67

El horror al amor incestuoso: lo traumático en el nacimiento de la ética individual y colectiva

*L'horreur face à l'amour
incestueux: le traumatique
à la naissance de l'éthique
individuelle et collective*

*The Horror of Incestuous
Love: Trauma at the
Origin of Individual
and Collective Ethics*

PATRICIA LEÓN-LÓPEZ
Asociación de Psicoanálisis Jacques
Lacan, París, Francia

91

Los horrores de masas y la obediencia incondicional

*Les horreurs de
masses et l'obéissance
inconditionnelle*

*Mass Horrors and
Unconditional Obedience*

ISABELLE MORIN
Asociación de Psicoanálisis Jacques
Lacan, Burdeos, Francia

107

La indiferencia como instrumento de poder

*L'indifférence en tant
qu'instrument du pouvoir
Indifference as an
Instrument of Power*

SERGIO CARLOS STAUDE
Escuela Freudiana de Buenos Aires,
Buenos Aires, Argentina

123

Verdad y psicoanálisis

*Vérité et psychanalyse
Truth and Psychoanalysis*

**EDUARDO ARISTIZÁBAL
CARDONA**
Asociación de Psicoanálisis Jacques
Lacan, Bogotá, Colombia

131

III.

BORDES ESTÉTICOS ANTE EL HORROR



Paradojas de la emoción estética: del horror a la promesa

Paradoxes de l'émotion esthétique: de l'horreur à la promesse

The Paradoxes of Aesthetic Emotion: From Horror to Promise

LUZ ZAPATA-REINERT
Universidad de Bretaña Occidental (UBO), Brest, Francia

147

Cifrando lo innombrable en la letra: el horror en la poesía de Paul Celan

Chiffrer l'innommable de la lettre: l'horreur dans la poésie de Paul Celan

Ciphering the Unnamable through the Letter: Horror in the Poetry of Paul Celan

DAVID JIMÉNEZ ARENAS
Universidad de Boyacá, Sogamoso, Colombia

159

La persistencia de la angustia: memoria, ausencia y voz en el videoarte colombiano

La persistance de l'angoisse: mémoire, absence et voix dans l'art vidéo colombien

The Persistence of Anguish: Memory, Absence, and Voice in Colombian Video Art

CAROLINA ACOSTA MARTÍNEZ
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

171

Poder y terror en La casa grande de Álvaro Cepeda Samudio. Una lectura de la modernidad en Colombia

Pouvoir et terreur dans La casa grande d'Álvaro Cepeda Samudio. Une lecture de la modernité en Colombie

Power and Terror in Álvaro Cepeda Samudio's La casa grande. A Reading of Modernity in Colombia

DANILO PALACIOS
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

187

IV.

ANTE LA GUERRA



Daños, devastación y resistencia

Dommages, dévastations et résistance

Damages, Devastation, and Resistance

MARTHA NUBIA BELLO
Centro Nacional de Memoria Histórica, Bogotá, Colombia

203

**De los actos virtuosos
en medio de la guerra**

*À propos des actes
vertueux en pleine guerre*

*Virtuous Acts in the
midst of War*

ALEYDA MUÑOZ LÓPEZ

Fundación para la difusión del
psicoanálisis "Sigmund Freud",
Cali, Colombia

213

**Freud en sus cartas
durante la Gran
Guerra: entre el horror
y la condescendencia**

*Un regard sur Freud
dans ses lettres du
temps de la Grande
Guerre: entre l'horreur
et la condescendance*

*Freud's Letters during
the Great War:
between Horror and
Condescendance*

MARÍA CLEMENCIA CASTRO V.

Universidad Nacional de Colombia,
Bogotá, Colombia.

229

**Función del tercero
en la mediación**

*Fonction du tiers
dans la médiation*

*Function of the Third
Party in Mediation*

HÉCTOR GALLO

Universidad de Antioquia, Medellín,
Colombia

243

**V.
LAS ILUSTRACIONES**



**Del prójimo y
otras rarezas**

SANTIAGO MUTIS DURÁN

257

**VI.
RESEÑAS**



**¡BASTA YA! Colombia:
voces de un país
en guerra**

Grupo de Memoria Histórica

**POR: MANUEL ALEJANDRO
BRICEÑO CIFUENTES**

Universidad Nacional de Colombia,
Bogotá, Colombia

265

**Indagaciones de “una
moneda freudiana de
tres caras”: memoria,
recuerdo y espanto**

Néstor Braunstein

**POR: ÁLVARO DANIEL REYES
GÓMEZ**

Universidad Nacional de Colombia,
Bogotá, Colombia

269

**Descifrando cenizas.
Persecución e
indiferencia**

Beatriz Martínez de Murguía

POR: CLARA M. GRANADOS

Universidad Nacional de Colombia,
Bogotá, Colombia

274

VII.

ANTOLOGÍA LITERARIA



GABRIEL GARCÍA MÁRQUEZ †

Un día de estos

/ fragmento

279

ALEXIS DE TOCQUEVILLE

**El individualismo
en los países
democráticos**

/ fragmento

282

CARL MARX

**El indiferentismo en
la materia política**

/ fragmento

285

ANTONI GRAMSCI

Antes que nada

/ fragmento

291

PRIMO LEVI

Si esto es un hombre

/ fragmento

293

ELIE WIESEL

**¿Qué es la
indiferencia?**

/ fragmento

298

PAUL CELAN

Fuga de la muerte

/ fragmento

304

IMRE KERTÉSZ

**Un instante de silencio
en el paredón. El
holocausto como**

cultura / fragmento

306

NADIEZHDA MANDELSTAM

Contra toda esperanza

/ fragmento

310

FERNANDO PESSOA

**Los jugadores de
ajedrez / fragmento**

312

SAMUEL BECKETT

Obra poética

/ fragmento

316

GILLES LIPOVETSKY

**La indiferencia
pura / fragmento**

318

JOSEP RAMONEDA

Contra la indiferencia

/ fragmento

325

PROCURANDO 64

**Carlos Mauro Hoyos
20 años después de su
muerte. La sencillez de
la verdad / fragmento**

330

EVELIO ROSERO

**Los ejércitos /
fragmento**

332

HORACIO BENAVIDES

**El poeta que vino del
sur / fragmento**

334

Colaboradores

336



«HORROR E INDIFERENCIA»



© Antonio Samudio. Informe de una cuarentena. Aguafuerte y aguatinta. 2002. 31x22 cm.



© Antonio Samudio. Candidata. Xilografía. 2009. 40x30 cm.

Presentación

La indiferencia ha sido la respuesta de gran parte de la sociedad colombiana a las atrocidades de la guerra que vivimos desde hace más de cincuenta años. Esto, a pesar de la magnitud del conflicto que ha dejado 220.000 víctimas, de las cuales la inmensa mayoría han sido hombres, mujeres y niños de la población civil, tal como lo revela la reciente publicación del informe *iBASTA YA! Colombia: memorias de guerra y dignidad*, del Grupo de Memoria Histórica. Si bien algunas comunidades han generado fuertes lazos de solidaridad, las voces de las víctimas manifiestan su dolor, no solo por los vejámenes sufridos en los hechos violentos, por los seres queridos perdidos, las tierras y los bienes despojados, sino por la pasividad, la indolencia y hasta la estigmatización recibidas como respuesta de una sociedad que de manera obstinada parece dar la espalda a lo que sucede.

No obstante, la indiferencia ante el horror no se circunscribe únicamente al caso de este conflicto: los campos de concentración germinaron y crecieron ante la mirada de millones de europeos que no quisieron ver nada; tampoco fueron escuchadas las voces de miles de víctimas del reciente conflicto en los Balcanes, y todo parece indicar que lo mismo ocurre en Siria, Palestina y en muchos otros conflictos actuales.

Interrogados por esta realidad y por sus deleznable efectos sobre cualquier proceso de paz, *Desde el Jardín de Freud* propuso la pregunta por las múltiples relaciones posibles entre *horror e indiferencia*. Este volumen 14 recoge los ecos que esta interpelación halló en los autores. Los artículos que lo componen asumen, desde ópticas muy diversas, la pregunta por la indiferencia ante el horror. Abordan el problema de las causas estructurales de esta, su función en el lazo social contemporáneo, los mecanismos mediante los que opera, la manera como produce ese que es su objeto tan particular, sus relaciones con la complicidad, con la verdad, con la diferencia, con el poder y con el fenómeno de la obediencia incondicional. Otros textos se ocupan de las formas de romper la indiferencia, de responder con otros recursos al horror, apelando a los actos virtuosos o al sentimiento estético que mediante la letra —o incluso mediante cierta expresión del silencio— intenta subvertir la pulsión; formas mediante las cuales los sujetos y las comunidades encuentran otra postura ética, asumen su

responsabilidad, logran resistir a los horrores de esta y de muchas guerras, negarse a la oferta de sumarse al crimen, de hacerlo colectivo mediante la indiferencia.

Con el ánimo de compartir con el lector la pregunta a la que respondieron los articulistas de este número, reproducimos a continuación lo esencial del texto de la convocatoria:

La indiferencia parece ser indispensable para la segregación, signo del discurso dominante de nuestra época. Corre pareja con la promoción del individualismo y la fragilidad del lazo social exigidos por el ascenso del mercado. Las dimensiones de socavamiento del lazo social que cobra esta situación ameritan la atención de los psicoanalistas en la vía de pensar, tanto las incidencias del discurso contemporáneo en este fenómeno, como las posibles salidas que pudieran inventar los sujetos y los grupos sociales.

Muchas son las vertientes a partir de las cuales podemos reflexionar desde el psicoanálisis sobre la indiferencia: ¿es posible concebirla como opuesta a la solidaridad? En tal caso, habría que explorar su relación con los elementos constitutivos del lazo social, con la identificación, bien dentro del grupo en aras de la obediencia ciega al ideal, bien cuando este se funda en el rechazo del diferente hacia el exterior. ¿Puede ese rechazo manifestarse en ocasiones como indiferencia, más allá del odio? En esta vía vale la pena tener en cuenta una pista aportada por Freud cuando en *Pulsiones y destinos de pulsión* propone que al “amar” no se oponen solo el “ser amado” o el odio, sino que, de manera más radical, “amar y odiar tomados en conjunto se contraponen al estado de indiferencia”.

Otra senda surge al reparar en la palabra *indiferencia*, cuyo prefijo *in*, negativo o privativo, señala que se trata de negar o suprimir la diferencia. ¿La indiferencia nos entregaría sus claves al pensarla como negación de la diferencia? Si así fuera, sería necesario precisar de qué tipo de negación se trata: ¿de una voluntad de “no querer saber”, de una defensa del orden de la represión, de la renegación o, incluso, de la forclusión? También habría que determinar la condición de la diferencia sobre la cual recaerían dichos procesos.

Llegados a este punto, otro interrogante se encadena: ¿está el encuentro con la diferencia en el fundamento del horror? Entre las múltiples fuentes del horror ubicadas por Freud, desde el horror al incesto, estructuralmente ligado a su contracara, la prohibición del asesinato (por cuya vía encuentran explicación el horror al cadáver y a los muertos) hasta el horror a la sexualidad, a la mujer, a los genitales femeninos y, finalmente, a la castración ¿podemos encontrar nexos estructurales que giran en torno al horror a la diferencia, incluso —y más aún— si se trata del horror a la propia diferencia, aquella que aunque ajena se revela como la más íntima bajo la forma de lo *unheimlich*?

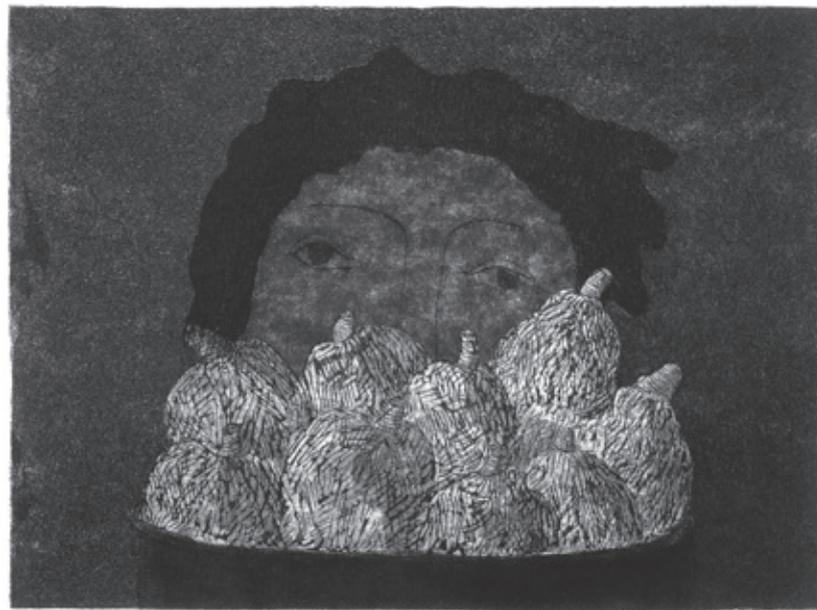
Por otro lado, la indiferencia parece dejar en suspenso al sujeto frente a la elección y al acto. Se distingue de la petrificación o la *medusación* ante el horror, y tampoco es embarazo, inhibición, emoción, impedimento o turbación. ¿Pero no se trata en muchos casos de mantenerse al margen del acto, asintiendo a las demandas del Otro, admitiendo su soborno para cohonestar en silencio con el ataque a un tercero, tal como Freud lo analizó a propósito de la pulla, en *El chiste y su relación con el inconsciente*? Queda interrogada así la responsabilidad del sujeto en la indiferencia, y su relación con la cobardía moral. De seguir esta vertiente, se impondría distinguirla de aquella con la cual el sujeto toma posición, para desmarcarse así de las demandas del Otro. Esta forma podría llevarse al extremo en la posición de algunas víctimas que no parecen dar muestras de sufrimiento, posición que sobrepasaría la clásica “bella indiferencia” de la histeria. Otro sentido cobrará la indiferencia en el victimario, aquel que somete con crueldad y sevicia en medio de la más absoluta indolencia, incluso sin signos de odio, menos de culpa y compasión. Y habría que incluir en este análisis al tercero, al testigo, quien de manera distinta puede verse afectado por ella: indiferente por complicidad, por un lado, apelando al cinismo o, indiferente para soportar el horror al que se ha acostumbrado tratando de sobrevivir.

En todos estos casos, vale la pena recordar las palabras de Lacan en el seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, a propósito del drama no superado del nazismo:

“La ignorancia, la indiferencia, la mirada que se desvía, explican tras qué velo sigue todavía oculto este misterio [el misterio de] una captura monstruosa, ante la ofrenda de un objeto de sacrificio a los dioses oscuros [...] pero para quienquiera que sea capaz de mirar de frente y con coraje este fenómeno —y, repito, hay pocos que no sucumban a la fascinación del sacrificio en sí— el sacrificio significa que, en el objeto de nuestros deseos, intentamos encontrar el testimonio de la presencia del deseo de ese Otro que aquí llamo el *Dios oscuro*”.

Mario Bernardo Figueroa Muñoz

DIRECTOR Y EDITOR
Bogotá, julio del 2014



I. DESENTRAÑANDO LA INDIFERENCIA



© Antonio Samudio. *El snob*. Aguafuerte y aguatinta. 1996. 40x30 cm.



© Antonio Samudio. Alraco. Xilografía. 1996. 40x30 cm.

Indiferencia y complicidad*

SYLVIA DE CASTRO KORGI**

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia



Indiferencia y complicidad

A diferencia de lo cómico, que es dual, Freud otorga al chiste el carácter de proceso social en virtud de la participación de un tercero quien, en su función de sancionar el chiste, debe cumplir con una condición subjetiva: “algún grado de complicidad o cierta indiferencia” con respecto al autor de este. Freud señala así el camino para la reflexión que me propongo, la cual, en atención a la experiencia de los campos de concentración, destaca la “producción” de un tercero que soporta la confusión entre víctima y verdugo. El recorrido permite esbozar la doble incidencia del discurso capitalista en lo que se refiere al sujeto y al lazo social mismo.

Palabras clave: complicidad, discurso capitalista, indiferencia, tercero, zona gris.

Indifférence et complicité

À la différence du comique, toujours dual, Freud donne au mot d'esprit la spécificité du processus social en raison de la participation d'un tiers qui, dans sa fonction de sanctionner le mot d'esprit comme tel, doit accomplir cette condition subjective: «Une certaine disposition favorable, ou tout au moins une certaine indifférence» au regard de son auteur. C'est ainsi que Freud montre le chemin d'une réflexion à laquelle je m'adonne ici, et qui, eu égard à l'expérience des camps de concentration, met en relief la «production» d'un tiers qui supporte la confusion entre victime et bourreau. Le parcours laisse ébaucher la double incidence du discours capitaliste dans son rapport au sujet et au lien social même.

Mots-clés: complicité, discours capitaliste, indifférence, tiers, zone grise.

Indifference and Complicity

In contrast to the comical, which is dual, Freud grants jokes the status of a social activity by virtue of the participation of a third party, whose function is to validate the joke by complying with a subjective condition: “a certain complicity or a certain indifference” with respect to the person telling the joke. Thus, Freud sets the stage for the reflections contained in this paper, which focuses on the experience of concentration camps and the “production” of a third party that supports the confusion between victim and executioner. The discussion makes it possible to outline the double incidence of capitalist discourse with respect to the subject and to the social fabric.

Keywords: complicity, capitalist discourse, indifference, third party, gray area.

* Este artículo es resultado del proyecto titulado “Síntomas clásicos - ‘síntomas contemporáneos’ en la clínica psicoanalítica actual”, inscrito en HERMES, código 10497, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

** e-mail: sylviadecastro@gmail.com

© Ilustraciones: Antonio Samudio

“Ahora me llevan a mí, pero ya es tarde”

BERTOLT BRECHT



ENTRE CÓMPLICE E INDIFERENTE

En su texto “El chiste y su relación con lo inconsciente”, Freud destina un apartado a la consideración de los motivos del chiste los cuales, como es sabido, no se agotan en el propósito de ganar placer. En relación con esto, el texto trata acerca de las condiciones subjetivas de “ciertos chistes”: de cómo el autor del chiste está envuelto en él, tanto como el neurótico en sus síntomas, y de cómo en virtud de esto “halla estorbadas la crítica o la agresión directas, que solo mediante unos rodeos le resultan posibles”¹. Estos rodeos son, justamente, los que podríamos llamar, parafraseando al propio Freud, “los caminos de la formación del chiste”².

Se trata de un desarrollo relativo al chiste tendencioso que atiende a una particularidad pues, en efecto, esos “ciertos chistes” a los que se refiere Freud son aquellos que hace un miembro de la misma comunidad de los hombres a la cual se dirige la crítica o la agresión. Freud ejemplifica el desarrollo que se propone con los chistes que los judíos hacen sobre su comunidad, y, entonces, inmediatamente se entiende cómo es que estos chistes cumplen la condición de “estar uno envuelto”. De otra naturaleza son los chistes de judíos dirigidos a ellos por “extraños”: estos tienen el carácter, bien de la chanza, bien de la irrisión brutal.

Al respecto debemos decir que Freud se hallaba ciertamente “envuelto”: no solamente estaba dotado de un humor mordaz, según nos informan sus biógrafos, sino que este le venía bien dada su condición de judío residente en Viena. Es famosa la anécdota según la cual, cuando los funcionarios nazis encargados de su expulsión lo obligaron a firmar una declaración en la que los exoneraba de cualquier maltrato, Freud habría agregado: “puedo recomendar cordialmente la Gestapo a todos”³.

Freud considera que otras condiciones subjetivas que favorecen el trabajo del chiste, más claras aún, y que ya no se refieren a los chistes que obedecen a esta particular vuelta sobre uno mismo, para decirlo en el lenguaje de las pulsiones, residen

1. Sigmund Freud, “El chiste y su relación con lo inconsciente” (1905), en *Obras completas*, vol. VIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1980), 136.

2. El chiste es una formación del inconsciente en razón de lo cual podemos aplicarle lo que Freud dice del síntoma: “[...] las aspiraciones libidinosas rechazadas logran imponerse dando ciertos rodeos, no sin verse obligadas a sortear el veto a través de ciertas desfiguraciones y atemperamientos. Los rodeos son los caminos de la formación de síntoma”.

Sigmund Freud, “Conferencias de introducción al psicoanálisis. Conferencia 22ª. Algunas perspectivas sobre el desarrollo y la regresión. Etiología” (1917), en *Obras completas*, vol. XVI (Buenos Aires: Amorrortu, 1980), 318.

3. Élisabeth Roudinesco y Michel Plon. *Diccionario de psicoanálisis*. (Buenos Aires: Paidós, 1998), 169.

justamente en “*el resorte que pulsiona a la producción del chiste*”⁴. Si nos mantenemos en el marco de los chistes tendenciosos, el resorte que pulsiona, como es sabido, es del orden de las mociones reprimidas que, por serlo, están predispuestas a la formación del chiste. Entonces, los motivos del chiste son justamente las particularidades de las tendencias e inclinaciones hostiles y sexuales de los sujetos, sometidas a represión. El chiste es, pues, como afirma Pierre Henry Castel, transferencia retórica y lenguajera de la investidura libidinal⁵.

Ahora bien, en este mismo apartado sobre los motivos Freud sostiene que otro asunto invita a explorar acerca del condicionamiento subjetivo del chiste: se trata del hecho de que nadie se contenta con hacer un chiste para sí mismo y que la comunicación de este, el contarlo, resulta un hecho inseparable del trabajo mismo del chiste. No nos asombrará entonces entender las razones por las cuales Freud le otorga al chiste el carácter de un proceso social.

Como esta necesidad de comunicar el chiste resulta imperiosa, Freud sospecha que una función especial le está reservada al otro a quien se le cuenta el chiste, y en efecto da con ella. Este “otro de la comicidad”⁶ no es la persona de la que se hace el chiste —la persona objeto— sino la “tercera persona”, es decir, el oyente. Su función es la de sancionar el chiste, comprobar, mediante el efecto de la risa, que este ha alcanzado su propósito. La función de esta “tercera persona” es tan decisiva que Freud sostiene: “el proceso psíquico del chiste se consuma entre la primera persona (el yo) y la tercera (la persona ajena)”⁷. Reparemos en el hecho de que ha quedado al margen la “persona objeto”: aquí, la mujer, objeto de la tendencia sexual.

¿Quién es este “otro de la comicidad” cuya presencia le es exigida al chiste, este tercero, condición del proceso social que el chiste está llamado a cumplir, garante de su propósito en cuanto ganancia de placer y sede del efecto de la risa que lo consagra? Que lo consagre no quiere decir solamente que lo autentifique en cuanto chiste, sino que además, en la formación del inconsciente, el chiste revela una verdad que la risa hace tolerable. Y bien, su caracterización, la del tercero, se la debemos al propio Freud.

En su análisis sobre las tendencias del chiste, una vez que ha diferenciado el chiste inocente del tendencioso, Freud despliega el proceso que pone en evidencia el lugar del tercero como aquel a quien en primera instancia se convoca en calidad de aliado y luego se lo soborna en cuanto oyente. Nos sorprenderá saber que este oyente fue una vez un espectador “desapasionado” de aquella situación originaria en la que la primera persona vio impedido su impulso libidinal dirigido a la persona-objeto debido a la sustracción de esta última, la mujer, quien se muestra inflexible. Efecto de este impedimento es la transformación del impulso libidinal en tendencia hostil la cual, a su vez, aporta la materia prima para la pulla indecente. Pero el chiste tendencioso es una

4. Freud, “El chiste y su relación con lo inconsciente”, 136. La cursiva es mía.

5. Véase: Pierre Kaufmann (Dir.), *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*. (Buenos Aires: Paidós, 1996), 99.

6. Freud, “El chiste y su relación con lo inconsciente”, 137.

7. *Ibíd.*, 138.

sustitución de la pulla, cuyo movimiento Freud no deja de atribuir a la avanzada de la cultura, que no soporta lo sexual sin disfraz. Podríamos decir que de la pulla al chiste tendencioso ha tenido lugar un alejamiento de la inmediatez exigida por el acto, lo cual pone de manifiesto tanto un cierto borramiento de la presencia del objeto como la atenuación de la tendencia que es ahora apenas aludida en el chiste. De hecho, con ocasión del chiste el proceso ha prescindido de la persona-objeto que en la pulla era alcanzada por la provocación.

El chiste es, entonces, el sustituto de la satisfacción que se obtendría del efecto directo del deseo hostil, sexual o agresivo, sobre la persona-objeto. De este modo, como proceso social el chiste es realmente idóneo para indicar el freno a la hostilidad agresiva o sexual “en acto” y el acceso a la forma verbal de dicha hostilidad, más civilizada... Sin embargo, el precio a pagar por este “privilegio” es la connivencia de aquel tercero frente al cual se expresa el insulto o la obscenidad hecha chiste. Dicho de otro modo, la atenuación de la hostilidad sin disfraz ha exigido la presencia del tercero, cuyos favores son ahora requeridos en contra del enemigo —la persona-objeto—: es eso lo que convierte a este tercero en aliado de la primera persona, un aliado en quien se ha consumado un cambio desde la posición “desapasionada” en la situación originaria, cuando su único interés consistía en su “seguridad personal”⁸. Ahora se ha convertido en un aliado y no de cualquier manera, pues él es aquí sobornado en favor del cumplimiento, en el chiste, de la tendencia sexual/hostil dirigida a la persona-objeto ausente. El goce que este aliado deriva de su posición es atestiguado mediante la risa.

El soborno, la dádiva, es el aporte de satisfacción que este tercero alcanza de su propia libido. Esta satisfacción es fácil, dice Freud, y su tesis al respecto es que la resistencia a la realización de la tendencia, sexual u hostil, es vencida con la ayuda del chiste en la medida en que este levanta la sofocación. Es decir, levanta la oposición a la realización de la tendencia; pero no solo eso: puesto que para interceptar la oposición se requiere de un “gasto psíquico”, la ganancia de placer que el chiste aporta guarda correspondencia con el ahorro de dicho gasto. Ese es, dice Freud, “el secreto del efecto placentero del chiste tendencioso”⁹.

Ahora bien, “el placer que el chiste ha deparado prueba ser más nítido en la tercera persona que en la autora del chiste”¹⁰ porque ella, en cuanto oyente, se ha ahorrado a su vez el trabajo de la formación del chiste, es decir, el trabajo de la primera persona, quien ha invertido un monto de gasto psíquico en el vencimiento de la sofocación de la tendencia. Ese es el gasto que, ya que el tercero no debe solventar, lo emplea en cambio en la risa: “Difícil sería caracterizar mejor el proceso psíquico del oyente [...] que destacando que adquiere el placer del chiste con un ínfimo gasto propio. Por así decir, se lo regalan”¹¹, afirma Freud.

8. “Desde que debimos renunciar a expresar la hostilidad de hecho —estorbados en ello por el tercero desapasionado, cuyo interés reside en la conservación de la seguridad personal— hemos desarrollado, igual que en el caso de la agresión sexual, una nueva técnica de denostar, con la que intentamos granjearnos el favor de ese tercero contra nuestro enemigo. Nos procuramos a través de un rodeo el goce de vencerlo empequeñeciéndolo, denigrándolo, despreciándolo, volviéndolo cómico; y el tercero, que no ha hecho ningún gasto, atestigua ese goce mediante su risa”. *Ibíd.*, 97.

9. *Ibíd.*, 115.

10. *Ibíd.*, 139.

11. *Ibíd.*, 142.

Pero Freud sostiene que no cualquiera puede ocupar este lugar de tercero, es decir, que también aquí se requieren ciertas condiciones subjetivas, siendo la fundamental que no exista en él una oposición a la tendencia que busca satisfacerse en el chiste. El tercero no ríe de un chiste obsceno u hostil cuando la persona-objeto es su allegado, a quien respeta, o su copartidario, con quien acuerda y, si alguno de esos fuera el caso, el chiste no produce placer: antes bien, al ser mudado en invectiva por esa razón subjetiva, solo puede provocar indignación.

De esto Freud concluye: “Algún grado de complicidad o cierta indiferencia, la ausencia de cualquier factor que pudiera provocar intensos sentimientos hostiles a la tendencia, es condición indispensable para que la tercera persona colabore en el acabamiento del proceso del chiste”¹². Complicidad e indiferencia en relación con la tendencia que el autor del chiste quiere satisfacer son, pues, las condiciones subjetivas explícitamente requeridas para el “goce de la obscenidad”¹³ en el chiste. Un goce alcanzado mediante un mínimo esfuerzo...

Estas condiciones, la complicidad y la indiferencia, cargadas a la cuenta del tercero, son las que permiten situar el chiste en el registro de cierta modalidad de relaciones entre semejantes en la cual, como se ha dicho, la tendencia hostil se satisface de manera atenuada. En ese sentido, el chiste puede ser aproximado a otro fenómeno propio del lazo social, mediante el cual Freud da cuenta, también, de una “satisfacción relativamente cómoda e inofensiva de la inclinación agresiva, por cuyo intermedio se facilita, en ese caso, la cohesión de los miembros de la comunidad”¹⁴. Se trata, como habrá podido anticiparse, del fenómeno del narcisismo de las pequeñas diferencias.

Retomado en el “El malestar en la cultura” al momento de señalar la inclinación primordial destructiva que se esconde bajo el velo del mandamiento universal de amar al prójimo, Freud asegura, sin embargo, que su función, la del narcisismo de las pequeñas diferencias, es acorde con las exigencias culturales en el sentido de que así, segregando a los otros, se afirman los lazos fraternos entre los semejantes de la misma comunidad. La satisfacción de la tendencia agresiva es aquí probablemente tan inofensiva y cómoda como en el chiste.

Así las cosas, el proceso social que el chiste pone en escena y el fenómeno social en que consiste el narcisismo grupal afirmado en las pequeñas diferencias pueden ser pensados como factores de regulación de los vínculos, por la vía de una cierta tramitación de las tendencias hostiles y de las diferencias. Esta semejanza a título de la función social de los dos fenómenos permite sin embargo subrayar el rasgo diferencial del chiste, el que nos interesa: la presencia del tercero en cuanto soporte de la indiferencia o de la complicidad.



12. *Ibíd.*, 138. La cursiva es mía.

13. *Ibíd.*, 95.

14. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1930 [1929]), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1980), 111.

En principio, indiferencia y complicidad no son lo mismo si se las piensa en términos de posiciones subjetivas. En “El chiste y su relación con el inconsciente”, Freud aporta una distinción que no por sencilla vamos a desdeñar. En relación con la complicidad sostiene: “Es imprescindible que [la tercera persona] posea la suficiente concordancia psíquica con la primera persona”¹⁵, es decir, que esté de acuerdo con ella, tanto como para disponer de las mismas inhibiciones internas que afectan a la tendencia hostil, y que, a su vez, posibilitan la formación del chiste cuando ninguna resistencia se opone a ello. Dicho de otro modo, la complicidad lo es a nivel de la tendencia hostil sexual o agresiva.

Por su parte, en cuanto a la indiferencia, al parecer no es un acuerdo lo requerido, es apenas el estar allí como espectador: “Quien ríe por la pulla escuchada, lo hace como un espectador ante una agresión sexual”¹⁶. Ahora bien, podría estar allí como espectador... El asunto es que ino se abstiene de reír! La risa, en este caso, confirma la complicidad. Entonces, antes que la distancia entre una cosa y otra, lo que revela un análisis superficial es la aproximación.

Pero, más que la del cómplice, la del indiferente es una posición subjetiva de cuya responsabilidad puede fácilmente evadirse quien la encarna; así las cosas, el indiferente hace un uso aun mayor de la economía de gasto psíquico con la que, según vimos, el tercero obtiene su ganancia de placer. Entre los dos, entre el cómplice y el indiferente, este último es una suerte de “aprovechado”. Además, tratándose de un sujeto —y no de la masa anónima de la “servidumbre voluntaria”—, la del indiferente es una posición extraña: pareciera llevar en sí misma una suerte de desmentida, pues nadie puede decir que es indiferente sino a propósito de aquello sobre lo cual, en últimas, toma partido y, entonces, concluye: “soy indiferente frente a eso” o “aquello me resulta indiferente”. Así las cosas, la decisión del indiferente ¿no supone acaso un juicio? En ese sentido, su posición es afín a la del cómplice solo que, como dijimos, su gasto psíquico es menor, y poco agrega al asunto que se lo califique de cómplice por omisión. Entre uno y otro hay una cierta continuidad en la que no cabe la posibilidad de oponerlos.

Quisiera subrayar el acierto de la reflexión freudiana que, en relación con el chiste, pone el acento en ese tercero al que da cuerpo e introduce como necesario en la escena social, y en cuyo horizonte orienta las cosas hacia una cierta posición, descartando otra. No solo recusa de esta manera la ilusión de que podemos sustraernos, en calidad de espectadores, de lo que está en juego en la escena de los acontecimientos que despliegan los actores¹⁷ —idea bien reconocida hoy en día— sino que le otorga al tercero el carácter de condición sin la cual el proceso no llega a término¹⁸.

15. *Ibíd.*, 144.

16. *Ibíd.*, 92.

17. Véase: Aurelio Arteta. *Mal consentido. La complicidad del espectador indiferente*. (Madrid: Alianza Editorial, 2010).

18. Esta idea parece excesiva. Sin embargo, la he encontrado en varios autores revisados, quienes pudieron haberla leído en Freud. Así, por ejemplo, Arteta sostiene que “la mera previsión de esa negligencia impulsará al agente a emprender su detestable proyecto, aunque solo fuese de manera negativa. Es decir, *por ayudarle a superar así ciertas inhibiciones que impedían o retrasaban la empresa*”. Arteta, *Mal consentido. La complicidad del espectador indiferente*, 47. La cursiva es mía.

Al margen del chiste, que nos ha mostrado el camino, podemos decir que el tercero participa del asunto a mismo título que los otros protagonistas y, más aún, que por su intermedio la indiferencia y la complicidad tienen asegurada su presencia en la vida social.

Este tercero anticipa la elaboración del Otro en Lacan como lugar de los significantes “ya ahí” que inauguran la experiencia del sujeto a su llegada al mundo. A propósito, en *El seminario 5. Las formaciones del inconsciente*, Lacan destaca la diferencia planteada por el mismo Freud entre lo cómico —que es dual en la medida en que no requiere ser comunicado— y el chiste —que introduce como esencial al tercero que lo sanciona al inscribirlo en el código con el que autentica, al mismo tiempo, el mensaje que transporta—.

Sin lugar a dudas, la diferencia entre la persona-objeto y el tercero en el ámbito del chiste ha sido una pieza esencial para la distinción entre el Otro y el otro como objeto en la obra lacaniana¹⁹. El Otro, como sabemos, es el orden simbólico, lugar del código e instancia ante la cual el sujeto busca hacer reconocer la verdad. Su existencia es algo absolutamente esencial en el mundo humano pues “solo hay sujeto en la referencia a este Otro”²⁰. El complejo de Edipo en Freud, para no ir más lejos, es eso: es la estructura que señala la necesaria sujeción con respecto al Otro, sin la cual no hay sujeto.

Ahora bien, la concepción de este Otro es decisiva pues, para el caso que me ocupa, así como el Otro, el tercero, sanciona el chiste en cuanto tal, también hace efectivo el “goce de la obscenidad”. ¿Cómo pensar esta dicotomía como no sea separando a *un Otro del otro*?

En un trabajo sobre la perversión, al que me refiero aquí a título de contexto para el desarrollo que me propongo, Pierre Bruno sostiene que el perverso es, entre todos los sujetos, quien se propone como misión “permitir el retorno del goce hacia el Otro”²¹, es decir, restituir al lugar del significante, por definición vaciado de goce pero encarnado en un cuerpo, el objeto *a* que le ha sido sustraído en virtud de la incorporación de lo simbólico. Así pues, el tercero freudiano, el que hace efectivo el goce de la obscenidad, participa de este carácter, en razón de lo cual sería acertado concluir que es así como se hace instrumento de la voluntad de goce del Otro...²².

ENTRE VÍCTIMA Y VERDUGO

La “zona gris” es el nombre del “descubrimiento inaudito” que el filósofo Giorgio Agamben le reconoce a Primo Levi en su ingente trabajo de dar razón de lo irrazonable: su paso por Auschwitz. Dice Agamben que esta “zona gris” tiene el valor de “nuevo

19. Mercedes Blanco, “Le trait d’esprit de Freud à Lacan”, *Savoirs et clinique* 1 (2001): 75-96.

20. Jacques Lacan. *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente (1957-1958)* (Buenos Aires: Paidós, 1999), 18.

21. Pierre Bruno, “La dé(mission) perverse”, *Psychanalyse* 6 (2006): 55-71. La traducción es mía.

22. La máxima sadeciana es reveladora al respecto: “Tengo derecho a gozar de tu cuerpo —puede decirme quienquiera, y ese derecho lo ejerceré, sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones que me venga en gana saciar en él”. Jacques Lacan, “Kant con Sade”, en *Escritos 2* (México: Siglo XXI, 1985), 747-748.

23. Véase Giorgio Agamben. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. (Valencia: Pretextos, 2000), 20.
24. Primo Levi, *Los hundidos y los salvados* (Barcelona: Muchnick, 1989). Citado por Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, 46.
25. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, 20.
26. Véase: Mario Figueroa, “La vergüenza en las víctimas de violencia”, en *Desde el Jardín de Freud* 13 (2013): 275-291.
27. Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (Barcelona: Lumen, 1999), 259. La banalidad del mal es un concepto que acuña Hannah Arendt una vez que constata, a propósito de Adolf Eichmann, la falta de correlación entre sus actos monstruosos y sus motivaciones subjetivas, para nada demoníacas. Afirma que este nazi no tenía una mente criminal, antes bien, estaba afectado por un “déficit de pensamiento”. Hay que decir, en contra de muchas voces críticas, que la banalidad del mal es un concepto y no la postura de la autora, postura que habría sido la de banalizar el mal... Véase: Julian Marrades, “La radicalidad del mal banal”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 35, (2002): 79-103. www.revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/.../16320 (consultado el 15/01/2014).
28. Levi, *Los hundidos y los salvados*, 40. Citado por Agamben. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, 25.

elemento ético²³ en virtud de su alcance para dar cuenta del carácter indecible de la determinación de la responsabilidad entre la víctima y el verdugo cuando su lugar de encuentro es el campo de concentración. Este indecible no deja de tener relación con la reflexión que me propongo en torno al tercero —ni víctima ni verdugo, entre cómplice e indiferente—, para la cual la misma experiencia del genocidio nazi aporta una ilustración extrema.

Se trata de la participación de algunos judíos, deportados, víctimas por lo tanto, con quienes se contaba en los campos para la organización de las “tareas” relativas a esa cadena de la muerte programada que empezaba con el ingreso de los prisioneros a las cámaras de gas, ocupaba un buen tiempo en el examen de los cuerpos ya inermes para despojarlos de cualquier objeto valioso que pudieran haber escondido entre sus pliegues los sobrevivientes —isi esos eran cuerpos!—, para culminar con el transporte de los cadáveres a los hornos crematorios... La empresa, pues, contaba con las propias víctimas para su gestión, organizadas en las llamadas Escuadras Especiales. Poco se habló de ellas, no solo por la escasez de sobrevivientes... Levi sostuvo que ese, el de poner en marcha las Escuadras Especiales, había sido el delito más demoníaco del nazismo²⁴. Obligados a hacerlo —ni siquiera hay que decir que bajo pena de muerte, pues eso suena a irrisión brutal en los campos de la muerte—, estos hombres... cumplieron su tarea.

El asunto es de tal magnitud que preguntarse si les cabe en ello alguna responsabilidad es pretender reducir banalmente el tamaño de lo que está en juego: el integrante de la Escuadra pone en tela de juicio la categoría misma de responsabilidad, y es por eso que Agamben sostiene que de “esta infame región de irresponsabilidad [...] ninguna confesión de responsabilidad conseguirá arrancarnos”²⁵; en su lugar, es la vergüenza de los sobrevivientes la que dibujará algún contorno gracias al cual podamos acercarnos a esta experiencia mayor que consiste en sumar horror al horror...²⁶. En todo caso, dice Agamben, que de allí, de esa región, como de ninguna otra, en la que víctima y verdugo se confunden, se desgrana la lección de lo que Hannah Arendt llamó “la espantosa, indecible e inimaginable banalidad del mal”²⁷.

La banalidad del mal es convocada por el propio Agamben en relación con esa “zona gris” de indeterminación en la que víctima y verdugo pierden las aristas que los identifican por separado: banalidad, y no radicalidad del mal, en atención al testimonio de un integrante de la Escuadra, uno de los poquísimos sobrevivientes, quien relata cómo en una pausa de su tarea siniestra juega un partido de fútbol con otros integrantes y algunos soldados de las SS... “como si, en lugar de a las puertas del infierno, el partido se estuviera celebrando en el campo de un pueblo”²⁸; son las palabras de Primo Levi.

Agamben se pronuncia al respecto asegurando que ese momento de normalidad constituye el verdadero horror del campo: cuando el campo de concentración adquiere momentáneamente la forma de campo de pueblo..., y entonces todo ocurre como en una escena de pesadilla de la que no es posible despertar... Pero la escena de pesadilla no se limita sin embargo a esta superposición metonímica de los campos, y entonces la banalidad del mal vuelve al cauce de su radicalidad²⁹ cuando acordamos que no se trata de un doble juego en el que la víctima hace las veces de verdugo, sino de una estrategia perversa en la que víctima y verdugo se confunden. En palabras de Pierre Bruno, este “teatro de juego” sugiere una escena en donde el mundo está al revés. Gracias a esta estrategia el crimen queda relativizado y se prepara, con ello, la posibilidad de que el criminal sea declarado inocente...³⁰.

La idea según la cual no se trata de “un doble juego” nos conduce a pensar que no hay, en referencia al integrante de la Escuadra Especial, una simple inversión del binario víctima-verdugo; entonces quizás podemos proponer que aquí, en el escenario del campo, se ha “producido” un tercero: una víctima ha sido convocada como cómplice para participar del acto del verdugo. Es así como la confusión tiene lugar.

Pero esta situación de confusión participa de la experiencia de los campos de una manera más general y ocurre, no por azar, sino a título de programa de la dominación totalitaria. Es lo que Hannah Arendt sostiene en relación con el borramiento de las fronteras entre el bien y el mal, en virtud de lo cual cualquier cosa resulta aceptable; o con la supresión de la diferencia entre la verdad y la mentira, de tal modo que todo puede resultar creíble; o, aun con la eliminación de la distancia entre lo probable y lo improbable, de manera que pueda esperarse lo que sea...

Ahora bien, en referencia a la “producción” de aquel tercero, ¿cómo pensar ese horror que se suma al horror, a saber, el del usufructo de la víctima en el trabajo de eliminación de otras víctimas?

EL CAMPO DE LA DESTRUCCIÓN ABSOLUTA

En un recorrido, del cual voy a desplegar aquí tan solo una parte de toda su complejidad, Lacan propone en su seminario *La ética del psicoanálisis* (1959-1960), la experiencia paradigmática del horror como aquella que evoca la aproximación a *Das Ding* —la Cosa freudiana—, el campo innombrable del deseo radical que no es otro que el “de la destrucción absoluta”.

Como lo ha advertido el filósofo Lacoue-Labarthe, que Lacan nombre en ese momento de su seminario este campo de la destrucción absoluta, no deja de ser una alusión histórico-política. De hecho, el mismo Lacan dice: “Se trata, lo sabemos, de lo



29. Para Hannah Arendt el mal radical —el que se aplica a los crímenes del régimen nazi— es imperdonable e incastigable. Es, además, inexplicable porque a diferencia de lo que piensa Kant, no puede ser comprendido por motivos —cualesquiera que sean: el interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder, la cobardía—. Véase: Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid: Alianza, 1999), 680.

30. Véase: Bruno, “La dé(mission) perverse”. El autor hace el análisis de una obra de ficción, en este caso de una novela “negra”, *El inglés descrito en un castillo cerrado*, de A. P. de Mandiargues (edición en español, Barcelona: Tusquets, 1979), en la que dos judíos son utilizados como agentes para torturar a un general nazi y a su lugarteniente, si bien nada del orden de las preferencias político-ideológicas de quien trama el asunto entra en juego.

‘que sucede en el mundo’ actualmente”³¹. Ese “actualmente” nos sitúa en un más allá, en este caso, del “Malestar” que Freud constataba en 1930 y para el cual, sin embargo, su genio había descubierto años antes el primer más allá: el imperio de la pulsión de muerte —más allá del principio del placer—. Toda la reflexión en la que se interesaba, sobre el movimiento del deseo franqueando la línea “de una especie de revelación histórica” apuntaba para Lacan, en ese momento, a ese descubrimiento freudiano, asunto que se planteaba de una manera aguda y no sin relación con la historia. Así, insistía en que esta era “una pregunta aquí y ahora, no *ad aeternum*”³².

El mundo se revelaba por entonces como aquel del “mal radical”³³, impensable para Kant, quien no obstante acuñó ese término que luego Hannah Arendt recuperaría para situar la especificidad de un mal novedoso —inexplicable, incastigable e imperdonable— que subvierte, por lo tanto, todas las categorías de la razón práctica. Radicalidad del mal.

Lacan lo registraba preguntándose en el curso de su seminario, “¿hemos pasado la raya?”³⁴. Con esta pregunta se refería a los discursos aterradorantes de la potencia, y advertía hasta dónde podría llegar el ruido de micrófonos —ya por entonces mencionados como “esos aparatos, de los que todos estamos provistos”— para asegurar inmediatamente que lo desconocido temible más allá de la raya es en el hombre lo inconsciente en la medida en que es la memoria de lo que olvida. Y lo que olvida es aquí “la posibilidad de la destrucción segunda que súbitamente devino tangible para nosotros a través de la amenaza de la anarquía cromosómica que podría romper las amarras de las formas de vida”³⁵. ¿Quién no ve en esta referencia a la destrucción segunda el peligro, la amenaza de contingencias siniestras potenciadas por el desarrollo tecno-científico del momento, cuyo telón de fondo es la experiencia de los campos de concentración presentada previamente por Lacan como “la reacción de precursores en relación con lo que se irá desarrollando como consecuencia del reordenamiento de las agrupaciones sociales por la ciencia”³⁶?

En el contexto de ese “actualmente” Lacan indagaba sobre el alcance del género trágico como aquel que puede dar lugar al bordeamiento del horror gracias al efecto estético de lo bello: efecto de belleza que es, a su vez, de ceguera, del mismo modo como el resplandor disimula lo que, más allá, no puede verse: el horror que evoca una experiencia próxima a *Das Ding*. Ahora bien, el paradigma trágico de la aproximación a ese campo —el de la destrucción absoluta— es Antígona, “víctima tan terriblemente voluntaria”³⁷ a quien, como sabemos, Lacan dedica unas cuantas lecciones de su seminario. En efecto, es Antígona quien se confronta con el suplicio que le ha sido reservado. Cuando el Coro le dirige a Creonte la pregunta sobre la suerte de Antígona, él responde sin vacilación: “La llevaré a un lugar donde no existan huellas

31. Philippe Lacoue-Labarthe, “De la ética: a propósito de Antígona”, en *Lacan con los filósofos* (México: Siglo XXI, 1997), 23.

32. *Ibíd.*, 23.

33. La noción kantiana de “mal radical” apunta a situar una tendencia “a engañarse a sí mismo acerca de las intenciones buenas o malas y, con tal que las acciones no tengan por consecuencia el mal que conforme a sus máximas sí podrían tener, no inquietarse por la intención propia, sino más bien tenerse por justificado ante la ley. De aquí procede la tranquilidad de conciencia de tantos hombres”. Emmanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Disponible en: <http://catedras.fcp.uncu.edu.ar/claroline/backends> (consultado el 12/01/2014). Se trata, pues, de una tendencia o propensión al mal y no de los actos que la realizan. La razón por la cual este mal radical es impensable para Kant tiene que ver con su representación del “hombre libre”: incompatible con la idea de una capacidad racional que pueda negar la autoridad de la ley moral.

34. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)* (Paidós: Buenos Aires, 1990), 278.

35. *Ibíd.*, 279.

36. Jacques Lacan, “Proposición del 9 de octubre de 1967”, en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 276.

37. Lacan, *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 298.

humanas, y allí la encerraré viva en una gruta rocosa”³⁸. Palabras de quien en virtud de su vocación política cumple con la función de representar la máxima indiscutible de la razón práctica, el bien, del que sabemos por Lacan que no puede reinar sobre todo sin el riesgo de que aparezca “un exceso real”³⁹.

Antígona está pues destinada a ser enterrada viva. ¿Qué puede significar esta posición? Lacan designa ese lugar fuera-de-lo-humano como la “zona gris” entre la vida y la muerte, que no es la de la muerte sino la de la vida confundida con la muerte: el entre-la-vida-y-la-muerte. De manera casi poética dirá, para Antígona, que su suerte es la de “una vida que se confundirá con la muerte segura, muerte vivida de manera anticipada [...], vida insinuándose en la muerte”⁴⁰. Antígona es la figura trágica de quien sin estar muerta aún, ha sido tachada del mundo de los vivos. De ahí a la muerte a secas no hay sino un paso: el tránsito de lo que Lacan designa como “entre-dos-muertes”.

Como sostiene Lacoue-Labarthe, este “entre-dos-muertes” es el infierno que el siglo XX llevó a cabo, el mismo que, agreguemos, el siglo XXI repite y promete... Aquella posición de enterrados vivos en un lugar no marcado por las huellas de lo humano, condenados a una muerte sin nombre y rostro que anticipa “la no huella del paso por la vida”⁴¹, es la posición de los prisioneros en ese lugar de excepción que son los *lager*. Pero, entonces, ¿cómo no advertir que los asignados a la mencionada Escuadra siniestra, en su calidad de cómplices involuntarios de los agentes del suplicio, fueron quienes se confrontaron con el horror sumado al horror? Ellos, más que los otros, debieron sucumbir a una abnegación total de sí mismos, a una desubjetivación, para someterse al deseo radical, al goce del Otro —el del agente sádico del suplicio que se cumplía por su intermedio sobre la persona-objeto—, para retomar los términos freudianos: su compañero de cautiverio cuando no su hermano, en este caso.

Sobre este asunto de la desubjetivación total al que he hecho referencia, vale la pena destacar la forma en la que Hannah Arendt lo presenta. Ella sostiene que en los campos de concentración se destruye la dimensión jurídica y moral del ser humano en la medida en que sus actos se desvinculan de su condición de víctima, ya que al ser detenida arbitrariamente no está en condiciones de reclamar nada, no es objeto de injusticia alguna, y esa es la medida de su sometimiento radical al Otro. Por su parte, el verdugo no justifica su acto de victimario, con lo cual niega todo derecho a la víctima. Así, lo que el detenido decida hacer no tiene ningún valor; dicho de otro modo, se niega el principio de responsabilidad de los propios actos, base sobre la cual se asienta la anulación de su capacidad de juzgar, de elegir entre el bien y el mal y, por supuesto, de protestar...

Al margen del reconocimiento de su condición humana, tanto como las otras víctimas, aquellas a quienes les es exigida su participación en la eliminación de sus

38. Sófocles, “Antígona”, en *Tragedias completas* (Madrid: Cátedra, 2009), 174.

39. Véase: Lacan, *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 310.

40. *Ibíd.*, 299.

41. Jacques Lacan. “Seminario 9. La identificación (1961-1962)”, en *Los seminarios de Jacques Lacan*. Folio Views - Bases documentales, versión digital.

compañeros, vienen a completar el marco de un escenario perverso cuya perversidad, valga la redundancia, reside en la imposición de esa función de cómplices, en cuyo caso el sometimiento y la degradación de lo humano alcanza un punto extremo. Gracias a la descripción de Hannah Arendt, puedo evocar la reducción de la víctima hecha cómplice al silencio... Y, entonces, necesariamente, la voz —objeto *a*— que el agente del tormento, encarnado en el sádico en este caso, le restituye a la víctima imponiéndosela a la fuerza a la manera de una mordaza...⁴².

LA LECCIÓN DE LA ZONA GRIS

Al término de este recorrido una reflexión se impone, allí donde dos experiencias tan separadas entre sí me han servido de motivo para situar la función cómplice del tercero: el chiste y los campos de concentración. De una a la otra, “el goce de la obscenidad” es el eslabón que las aproxima, consentido en un caso e impuesto en el otro a la víctima por quien encarna al agente del tormento.

En atención al fenómeno más evidente —más extremo— de la “producción” de un tercero a título de cómplice del genocidio nazi, he dado con la “zona gris” que designa la aporía de lo “indecidible” en relación con la responsabilidad de este tercero y que, como lugar, no es ajeno al “entre dos muertes” con el que Lacan advierte lo imposible de una vida humana allí donde los cuerpos son reducidos a lo viviente puro.

Ahora, a los efectos de cerrar este texto con una reflexión sobre la responsabilidad subjetiva en juego, la que compete a las víctimas en su condición de sujetos, voy a tomar un testimonio por lo demás sobrecogedor, que tiene la virtud de ilustrar de qué manera un sujeto, luego de haber ocupado incluso este lugar de tercero que lo hacía cómplice del horror en los campos, encontró la salida a su posición saltando, por así decir, al otro lado del encierro delimitado por los alambres de púas de la “zona gris”... De este testimonio tuve conocimiento por algunas citas de autores consultados sobre los hechos de la empresa nazi y lo encontré un par de veces referido por Marie-Jean Sauret en textos en los que se ocupa de desarrollos relativos al lazo social.

Se trata de un judío polaco “residente” en Auschwitz quien durante su cautiverio vio morir a su madre y a todos los miembros de su familia, entre ellos a una hermana menor quien, al parecer, fue sometida en el campo a una suerte de esclavitud sexual... Liberado del campo escribe su testimonio y algunas otras obras, novelas, que firma bajo el nombre de Ka Tzenik 135633⁴³. Su seudónimo, que es su nombre de autor, no es otro que su número de prisionero, tatuado en su brazo por los nazis... Como sobreviviente participó en el proceso adelantado en Jerusalén contra Eichmann, en donde declaró acerca de los horrores del campo en relación con los cuales establecía una

42. Véase: Pierre Bruno, “L’arrangement (sur la perversion)”, *Psychanalyse* 5, (2005): 5-18

43. Su testimonio se titula *Shivitti. Una visión* (Barcelona: La llave, 1999).

línea divisoria entre la suma de los dolores cotidianos, la contabilidad de los muertos, la acumulación de relatos de horror y lo imposible de decir, que era justamente lo esencial. En el curso de su testimonio, el presidente del tribunal le pregunta cómo es posible que no tenga nada que decir, a quién acusar él, el estigo ocular y la “voz” de Auschwitz..., y le pregunta también por qué se “esconde” tras su número de prisionero. Trastornado, él responde, con un accidente cerebro-vascular, con respecto al cual tiene la certeza de que guarda relación con la interpelación del presidente. Más adelante le sobreviene un recuerdo que le permitirá entender su obstinación en llamarse como en el campo... Evocó una experiencia que lo sitúa en las proximidades de la “zona gris”, es decir, de aquella ocupada por los deportados de la Escuadra Especial: se le encargó hacer la limpieza de la sala donde los condenados a las cámaras dejaban sus ropas y sus pertenencias. En ese lugar, y cuando los prisioneros se encaminaban desnudos hacia las cámaras pensando que iban a las duchas —cosa que él, por supuesto, muy pronto advirtió que no era tal—, recogía la ropa y la envolvía haciendo con ella una suerte de “bolas”⁴⁴ que eran luego enviadas a Alemania. En una oportunidad el SS a cargo le dijo que subiera al camión de las duchas. Supo, en consecuencia, que se dirigía a la muerte. Cuando iba hacia la sala para desvestirse, cruzó su mirada con la del SS que hacía guardia en ese lugar y constató en él una mirada de indiferencia y de aburrimiento que se grabó en su memoria. Desvió el camino y, en vez de entrar a la sala, se dirigió directo al camión que transportaba a los prisioneros de donde, al bajar, un soldado se le lanzó para matarlo; se salvó cuando otro se interpuso manifestando que lo conocía de la sala donde los prisioneros dejaban la ropa.

La mirada de indiferencia y aburrimiento del soldado de la SS hizo que Ka Tzenik se reconociera en él. Mejor dicho, le permitió tener la inmediata convicción de lo que nunca antes había pasado por su mente: que los dos, soldado y prisionero, eran de la misma raza. Con este gesto Ka Tzenik eliminaba aquello que los situaba, a él y a su verdugo, en posiciones opuestas, la raza, con lo cual le era posible aceptar que los dos eran humanos y, más aún, que él habría podido estar en el lugar de su enemigo. Así comprendió la razón por la cual se negaba a dejar su nombre de víctima: para enmascarar con él el nombre de verdugo que habría podido llevar y, sobre todo, que podría llevar, como algunos de sus compatriotas, con respecto a los palestinos. Su verdadero nombre, Yechiel De-Nur, bien podría ser el de un potencial criminal. Él quería mantenerse a salvo de eso, a falta de no haber estado a salvo del campo de destrucción...

Ka Tzenik asume una responsabilidad por encima de los hechos en los cuales participó en cautiverio y que, en efecto, lo situaban en la “zona gris” de indecible responsabilidad evocada por Agamben gracias a Primo Levi. Más allá de la indecible responsabilidad del “todos” en el ámbito jurídico, el testimonio de Ka Tzenik, el suyo,



44. En francés, *boulettes*: bolita, albóndiga y, en sentido figurado, torpeza, pifia.

es el de su responsabilidad subjetiva. Su lección última, como lo subraya Sauret, es la de advertirnos que “la violencia no es un accidente de la humanidad. Esta violencia que amenaza a la humanidad habita en el corazón de la humanidad. Es la razón por la cual exige un tratamiento ético”⁴⁵. De ahí la posición de Ka Tzenik: ni acusación ni demanda de piedad, ni apocalipsis ni paraíso por venir. Lo cual no quiere decir, por supuesto, que no hubiera declarado como testigo contra Eichmann. En relación con esto último, quisiera destacar que el testimonio de Ka Tzenik y su lección están lejos de cualquier idea que pudiera implicar la confusión víctima-verdugo o la correlación en la que se empeña la psicología según la cual la víctima de hoy será el verdugo de mañana —gracias a un extraño determinismo que atenta contra la elección del sujeto—. De lo que se trata, pues, es de otra cosa: del mal del que somos capaces, en razón de lo cual los “crímenes contra la humanidad” son crímenes de la humanidad.

En un fragmento célebre de su “El malestar en la cultura”, ya Freud afirmaba la consecuencia de la cuota de agresividad inscrita en la dotación pulsional humana sobre los vínculos entre los hombres:

[...] el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para 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.⁴⁶

Freud aportaba así una suerte de conclusión acerca de la incidencia sobre el vínculo con el otro de un elemento irreductible, situado en lo más íntimo de cada uno, que hace del otro, siempre, un extranjero y un enemigo. Luego de varias aproximaciones al asunto, entre las que *Das Ding* tiene un valor inaugural, Freud llamó a este hallazgo pulsión de muerte. Justamente este hallazgo, por el cual Lacan reconoce a Freud el mérito de haber estado “a la altura de un discurso que se mantiene lo más cerca posible de lo que se relaciona con el goce”⁴⁷, ilumina las páginas finales de “El malestar en la cultura”; dice Freud:

He aquí, a mi entender, la cuestión decisiva para el destino de la especie humana: si su desarrollo cultural logrará, y en caso afirmativo en qué medida, dominar la perturbación de la convivencia que proviene de la humana pulsión de agresión y de autoaniquilamiento. Nuestra época merece quizás un particular interés justamente en relación con esto. Hoy los seres humanos han llevado tan adelante su dominio sobre las fuerzas de la naturaleza que con su auxilio les resultará fácil exterminarse unos a otros hasta el último hombre. [...] [C]abe esperar que el otro de los “dos poderes celestiales”, el Eros eterno, haga un esfuerzo por afianzarse en la lucha contra su enemigo igualmente inmortal. ¿Pero quién puede prever el desenlace?⁴⁸

45. Marie-Jean Sauret, *Psychanalyse et politique* (Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2000), 153. La traducción es mía.

46. Freud, “El malestar en la cultura”, 108.

47. Lacan, *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 75.

48. Freud, “El malestar en la cultura”, 140.

Como sabemos, Freud agregaba la última oración en 1931 cuando ya comenzaba a ser notoria la amenaza que representaba Hitler... Es decir, cuando se avecinaba la empresa nazi que inauguraría una nueva época, en la cual la lógica económica y la avanzada de la ciencia lograrían reducir los cuerpos a lo viviente puro, mercantilizable y exterminable. Por supuesto, la pulsión de muerte no esperó al nazismo para manifestarse, pero el carácter de excepción de lo que por entonces tuvo lugar radica en la pérdida de los fundamentos de lo humano, en la deshumanización de lo humano, que vendría a atentar contra el lazo social de una manera inédita. Este carácter inédito del lazo social que allí se inaugura, designado por Lacan discurso capitalista, amenaza con la disolución de la convivencia humana de una doble manera. De una parte, si nos atenemos al sujeto que este discurso promueve, tal como su fórmula lo revela, veremos que reintegra el objeto plus-de-goce en el sujeto dividido ($a \rightarrow \S$), debilitando de esta manera su dimensión deseante —en falta— en provecho del individuo consumidor, es decir, del sujeto anulado en su división y completado con su goce. En este orden de ideas la incidencia del discurso capitalista que salta a la vista es aquella del peligro de la desaparición del síntoma en beneficio de diferentes patologías propias de la época, o de los llamados “síntomas contemporáneos”. De hecho, dichas patologías revelan la presencia de sujetos en quienes el valor de goce de su “síntoma” toma la delantera —adicciones, pasajes al acto, depresión, etc.— del goce que deriva de las ofertas del mercado⁴⁹.

De otra parte, al situar el punto de mira no ya en el sujeto sino en el lazo social con quien este sujeto establece lazo, precisamente, podría arriesgarse la idea, como en efecto lo propone Sauret, de una “patología” en la que predominan la generalización de la mentira y del engaño, la degradación de la palabra, la justificación de lo incorrecto en el dominio de lo público, el peso de lo “políticamente correcto”, de la banalidad en las distintas esferas de la vida, etc., cuyas aristas nos parecen derivados de aquella “escena en donde el mundo es al revés”, y de la que supusimos como condición el retorno del goce al Otro: ($a \rightarrow A$).

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pretextos, 2000.
- ARENDT, HANNAH. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, 1999.
- ARENDT, HANNAH. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza, 1999.
- ARTETA, AURELIO. *Mal consentido. La complicidad del espectador indiferente*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- BLANCO, MERCEDES. “Le trait d’esprit de Freud à Lacan”. *Savoirs et clinique* 1 (2001): 75-96.
- BRUNO, PIERRE. “L’arrangement (sur la perversion)”. *Psychanalyse* 5 (2005): 5-18.

49. Véase: Sylvia De Castro, “Síntoma y segregación”, en *Desde el Jardín de Freud* 13, (2013): 177-195.

- BRUNO, PIERRE. "La dé(mission) perverse". *Psy-
chanalyse* 6 (2006): 5-71.
- DE CASTRO KORGI, SYLVIA. "Síntoma y segregación". *Desde el Jardín de Freud* 13 (2013): 177-195.
- FIGUEROA, MARIO. "La vergüenza en las víctimas de violencia". *Desde el Jardín de Freud* 13 (2013): 275-291.
- FREUD, SIGMUND. "El chiste y su relación con lo inconsciente" (1905). En *Obras completas*. Vol. VIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1980.
- FREUD, SIGMUND. "Conferencias de introducción al psicoanálisis. Conferencia 22ª: Algunas perspectivas sobre el desarrollo y la regresión. Etiología" (1917). En *Obras completas*. Vol. XVI. Buenos Aires: Amorrortu, 1980.
- FREUD, SIGMUND. "El malestar en la cultura" (1930 [1929]). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1980.
- KA, TZENIK. *Shivitti. Una visión*. Barcelona: La llave, 1999.
- KANT, EMMANUEL. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Disponible en: <http://catedras.fcp.uncu.edu.ar/claroline/backends> (consultado el 12/01/2014).
- KAUFMANN, PIERRE (Dir). *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*. Buenos Aires: Paidós, 1996.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente (1957-1958)*. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)*. Paidós: Buenos Aires, 1990.
- LACAN, JACQUES. *Seminario 9. La identificación (1961-1962)*. En *Los seminarios de Jacques Lacan*. Folio Views - Bases documentales, versión digital.
- LACOUÉ-LABARTHE, PHILLIPE. "De la ética: a propósito de Antígona". En *Lacan con los filósofos*. México: Siglo XXI, 1997.
- LEVI, PRIMO. *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: Muchnick, 1989
- MARRADES, JULIÁN. "La radicalidad del mal banal". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 35 (2002): 79-103.
- ROUDINESCO, ÉLISABETH Y PLON, MICHEL. *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- SAURET, MARIE-JEAN. *Psychanalyse et politique*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2000.
- SAURET, MARIE-JEAN. *Malaise dans le capitalisme*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2009.
- SÓFOCLES. "Antígona". En *Tragedias completas*. Madrid: Cátedra, 2009.



Hacer como si nada hasta producir nada

BELÉN DEL ROCÍO MORENO CARDOZO*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia



Hacer como si nada hasta producir nada

La indiferencia ante la matanza en masa fue novedad de la historia del siglo xx. Una tríada de “como si”, plenos de consecuencias, la especifican: “como si no viera”, “como si no escuchara”, “como si no existiera”... De allí, emerge una sentencia inapelable, “¡No eres nada!”, cuya figura queda realizada en el “musulmán” de los campos de concentración. Atendiendo a algunos inquietantes testimonios, trataré de trazar las coordenadas, tanto subjetivas como discursivas, que especifican esta sombría novedad de nuestra época.

Palabras clave: campo de concentración, desubjetivación, indiferencia, nada.

Faire comme si de rien n'était jusqu'à rien produire

L'indifférence face aux tueries massives en est la nouveauté de l'histoire du xxème. Trois «come si» pleins de conséquences font sa spécificité: «comme si on ne voyait pas», «comme si on n'entendait pas», «comme si on n'existait pas»... Une sentence sans appel en émerge: «Tu n'est rien», réalisée sous la figure du «musulman» des camps de concentration. M'attardant sur quelques témoignages inquiétants j'essaierai de tracer les coordonnées, autant subjectives que discursives, qui spécifient cette sombre nouveauté de notre époque.

Mots-clés: camps de concentration, désubjectivation, indifférence, rien.

Pretending Nothing Has Happened until Nothingness is Produced

Indifference to massacre is the discovery of the history of the 20th century. A triad of “as ifs”, full of consequences, specifies that indifference: “as if one does not see”, “as if one does not hear”, “as if one does not exist”... This gives rise to an irrefutable judgment, “You are nothing!” which materializes in the “musselman” of the concentration camps. On the basis of some disturbing testimonies, the article outlines some of the subjective and discursive aspects that characterize this dark reality of our time.

Keywords: concentration camp, de-subjectivization, indifference, nothingness.

* e-mail: bdmorenoc@unal.edu.co

© Ilustraciones: Antonio Samudio



¿DOS INVENTOS?

A finales del siglo pasado, en medio de los balances respecto de las innovaciones que se produjeron en el transcurso de la centuria, desde distintas esquinas y con los más diversos propósitos, se construyeron cuidadosos listados de los personajes, obras, avances tecnológicos, descubrimientos e invenciones que habrían dejado su marca indeleble. En una vía semejante, pero alentado por un propósito distinto al de la celebración y el encomio de las maravillas de la industria humana, Gérard Wajcman singularizó el objeto del siglo¹, yendo más allá de los artilugios de la propaganda que habrían designado al cohete, al televisor o a la penicilina, como las maravillas del mundo moderno. Haciendo referencia a Jean-Luc Godard, quien también estaba interesado en distinguir la novedad entonces advenida, recordó que el cineasta pensaba que el gran invento del siglo era la matanza en masa². A lo que el psicoanalista enseguida objetó que, desde tiempos remotos, esa es una práctica de la humanidad, aunque antes no hubiera alcanzado las proporciones mayúsculas de las carnicerías ocurridas durante el siglo xx. Avanzando en su elección, y después de probar y abandonar distintos caminos de pensamiento, Wajcman concluye que el gran invento del siglo pasado fue el “crimen perfecto”, aquel que no deja rastro, tal como lo concibieron los nazis una vez echaron a andar la llamada “solución final”. En efecto, la sistemática destrucción de archivos, documentos y toda clase de huellas hace suponer que se trataba de eliminar no solo al pueblo judío, sino que además era preciso destruir los rastros mismos del acto criminal. Las agudas observaciones de Wajcman recorren luego las incidencias de semejante invento en el campo de las artes visuales; en particular, el autor se refiere —por razones de estructura— al registro, diríamos en *hueco*, que tal invento dejó en la escultura y en la pintura. No me ocuparé de ello en las elaboraciones que siguen, sino de la otra novedad que, a mi juicio, acompañó el macabro invento del siglo xx: la indiferencia. ¿Cómo podía ocurrir que las matanzas se sucedieran a escala industrial y los vecinos de los campos de concentración no se dieran por enterados? ¿Cómo su cotidianidad avanzaba en medio de la apacible regularidad de sus rutinas mientras a su lado se practicaban ejecuciones al ritmo raudo de las

1. Gérard Wajcman, *El objeto del siglo* (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001).

2. Gérard Wajcman, *Lacan: el escrito, la imagen* (México: Siglo XXI Editores, 2001), 45.

fábricas? ¿Cómo prisioneros-próximos-muertos y ciudadanos habitaban un espacio conexo, pero infinitamente distante?

Así que el invento del siglo tuvo su innovación (a)social correlativa, pues a la perfección del crimen le correspondió la potencia de esa connivencia, soterrada o explícita, llamada indiferencia. Esta inquietante sincronía de novedades ha sido señalada por el escritor húngaro Imre Kertész, quien atravesó por los dos totalitarismos erigidos en el siglo xx, designados por él mismo según el estandarte que ostentaban: el totalitarismo de la cruz gamada y el totalitarismo de la hoz y el martillo. En *Un instante de silencio ante el paredón*, el nobel de literatura (2002) propuso la hipótesis de que estos acontecimientos habrían provocado una transformación radical en la actitud humana —una mutación, podríamos decir— que marcaba un cambio de época, con lo cual el tiempo anterior se tornaba irrecuperable. Este cambio consistió en una modificación de la actitud ante la vida: del asombro ante la existencia se pasó al asesinato, pero este concebido no como mal hábito, exceso o “caso”, sino como actitud “normal” ante la vida de los otros. De nuevo, vemos aparecer en la pluma de Kertész la misma objeción recién mencionada a tal afirmación, pues el exterminio, como se sabe, no es un invento moderno, a lo que muy pronto el escritor agrega ese correlato de sosegada indiferencia que distingue, ahora sí, la gran primicia:

Podría objetarse que el exterminio de seres humanos no es precisamente un invento moderno; pero la eliminación continua de seres humanos practicada durante años y décadas de forma sistemática y convertida así en sistema mientras transcurren a su lado la vida normal y cotidiana, la educación de los hijos, los paseos amorosos, la hora con el médico, las ambiciones profesionales y otros deseos, los anhelos civiles, las melancolías crepusculares, el crecimiento, los éxitos o los fracasos, etc.; esto sumado al hecho de habituarse a la situación, de acostumbrarse al miedo, junto con la resignación, la indiferencia y hasta el aburrimiento es un invento, es un invento nuevo e incluso reciente. Lo nuevo en él es, para ser concreto: está aceptado.³

LA TRIÁDA PROCEDIMENTAL

¿Qué es esta rara innovación, acompañante forzosa, de la novedad del siglo? “¿Qué es la indiferencia?” —con lo que evoco por anticipado el nombre de un discurso al que más adelante me referiré—. En principio, la indiferencia se nos muestra dotada de una contundente potencia de anulación del otro, puesto que los acontecimientos del prójimo —que no próximo, como lo enseña la etimología— son simplemente omitidos; una firme voluntad de ignorancia los mantiene en una suerte de limbo deshabitado y

3. Imre Kertész, *Un instante de silencio en el paredón. El holocausto como cultura* (Barcelona: Herder, 2002), 41-42.

desafectado: “¡Eso no me interesa!”, “¡Ese no es asunto mío!”, “Problema de ellos”... Según veremos, los tajantes juicios van a desplegarse inicialmente a través de unos cuantos “como sí”, plenos de consecuencias. De modo que allí donde suponíamos que los “como si” eran simples pantomimas sin efectos, resulta que los puede haber letales. Para esbozar esta idea voy a servirme de una breve viñeta supuesta por Laurence Bataille destinada a explicar lo que es la agencia del discurso: alguien se está ahogando y da voces pidiendo ayuda, con sus gritos echa un lazo al que pasa por la orilla, quien “no podrá evitar el haberlo escuchado”⁴. Puede ocurrir, sin embargo, que el interpelado se sustraiga del vínculo al no responder al llamado. ¿Qué sucede entonces en esta situación? El inerme echó el lazo, pidió ayuda, pero el interpelado lo recusó, pues hizo como si no escuchara, a pesar de que lo había hecho. A partir de esta miniatura supuesta, podríamos conjeturar que los “motivos” de la episódica y selectiva sordera del interpelado pueden ser de lo más diversos: iba de afán; pensó que se trataba de un animal; creyó que era mejor evitar meterse en problemas; temió echarse al agua, ya que podía terminar también ahogado; calculó que ese deceso reeditaría notablemente para sus negocios; supo quién se estaba ahogando y pensó que era su justo castigo... Por lo pronto, no me ocuparé de las justificaciones y motivos que, según notamos, a estas alturas ya podríamos llamar “móviles”; lo que me interesa es el “como si” que tuvo esta primera manifestación: “como si no escuchara”.

Primo Levi, en el prefacio a *Los hundidos y los salvados*, se refiere a uno de los sueños más recurrentes y dolorosos de los prisioneros, que luego fueron narrados por ellos en sus escritos o contados de viva voz; con diversas versiones, el sueño, casi pesadilla, era el mismo:

Haber vuelto a casa, estar contando con apasionamiento y alivio los sufrimientos pasados a una persona querida, y no ser creídos, *ni siquiera escuchados*. En la variante más típica (y más cruel), el interlocutor se daba vuelta y se alejaba en silencio [...] ⁵

El destinatario hacía como si no escuchara, lo cual causaba un enorme sufrimiento a quien estaba urgido por la necesidad de contar.

Enseguida, nos topamos con otro “como si” de tenor semejante: hizo “como si” no hubiera visto. Esto último fue lo que ocurrió con Osip Mandelstam y su esposa Nadiezhda, una vez que el régimen estalinista dio la orden de deportación. En el transcurso del viaje, los Mandelstam advirtieron la singular actitud de la gente con que se topaban en las estaciones: nadie se volvía a ver a esa pareja custodiada por tres soldados, a pesar de que se trataba de un cuadro bastante llamativo. Si ello ocurría por error, esto es, por la simple disposición espacial de los cuerpos, de inmediato, el fulgor se desvanecía, pues todos apartaban la vista. En *Contra toda esperanza*,

4. Laurence Bataille, *El ombligo del sueño. De una práctica del psicoanálisis* (Buenos Aires: Paidós, 1988), 85.

5. Primo Levi, “Los hundidos y los salvados”, en *Trilogía de Auschwitz* (Barcelona: Océano, 2011), 476. La cursiva es mía.

Nadieżda se pregunta si acaso los habitantes de los Urales ya estaban acostumbrados a tal espectáculo:

La indiferencia de la gente dolía y atormentaba a Mandelstam: “Antes daban limosna a los presos y ahora ni siquiera los miran”. Me susurraba al oído, con espanto, que ante los ojos de semejante muchedumbre podían hacer cualquier cosa al preso: matarlo, despedazarlo, sin que nadie se inmutase, sin que nadie interviniese. Los espectadores se limitarían a volverse de espaldas, para evitar un espectáculo desagradable. Durante el viaje me esforcé por captar una mirada, pero no lo conseguí.⁶

Esta actitud podía fácilmente acompañarse con una sentencia que justificara el procedimiento de las autoridades: “[...] si [...] los deportan, por algo será y yo no tengo nada qué ver en ello”⁷. En efecto, si no se tiene nada que ver con aquel que apresan, entonces ese no es en absoluto semejante sino que hace parte de los otros, es disímil, y su cercanía puede resultar peligrosa, incluso contagiosa, al punto de que efectivamente no se tiene nada que ver, no solo *en ello*, sino *en él*.

Estos dos procedimientos de desenganche, que implican hacer como si no se escuchara, hacer como si no se viera, anuncian otro “como si”, acaso, aquel que los antecede y sustenta: hacer como si el otro no existiera, lo cual habrá de determinar a su vez que a ese no hay que dirigirse, no hay que hablarle, ni hablar de él... He aquí la tríada procedimental de la indiferencia que descoyunta de tajo el lazo con el semejante, quien se convierte a partir de entonces en desemejante. Notamos que esta tríada no es trinitaria, al modo de tres para crear uno, sino de tres para borrar a uno.

En *Si esto es un hombre*, Primo Levi habla de cómo los ciudadanos alemanes defendían su ignorancia sobre los crímenes de los que sí sabían, y de paso justificaban su adhesión al nazismo “*cerrando el pico, los ojos, las orejas*”⁸. En *La tregua* vuelve a referirse a la actitud de los alemanes ante los sobrevivientes, una vez había tenido lugar la liberación. Narra entonces el arribo de los sobrevivientes a Munich, quienes llegaban afectados por un estado de ánimo complejo, mezcla de impaciencia, frustración y tensión. Venían con la urgencia de contar, explicar, exigir, preguntar, pero nadie los miraba a los ojos, nadie aceptaba el desafío: “*eran sordos, ciegos y mudos, pertrechados en sus ruinas como en un reducto de voluntaria ignorancia, todavía fuertes, todavía capaces de odio y de desprecio, prisioneros todavía del viejo complejo de soberbia y de culpa*”⁹. Asunto que vuelve en *Los hundidos y los salvados*, con más fuerza y de manera más incisiva. Primo Levi dice entonces que cuando, en 1959, se enteró de que Fischer Bücheri, editor alemán, había comprado los derechos para publicar *Si esto es un hombre*, tuvo la certidumbre de que su testimonio apuntaba finalmente a los verdaderos destinatarios: “*de dominadores o espectadores indiferentes, iba a obligarles,*

6. Nadieżda Mandelstam, *Contra toda esperanza. Memorias* (Barcelona: Acantilado, 2012), 98.

7. *Ibíd.*

8. Primo Levi, “Si esto es un hombre”, en *Trilogía de Auschwitz* (Barcelona: Océano, 2011), 221.

9. Primo Levi, “La tregua”, en *Trilogía de Auschwitz* (Barcelona: Océano, 2011), 467. La cursiva es mía.

a sujetarlos ante un espejo. Había llegado el momento de echar cuentas, de poner las cartas boca arriba”¹⁰. Apuntaba ahora, con su libro como un arma cargada, al pueblo que con su silencio había consentido los horrores de los campos, que no había tenido el coraje “de mirarnos a los ojos, de arrojarnos un pedazo de pan, de murmurar una palabra humana”¹¹. Para finalmente, volver a aislar, con toda contundencia, esa tríada cómplice a la que nos venimos refiriendo: “Casi todos, aunque no todos, habían sido sordos, ciegos y mudos: una masa de ‘inválidos’, en torno a un núcleo de fieras”¹².

La masa innúmera de indiferentes dimitió de su lugar probable y, al tiempo, fraguó su complicidad en el crimen, a pesar de exhibir la superficie lisa de su ignorancia, supuesta justificación de una inocencia que solo lo sería de pose. Se trata en ello de una connivencia social que enlista a la masa en una operación perversa de desmentida; de allí que una de las cuestiones fundamentales sea discernir el tratamiento del saber que está en juego: ¿Sabían los ciudadanos alemanes que en sus vecindades se cometían crímenes? ¿No lo sabían? ¿Hasta dónde sabían? ¿No querían saber? o, peor aún, ¿querían no saber? Eugen Kogon, autor del libro *Der SS Staat (El Estado de las SS)*, dice que:

Pocos eran los alemanes que no tenían un pariente o un conocido en un campo, o que al menos no supiesen que tal o cual persona había sido enviada allá. Todos los alemanes eran testigos de la multiforme barbarie antisemita: millones de ellos habían presenciado, con indiferencia o con curiosidad, con desdén o quizá con maligna alegría, el incendio de las sinagogas o la humillación de los judíos obligados a arrodillarse en el fango de la calle. Muchos habían sabido algo por las radios extranjeras, y muchos habían estado en contacto, con prisioneros que trabajaban por fuera de los campos. No pocos alemanes habían encontrado [...] filas miserables de detenidos [...]¹³

El listado de quienes sabían, pero querían no saber, continúa. Lo que deja claro el preciso resumen del ex prisionero de Buchenwald es el carácter abarcador de la ignorancia que se pretendía sostener. El ciudadano corriente de la Alemania nazi aprendió así la urbanidad propia del Estado totalitario, que consistía en unas cuantas operaciones para sostener la desmentida del saber: “quien sabía no hablaba, quien no sabía no preguntaba, quien preguntaba no obtenía respuesta”¹⁴.

10. Levi, “Los hundidos y lo salvados”, en *Trilogía de Auschwitz*, 618.

11. *Ibíd.*, La cursiva es mía.

12. *Ibíd.*, 619. La cursiva es mía.

13. Levi, “Si esto es un hombre”, en *Trilogía de Auschwitz*, 220.

14. *Ibíd.*, 221.

LA CARA DE LA MÁSCARA

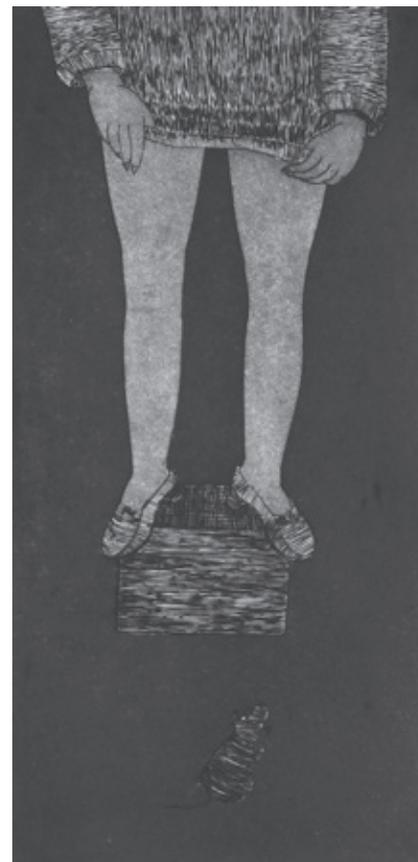
Podemos ahora reconsiderar el recorrido hasta acá transitado, pues en el trayecto notamos que, en ocasiones, la indiferencia puede ser más bien la máscara tras la cual se agitan potentes afectos e intereses: el miedo de ser visto en un gesto condenable por los detentores del poder, pues una proximidad demasiado evidente podría

conducir al mismo “funesto destino”; la connivencia, abierta o soterrada, con quien persigue y asesina, ya sea por credo ideológico o religioso, por lucro económico o por la combinación de estos fuertes motivos. Dicho de otra manera, los “como si” de la indiferencia, con todo y su eficacia mortífera, pueden ser pantalla, semblante desapasionado, de las ambiciones que en verdad gobiernan.

Nos preguntamos enseguida si acaso habrá alguna condición en que la indiferencia no se derive de tales determinaciones, si existe algún modo en el que sea posible singularizarla, en cuanto causada de otra manera. Volvamos a los testimonios, para tratar de cernir algo de ese núcleo duro, sin máscara, de la indiferencia. Dice Levi que para el momento en que comenzaron a difundirse las noticias sobre el exterminio nazi, la dimensión de las matanzas, los extremos de crueldad alcanzados, la complejidad de los motivos, la gente tendía a rechazarlas, por su misma enormidad. De modo que ante el exceso insoportable se respondió con la *increencia*, para no ser arrastrado en el mismo torbellino, cuya fuerza de perturbación era transmitida, en principio, por el arraigo en lo real que tenía el testimonio. En este punto, evoca a Simon Wiesenthal, quien recordaba, junto con otros sobrevivientes, las palabras con que se divertía ironizando un oficial de las ss:

De cualquier manera que termine esta guerra, la guerra contra vosotros la hemos ganado; ninguno de vosotros quedará para contarlo, pero incluso si alguno lograra escapar el mundo no le creería. Tal vez haya sospechas, discusiones, investigaciones de los historiadores, pero no podrá haber ninguna certidumbre, porque con vosotros serán destruidas las pruebas. Aunque alguna prueba llegase a subsistir, y aunque alguno de vosotros llegara a sobrevivir, la gente dirá que los hechos que contáis son demasiado monstruosos para ser creídos: dirá que son exageraciones de la propaganda aliada, y nos creerá a nosotros, que lo negaremos todo, no a vosotros.¹⁵

Así, en este nuevo giro sobre la cuestión de la indiferencia, podríamos conjeturar que en ocasiones esta responde, con la mediación de la *increencia*, al exceso de un real avasallador que irrumpe. Las expresiones con que se rechazan los relatos de acontecimientos, que por su misma condición serían más bien inenarrables —“¡Eso no puede ser!”, “¡Increíble!”, “¡Imposible!” “¡Qué horror!”—, anuncian el riesgo de la exclusión de los testimonios de la trama de los pensamientos y del campo del saber de quien escucha, e inerme intenta defenderse haciendo *como si* no lo hiciera: “¡Eso es inconcebible, es demasiado horrible para ser pensado!”. Un hueco en el tejido de los pensamientos, una laguna psíquica, que aunque no es del mismo orden que la agitación interesada que solo afecta la indiferencia, termina arribando, por un distinto camino, a la misma tríada procedimental a la que me he referido.



15. *Ibíd.*, 475.

Con el propósito de situar alguna orientación teórica para cernir cuál es el núcleo duro de esta manifestación de la indiferencia, conviene considerar las elaboraciones de Freud, en el “Manuscrito κ”, fechado el 1 de enero de 1896. El psicoanalista plantea que en la génesis de la histeria hay que contar con un avasallamiento del yo que acarreó una elevación de la tensión psíquica, en razón de una vivencia displacentera. En tales circunstancias, el exceso de excitación no pudo ser contradicho por el yo, ni este se encontraba en condiciones para crear un síntoma psíquico; se vio entonces obligado a consentir en la descarga exteriorizada con una expresión hiperintensa de la excitación. Enseguida Freud pasa a precisar el punto de inicio del padecimiento: “Se puede definir el primer estadio como histeria de terror; su síntoma primario es la exteriorización de *terror con lagunas psíquicas*”¹⁶. De esta referencia, quiero subrayar, más que la cuestión diagnóstica, la relación entre *el avasallamiento del yo*, y *el terror* y *la laguna* psíquica que son sus efectos. Dicho de otra manera: el exceso real produce una desarticulación a nivel de las funciones de unificación del yo, al tiempo que rompe la pantalla produciendo un desgarrón en el tejido de las representaciones. ¿No ocurre algo semejante con los acontecimientos de la *Shoah*, dado que no se dejan historizar? Un hueco en el corazón de la historia del siglo xx, pues el horror de los campos, como se ha dicho, escapa a la lógica de la guerra¹⁷. Al respecto, la persistencia de la laguna opera en dos sentidos contrarios: tanto detiene el pensamiento como lo solicita. Donde lo detiene, la abolición puede terminar en anonadamiento de quien fue afectado por el horror del testimonio y en la consecuente anulación del testigo; donde lo solicita, aunque lo conduce a hacer la prueba de la impotencia de su pensamiento, también le permitirá crear una fisura en una sentencia desubjetivante.

“¡NO ERES NADA!”

El afecto inmediato para quien queda desalojado del vínculo, como es testimoniado ampliamente, es el dolor. Más arriba evocábamos el tormento que esa indiferencia causaba al poeta Mandelstam. Ese dolor fue antecedido, en el instante de la borradura de que fue objeto, por un efecto de asombro, de estupor; no se trataba entonces de la conmoción angustiada de verse como presa para los indiferentes... Ellos habrán de ocupar otro lugar. Era estupor por verse como *nada* en los ojos de sus semejantes. Como si el dolor acusado no fuese otro que el provocado por esta sentencia inapelable proferida desde la letal trinidad de los “como si”: “¡Eres nada!”, o para decirlo con el expletivo que acentúa su carácter de sentencia: “¡No eres nada!”. He aquí de qué manera “hacer como si no...” cobra su afilada eficacia. Así, este triple proceder en

16. Sigmund Freud, “Manuscrito K. Las neurosis de defensa (Un cuento de Navidad)” (1896), en *Obras completas*, vol. I (Amorrortu: Buenos Aires, 2001), 268-269. La cursiva es mía.

17. Wajcman, *Lacan: el escrito, la imagen*, 58-59.

negativo termina por convertirse en la vía regia para producir efectivamente *nada*, esto es, la desaparición de aquel que ha sido dejado caer del lazo con el otro. Como era nada, o no era nada, no hay tumba ni memoria de su nombre, solo fosa o cenizas al viento... Y, aquí también, río...

El dolor de existir, que todo humano padece en mayor o menor medida, está determinado por la borradura significativa que lo constituye como sujeto, mero agujero en el campo del Otro donde habrá de constatar su inexistencia. Tal *inexistencia*, en circunstancias como las referidas, ha sido rebajada a la brutalidad real del *exterminio*.

A este dolor engendrado por la indiferencia también se refiere Elie Wiesel, quien siendo un jovencito, fue primero deportado a Auschwitz y, después de la llegada de las tropas rusas a la frontera con Polonia, fue rápidamente enviado en tren a Buchenwald; entonces, toda su familia fue aniquilada. En el discurso “¿Qué es la indiferencia?”, habla de ese dolor al que nos estamos refiriendo: “La indiferencia no es un principio, es un final. Y, por tanto, la indiferencia es siempre amiga del enemigo, beneficia al agresor, nunca a su víctima, cuyo dolor se magnifica cuando él o ella se siente olvidado”¹⁸. Después de situar el lugar del tercero indiferente como cómplice del perpetrador, Wiesel acude a su tradición para darle a ese tercero también los nombres de “humanidad” y de “Dios”:

Enraizados en nuestra tradición, algunos de nosotros nos sentimos abandonados por la humanidad. Sentimos que ser abandonados por Dios era peor que ser castigado por él. Era mejor un dios injusto que uno indiferente. Para nosotros ser ignorados por Dios era un castigo más doloroso que ser una víctima de su cólera. El hombre puede vivir lejos de Dios, no fuera de Dios.¹⁹

La preferencia por el dios injusto —que entonces no lo hubo, pues ese Otro dimitió— concierne al lugar que desde tal alteridad se le depara a quien queda a su merced, pues allí todavía persiste siendo algo. En cambio, ser olvidados por Dios o por la humanidad tenía consecuencias por entero distintas: un retiro que se traducía en la desaparición de aquel que había sido soltado, abandonado, dejado caer...

Uno de los recuerdos más dolorosos para los sobrevivientes de los campos es no haber prestado auxilio a sus compañeros de confinamiento cuando eran requeridos con sus pedidos de ayuda, pues no quedaban fuerzas para hacerlo. La omisión de socorro quedó grabada en ellos como un recuerdo atormentador por la culpa que generaba. Los actos sencillos de escuchar y dirigir alguna palabra quedaban imposibilitados para quien recibía el pedido, pues él tampoco estaba en condiciones de orientar su atención a otra cosa que no fuera olisquear a ras de suelo para sostener su propia *sobrevivencia*, que no su *existencia*.

18. Elie Wiesel, “¿Qué es la indiferencia?”, en *Los discursos del poder* (Barcelona: Belacqva de Ediciones y publicaciones S. L., 2003), 236.

19. *Ibíd.*, 235.

Pocos sobrevivientes se sienten culpables de haber perjudicado, robado o golpeado deliberadamente a un compañero: quien lo ha hecho rechaza el recuerdo; por el contrario, casi todos se sienten culpables de omisión en el socorro. La presencia a tu lado de un compañero más débil, o *más indefenso*, o más viejo, o demasiado joven, que te obsesiona con sus *peticiones de ayuda*, o con su simple “estar”, que ya en sí es una súplica, es una constante en la vida del *Lager*. La necesidad de solidaridad, de una voz humana, de un consejo, incluso solo de alguien que escuchase, era permanente y universal, pero se satisfacía raramente. Faltaba tiempo, espacio, condiciones para las confidencias, paciencia, fuerza; en la mayoría de los casos aquel a quien uno se dirigía estaba también en estado de *necesidad, de apremio*.²⁰

Este contundente testimonio no deja de traer, como en murmullo, la evocación sin memoria de lo que para todo humano fue su ingreso en la existencia: alguien en estado de urgencia, de necesidad, que se dirige a Otro con sus imperiosos pedidos de ayuda. Ese auxiliador, a su vez, tuvo que reconocer en esa figura dolorosa algo de lo que antaño fue su humanidad naciente, para entonces acudir a socorrerlo²¹. Así entramos todos en la existencia humana y en la deuda que se instala desde el punto de partida. Quizá por ello la abdicación del prójimo no deja de relanzar la pregunta por lo que ahora será necesario empezar a contar como extraño haber de esta cosa hablante, pues ya lo extraño no es solo la hostilidad del Otro sino su retirada, siendo esta no mera contingencia sino fenómeno de masas. Para volver al testimonio recién citado, quiero subrayar la disolución de esta pareja inmemorial que inauguró cualquier existencia humana, el Otro auxiliador/el ser indefenso, pues el inerme, en estas condiciones, obtuvo nada de retorno: muchos escucharon y simulaban sordera, otros escucharon y pudieron percibir el grave tenor del pedido, pero estaban al descampado, en absoluto desamparo, destinados, como también se hallaban, a la muerte en las cámaras de gas. De modo que, no la sensación sino la certeza de haber sido olvidados por la humanidad anuncia la aparición de una forma inédita de tragedia: imala nueva! De paso, no puedo dejar de sorprenderme con cierto sintagma que aparece cuando se trata de hablar del olvido de que alguien es objeto: esta acción en negativo suele adoptar la forma “ser olvidado” y no la de “estar olvidado”... Quizá, con ello podamos atisbar el blanco de los efectos acusados. Levi compara el abandono mortal en que se hallaban los prisioneros de los campos con el olvido de los condenados, a quienes dejaban morir, en las *oubliettes* medievales²². Con esta evocación se refiere el autor a unos pequeños recintos subterráneos, emplazados en algunas fortificaciones y castillos franceses, donde se confinaba a los prisioneros, quienes quedaban entonces *olvidados*, padeciendo hambre, sed y frío hasta la muerte. La comparación, que tiene su comunidad

20. Levi, “Los hundidos y los salvados”, en *Trilogía de Auschwitz*, 536. La cursiva es mía.

21. Franck Chaumon, “El grito”, *Détours de la transmission, Essaim. Revue de Psychanalyse* 6 (2000): 66.

22. Levi, “Los hundidos y los salvados”, en *Trilogía de Auschwitz*, 559.

en el olvido, el encierro y el apremio de las incesantes urgencias corporales, señala también en dirección de la soledad y el aislamiento padecidos.

Quizá por ello, la evidencia de manifestaciones de rechazo devuelve, al menos, un signo contundente de existencia. Así ocurre con Nadiezhda Mandelstam cuando por fin recibe una nota de rechazo de una editorial a la que había enviado unos poemas de Osip: la negativa recibida, redactada con unas frases de oficio, para descartar su petición, se le figuraba a la pareja como una buena señal, pues hacía signo manifiesto de su existencia, mientras la ausencia de respuesta había sido lo habitual. Así también cuando la mujer buscaba alguna mirada entre los pobladores de los Urales y no encontraba nada, se consolaba pensando que los austeros habitantes de esas tierras en realidad tenían miedo de mirarlos, pero que tan pronto llegaran a casa les hablarían en voz baja a sus familiares sobre la pareja custodiada por tres soldados que iba a ser llevada a algún lugar en el norte²³. El consuelo fantaseado de existir para el otro derivaba en el alivio de tener un lugar en el Otro, puesto que cabía la posibilidad de que *hablaran* de ellos. Es claro entonces que lo que así se jugaban era su existencia en el ámbito mismo del lenguaje, donde aún esperaban habitar, contra todas las evidencias que de allí los eliminaban. De modo que la indiferencia no solo afecta los lazos imaginarios al esquivar cualquier atisbo de enganche especular, cualquier esbozo de identificación; también deja al sujeto anonadado, vuelto nada, *nadificado*, porque el Otro donde podría alojarse también se retira. ¿Tengo acaso que recordar los efectos devastadores que para el presidente Schreber tuvo la amenaza constante del retiro de Dios, asunto que atraviesa de manera multiforme sus padecimientos?

SIN DIFERENCIA O EL DECIR ABERRADO

No es extraño entonces que esta innovación del siglo XX haya estado acompañada de un notable reservorio de eufemismos: “Para mantener el secreto, entre otras medidas de precaución, se utilizaban eufemismos cautos y cínicos: no se escribía ‘exterminación’ sino ‘solución final’, no ‘deportación’ sino ‘traslado’, no ‘matanza con gas’ sino ‘tratamiento especial’, etc.”²⁴. A estas púdicas palabras, hay que agregar la designación “Escuadra Especial” [*Sonderkommando*], con la que se nombraba al grupo de deportados que tenían el oficio de conducir a los prisioneros desnudos a las cámaras de gas, lavar los cadáveres para quitar las manchas de ácido cianhídrico, verificar en los orificios de su cuerpo para extraer objetos preciosos escondidos, llevar los despojos a los hornos crematorios, cortar el cabello, limpiar los hornos²⁵... ¡Escuadra Especial! Unos cuantos giros en los usos de la lengua han ayudado siempre a sostener la estratagema del ocultamiento atenuando los hechos que se decide no llamar por su nombre. De esta



23. Mandelstam, *Contra toda esperanza. Memorias*, 99-100.

24. Levi, “Si esto es un hombre”, en *Trilogía de Auschwitz*, 219.

25. Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, (Valencia: Pre-textos, 2000), 24.

26. Para servirnos de un ejemplo cercano, si se llama “falso positivo” al asesinato de un civil indefenso, perpetrado por un militar, este crimen de lesa humanidad queda desvaído tras la artificiosa conexión de los términos que lo definen, la cual llevaría más bien a asociarlo con una falla diagnóstica. En efecto, podría tratarse de un error en el juicio del militar, que lo condujo a equivocar el “diagnóstico”, y a ver en un muchacho de barrio, en un joven campesino o en un lisiado, a un guerrillero, a quien entonces decidió dar de baja en un combate “de película”. Pero en este caso no ocurre como en aquel otro cuando aparece un “falso positivo” en una prueba de hepatitis, situación en la cual el paciente queda vivo y aliviado del temor de padecer la enfermedad, porque el “falso positivo” de los militares ha sido asesinado. Sin embargo, es preciso agregar que la idea del “error diagnóstico” también queda contradicha, en la medida en que se sabe que no fue una práctica excepcional, sino que se trató de un procedimiento que cobró mil doscientas víctimas, solo en el periodo comprendido entre los años 2002 y 2010. En el año 2005, una directiva ministerial ofreció incentivos económicos a los militares que mostraran resultados “positivos”, entendidos en términos del número de guerrilleros abatidos en combate. La presión por mostrar a la opinión pública cifras contundentes sobre la derrota militar de la guerrilla, más la mencionada directiva que disponía otorgar incentivos monetarios, compensatorios y ascensos a los militares que mostraran buenos resultados, según el “*body count*”, tuvo como efecto la promoción de una práctica criminal sistemática y generalizada de ejecuciones extrajudiciales, que hoy sigue siendo llamada con la prudente expresión “falsos positivos”.

manera, el cuidado sagaz de los nombres permite arrojar una pesada cortina sobre los crímenes, que bien pueden ahora camuflarse circulando como si nada, gracias a cautas palabras que, con delicada argucia, apenas si los indicaban: nada que sorprendiera entonces, en razón de la práctica de esta política perversa del uso de la palabra.

Hagamos valer enseguida la composición de la palabra “indiferencia”, “indiferencia”, para cernir otras aristas de este asunto, que aquí ya parecen imponerse. Esta palabra viene del latín *indifferentia* y significa “cualidad de no distinguir”. Como sabemos, la diferencia que nos permite distinguir, oponer y separar, es instalada con la incorporación misma del lenguaje: adentro/afuera, presencia/ausencia, aquí/allá, vida/muerte, en fin, lo que los psicoanalistas designamos, para simplificar, con el par significante S1-S2... Si este principio diferencial es socavado por medio de una sinonimia aberrante, entonces, la vía del decir será mero desvío del real que da su lastre a la palabra²⁶. De donde podemos suponer que la indiferencia no es solo desafección respecto del ya-no-prójimo, sino además, empeño en erradicar la condición diferencial del signifiante constitutiva del lenguaje.

Pero el eufemismo no solo implica un desvío alentado por la pretensión de una sinonimia, que nunca la hay, sino que supone adicionalmente la exclusión de los términos que designarían, de manera propia, las acciones que entre tanto cursan de forma solapada. ¿Cómo es que un individuo, sostenido en la connivencia de un colectivo, decide emprender la tarea de hacerse amo del lenguaje? Eso solo puede suceder en un mundo al revés, organizado a conveniencia. Desaparecer palabras de la lengua, en el ejercicio de una voluntad omnímoda, ¿no es acaso el anticipo de otras desapariciones? Más allá, esta práctica deriva en acciones y omisiones políticas, estas sí bien despejadas de cualquier vacilación²⁷.

Primo Levi dejó observaciones muy inquietantes respecto al uso de la palabra en los campos de concentración, las cuales dan cuenta del despojamiento de la condición humana ejecutada sobre los prisioneros; por ejemplo, para referirse a la acción de comer, se decía “*fressen*”²⁸, que es el término que en alemán se aplica solo a los animales, como si en español dijéramos “tragar”. Había además una jerga nacida en el campo mismo [*Lagerjargon*], surgida de la confluencia de las distintas lenguas de los deportados; no se trataba de una derivación del alemán, sino de significantes o

27. Durante ocho años, el gobierno de Álvaro Uribe afirmó que en Colombia no había guerra ni conflicto armado, sino “amenaza terrorista” de parte de la guerrilla; se servía entonces —como se sirve ahora—, de la retórica

adoptada por el ex presidente de Estados Unidos George W. Bush, una vez ocurrieron los atentados del 11 de septiembre de 2001.

28. Levi, “Los hundidos y los salvados”, en *Trilogía de Auschwitz*, 556.

sinagmas provenientes del polaco, el yiddish, el húngaro... Durante los primeros días de prisión, Levi escuchó destacarse, con insistencia, expresiones que supuso referirse a objetos o acciones fundamentales para la supervivencia en los campos, tales como “trabajo”, “agua” o “pan”; sin embargo, resultó que no era así, pues lo que significaban era “cólera”, “sangre de perro”, “trueno”, “hijueputa” y “jodido”, los tres primeros en función de interjección²⁹. La injuria no solo había sido traducida, lo cual podría orientar respecto de lugar que les había sido asignado, sino que además, el insulto había sido incorporado al acervo de palabras de los prisioneros. Una vez en su haber, esas palabras acompañaban la andanada de impresiones sorprendentes que los acosaban, y de allí extraían expresiones dirigidas a los otros prisioneros.

CRUZAR LA LÍNEA FATAL Y “LA IMAGEN DEL MAL”

Ahora bien, en esa producción siniestra de nada, el efecto de estupor previo al exterminio hace patente que no queda objeción alguna ante el decurso de un propósito criminal en cumplimiento. En tales condiciones, vemos surgir la indiferencia allí donde no la esperábamos: en aquel que está siendo aniquilado, borrado. Es más fácil, desde luego, suponer su sufrimiento, su angustia, su indignación, pero he aquí que una vez alcanzado un “punto de catástrofe”, también él terminará por abandonarse. El nombre del libro de Nadiezhda Mandelstam, *Contra toda esperanza*, señala que no hay atisbo alguno de salida. La escritora cuenta cómo en el instante mismo en que ella pisó el vagón en que iban a ser deportados, el mundo se partió en dos mitades, sin soldadura posible, el pasado se volvió de pronto borroso e irrecuperable y el porvenir quedó desconectado de lo acontecido, había cruzado “la raya fatal”. Señala enseguida el efecto de esa instantánea mutación:

Este cambio, se manifestó, sobre todo, en una indiferencia absoluta hacia todo cuanto quedó atrás, ya que sentó la total seguridad de que todos habíamos entrado en la vía de un irremediable exterminio [...] Hacía poco aún estaba llena de inquietud por mis familiares, por todo cuanto amaba, por todo cuanto constituía mi vida. Ahora había desaparecido la inquietud y ya no sentía miedo. Ese sentimiento fue sustituido por la punzante conciencia de que estábamos condenados, y eso originaba la indiferencia, físicamente tangible, perceptible, terriblemente pesada. [...] Perdí el miedo a la muerte porque había entrado en la esfera de la inexistencia.³⁰

Resulta notable que la indiferencia, como respuesta a lo irremediable, va extendiendo su territorio de sombra sobre las referencias y anclajes que otorgan un lugar: la historia de una vida, sus vínculos afectivos, la existencia propia, el cuerpo

29. *Ibíd.*

30. Mandelstam, *Contra toda esperanza. Memorias*, 79-80. La cursiva es mía.

mismo. Respecto de esta última cuota cobrada por la desafección total, llama la atención que esta invada también al cuerpo: se empieza por abandonar a los otros, se culmina por abandonarse. Más adelante, la escritora meditará largamente sobre si era necesario aullar o refugiarse en un silencio altivo ante los verdugos, cuando se es pateado. Decidió que debía aullar:

En ese lastimero aullido que penetra de vez en cuando, y que se ignora de dónde proviene, en los sordos calabozos, casi impenetrables para el sonido, están concentrados los últimos restos de dignidad humana y de fe en la vida. En ese aullido, el hombre deja su huella en la tierra y comunica a los demás cómo ha vivido y cómo ha muerto. Con su aullido defiende su derecho a vivir, envía un mensaje a los que están afuera, exige defensa y ayuda. Si no queda ningún otro recurso hay que aullar. El silencio es un verdadero crimen contra el género humano.³¹

Pero, sucede que aquella tarde que apresaron a los Mandelstam, ella no aulló; en el instante mismo de ingresar al vagón lo había perdido todo, hasta la desesperación. Quizás su libro de memorias haya llegado al lugar del aullido entonces cercenado. En este caso hubo retorno desde ese efecto de devastación, gracias a la recuperación del aullido, signo de que al otro se lo supone estar en algún sitio para que acuda al llamado.

Pasemos ahora a otros casos en los que la indiferencia de la víctima fue inapelable. Habrá que tener presente nuevamente, respecto de los testimonios sobre los *Lager*, una de las advertencias mayores cuando se trata de recorrerlos: sus condiciones no pueden ponderarse desde el marco regular de los intercambios sociales corrientes. Como lo plantea Levi, un prisionero de una cárcel cualquiera puede tener el anhelo romántico de libertad, y de allí sus intentos de oposición, de rebelión, de fuga; un anhelo semejante resultaba prácticamente imposible en el orden férreo de los campos de concentración. La profunda irregularidad reinante excluía cualquier posibilidad de evasión, de sublevación, de objeción; solo restaba la objetivación radical de la víctima, quien llegaba en vida a identificarse con el más radical de los objetos: inada!, inada de nada! Si acaso, solo portaba la máscara previa de la inmundicia, del objeto execrable. Llegamos así a la presencia de la figura que, según Primo Levi³², encarna el mal engendrado en el siglo que pasó y que, al parecer, no termina de pasar: el musulmán [*Muselmann*].

Este término fue utilizado en todos los campos de concentración, para referirse a los prisioneros exhaustos, extenuados, próximos a la muerte³³; los hundidos, que son los testigos integrales y a la vez imposibles, por haber visto de frente a la muerte, pero también por haber sido silenciados, eliminados:

31. *Ibíd.*, 80, 81.

32. Levi, "Si esto es un hombre", en *Trilogía de Auschwitz*, 121.

33. Levi, "Los hundidos y los salvados", en *Trilogía de Auschwitz*, 555.

Quien lo ha hecho, quien ha visto la Gorgona, no ha vuelto para contarle, o ha vuelto mudo; son ellos los “musulmanes”, los hundidos, los verdaderos testigos, aquellos cuya declaración habría podido tener un significado general. [...] La demolición terminada, la obra cumplida, no hay nadie que la haya contado, como no hay nadie que haya vuelto para contar su muerte. Los hundidos, aunque hubiesen tenido papel y pluma no hubieran escrito su testimonio porque su verdadera muerte había empezado ya antes de su muerte corporal. Semanas y meses antes de extinguirse habían perdido ya el poder de observar, de recordar de reflexionar y de expresarse. Nosotros hablamos por ellos, por delegación.³⁴

Antes de su aniquilación, despojados, expuestos en vida desnuda, ya hacían parte del reino de los muertos y dejaban, a quienes habrían de testimoniar por ellos, las pruebas de esa identificación mortífera que los consumía: no hablaban, no miraban, no sentían dolor. Wiesel también se refiere a los “musulmanes” y ve en ellos la figura más trágica entre los prisioneros de los campos:

Envueltos en su mantas raídas, mirando fijamente con la mirada perdida en el espacio, inconscientes de quiénes eran o dónde estaban, extraños para quienes les rodeaban. No sentían el dolor, el hambre, la sed. No temían nada. Estaban muertos y no lo sabían.³⁵

Así que la indiferencia es cosa distinta para el tercero que hizo “como si no...” y para aquel otro sobre el cual recayó el juicio que lo suprimió de la existencia: en este encarnará la desafección, el silencio, la abolición subjetiva. El cuerpo acabado, famélico, pero sin hambre: una casa en ruinas y sin habitante. “La carencia definitiva de sufrimiento, la aceptación del eclipse de la palabra, era un síntoma fatal: señalaba que la indiferencia definitiva se estaba aproximando”³⁶. Ese síntoma no era, entonces, mera proximidad a la muerte que ocurriría en cualquier momento, sino la manifestación de que la muerte avanzaba y tendía su sombra sobre ese ser reducido a cuerpo desierto.

DEJAR DE PRODUCIR NADA POR UN INSTANTE

Llegados a este punto, nos encontramos con la sorprendente situación en que la sentencia anonadante “¡No eres nada!” puede hacerse escuchar en vínculos que no están congelados en la díada omnipotencia insensata e indefensión absoluta. Ese que sería prójimo, por estar aparentemente en condiciones similares, puede, sin embargo, quedar desvanecido, al no tener arraigo alguno es su acompañante. En *Si esto es un hombre* hay un capítulo llamado “Krauss” que nos conduce a otra arista de la cuestión que venimos explorando. La memoria fundamental que tiene Levi de su encuentro con



34. *Ibíd.*, 542.

35. Wiesel, “¿Qué es la indiferencia?”, en *Los discursos del poder*, 235.

36. *Ibíd.*, 558.

este singular hombre consiste en la narración de un episodio de su vida de trabajos forzados en Auschwitz. Cuatro hombres, entre los que están Krauss y Levi, en una cadena de trabajo, sacan tierra a paladas del fondo de un agujero fangoso, pasándola de uno a otro para hacer una pila que se llevarán en carretilla no se sabe a dónde. Krauss yerra el blanco y le arroja un montón de tierra a Levi, quien le pide tener más cuidado, pues no era la primera vez que el húngaro cometía torpezas. Este hombre trabajaba con vigor, con firme voluntad de hacer bien la tarea, podía matarse de cansancio, un hombre que duraría poco tiempo con vida, pues ignoraba que allí se debía ahorrar fuerzas, ir lento, sin esos ímpetus con que él acometía las labores que le eran impuestas. Luego, un *Kapo* los lleva a otro lugar, y Krauss, que no sabe marchar alineado, se gana un puntapié correctivo. Mientras avanzan, el húngaro se dirige a Levi, en un pésimo alemán, para pedirle disculpas por la palada de barro, como si aún no se hubiera enterado en dónde estaban! De pronto, en un alemán pausado, asegurándose de que Krauss entendiera cada frase, Levi le cuenta que había soñado con él: Levi estaba en Nápoles con su familia, había mucha comida y, de improviso, sonaba el timbre y se encontraba con la alegre sorpresa de ver allí a su amigo, gordo, limpio, bien trajeado y, con una hogaza en la mano. Levi le explicaba a sus familiares por qué su amigo Krauss estaba mojado; le daba de comer, de beber, y también una buena cama para dormir. La maravillosa tibieza del ambiente hacía que, como por arte de magia, todos estuvieran secos. La narración del sueño despierta en Krauss un torrente de palabras magiarias que Levi no entiende, pero donde con seguridad, el extraño hombre hace juramentos para el porvenir. El capítulo “Krauss” termina con estas palabras:

Pobre tonto de Krauss. Si supiese que no es verdad, que *no he soñado nada de él, que para mí tampoco él es nada, sino durante un instante, nada como todo es nada aquí abajo, salvo el hambre dentro y el frío y la lluvia alrededor.*³⁷

Quizá la muerte próxima de Krauss, que adivina Levi con solo mirarlo un breve instante, excluye a ese hombre del círculo de sus cercanos. Su estupidez respecto de las leyes insensatas del campo, lo volvió una nada en la mirada augur del químico, quien para ese momento ya tenía conocimientos de cómo sobrevivir en esa fábrica letal: economizando aliento, movimientos e incluso pensamientos³⁸. Quizás aquí Levi deja testimonio del breve instante en que este hombre dejó de ser nada para él: en ese destello, pronto desvanecido, le inventó un sueño de niños, que desató a borbotones un entusiasmo vuelto retahíla estrambótica de palabras. La cuestión que aquí se plantea es la de ese vínculo fugitivo, episódico, con el otro; el esbozo de un lazo, donde antes todo era nada, conexión que sin embargo desaparece tragada rápidamente por los “apremios de la vida”.

37. Levi, “Si esto es un hombre”, en *Trilogía de Auschwitz*, 170. La cursiva es mía.

38. *Ibíd.*, 167.

Muchos entonces fueron menos que sombra en la vida de los otros, muchos fueron como nada en la memoria, muchos desvanecidos de la densa red de la historia. ¿Será acaso posible abrir un hueco en la superficie uniforme y seca de la indiferencia?, ¿un agujero que trace el registro, que horade el recio muro, para dejar la huella de tantas ausencias? ¿O será que solo resultan posibles unos pocos y efímeros contactos, alivio de impotentes en situación de connivencia? Con estas preguntas podríamos detener esta indagación, pero es preciso proseguir... Aún resta por decir, con todo y la dificultad de responder.

De nuevo, en *Los hundidos y los salvados*, Levi indaga sobre la falta de proporción entre la piedad y la amplitud del dolor que la provoca:

Una sola Anna Frank despierta más emoción que los millares que como ella sufrieron, pero cuya imagen ha quedado en la sombra. Tal vez deba ser así; pues si pudiésemos yuviésemos que experimentar los sufrimientos de todo el mundo no podríamos vivir. Puede que solo a los santos les esté concedido el terrible don de la compasión con mucha gente; a los sepultureros, a los de la Escuadra Especial y a nosotros mismos no nos queda, en el mejor de los casos, sino la compasión intermitente dirigida a individuos singulares, al *Mitmensch*, al prójimo: al ser humano que tenemos ante nosotros, al alcance de nuestros sentimientos.³⁹

Estas últimas observaciones nos orientan a distinguir las condiciones concernientes tanto al sujeto como a la situación del discurso que determinan este singular estado de cosas. En relación con las primeras, en principio podemos suponer que es la estructura de la identificación especular la que permite ponerse en el lugar del otro, y así producir los efectos de empatía, simpatía y compasión. Vale la pena evocar que este último término viene del latín (*cumpassio*) y es la traducción de la palabra griega para simpatía (*συμπάθεια*); “compasión” entonces significa literalmente “sufrir juntos”. Seguramente lo que enseguida tenemos que discernir es la cuestión del semejante que puede moverme en tal dirección: solo el muy próximo, el muy parecido, dicho de otra manera, aquel que podría ser yo, estaría en condiciones de suscitar tal afecto. Así, la compasión supone, por estructura, un elemento egoísta, pues se trata de auxiliar e intentar recomponer a ese *otro que podría ser yo*. De modo correlativo, ciertas acciones suscitadas por la compasión, que pueden manifestarse en obras cristianas de caridad, no logran deslastrarse de la raigambre yoica que las sustenta; en este caso, con la mediación de la ostentación contundente y soterrada de su envés agresivo. Entonces, la encomiada virtud teologal puede llegar a sostener la pretensión unitaria del yo, por ejemplo, cuando se arroja una limosna a quien se halla de manera evidente despojado de cualquier bien. La acción implica, de inmediato, para quien la realiza, la seguridad

39. Levi, “Los hundidos y los salvados”, en *Trilogía de Auschwitz*, 516.

de su magnificencia ante el desprovisto. Al respecto, hay que recordar la formulación de Lacan en “La agresividad en psicoanálisis”: “Soy un hombre, lo cual en su pleno valor no puede querer decir otra cosa que esto: ‘Soy semejante a aquel a quien, al reconocerlo como hombre, fundo para reconocerme como tal’”⁴⁰. Ahora bien, este puro juego de espejos contiene el germen de la supresión de la alteridad, pues solo se ayuda al que se considera semejante, o se agrede a quien representa una amenaza para la unidad del yo. Quizás entonces haya algo distinto a arrojar limosnas o poner cara de acontecimiento cuando se tiene noticia de los horrores de la vida colectiva. Estos inanes gestos hacen más que evidente el propósito de hacerlos desaparecer, para que se engullan en el momento mismo de su manifestación. De modo que más allá de los lazos especulares, el reconocimiento de la alteridad crea las condiciones mismas de posibilidad para la existencia humana. Para volver a la referencia de Levi, lo que es preciso subrayar es que la compasión es despertada solo por unos pocos y durante un breve instante, que termina por tener el valor de un minuto de silencio, en el cual con rápido gesto se despide de aquel que de inmediato caerá en el olvido.

Decía anteriormente que el hecho de que solo se acepte como prójimo al que está muy cerca tiene una determinación discursiva que conviene considerar, pues este es un elemento ligado al establecimiento de los Estados democráticos. Voy a traer al respecto algunas reveladoras indicaciones del vizconde Alexis de Tocqueville, que aparecen en su libro *La democracia en América*, escrito después de haber conocido los Estados Unidos en cumplimiento de una misión oficial para el gobierno francés, con el fin de estudiar el sistema penitenciario de esa nación. De la visita también quedó algo más que dicho estudio, pues dio impulso a la publicación, en dos volúmenes —que datan de 1835 y 1840— de sus análisis político y sociológico de la democracia representativa republicana. Para nuestro propósito, destacaré las consideraciones del jurista sobre el individualismo en los países democráticos. Plantea el autor que esta forma de organización política hizo aparecer el individualismo, pues antes solo se conocía el egoísmo que:

Es el amor apasionado y exagerado de sí mismo, que conduce al hombre a no referir nada sino a él solo y a preferirse a todo. El individualismo [en cambio] es un sentimiento pacífico y reflexivo que predispone a cada ciudadano a separarse de la masa de sus semejantes, a retirarse en un paraje aislado, con su familia y sus amigos; de suerte que después de haberse creado así una pequeña sociedad a su modo, abandona con gusto a la grande [...] En los siglos democráticos [...] los deberes de cada individuo con la especie son más evidentes, la devoción hacia un hombre viene a ser más rara y el vínculo de los afectos humanos se extiende y se afloja.⁴¹

40. Jacques Lacan, “La agresividad en psicoanálisis”, en *Escritos 1* (México: Siglo XXI, 1990), 110.

41. Alexis de Tocqueville, “El individualismo en los países democráticos”, en *La democracia en América* (México: Fondo de Cultura Económica, 1957), 521-522.

El vizconde compara ese estado de cosas con el tipo de vínculo dominante en las sociedades aristocráticas, en las cuales el lazo con los ascendientes y descendientes imponía deberes e implicaba sacrificios a los goces personales, del mismo modo que creaba fuertes vínculos con muchos conciudadanos, pues los hombres que vivían en tales condiciones “siempre estaban ligados a alguna cosa fuera de ellos”⁴². El hecho de que en la democracia solo interesen los inmediatos liquida la deuda con los otros, corre los límites al goce impuestos en favor de dar continuidad a la cadena de las generaciones y produce la creencia en la autonomía:

No deben *nada a nadie*; no esperan por así decirlo *nada de nadie*; se habitúan a considerarse siempre aisladamente y se figuran que su destino está en sus manos. Así la democracia no solo hace olvidar a cada hombre a sus abuelos; además lo oculta de sus descendientes y lo separa de sus contemporáneos.⁴³

En esta descripción se trata del individuo que es isla, y que se sostiene de sí.

Tenemos entonces que el individualismo podría ser el telón de fondo de la indiferencia, pero nos queda la impresión de que este constituye un marco aún muy amplio para cernir de modo más preciso la cuestión que nos ocupa. Hay que apretar el nudo para intentar ceñir más estrechamente este asunto que tanto nos inquieta. Que cada quien se ocupe solo de sí y de sus satisfacciones implica un desanudamiento del lazo, pero ello todavía no da cuenta de una manera más puntual de la indiferencia generalizada ante el asesinato, ante las matanzas en masa, que ahora van en dirección de abrazar la meta siniestra del crimen perfecto, singular novedad de los tiempos que corren. A estas alturas, vamos notando que desentrañar la compleja red, en la que se halla inserta la indiferencia, puede dar lugar a más amplias indagaciones; de modo que las indicaciones recién expuestas quedarán a título de un antecedente importante, pero no suficiente, para localizar la cuestión que motiva estas articulaciones. Conviene recordar que el propósito de seguir esta pista apareció cuando en nuestra exploración resultó preciso examinar las condiciones de mutación discursiva, en cuyo seno se engendra la indiferencia. Vamos entonces a situar una última vuelta posible —en el reducido espacio de un artículo— que orientaré en la dirección recién indicada.

EL PLUS DE PRODUCIR NADA

Que Claude Lanzmann, en *Shoah* (1985), haya presentado los complejos industriales alemanes al lado de las praderas desoladas donde antes se emplazaban los campos de concentración señala bien el carácter industrial de las matanzas. Como en una fábrica, donde los procesos de producción son rigurosamente cuidados, para asegurar que



42. *Ibíd.*, 522.

43. *Ibíd.* La cursiva es mía.

la maquinaria no se detenga y con ello optimizar las ganancias, de modo equivalente los procesos de transporte, descargue y tratamiento de los prisioneros estaban bien contabilizados para evitar atropellar los engranajes. Esta comunidad entre la fábrica y los “campos de trabajo”, como se denominó de manera eufemística a los “campos de concentración” —otro cínico desvío en el decir!—, pone el acento en el ritmo de la máquina que opera a toda marcha, para que, al compás de su regularidad machacona se garantice el cumplimiento de los procesos, en los tiempos estipulados. Los inquietantes testimonios de oficiales alemanes recogidos por Lanzmann entregan pieza por pieza los detalles de esta terrible producción. Podríamos decir que la operación redituaba en términos de la realización del proyecto político nazi. Pero, el asunto no se detiene allí, pues la conexión entre los campos de concentración y este recinto caro al capitalismo que es la fábrica tuvo un sólido pegamento. Ya se sabe que el universo *concentracionario* no era un espacio cerrado, pues tenía fuertes vínculos con los dueños del gran capital, quienes lograron lucrarse, sin gasto, con el trabajo esclavo conseguido en los campos de concentración. Siemens, BMW, Bayer, Heinkel, Allianz, BASF, Volkswagen y otras varias empresas, además de bancos que fueron previamente “bien” comprados a sus propietarios judíos —esto es, por sumas nimias— dieron sólido basamento al proyecto nazi, a la vez que obtuvieron ganancias astronómicas con su participación. Así, podemos decir que tanto se *producía nada como se ganaba mucho*. De allí que respecto de la dimensión anonadante de la indiferencia, siempre haya necesidad de preguntarse: ¿dónde está la ganancia?, “¿Dónde está la bolita?”, pues siempre, elusiva, es movida de un lado a otro sin que nos percatemos de ello.

Un interesante artículo de Alejandro Tietelbaum presenta numerosos elementos para situar la participación de las grandes empresas, no solo alemanas, en el mal llamado “holocausto”. De allí destaco un dato: el connotado pionero norteamericano Henry Ford se adelantó a industriales y banqueros alemanes en apoyar el proyecto nazi, pues financió al partido, desde 1922. Por su decisiva contribución al régimen fue condecorado por Hitler en 1938; una de las principales enseñanzas que había obtenido el *Führer* del potentado estadounidense había sido la maravilla del trabajo en cadena, que él a su vez había aprendido al observar la operación de los mataderos en Chicago.

Así se cierra simbólicamente el círculo. Como dice un personaje de *La vida de los animales* de J. M. Coetzee: “Chicago nos mostró el camino: fue de los corrales para animales de Chicago de donde los nazis aprendieron cómo procesar los cuerpos”.⁴⁴

Es preciso decir que las cuidadosas reconstrucciones históricas sobre la confluencia de los factores diversos que culminaron en la *Shoah* arrojan luces decisivas sobre este terrible acontecimiento, pero a la vez no logran reducirlo a un encadenamiento de

44. Alejandro Tietelbaum, “El Holocausto y las grandes empresas”, *Le monde diplomatique* 69 (2005): 28-29.

acontecieres dispuestos en una tersa solución. No podemos cernir aún la dimensión de la atrocidad, y quizá por ello lo que vio la luz con la creación anómala de los *Lager* dista de haber sido clausurado; más bien —o más mal—, parece no cesar de irradiar su halo funesto sobre los modos, tiempos y lugares en que aún habitamos. Un grupo de gente hacinada, esclavos-prisioneros despojados de todo, confinados a su mismo lugar de trabajo, empujados hasta la extenuación y la muerte, para garantizar la obtención del mayor plus a corporaciones multinacionales. ¿No son acaso esas las condiciones oprobiosas en que sobreviven y mueren un sinnúmero de trabajadores en las maquilas sembradas, sobre todo, en los países del hemisferio sur del planeta? Y también, en un registro semejante habrá que situar el campo de concentración de Guantánamo, donde los prisioneros permanecen detenidos, durante tiempo indefinido, sin cargos ni posibilidad de defensa. Considerados “enemigos ilegales” de los Estados Unidos no tienen el trato de prisioneros de guerra, por tanto no quedan amparados por la Convención de Ginebra y, como además están fuera del territorio estadounidense, quedan desprovistos de la presunción de inocencia y del derecho a un juicio... En la misma línea, está el juzgamiento de civiles en cortes marciales, como sucedió en Colombia en los años setenta, cuando el gobierno trataba de frenar protestas. Aunque en estos dos últimos casos, en un primer vistazo, el plus percibido no resulte discernible de inmediato, podemos decir ya que hay inventos siniestros que perduran y disposiciones que producen las condiciones de excepción jurídica para sostenerlos.

Con este último aspecto arribamos, finalmente, al problema de la estructura política y jurídica que da lugar a estos acontecimientos. Giorgio Agamben en “¿Qué es un campo?” plantea que “un campo es el espacio que se abre cuando el estado de excepción comienza a devenir regla”⁴⁵. La génesis del campo entonces está en que el estado de excepción, que suspende por un tiempo el ordenamiento jurídico —que garantizaría la seguridad del Estado—, pasa de ser temporal a volverse permanente y estable. Así, el campo mismo es un espacio de indistinción entre adentro y afuera, excepción y regla, licitud e ilicitud, donde se reduce al máximo cualquier protección jurídica... ¿No evocan acaso estos tránsitos, sin distinción ni oposición, la falta de diferencia, la in-diferencia, a la que arriba nos hemos referido cuando señalábamos el socavamiento de un principio regulador que opone, distingue y separa? El filósofo italiano prosigue sus elaboraciones señalando la reducción a que se ven empujados los habitantes del campo: vida desnuda, pura vida biológica, entonces vida desprovista de su condición política. Recordemos brevemente el episodio que narra Levi sobre lo acontecido con Krauss, donde es patente la disolución del lazo social por la reducción del prisionero del campo a puro cuerpo escarnecido, urgido, carne desinvertida; al final, aquel húngaro era nada para Levi, como todo era nada en Auschwitz, salvo el

45. Giorgio Agamben, “¿Qué es un campo?”, trad. Flavia Costa, *Artefacto 2*, Pensamiento sobre la técnica, (1998).

hambre, el frío y la lluvia... Con Agamben, es posible entonces reformular la pregunta que habitualmente se plantea respecto de lo acontecido en los campos, pues ya no se trataría de interrogar cómo fue posible cometer delitos tan atroces sobre seres humanos, sino cuáles fueron los procedimientos jurídicos y los dispositivos políticos que los despojaron de manera integral de sus derechos, al punto de que ningún acto en su contra se considerara como un delito. En esta privación de todos los derechos hallamos la condición misma de su desaparición, de su *nadificación*. La cuestión más inquietante de las articulaciones que presenta Agamben es que el campo de concentración no es una estructura ya fenecida, asunto del pasado, sino que es la matriz oculta de la política que aún habitamos. De donde se trataría de reconocer sus manifestaciones en los espacios donde la vida social y la vida desnuda ingresan en una zona de total indeterminación, indistinción, *in-diferencia*... Cuáles son las astucias y argucias de esta maquinaria letal, será el asunto a reconocer y descifrar en los recodos más diversos, y en ocasiones inesperados, de nuestra vida colectiva.

En Colombia, el estado de excepción se volvió un recurso ordinario para los gobernantes desde 1949 hasta 1991. El estatuto de seguridad, vigente entre 1978 y 1982, que estuvo destinado a frenar el avance de la insurgencia, también condenó la protesta callejera y condujo a graves violaciones de los derechos humanos. Por aquel entonces, en tribunales militares, se procedió a juzgar a civiles en consejos verbales de guerra. Más recientemente, durante el gobierno de la “seguridad democrática”, la indistinción, vale decir, la falta de diferencia entre civiles y combatientes, permitió crear el programa de redes de informantes. Con la incorporación irregular de civiles a las labores de vigilancia y control social tuvo nacimiento el paramilitarismo. El despojo de las tierras de los campesinos ejecutado por grupos de paramilitares y concebido por bien embozados “empresarios del campo” fue seguido por la implementación de vastos y prósperos proyectos productivos; la propiedad de la tierra, malamente habida, quedó “legalizada” a nombre de cabezas y cabecillas de los crímenes. La urgencia de presentar cifras del triunfo militar contra la guerrilla condujo a que, en una práctica programada y generalizada, muchos miembros del ejército asesinaran a civiles indefensos y los presentaran como bajas en combate. Estos crímenes de lesa humanidad fueron presentados a la opinión pública con el eufemismo de “falsos positivos”... La lista es larga y puede extenderse. *Lo sabemos*.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Valencia: Pre-textos, 2000.
- AGAMBEN, GIORGIO. "¿Qué es un campo?". Traducido por Flavia Costa. *Artefacto 2, Pensamiento sobre la técnica*, (1998): 12-16.
- BATAILLE, LAURENCE. *El ombligo del sueño. De una práctica del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1988.
- CHAUMON, FRANCK. "El grito". *Essaim, Revue de Psychanalyse* 6, Détoirs de la transmission, (2000): 55-75.
- DE TOCQUEVILLE, ALEXIS. "El individualismo en los países democráticos". En *La democracia en América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1957.
- FREUD, SIGMUND. "Manuscrito K. Las neurosis de defensa (Un cuento de Navidad)" (1896). En *Obras completas*. Vol. I. Amorrortu: Buenos Aires, 2001.
- KERTÉSZ, IMRE. *Un instante de silencio en el paredón. El holocausto como cultura*. Barcelona: Herder, 2002.
- LACAN, JACQUES. "La agresividad en psicoanálisis". En *Escritos 1*. México: Siglo XXI, 1990.
- LANZMANN, CLAUDE. *Shoah*. París: 1985.
- LEVI, PRIMO. "La tregua". En *Trilogía de Auschwitz*. Barcelona: Océano, 2011.
- LEVI, PRIMO. "Los hundidos y los salvados". En *Trilogía de Auschwitz*. Barcelona: Océano, 2011.
- LEVI, PRIMO. "Si esto es un hombre". En *Trilogía de Auschwitz*. Barcelona: Océano, 2011.
- MANDELSTAM, NADIEZHDA. *Contra toda esperanza. Memorias*. Barcelona: Acantilado, 2012.
- WAJCMAN, GÉRARD. *Lacan: el escrito, la imagen*. México: Siglo XXI Editores, 2001.
- WAJCMAN, GÉRARD. *El objeto del siglo*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2011.
- WIESEL, ELIE. "¿Qué es la indiferencia?". En *Los discursos del poder*. Barcelona: Belacqva de ediciones y publicaciones S. L., 2003.
- TIETELBAUM, ALEJANDRO. "El Holocausto y las grandes empresas". *Le monde diplomatique* 69 (2005): 28-29.





Sobreviviente*

JACQUES MARBLÉ**

Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, París, Francia



Sobreviviente

Todo crimen es un crimen colectivo cuando al horror se suma la indiferencia. Si ninguna ayuda del otro es posible, entonces, se trata de sobrevivir. De ahí procede la variación en las diferentes formas de pensar al sobreviviente, la cuales se examinan a partir de un caso clínico y de varias obras paradigmáticas.

Palabras clave: espanto, horror, indiferencia, sobreviviente.

Survivant

Tout crime est collectif dès lors que l'horreur s'ajoute à l'indifférence. Lorsqu'aucune aide de l'autre n'est possible, il est question de survivre. D'où la forte variabilité quand s'agit de réfléchir sur le survivant. Un cas clinique et plusieurs œuvres paradigmatiques permettront d'examiner les dites variabilités.

Mots-clés: effroi, horreur, indifférence, survivant.

Survivor

Every crime becomes a collective crime when indifference is added to horror. When no help from others is possible, the question becomes one of survival, which, in turn, gives rise to the different ways of thinking the survivor. The article examines the latter on the basis of a clinical case and of various paradigmatic works.

Keywords: fear, horror, indifference, survivor.

* Traducción del francés a cargo de Juliana González Holguín, miembro de la Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan (APJL), París, Francia.

** e-mail: jmarble@wanadoo.fr

© Ilustraciones: Antonio Samudio



Esta muchacha que viene a verme desde hace años fue víctima de una agresión en el metro; aunque esta haya tenido una clara connotación sexual, ella no fue violada, ni siquiera manoseada, pero la vivió como si hubiera sido así. Evoca el horror de unos pocos minutos de insultos y amenazas, el espanto que experimentó al sentirse escogida por su agresor como presa. Pero lo más grave para ella no es eso; lo más grave, lo más imperdonable es la indiferencia de los demás pasajeros del vagón, así como la de los viajeros en la estación después de que su agresor la hubiera golpeado y arrojado al piso y, además, la indiferencia de los médicos que ni siquiera solicitaron una radiografía. Por supuesto, le tomará algunos años reconocer la realidad de su dolor (una grave lesión cervical que requiere intervención quirúrgica y con la que vivió durante casi 5 años). Todavía se reprocha el no haber reaccionado, el haber quedado fascinada con el agresor, el no haber gritado, pero la sensación de abandono que vivió persiste: sabe que definitivamente no puede contar con nadie. Es una sobreviviente.

En la ciudad de Lyon hay un museo de historia de la resistencia y de la deportación que recuerda que Francia, país reputado por su calidad de vida, sufrió no hace tanto tiempo un período violento. Este museo es un lugar de conmemoración, como lo es el cuerpo, pero también el psiquismo de esta joven paciente, que se inscribe en la repetición de ese momento en el que se vio muerta y abandonada. ¿Pero qué es lo que conmemora este museo, la muerte o la vida? ¿La muerte de padres, hermanos, hermanas, o sus vidas, su lucha, su regreso? Si este museo conmemora (*commémore*) —yo lo escribiría *commet-mort* (comete-muerte), del verbo cometer— si comete la muerte comete-vida ante todo; honra la vida. ¿Pero de qué vida se trata si no de una supervivencia? Un pensamiento me viene cuando visito este lugar que fue escenario de tantas atrocidades: todos somos sobrevivientes. Somos sobrevivientes gracias a la resistencia de algunos pero también somos sobrevivientes de la vida: pues parece que la vida fuera peligrosa hasta en nuestras sociedades occidentales hiper-protegidas. Basta con ver las noticias: vivimos en una sociedad cada vez más violenta, al menos es lo que se nos repite... La prueba: la figura del sobreviviente que se ha vuelto omnipresente. Con todo, hay sin embargo países donde se muere más a menudo que en Francia, y no necesito mencionar a Colombia... Recientemente asistí a una obra de teatro de

Guillermo Calderón, un joven autor chileno, intitulada *Villa*, en la cual el autor subraya el vínculo entre las violaciones, reales o simbólicas, de mujeres en la Villa Grimaldi, lugar de tortura y horror (pero también de memoria: es la apuesta de la obra teatral) y la indiferencia de las instituciones del país, que efectúan una censura informal, incluso después de la muerte de Pinochet. Pero dondequiera que haya nacido, el ser humano es siempre sobreviviente de algo, de un peligro potencial o de un accidente de la vida real, de un peligro que bien vale calificar de mortal cuando la vida ha sido amenazada. Pero la vida, cuán frágil, ¿no está siempre amenazada? En este sentido, el nacimiento, cuya medicalización en nuestras sociedades subraya su “peligrosidad”, constituye el primer peligro del que ha logrado escapar quien esté vivo. Salido de la nada, del deseo de sus padres, llega a este mundo: bien podría no haber llegado. El trauma del nacimiento se puede discutir; puede ocurrir que la vergüenza de haber nacido y de deber la vida, aparezca a menudo en el análisis como una roca ineludible, y a decir verdad, ontológica. En casos de agresión real, pero también de amenaza o de violencia permanente, ese sentimiento de vergüenza de existir siempre aparece y se incrementa con la culpabilidad de quien no puede defender su vida, que carga con la única falta que Lacan reconoce al sujeto: la de haber cedido en su deseo. ¿Y acaso el sujeto que se ve muerto no es culpable ya por el hecho mismo de abandonar la partida? La mujer que cede ante su agresor para salvar su vida ¿no será por eso mismo culpable? Esta pregunta resulta a menudo clave en los juicios por violación.

Surge entonces una segunda pregunta: vivo, ¿pero no será a costa de alguien más? Esta punzante pregunta es la de todos los que han sobrevivido: ¿por qué yo? ¿Por qué estoy aquí en vez de tal o cual otro? Recuerdo a un paciente que se vio obligado, realmente, a revolcarse en los cadáveres de sus compañeros para escapar de una emboscada. ¿Pero perpetuar la especie no es acaso de cierta forma tomar el lugar de un muerto (así se daban otrora los nombres) y además sobrevivirle (como sucede en un campo de concentración)? “Sobrevivo” también puede decirse “sobrevivo a”. ¿A quién si no es gracias a uno o más muertos cuyo lugar tomé? En la familia se sabe cómo esto de llegar después o en lugar de un muerto puede dejar huellas, pasando así de un sobrevivir absoluto —“sobrevivo”—, a un sobrevivir relativo al otro: “sobrevivo al otro”. ¡Si hay supervivientes es porque también hay quienes mueren! Este es el eje en torno al cual gira la problemática del sobreviviente, sobre todo desde la Segunda Guerra Mundial y los campos de concentración en Europa: a pesar de ese “nunca más” al que dio lugar, el hombre sí que ha regresado (quien regresa, como un espanto, es un sobreviviente...) del final de la violencia. Hasta se podría decir, para usar la expresión del filósofo alemán Wolfgang Sofsky, que el hombre ha entrado en la era del espanto. Este filósofo, a la manera de Freud, adjudica la responsabilidad de la violencia a la sed

de inmortalidad del hombre: allí donde los héroes y los mártires alcanzan la inmortalidad por la muerte voluntaria, en la tierra las consecuencias son fatales. “El sobreviviente no quiere sólo estar siempre aquí; quiere además estarlo cuando los demás ya no estén”¹. Sobrevivir significa dejar muertos tras de sí, lo que para Sofsky puede llegar hasta la intoxicación: “El entusiasmo de la supervivencia es una fuerza de destrucción social. Aquel que vive aún cuando los otros han muerto experimenta más vida en él mismo. La muerte que amenaza a todo el mundo parece privilegiarlo”². Elias Canetti lo dice con sorprendente concisión:

El terror de haber visto la muerte se resuelve en la satisfacción de no ser uno mismo el muerto. Aquí yace aquel, pero el sobreviviente sigue en pie. Es como si hubiera habido combate y que fuera uno mismo quien venció al muerto. Sobreviviente, cada cual es el enemigo del otro. La forma más baja de supervivencia es matar.³

Tal vez sea este el origen de la indiferencia...

Sobrevivo —es decir vivo, del latín *vivere*—, luego revivo (*re-vivere*), una segunda vida empieza, qué felicidad, pero siempre el retorno es menos color de rosa, y en vez de re-vivir y de alegrarme como debería, como todo mi entorno me anima a hacerlo sabiendo que estuve a punto de morir, temo lo que vendrá: sobrevivo, lo cual es definitivamente más peyorativo. Como mi vida es ahora sobre-vida, se vuelve precaria, incierta. Sobre-vivo, vivo-sobre, es decir por encima. ¿Por encima de qué? ¿De mis posibilidades? ¿Es una vida más o una vida de más? El sobre de supervivencia evoca en efecto algo en demasía: una vida de más allí donde no habría debido estar, allí donde habría podido no estar. “Yo habría debido estar muerto” o “yo habría podido estar muerto”, es eso lo que designa el concepto de supervivencia: es la vida después de la muerte, después de haber rozado la muerte entonces, ya que por definición el sujeto que puede hablar al respecto, el que vive para hablar de esta experiencia, está de regreso... No se encontró con la muerte; la evitó puesto que sobrevive. Se trata de un “encuentro fallido”⁴, precisa Lacan muy lógicamente en el *Seminario 11*, pero es también un encuentro logrado: deja una marca entre un antes y un después. Es la marca real en el cuerpo de mi joven paciente, la marca de un real en su psiquismo.

Sobrevivo, en efecto, tanto a un pasado más o menos reciente, más o menos mortal, como también al presente, más o menos confortable, un presente que cuesta calificar como vida verdadera, enteramente plena. ¿Qué es acaso la supervivencia si no una vida a medias? ¿Vale la pena ser vivida? ¿Será la supervivencia una vida de menor calidad? Tal parece. Y sobrevivo en últimas respecto a un futuro igualmente amenazante, un futuro que por su aspecto incierto solo puede ser breve, aleatorio, o por lo menos en suspenso: ¡eso fue lo que aprendí al rozar la muerte! Nótese cómo

1. Wolfgang Sofsky, *L'ère de l'épouvante* (París: Gallimard, 2002), 17.

2. *Ibíd.*, 18. La cursiva es mía.

3. Elias Canetti, *Masse et puissance* (París: Gallimard, 1966), 41.

4. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)* (Buenos Aires: Paidós, 1995), 63.

se evalúa la esperanza de vida de un enfermo de cáncer: se lo hace en función de criterios médicos muy precisos, reajustados periódicamente. El paciente sometido a tales controles vive a plazos...

La noción de supervivencia relativiza entonces la vida misma, incluso la transforma, al punto que a veces sería más oportuno calificarla de “sub-vida”: pasamos del sobreviviente al sub-viviente... Esther Mujawayo, sobreviviente del genocidio en Ruanda y cuyo libro lleva precisamente el título de *Sobrevivientes*, experimenta la necesidad de adjetivar agregando *viviente* a *sobreviviente*: una sobreviviente viviente, con el deseo de suprimir más adelante el “sobre” de sobrevivir para ya no ser sino lo que ella misma llama una “*viviente viviente*”⁵. El término sobreviviente está tan cargado de muerte que a veces exige recurrir a la inventiva para lograr traer del lado de la vida al sujeto que lleva su marca: ese es el reto terapéutico. La joven de quien he venido hablando y que a veces veía su propio cadáver en el diván me obligó a estar yo mismo más vivo, y a ser más creativo para convencerla de que había un humano allí, a quien su sufrimiento no le era indiferente.

Otro sentido de la palabra sobrevivir: ¿lo que sobrevive es lo que subsiste, lo que persiste, lo que se repite, lo que persiste y signa? El sobreviviente está marcado por el signo de la repetición: es un hecho clínico indiscutible, repite su muerte. Pero si lo que sobrevive es lo que se repite, resulta ser también lo que puede transmitirse. A nivel celular, lo que se transmite es lo que resiste al proceso de destrucción programada de las células. Para el sobreviviente lo que se repite son sus pesadillas, pero a escala de la humanidad lo que se repite es el genocidio, la guerra, la masacre, con la cuota de sobrevivientes de cada ocasión... Para retomar el título del libro de Robert Antelme, esto es además lo que caracteriza a la especie humana. El autor vincula directamente la amenaza de muerte, de destrucción, con la especie misma:

El interrogante sobre la calidad de hombre provoca una reivindicación casi biológica de pertenencia a la especie humana. Sirve además para meditar sobre los límites de esta especie, sobre su distancia para con la naturaleza y sobre su relación con ella, sobre cierta soledad de la especie entonces, y, para terminar, sirve sobre todo para concebir una visión clara de su unidad indivisible.⁶

La vida y la muerte, así como el bien y el mal, vendrían siendo lo propio del hombre, inseparables para siempre... Pero es bien sabido que lo que caracteriza al hombre es la posibilidad de anticipar su muerte, de decirse mortal. Y, al mismo tiempo, la imposibilidad de creer en su propia muerte. En este nivel, según Freud, la civilización no puede hacer nada al respecto, y hasta dice que puede constituirse en un retroceso en el sentido en que la muerte está excluida de allí, salvo en tiempos



5. Esther Mujawayo y Souad Belhaddad, *Survivantes. Rwanda Histoire d'un génocide* (Paris: L'aube 2005), 293.

6. Robert Antelme, *L'espèce humaine* (Paris: Gallimard, 1978), 11.

de guerra. Por eso, su consejo, en la conclusión su “De guerra y muerte temas de actualidad”, es el de no olvidar la muerte, y transforma el viejo adagio “*Si vis pacem para bellum*” en “*Si vis vitam para mortem*”: “si quieres soportar la vida, prepárate para la muerte”⁷... ¿No es esta una forma de elogio al sobreviviente? Este tiene una lección que transmitimos: un saber sobre la muerte, y si se ve obligado a repetirla tal vez sea porque no lo oímos. No obstante, Esther Mujawayo señala, como primer obstáculo a la palabra del sobreviviente, el miedo a que no le crean:

Cuando un sobreviviente narra el genocidio, se da cuenta de que cuesta creerle; es demasiado, como si uno estuviera exagerando. La gente que tiene enfrente suele querer convencerse de que no era tan horrible. Horrible sí lo era; a tal punto que uno, sobreviviente, se pregunta si eso realmente pasó. ¿Alguien pudo en verdad hacer eso? Sin embargo, yo sé que eso pasó, pero es como si no quisiera creerlo, es demasiado inimaginable. Es que al mismo sobreviviente le cuesta creerlo... Creerse.⁸

Creerse vivo, por supuesto... ¡Nos corresponde creerlo por él!

Último punto: estoy vivo, tengo que admitirlo, ¿pero a qué sobrevivo? A la muerte, la he rozado, es cierto, ¿pero cuál era mi vida antes? Los eventos traumáticos suelen ocultar, por no decir que siempre ocultan, lo que yo era antes... Como se lo ve en la etnopsiquiatría, después de la inmigración, o en el caso de mi paciente que tardó mucho tiempo en evocar sus antecedentes traumáticos. Hay un punto de fascinación tanto para el enfermo como para quien lo trata... Un recuerdo pantalla igual al que se encuentra también en pacientes con dolores crónicos: qué esconde el dolor si no es una vida anterior no necesariamente tan brillante. Pero, en efecto, habría que —y lo cierto es que no es fácil— poder ir más allá de la fascinación e interesarse en esta clínica de la supervivencia que hace de un enfermo que ha sobrevivido al cáncer, o a la espera interminable de un trasplante, un sobreviviente a la manera del soldado o del deportado. Pero también habría que poder entender la otra vertiente de esta clínica del duelo que hace de un viviente un sobreviviente y de este último un doliente de su vida anterior, alguien que ha dejado su vida allí, en sentido estricto, puesto que ha dejado su vida anterior. Aquí se trata de un sobrevivir en el sentido reflexivo del verbo: me sobrevivo.

Como quiera que sea, se trata de reinscribir al sobreviviente en el mundo de los vivos, y más allá de la conmemoración, a través la palabra. Son numerosos los testimonios de sobrevivientes que muestran esta dificultad. Primo Levi tenía siempre el mismo sueño: hablaba y la gente no lo escuchaba, y al cabo de un momento la gente se iba. Entonces, hastiado de guerra, terminaba por callarse. Robert Antelme habló sin

7. Sigmund Freud, “De guerra y muerte temas de actualidad” (1915), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 301.

8. Antelme, *L'espèce humaine*, 88.

parar en el trayecto de regreso en el carro de Miterrand, quien había ido a buscarlo entre los muertos en Dachau, por miedo de morir sin haber contado:

Hay quienes intentan contar cosas, el soldado primero escucha, después los tipos no paran, cuentan y cuentan, y pronto el soldado deja de escuchar. Algunos mueven la cabeza y apenas sonríen mirando al soldado, de manera que el soldado podría pensar que lo desprecian un poco. Es que la ignorancia del soldado aparece, inmensa. Y al detenido por primera vez se le revela su propia experiencia, como separada de él, en bloque. Frente al soldado, siente ya surgir en él, con esa reserva, la sensación de que de ahí en adelante será presa de una especie de conocimiento infinito, intransmisible.⁹

¿Un conocimiento inútil?: este es el título del libro de Charlotte Delbo, gran miembro de la Resistencia, que a su regreso de Auschwitz concluye, como todos los sobrevivientes, que no hay que hablar con la muerte sino hablar con los vivos. Así termina su libro: “Era hermosa la tierra al reencontrarla; hermosa y deshabitada”¹⁰. Entonces, ¿de qué manera hablar y con quién?, ¿en prosa o en verso?, ¿callar o dar alaridos? ¡Tal es el problema del sobreviviente! Nos corresponde abrocharnos para ayudarlo a ajustar el volumen sonoro y poner a prueba nuestra inventiva: tratar al vivo pero también al sobreviviente. Esto significa aceptar la transmisión de un saber sobre la muerte, a condición de ir más allá de la fascinación por el tratante y más acá de la fascinación por el paciente; hay un antes, una vida anterior a la que sobreviví, y que a pesar de todo me ha hecho hombre, o mujer, lo cual puede dividirse entre horror e indiferencia.

A nivel colectivo las cosas son más complicadas, como lo muestran los intentos de reconciliación (Sudáfrica, Ruanda, etc.), porque, como lo subraya Sofsky, “*la mano tendida que el culpable ofrece al sobreviviente es una ofensa*”¹¹. Y concluye su libro así: “Una comunidad del recuerdo no puede obtenerse con trucos de manos, menos aún una comunidad del olvido; este tipo de comunidad no existe”¹², pero esa es otra historia, pues se pregunta, “¿de todas formas, se puede reaccionar ante un crimen colectivo con los sentimientos morales de los que son capaces los individuos en ese momento?”¹³ ¿Pero acaso no todo crimen, incluyendo aquel del que fue víctima mi joven paciente, es un crimen colectivo toda vez que al horror se le suma la indiferencia?

9. *Ibíd.*, 300.

10. Charlotte Delbo, *Une connaissance inutile* (Paris: Minuit, 1970), 141.

11. Sofsky, *L'ère de l'épouvante*, 230.

12. *Ibíd.*, 237.

13. *Ibíd.*

BIBLIOGRAFÍA

- ANTELME, ROBERT. *L'espèce humaine*. París: Gallimard, 1978.
- CANETTI, ELIAS. *Masse et puissance*. París: Gallimard, 1966.
- DELBO, CHARLOTTE. *Une connaissance inutile*. París: Minuit, 1970.
- FREUD, SIGMUND. "De guerra y muerte temas de actualidad" (1915). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*. Buenos Aires: Paidós, 1995.
- MUJAWAYO, ESTHER Y BELHADDAD, SOUAD. *Survivantes. Rwanda Histoire d'un génocide*. París: Ed. L'aube, 2005.
- SOFSKY, WOLFGANG. *L'ère de l'épouvante*. París: Gallimard, 2002.



Indiferencia y lazo social.

Cuando la letra hace borde*

ANDREA MOJICA MOJICA**

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia



Indiferencia y lazo social. Cuando la letra hace borde

Desde una lectura psicoanalítica, se propone entender la indiferencia como postura frente al Otro, para plantear el recurso a la letra como precipitado y como una creación singular que le posibilita al sujeto una forma de hacer lazo desde una lógica de apertura y reconocimiento de la alteridad, de la diferencia. Localizar la causa de la indiferencia en la tensión entre el Otro y el goce permite abordar las modalidades de participación y la sensibilización al sufrimiento del otro como efectos de la inserción en el lazo social, en las lógicas que rigen su ordenamiento y la inscripción posible de la diferencia radical del sujeto. En este ejercicio se toma como referente el trabajo de Jacques Lacan sobre la famosa apuesta de Pascal alrededor de la inconsistencia del Otro.

Palabras clave: goce, indiferencia, letra, Otro, síntoma, sujeto.

Indifférence et lien social. Lorsque la lettre fait bord

À partir d'une lecture psychanalytique, il est proposé de comprendre l'indifférence comme une position face à l'Autre, pour poser le recours à la lettre comme un précipité et une création singulière qui offre au sujet une façon de faire lien à partir d'une logique d'ouverture et de reconnaissance de l'altérité, de la différence. Circonscrire la cause de l'indifférence à la tension entre l'Autre et la jouissance permet d'aborder les modalités de participation et la sensibilisation à la souffrance de l'autre comme effets de l'insertion au lien social, aux logiques qui règlent son organisation et l'inscription possible de la différence radicale du sujet. Le travail de Lacan autour du bien connu pari de Pascal sur l'inconsistance de l'Autre est pris comme référent de ce travail.

Mots-clés: jouissance, indifférence, lettre, Autre, symptôme, sujet.

Indifference and Social Fabric. When the Letter Creates Borders

From a psychoanalytical perspective, the objective of this article is to discuss indifference as a position with respect to the Other, in order to suggest that resorting to the letter is a result and a singular creation that offers the subject a possibility of creating ties, on the basis of a logic of openness and recognition of alterity and difference. Situating the cause of indifference in the tension between the Other and *jouissance* makes it possible to address the modalities of participation and the awareness of the suffering of the others as effects of insertion into the social fabric, the logics that govern its ordering, and the possible inscription of the radical difference of the subject. Jacques Lacan's work on Pascal's famous wager regarding the inconsistency of the Other is used as a referent.

Keywords: *jouissance*, indifference, letter, Other, symptom, subject.

* Este artículo se desprende del trabajo de grado titulado "La feminización del lazo social contemporáneo: una lectura psicoanalítica", dirigido por el profesor Pío Eduardo Sanmiguel A.

** e-mail: andreashide@yahoo.com

© Ilustraciones: Antonio Samudio



1. Mauricio Merino, *La participación ciudadana en la democracia*, 4ª ed. (México: Instituto Federal Electoral, 2001).
2. La conducta electoral ha sido ampliamente estudiada como espacio de participación ciudadana por excelencia.
3. Comisión Económica para América Latina (CEPAL), *Cohesión social: inclusión y sentido de pertenencia en América Latina y el Caribe* (México: Cepal, 2007). Disponible en: <http://www.eclac.cl/cgi-bin/getProd.asp?xml=/publicaciones/xml/4/27814/P27814.xml&xsl=/tpl/p9f.xsl&base=/tpl/top-bottom.xsl> (consultado el 10/01/2014).
4. Ver plan de desarrollo de la alcaldía de Luis Garzón Bogotá sin indiferencia 2004-2007. Disponible en: <http://www.sdp.gov.co/portal/page/portal/PortalSDP/ciudadania/PlanesDesarrollo/BogotaSinIndiferencia> (consultado el 10/01/2014).
5. Gilles Lipovetsky, *Era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo* (Barcelona: Anagrama, 1983).

Desde una perspectiva política, la buena marcha de las sociedades modernas se basa en la participación de los ciudadanos que tienen como tarea primordial modular la relación entre la sociedad civil y las instituciones gubernamentales. El funcionamiento de los estados nacionales se anuda íntimamente a los procesos de participación ciudadana, que articulan representación, gobernabilidad y legitimación¹ como formas de garantizar la transparencia de las acciones políticas y el bienestar común. Empero, en el actual panorama político no parecen darse las condiciones suficientes para garantizar el ejercicio de una participación ciudadana activa y comprometida. Más allá de los crecientes niveles de abstención electoral², de la compra-venta de votos y de la manipulación de los votantes, la indiferencia frente al sufrimiento o la afectación del bienestar común parece consolidarse como una actitud generalizada que cuestiona la cohesión social y la viabilidad de los vínculos. La negación del otro como índice de una ciudadanía incompleta³ interroga los cimientos de la humanidad en cuanto fin compartido y plantea la pregunta por la indiferencia en el lazo social, la cual se constituye en un objeto de estudio y en motor de políticas públicas destinadas a fomentar la unidad y el compromiso colectivo⁴. La lucha contra la indiferencia en el plano de lo público y los efectos dramáticos de este panorama político en la subjetividad hacen necesaria una reflexión sobre los resortes de dicho fenómeno, que trascienda la vaguedad de sus manifestaciones globales para situar desde el nivel del sujeto las coordenadas de su emergencia. En esa línea, partimos de la consideración de la indiferencia como postura frente al Otro que estructura la relación del sujeto con el goce, para plantear el recurso a la letra como precipitado y creación singular que posibilita al sujeto una forma de hacer lazo desde una lógica de apertura y reconocimiento de la alteridad, de la diferencia.

LA INDIFERENCIA, UNA MARCA DE ÉPOCA

Autores de diverso cuño han señalado a la indiferencia como un rasgo característico de la identidad posmoderna, que en el curso de un siglo habría pasado de la defensa de los ideales universales a la asunción del narcisismo, el hedonismo y el individualismo⁵, como valores razonables a los que todos tenemos derecho en cuanto sujetos de consumo.

Como lo señala Vattimo⁶, la pre-comprensión del significado de la época apunta a la disolución de la objetividad moderna del hombre y del ser —que ya no se da como principio y fundamento sino como anuncio o relato—, lo cual “ofrece el sentido de aligeramiento de la realidad que tiene lugar en las condiciones de existencia determinadas por las transformaciones de la tecnología, a las que globalmente se puede considerar como características de la posmodernidad”⁷. Siguiendo al autor, lo contemporáneo evidencia una vocación hermenéutica nihilista que afecta tanto al estatuto absoluto del saber, como al sujeto mismo. El cuestionamiento desde diferentes flancos de la racionalidad y de la consciencia se cristaliza en la caída de los ideales y la declinación de la *imago paterna*⁸, que se traduce en el despliegue de una ficción poética cultural y subjetiva que no tendría posibilidad de legitimarse plenamente. El nihilismo, entonces, lejos de cualquier apuesta espiritual, parece instituirse como un “efecto inevitable del agotamiento de los recursos creativos de la civilización occidental”⁹.

Desde otra perspectiva, la identidad contemporánea puede entenderse como un tránsito de la libertad a la indiferencia, movilizado por la acción del liberalismo y el capitalismo, que en la vía de promover mejores condiciones económicas, más libertad y justicia en la sociedad genera una transformación de los valores sociales alimentados por la búsqueda del beneficio y el incremento de la riqueza individual¹⁰. Si bien este sistema ideológico no contempla en sus fundamentos el desinterés ni la despreocupación por uno mismo, tampoco incorpora la preocupación por el otro. El capitalismo, afirma Gago-Guerrero¹¹, se basa en el esfuerzo egoísta y en la envidia como condición del desarrollo económico, lo cual supone una afirmación radical del individuo y de su autonomía. La ampliación de la libertad, que históricamente ha movilizado transformaciones sociales encaminadas al establecimiento de la igualdad y la equidad, ha sido el terreno propicio para el carácter utilitario del espíritu capitalista, que desprovisto de los semblantes de la moral y de las recompensas espirituales de los discursos religiosos se enfilaría exclusivamente a la satisfacción del bien individual. En este punto, aún la apuesta moral más racional y neutral revela su límite ante el empuje del interés personal, ya que este es una expresión de la voluntad absoluta del individuo que hace de su máxima personal una ley universal con la cual orienta su acción¹², o sea bajo la premisa de una situación original de ignorancia sobre las condiciones particulares en una sociedad dada, que fuerza en los individuos la elección de reglas orientadas al beneficio común¹³.

El examen cuidadoso de estas cuestiones muestra la artificialidad del binomio interés personal-justicia social, sostenido en la racionalidad consustancial a la voluntad absoluta que hace al planteamiento de la moral kantiana. Al extremarse la desconfianza racional, propia de la modernidad, la realidad humana se revela desordenada y ambigua,

6. Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación* (Paidós: Barcelona, 1991).

7. *Ibíd.*, 120.

8. Este planteamiento se ha conceptualizado desde diferentes perspectivas (sociología, antropología, psicología, psicoanálisis) como un rasgo característico de la actualidad, al entender la referencia al padre como la referencia a lo simbólico, a lo convencional y a los parámetros institucionales (familiar y social).

9. Pedro Francisco Gago-Guerrero, “El nihilismo en occidente: desesperanza y destrucción”, en *Cuenta y razón* 3 (2008): 30.

10. Pedro Francisco Gago-Guerrero, “La transformación del hombre contemporáneo: de la libertad a la indiferencia”, *Cuadernos de trabajo social* 4-5 (2008): 30.

11. *Ibíd.*

12. “El imperativo categórico es, pues, único y es como sigue: *obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*”. Emmanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Technos: Madrid, 2005), 106.

13. John Rawls, *Teoría de la justicia* (México: Fondo de cultura económica, 1995).

mostrando “que las elecciones, los dilemas y los fenómenos socio-morales no son los efectos rectificables de la debilidad, la ignorancia y los errores humanos”¹⁴. No obstante lo anterior, cabe interrogar si la *modernidad sin ilusiones*, resultante de tal operación, abre la puerta a una reformulación del sentido de la moralidad y la preocupación por el otro o si lo que aparece como contingencia, ambigüedad e incertidumbre intrínsecas a la acción humana, termina realizándose bajo la forma de la increencia y la desregularización del orden social. Del nihilismo se desprende una suerte de *indiferentismo*, una actitud decididamente utilitarista que pone el signo de la ausencia sobre las modalidades de encuentro con la colectividad y deja al hombre occidental “confundido ante el dinamismo incontrolable que le ha descolocado, y en tal desorden que impide centrarse en la vida”¹⁵.

A la luz de estas premisas surgen las siguientes preguntas: ¿es la indiferencia un fenómeno inevitable y distintivo de esta época?, ¿esta resulta de la negación de la autoridad y los ideales propios de la modernidad? ¿Cuál es el lugar del sujeto en la génesis de la indiferencia como actitud social? ¿Puede entenderse a la indiferencia como una consecuencia patológica de la época?

DE LA RACIONALIDAD AL GOCE. LA INDIFERENCIA COMO SÍNTOMA SOCIAL

La conceptualización de la indiferencia desde la perspectiva del agotamiento del poder de la razón para mediar la relación del ser humano con la vida, una vez deslegitimada la fuerza cohesionadora de los grandes ideales por cuenta de la ciencia, permite explorar el papel de la emoción, los sentimientos y la voluntad —valga decir de la irracionalidad— en la subjetividad contemporánea. Desde una lectura psicoanalítica, más que apuntar al proyecto de restitución de la razón, preconizar el retorno a los valores y las creencias perdidas o promover a la trasgresión como un legítimo estilo de vida posmoderno, se propone abordar la cuestión situando el sustrato de goce que está en la base de la formación social y develando sus efectos tanto en el sujeto como en sus modos de hacer lazo.

Como punto de partida, vale la pena retomar el papel del interés individual en la base de la cultura, articulado en términos del establecimiento mítico de un pacto entre hermanos de renuncia a la violencia, que permitiría el establecimiento del vínculo social¹⁶. En el origen, propone Freud¹⁷, la imposibilidad de gozarse sin límite a la madre, las mujeres y los bienes llevan a los hermanos a conformarse como comunidad luego de eliminar el obstáculo que los hacía impotentes para alcanzar la satisfacción anhelada. En este punto la sociabilidad encontraría su más sólido fundamento. La necesidad de protegerse de los potenciales extremos del propio empuje a la satisfacción y la

14. Zygmunt Bauman, *Ética posmoderna* (México: Siglo XXI editores, 2005), 40.

15. Gago-Guerrero, “El nihilismo en occidente: desesperanza y destrucción”, 31.

16. Wolfgang Sofsky, *Tratado sobre la violencia* (Madrid: Abada editores, 2006).

17. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1930 [1929]), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 2000).

identificación con el padre asesinado allanan el camino de la institucionalidad como defensa frente al goce, lo cual sitúa al sentimiento de culpa en conjunción con la conciencia moral como el principal motor del progreso social. Los partidarios de este abordaje se pueden organizar en relación con dos tendencias: a) la consideración de un consenso asimétrico, sostenido en la excepción paterna como lo plantea Freud¹⁸, o b) la formulación de un pacto igualitario que tenga a la libertad como valor central de la organización social. Esta última postura, que se erige en imperativo político hacia el siglo XVIII con la Revolución Francesa, respalda una cierta *democratización de la coerción* aupada en las corrientes del consumo, que termina leyéndose como promoción de la transgresión, la permisividad irrestricta¹⁹ y el cultivo del goce individual a expensas del otro. Paradójicamente, al tiempo que la concepción del contrato como base del funcionamiento social fundamenta el sometimiento a la normatividad, también hace ilegítimo el problema de la sujeción, la falta y el límite para el sujeto. Al reconocer la artificialidad del pacto y llevar hasta sus últimas consecuencias el carácter arbitrario de su conformación, se interroga la responsabilidad moral de los ciudadanos que lo suscriben, quienes no pueden más que actuar en nombre la voluntad, la libertad y la aspiración al mayor *quantum* de satisfacción.

Para dilucidar el núcleo de esta voluntad pura, el psicoanálisis traslada la discusión del terreno de la conciencia al de la pulsión. Esta última, entendida como exigencia categórica de goce escrita en el cuerpo²⁰, testimonia la marca del encuentro con el Otro primordial sobre la cual se levanta la estructura del sujeto. En el despliegue de la demanda constante y ciega que sostiene al circuito, el paso por el Otro deja un saldo distinto, que como respuesta a lo imposible de satisfacer en el empuje pulsional inaugura la constitución del sujeto. El deseo, nombre de esa imposibilidad, se inscribe como causa y sustrato de la construcción de un saber que escribe el imperativo de goce en un nuevo registro, donde el sujeto se hace cargo de la satisfacción aceptando llevarla por los caminos que encuentra en ese Otro. Esta elección no responde en modo alguno a una deliberación consciente que sometería la voluntad absoluta del ser a los poderes de la razón ni es el efecto de una libertad absoluta que autónomamente decide las vías de realización de tal voluntad; por el contrario, se trata más bien del efecto de una concesión primera, que a título de pérdida se constituye en el motor de lo que en el registro consciente denominamos razón y voluntad.

La pulsión y el deseo conmemoran un primer tiempo lógico de ligazón radical del sujeto al Otro, que de ahí en adelante será condición de posibilidad para el lazo social. Desde una perspectiva diacrónica, en la medida en que la estructura subjetiva se forja a partir de la discursiva, y que esta última resulta permeada por los significantes de la época, puede decirse que la constitución del sujeto está afectada por las

18. *Ibíd.*

19. Sofsky, *Tratado sobre la violencia*.

20. Jacques Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo" (1960), en *Escritos II* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005).

transformaciones sociales y los imperativos que organizan los modos de producción de goce en un momento histórico determinado. Bajo esta premisa, es posible afirmar la existencia de manifestaciones subjetivas que responden a coordenadas específicas del discurso social vigente. En esa línea, Velásquez²¹ propone entender la indiferencia como un síntoma social, como expresión metafórica de la desregularización del goce que se corresponde con una tendencia implacable a la segregación y la violencia. Los efectos de la sujeción al Otro son tramitados a nivel del discurso social, que como ordenamiento simbólico de los modos de goce encuadra la invención singular con la cual cada uno se vincula con los otros. En la medida en que este discurso legitima la afánisis del sujeto en favor de su promoción como objeto de consumo e instrumento de goce, el imperativo de gozar se hace ley tácita de lo social al vectorizar las manifestaciones sintomáticas singulares en el eje de la indiferencia.

La indiferencia, señala Velásquez, es ante todo el signo del desconocimiento de los emblemas que representan al sujeto en el campo del Otro, lo cual pone en cuestión su identidad y la afirmación de su trayectoria vital. El ciclo de violencia en el que se halla anclada Colombia y la tergiversación de los ideales colectivos en nombre de los cuales se sostiene el lugar mediador del discurso, son aspectos de un panorama en el que la fragilidad del orden simbólico y la desconfianza en las instituciones que representan al Otro parecen legitimar la comisión de todo tipo de injurias en el lazo social. La indiferencia, entonces, sería simultáneamente síntoma de esta configuración discursiva y condición para reivindicar el derecho absoluto al goce y la instrumentalización del otro como fines. Al ser despojado de aquello que lo hace distinto, la diferencia que le da un lugar en el Otro, el sujeto queda a merced de un gozador oscuro, sin ningún recurso para poner distancia frente a tal voluntad de goce.

En este punto cabe interrogar la perspectiva del síntoma social para abordar fenómenos como la indiferencia, que si bien pueden tener un alcance global no necesariamente responden a la lógica del síntoma analítico. Considerar un fenómeno como síntoma social en cuanto signo de un particular arreglo de goce del que sería su producto, o fundamentar su definición en función de una pretendida analogía entre lo subjetivo y lo colectivo, supone una tergiversación de la apuesta psicoanalítica que ubica en el síntoma algo distinto a la falla, a la disfunción. Siguiendo a Askofaré²², si bien pueden identificarse en la literatura diferentes acepciones de este término, vale insistir en que su formulación, antes que establecer una nueva entidad en oposición al síntoma individual, remite al retorno de la verdad y al efecto de lo simbólico en el campo de lo real. Al postular a la indiferencia como síntoma social, se hace necesario interrogar francamente cómo se pone en juego la dimensión de la verdad en aras de no ceder a la tentación de rotular de esa manera una determinada manifestación subjetiva, que

21. José Fernando Velásquez, "La indiferencia como síntoma social". Dossier: Psicoanálisis y criminología. Violencia e indiferencia en Colombia, *Virtualia* 18 (2008): 1-7. Disponible en: http://www.eol.org.ar/virtualia/018/pdf/colombia_velasquez.pdf (consultado el 10/01/2014).

22. Sidi Askofaré, "Clínica del sujeto y del lazo social" (Colombia: Gloria Gómez Ediciones, 2012).

da carta de existencia a una suerte de psicopatología social. Entender la originalidad del síntoma en psicoanálisis supone privilegiar su carácter de metáfora de la verdad del sujeto, que le permite poner distancia con respecto al el Otro, salvaguardando su singularidad en la falla del saber-todo.

Ahora bien, decir que todo síntoma es una respuesta del sujeto no equivale a decir que toda respuesta es en sí misma un síntoma. En ese sentido, vale la pena pensar la indiferencia como una postura del sujeto frente al Otro, que incide directamente en su relación con el goce y da cuenta de su lugar en el nivel del discurso. Esta perspectiva plantea un abordaje alternativo a la de la relativización ética posmoderna o la deflación de la *imago paterna* por la acción de la ciencia en la modernidad. Desde una lectura estructural, localizar la causa de la indiferencia en la tensión entre el Otro y el goce permite abordar las modalidades de participación y la sensibilización al sufrimiento del otro como efectos de la inserción en el lazo social, de las lógicas que rigen su ordenamiento y del recurso a la letra en cuanto invención singular que inscribe la diferencia radical del sujeto. Separar el binomio indiferencia y síntoma social también reivindica el lugar del síntoma como enganche del sujeto al lazo social que, sin despojarlo de la responsabilidad frente a su deseo y su goce, le ofrece una salida a la alienación absoluta al discurso del amo.

LA INDIFERENCIA DE LA DIFERENCIA SEXUAL

Avanzar en la elucidación de la indiferencia como postura desde una lectura estructural supone tomar como punto de partida aquello que justamente niega: la diferencia. Hablar de la diferencia sexual resulta sustantivo en cuanto se constituye en la matriz simbólica por excelencia en la que se forja el lazo social. En este orden de ideas, se hace necesario retomar el papel del falo y de la castración como función de la falta, el cual no se deriva de la diferencia anatómica de los sexos sino del modo en que hombre y mujer se inscriben forzosamente en el campo del lenguaje²³. Paradójicamente la realización de esta primacía de lo simbólico, del lenguaje como ordenamiento que interviene en lo humano y regula su relación con lo real, pasa necesariamente por la constatación imaginaria y la comparación con un órgano que en el discurso alcanza plenamente el estatuto del símbolo²⁴. Dicha dialéctica, cristalizada en la matriz simbólica de la presencia/ausencia, se constituye en referente fundamental para interpretar lo real del cuerpo y construir a partir de allí una significación determinante para la inserción en el lazo social.

Hasta aquí tenemos que la diferencia, propiedad inherente al lenguaje como sistema ordenador, se desprende de una oposición referida a la prevalencia de la *gestalt*



23. Marie-Hélène Brousse, "Las feminidades: el Otro sexo entre metáfora y suplencia", en *Del Edipo a la sexuación*, ed. Jacques-Alain Miller et al. (Buenos Aires: Paidós, 2001).

24. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis (1955-1956)* (Buenos Aires: Paidós, 2007).

fálica²⁵, inaugurada por la introducción de un solo significante para referirse a la función sexual humana. La percepción de la presencia del órgano en algunos seres humanos y la interpretación de su inexistencia como castración se deriva del traslado de la lógica significativa al terreno de la imagen, que tiene como efecto la disociación del binomio marca/agujero en dos representaciones. Mientras que en lo simbólico la presencia de la palabra supone sincrónicamente la ausencia de la cosa, en lo imaginario la presencia de la representación hace imposible la representación simultánea de su ausencia.

Este funcionamiento, adscrito al principio de no contradicción que orienta al pensamiento, lleva a la significación diacrónica de la ausencia, que está detrás de la construcción de las fantasías y las teorías infantiles sobre la diferencia sexual. Allí donde no puede permitirse la coexistencia de la presencia y la ausencia, en la percepción, se crea una historia que permita entender cómo se origina una a partir de la otra. Con base en estas premisas puede decirse que en últimas lo que el infante percibe no es precisamente al sexo masculino o al femenino; lo que la biología y la ciencia denotan como tal remite a la posición que este se ve obligado a asumir frente a su cuerpo y el del Otro, enfrentado a la imagen y determinado por su sujeción a la lógica del lenguaje²⁶.

Lo anterior lleva a considerar la diferenciación de los sexos en términos psíquicos como escisión del sujeto en dos representaciones del falo entre las cuales se ve compelido a elegir toda vez que figuran imaginariamente la clave de su ser. Tras la pantalla de la confrontación de la diferencia anatómica de los cuerpos se esconde la elección de una posición con respecto a la paradoja de la marca y el agujero que introduce el significante. En el caso de la niña, en cuanto “necesita tomar como base de identificación la imagen del otro sexo”²⁷, se requiere un esfuerzo de falicización de sí misma para aceptar la consumación de la feminidad, que tiene como soporte el paso por la identificación con el padre. Paradójicamente, ese rodeo termina soslayando la dimensión genuina de la mujer, que al enganchar su yo a la realidad fantasmática del objeto fálico se queda en una realización incompleta de su feminidad, agujereada permanentemente por la pregunta qué es una mujer, articulada como neurosis histórica.

El análisis del Edipo freudiano muestra que si bien masculino y femenino supondrían la consideración de dos trayectorias subjetivas distintas, en el caso de la niña las posibles salidas al vínculo amoroso con el padre y la rivalidad materna terminan preservando su aspiración masculina en el marco de la dialéctica del tener, fundada en la castración. En lo que respecta al estudio del Edipo femenino, esta estructura se realiza con varios cambios y sustituciones que no estaban contempladas en la caracterización del complejo en el caso masculino. Si bien tanto el niño como la niña tienen a la madre como primer objeto y al falo como ordenador (pene en el niño y clítoris para la niña), en el momento de la confrontación con la castración (la suya

25. *Ibíd.*, 251.

26. Serge André, *¿Qué quiere una mujer?* (México: Siglo XXI editores, 2002), 17.

27. Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis (1955-1956)*, 251.

y la de su madre) el devenir de la posición sexuada se pone en cuestión. La diferencia, retroactivamente, hace masculina una sexualidad que deberá ser reprimida, no sin dificultades, para posibilitar el advenimiento de la feminidad. Freud ubica aquí el *penisneid* como respuesta a lo que inmediatamente la niña interpreta como falta en tener: “en el acto se forma su juicio y su decisión. Ha visto eso, sabe que no lo tiene y quiere tenerlo”²⁸.

En esta lógica, la maternidad y la fijación al *penisneid*²⁹ realizan simbólicamente la aspiración a tener un falo, lo que ubica a estas posiciones del lado de la sexuación masculina, y cuestionan el alcance de la afirmación de la diferencia a nivel subjetivo y social. Si bien Freud reconoce la multiplicidad de las consecuencias del *penisneid*³⁰, también afirma la univocidad del Edipo en la niña, al señalar que en su experiencia “es raro que vaya más allá de la sustitución de la madre y la actitud femenina hacia el padre”³¹. De esto resulta la concepción de que la forma de vínculo femenino por excelencia deriva en una actitud sacrificial hacia el Otro, representada por la elección de la vía de la maternidad y por la ligazón profunda al padre. La feminidad, en esta vía, termina presentándose a título de un devenir que, como bien lo señala Serge André, “se abre a la niña a partir del complejo de masculinidad”³². Este devenir, sin embargo, en tanto no resigna del todo la aspiración a disponer del atributo fálico, termina interpretando lo femenino en términos masculinos incluso cuando la sexuación se afirma como función de no-tener el falo. En el marco de la cura analítica, este planteamiento se constata en el desenlace de dos temas relacionados con la diferencia sexual que se constituyen en verdaderos bastiones del rechazo a la castración; el ya mencionado *penisneid* (en el caso de las mujeres) y la actitud pasiva hacia otro hombre (en el caso de los hombres) serían evidencia de la ascendencia en la vida psíquica del deseo de masculinidad y la prevalencia de la *desautorización de la feminidad*, al interrogar su valor como alternativa eficaz para la fundamentación y aceptación de la diferencia en el lazo social.

Con Lacan, más precisamente con su abordaje de la subjetividad humana a partir de los registros real, simbólico e imaginario, se inaugura una lógica distinta en virtud de la inserción del significante en lo real, que instaura la dimensión del ser en su división. El significante separa al ser de su existencia, que de ahí en más queda íntimamente vinculada al signo del ser que lo representa en Otro-lugar. Esta descomposición de sí mismo agenciada por el lenguaje, que estructura al sujeto y funda lo inconsciente³³, abre una alternativa a la del tener fundada en la posibilidad de reconocerse como *ser el falo*. El análisis del texto de Joan Rivière, en el marco de pregunta por la relación entre goce y deseo³⁴, le permite a Lacan esbozar a la máscara fálica como una posición que alterna la asunción de la identificación masculina y la

28. Sigmund Freud, “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos” (1925), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2000).

29. *Ibíd.*

30. *Ibíd.*

31. Sigmund Freud, “El sepultamiento del complejo de Edipo” (1923), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2000), 186.

32. André, *¿Qué quiere una mujer?*, 27.

33. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente (1957-1958)* (Buenos Aires: Paidós, 1003), 264.

34. Lacan, *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente*, 262.

dimensión de la demanda (demanda de ser), donde se hace posible la escritura del goce pulsional en términos del deseo.

Planteado así, el panorama de la diferencia sexual se articula en términos del deseo y de la relación *entre* los seres humanos, destacando el lugar de la falta y la imposibilidad de establecer un modo de vínculo universal y natural entre hombres y mujeres. Empero, cuando se analiza cuidadosamente la elaboración significativa de la relación del sujeto con el deseo, con el Otro y con los objetos, se hace palmaria la necesidad de incluir allí lo real de la disimetría de los sexos frente al cual cada sujeto se constituye y desde la cual intenta tejer su propia manera de abordar el enigma de la sexualidad.

Este cuestionamiento, tangible en la obra lacaniana, reitera al falo como operador y como representante de la satisfacción sexual que organiza la relación del sujeto con el deseo, con su posición como hombre o como mujer, y con la cultura. En la metáfora se evidencia cómo la asunción del falo (en su versión simbólica e imaginaria) va de la mano con la operación del padre, que es quien en el atravesamiento de la estructura edípica escribe la sexualidad en caracteres fálicos y nombra la dialéctica del deseo entre madre e hijo, otorgándole al niño un espacio más allá del lugar de objeto de su madre para rehacerse como sujeto deseante. No obstante, al examinar la identificación con el padre y la conformación del ideal del yo como “puesta en relación del sujeto con ciertos significantes del Otro”³⁵, se advierte allí la marca del objeto pulsional, que bajo el lente de la constitución femenina revela una escisión entre el plano del deseo, referido a la función fálica (a las que se sujetan todas las manifestaciones de lo que se considera feminidad en términos freudianos) y su satisfacción, que “termina por fuerza en una profunda *verwerfung*, una profunda ajenidad de su cuerpo respecto de lo que es su deber parecer”³⁶.

Lo anterior permite decir que las particularidades de la conformación del deseo del lado de las mujeres ponen de manifiesto las vicisitudes de la articulación entre lo real del cuerpo y lo simbólico de la estructura, acentuadas por el estatuto privilegiado del falo como significante de la diferencia sexual frente a los demás significantes de la batería simbólica. Su definición como “significante mediante el cual se introduce en A, en cuanto al lugar de la palabra, la relación con el a, el otro con minúscula”³⁷ transforma la naturaleza del Otro, instalando allí la dimensión de la falta, que ya no solo concierne al sujeto sino a ese cuerpo significativo en relación con el cual se constituye. Con este abordaje, no solo se amplía la concepción freudiana de la sexuación sino que se allana el camino para articular el problema de la diferencia con el estatuto del Otro afectado por la falta e interrogar sus consecuencias en el funcionamiento del lazo social.

35. *Ibíd.*, 312.

36. *Ibíd.*, 358.

37. *Ibíd.*

LA CASTRACIÓN POR EL LENGUAJE COMO SUSTRATO DE LA DIFERENCIA

Hasta aquí tenemos que en lo que respecta a la diferencia de los sexos el falo se concibe como una referencia central, que si bien parte del nivel de la contrastación imaginaria de la anatomía, se eleva a la condición de significante del deseo y del goce. Hacer énfasis en la lógica simbólica permite instaurar al falo más allá del “campo ordenado de las necesidades”³⁸, como significante a partir del cual el sujeto puede identificarse “con el tipo ideal de su sexo [...], responder sin graves vicisitudes a las necesidades de su *partenaire* en la relación sexual, e incluso acoger con justeza las del niño que es procreado en ellas”³⁹. La castración introduce el falo al abrir la posibilidad de tenerlo a condición de negativizar su significación como objeto de goce, o de serlo accediendo a hacerse objeto del fantasma y ubicándose como causa del deseo del *partenaire*. En otras palabras, para que la atribución significativa sea eficaz, el sujeto debe estar atravesado por la castración, entendida como inscripción de la ley simbólica en el inconsciente.

En ese punto, cobra relevancia la función articulada como Nombre-del-Padre (NdP), significante privilegiado en la batería que legitima la inscripción de la castración en el inconsciente y la simbolización del órgano. El NdP en cuanto nominación facilita el punto de anudamiento a partir del cual el sujeto logra establecer su universo de discurso y se erige en representante de la alteridad que el sujeto valida como garante de su relación con el objeto y la afirmación de su ser-en-falta. Este circuito, que sitúa a la castración como operación de la metáfora paterna⁴⁰, también anuncia a la castración como condición lógica referida a la inserción del organismo humano en el lenguaje, que inscribe la imposibilidad de alcanzar la satisfacción plena en razón de la alienación del sujeto al campo del significante. Al considerar las consecuencias del deseo, concretadas en el NdP, y al falo como significantes privilegiados con los que se pretende representar los significados de la ley y de la sexualidad, se constata la inconsistencia del Otro, que hace lógicamente necesario el reconocimiento de un límite, un agujero, una falta con la que simultáneamente denuncia su impotencia para dar cuenta del ser del sujeto y posibilita su constitución.

En este orden de ideas, puede entenderse la incidencia del significante en la constitución del sujeto en dos tiempos: a) en el primero, la intervención del significante opera una pérdida que barra simultáneamente al sujeto y al Otro como lugar desde donde el significante interviene; y b) en el segundo, la castración supone la emergencia de lo masculino y lo femenino como categorías carentes de contenido, incapaces de designarse a sí mismas si no es en relación con otros significantes, cuyo valor reside en la pura diferencia, como oposición. Desde esta perspectiva, la castración además de ser una operación referida al complejo de Edipo y a la interpretación de la diferencia



38. Jacques Lacan, “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina” (1960), en *Escritos II* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005), 715.
39. Jacques Lacan, “La significación del falo” (1958), en *Escritos II* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005), 665.
40. Lacan, *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente*, 264.

anatómica, asume un carácter inaugural de la subjetividad, precisamente en el proceso de su estructuración y en la definición del Otro como campo del lenguaje. En ese primer tiempo, la intervención del lenguaje sobre lo más real de la satisfacción del viviente, que retroactivamente se formaliza como estructura simbólica, afecta al organismo, vaciándolo de animalidad y marcándolo como cuerpo. En dicha operación el enjambre de significantes amo que vienen del Otro —el ajuar simbólico que espera al recién nacido— instituidos como rasgo unario *desgarran* al viviente e instauran la diferencia radical entre sujeto y objeto, con lo que se abre la vía al deseo y a la realidad sexual. Este movimiento, en que “el cuerpo primero (el Otro) hace al segundo al incorporarse a él”⁴¹, introduce una prohibición y una pérdida del goce de la naturalidad que simultáneamente espolea la búsqueda de objetos a través de los cuales se sostiene la promesa de recuperar algo de esa satisfacción imposible. Por un lado, lo viviente, mortificado por lo simbólico, se hace entonces cuerpo, lugar de lo marcado por el lenguaje que es susceptible de ordenarse en una serie de significantes; por otro, queda como saldo un residuo inasimilable que se constituye en la garantía de la radical alteridad del Otro⁴², y que Lacan denominará objeto (*a*).

De lo anterior se sigue que el estatuto de la diferencia pasa por la instalación del Otro, su intervención en la constitución del sujeto y la producción de un resto que se instituye como intento de recuperación de goce. Vista así, la discusión sobre la diferencia se traslada al plano del goce como efecto de la falla en el lenguaje y la ausencia de cópula entre los sexos que revela la inconsistencia del ideal de la complementariedad en las diferentes modalidades de vínculo, agujereando la aspiración a un saber total y la pretensión de armonía absoluta. La consideración de lo inconsciente en el abordaje del lazo social testimonia la insistencia de esa diferencia y permite ubicar, a través de la palabra del sujeto, las coordenadas discursivas de producción de goce en su relación con el Otro y con el semejante.

Esta última afirmación supone entender al Otro no solo desde la vertiente simbólica, como tesoro de los significantes, sino como campo de goce efecto de la operación, tan singular y universal a la vez, que al *mortificar* la carne señala el “punto crítico en el hombre del ser hablante”: la sepultura de lenguaje que cadaveriza al viviente en un cuerpo que “no se torna carroña”, sino que posibilita en el registro humano la vía del deseo como anudamiento de la satisfacción⁴³. Una vez se produce como símbolo que *delimita* y *representa* los fenómenos del mundo, el lenguaje se instituye como un sistema frente al que lo real ex-siste⁴⁴ —como la naturaleza ex-siste a la máquina que la transforma—, de manera que alcanza un estatuto de autonomía con respecto a las manifestaciones de lo viviente que se expresa en el vínculo entre las relaciones del hombre con el significante y la posibilidad de poner entre paréntesis todo lo vivido⁴⁵.

41. Jacques Lacan, “Radiofonía” (1970), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 431.

42. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia (1962-1963)* (Buenos Aires: Paidós, 2006), 36.

43. *Ibíd.*, 431-432.

44. En un primer momento, Lacan centró su investigación sobre el asimiento del organismo humano desde lo simbólico tomando como premisa lo que llamó la “insistencia de la cadena significante”, entendida como memoria organizada del encuentro con lo real. Esta repetición automática del significante en un lugar Otro es correlativa a la definición de la ex-sistencia como lugar excéntrico donde se sitúa el sujeto del inconsciente (Jacques Lacan, “El seminario sobre la carta robada”, en *Escritos I* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003), 11); esto hace referencia a la posición del viviente con respecto al lenguaje, en la medida en que si bien este requiere ser afectado por el sistema simbólico para inscribirse en el campo humano, su existencia será testimonio del fracaso correlativo a dicha operación.

45. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 4. La relación de objeto (1956-1957)* (Barcelona: Paidós, 2004), 50.

Se advierte aquí el fracaso de introducir el ser de lo vivo en la palabra; en lugar de presentarlo y aprehenderlo, el lenguaje insiste en hacerlo ex-sistir, al repetir una y otra vez la falta de aquello que no puede articularse. Esta falla en la incorporación del Otro por parte del viviente lo revela como *Menos-Uno*⁴⁶, como significante encarnado en un organismo (ahora aprehendido por el cuerpo del lenguaje) afectado por la falta, que a su vez se instituye como “el lecho del Uno-en-Menos” dado que requiere del Otro para construir la respuesta imposible a la pregunta por su ser, con lo cual establece los cimientos de la constitución del sujeto dividido como efecto.

Al considerar el sentido fuerte de esta función incorporal de sujeción del cuerpo por lo simbólico y su fracaso (representado por la emergencia de goce condensada en el objeto), es posible entender los límites de una pretendida *proporción* como base del mundo humano. La imposibilidad se emplaza en el centro de la teorización del sujeto, de la sexuación y del lazo social en función de la discordancia radical entre el lenguaje y las cosas, que se esboza como una objeción generalizada a todo intento por explicar lo humano en términos de lo armónico, empezando por el amor y las relaciones entre los sexos.

LA ESTRUCTURACIÓN DEL DISCURSO Y SU PARADOJA

La objeción a la complementariedad se expresa como hiancia alrededor de la cual surgen diversas producciones, creaciones e invenciones⁴⁷ con las que se intenta, si no obturar, al menos bordear y señalar lo real que habita y fundamenta el lenguaje. El sujeto es precisamente una de esas producciones que se constituye en cuanto tal a partir de una estructura, de una articulación de significantes definida por su pura diferencia —cuya naturaleza ya introduce la falta—, que tiene el estatuto de real en cuanto alberga la imposibilidad de formular la relación sexual⁴⁸. Aquí se marca claramente la diferencia entre otras propuestas estructuralistas y el campo psicoanalítico, que defiende la práctica de la estructura sostenida en la falta; desde la lógica del significante, el recurso a la estructura no representa una visión del mundo ni el establecimiento del saber como causa del sujeto ni la defensa de una correspondencia de las imágenes con el mundo (expresada en la definición de signo lingüístico)⁴⁹.

46. Desde una lectura filosófica lo Uno remite a la simplicidad y unidad del ser, en contraposición a la heterogeneidad y la diversidad, que constituye lo Otro. Lacan retoma esta referencia y, con el prisma del planteamiento freudiano sobre la identificación, la articula

como rasgo unario, como alienación significante, como marca “que introduce en el goce la huella con hierro candente de la que resulta la pérdida”. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 16. De un Otro al otro* (1968-1969) (Buenos Aires: Paidós, 2008), 111. El Uno es la

marca significante que una vez encarnada en el organismo funda la repetición y la búsqueda del objeto perdido; si bien esa extracción del Otro lo autonomiza, con ello se introduce la falta que los atraviesa y que da lugar a la producción del sujeto y del objeto, como se propone en el seminario sobre la angustia.

47. Producción, creación e invención pueden entenderse como “formas de combinatoria significante” caracterizadas por su relación con la sexualidad y la sexuación, e inseparables de la castración. La producción resulta de la transformación de una materia en contraposición a la creación, resultado de una acción a partir de la nada. Diana Ravinovich señala que la creación está íntimamente vinculada a la sublimación y a la posición femenina en tanto la mascarada supone una creación a partir de la nada que ella es. La invención, por su parte, alude al hallazgo de algo nuevo y es solidaria con la lógica del no-todo, con la emergencia de una pieza que no admite totalización alguna. Esta última noción, íntimamente ligada con el saber, permite abordar las maneras en que cada sujeto suple lo que no hay de la relación sexual, cómo se relaciona con el goce y cómo resuelve el impase constitutivo de la estructura, del discurso. Diana Ravinovich, *Modos lógicos del amor de transferencia* (Buenos Aires: Manantial, 1992), 85-95.

48. Lacan, “Radiofonía”, 436.

49. Lacan, *El seminario. Libro 16. De un Otro al otro*, 12.

La estructura correlativa al sujeto del inconsciente y al campo psicoanalítico releva el lugar del significante como marca en lo real que insiste y determina las significaciones a través de las cuales se intenta capturar al ser en su evanescencia.

La estructura, entonces, es consecuencia de la incorporación del lenguaje, es pasión del significante que divide y *patho-logiza* al humano, produciendo a un sujeto siempre ligado a un lugar Otro, donde la palabra se invoca como terceridad en la relación con el semejante y se constituye en el plano en que el ser se revela articulable al nivel del significante. El sujeto, *ser que habla* y que también es hablado, evidencia aquí su íntima relación con la verdad de la falta, que incide en la práctica de la estructura, condicionando su operación en lo concreto de la relación del sujeto con el goce, con el Otro y con la cultura. Es allí donde puede captarse el lugar sustantivo del saber que, como medio de acceso y como respuesta a lo real, es elaboración y/o acumulación de significantes cuyo trabajo de sentido apunta a la verdad⁵⁰.

Ahora bien, el hecho de que el saber sea posible a partir de la falta no garantiza que no haya allí una promesa de totalidad, que en lugar de posibilitar un nexo con la verdad termine obturándola. Ubicarse en una lógica totalitaria, en la afirmación del significante como aparato capaz de dar cuenta de todo el goce y de todo el ser, da lugar a la aspiración de consolidar un saber absoluto comandado por el propósito de suturar la falta, garantizando la proporción entre el lenguaje y las cosas, el hombre y la mujer, lo Uno y lo Otro. Aun cuando en la estructura del sujeto y del lazo social se reconozca la función organizadora de la falta, el énfasis en el significante termina proyectando a la enunciación del discurso como un conjunto cerrado, definido por una excepción fundada en la repetición.

En este punto, se hace necesario precisar la definición psicoanalítica de lazo social en términos de discurso, como estructura y matriz que determina la forma en que se producen enunciados efectivos y sus consecuencias, más allá de las palabras dichas. Se trata de un ordenamiento que localiza al sujeto en su relación con los significantes y con el goce, y que apunta fundamentalmente al modo en que habita el lenguaje⁵¹. En ese sentido, más que designar un conjunto universal, este discurso *sin palabras* sitúa un campo, una configuración significativa articulada en función de dos propiedades lógicas puntuales: *diferencia* y *repetición*. La naturaleza del significante, definida por la pura oposición con otros significantes, y su operación, instalada como articulación repetitiva, permite entender la dinámica de sustitución y desplazamiento a partir de la cual se desencadenan los efectos de sentido⁵². Por obra de la repetición, retroactivamente, se aíslan los significantes en los que el sujeto busca representarse y que alcanzan el estatuto de amo en tanto punto de inicio de la cadena significativa de la cual es efecto. Desde una perspectiva diacrónica, estos

50. *Ibíd.*, 54.

51. Jorge Alemán & Sergio Larriera, *Lacan: Heidegger* (Buenos Aires: Ediciones del Cífrado, 1996). El sujeto es efecto de la inserción del lenguaje en lo real y por esa incidencia está condenado a tener que dirigirse allí para intentar recuperar algo del goce, de la vida perdida.

52. Lacan, *El seminario. Libro 16. De un Otro al otro*, 181

significantes amo se encarnan en figuras y lugares que en el curso de la constitución del sujeto y la historicidad de la civilización alcanzan el estatuto de referentes en la producción de sentido y de goce. La dialéctica del amo y el esclavo propuesta por Hegel ilustra de manera palmaria lo anterior, mostrando cómo la función amo se instituye a partir de la marca con la cual un sujeto se representa frente a otro significante. Así como el amo se hace tal por el reconocimiento del esclavo, un sujeto es investido en ese lugar por el reconocimiento de los otros semejantes que lo identifican con la marca de la alteridad que retroactivamente se constituye en el Uno-en-menos donde aspira a encontrar su ser.

El mito freudiano de la horda primitiva como origen de la cultura, y en general los mitos fundacionales, señalan al lugar del padre como lugar del amo, con lo cual fundamentan una tradición secular caracterizada por su afirmación como sostén y regulador del lazo social. Es esto justamente lo que Lacan sintetiza en la formulación del discurso del amo, soporte estructural del estatuto ficcional del padre como ideal alrededor del cual el colectivo encuentra su cohesión. La concepción de un padre muerto garante del intercambio atemperado entre los sujetos se revela en su estatuto de creación humana construida, para dar sentido a las formas que fueron tomando las sociedades, a los impases del encuentro con el Otro. Es en el lugar de ese padre amo en nombre del cual se impone la ley y se restringe la satisfacción desde donde interviene el falo como potencia genitora y medida cultural del goce; el paso por la estructura edípica a nivel subjetivo y las estructuras del parentesco en el plano social realizan la normatización del goce singular, traduciendo el resto heterogéneo de la operación del lenguaje a la lógica que instituye al falo como razón del deseo y de la relación entre los sexos. En este orden de ideas, la entrada en el discurso supone una apuesta paradójica: por un lado, la preservación de la radical diferencia que sea en el lugar de causa o el de objeto de goce sostienen su relación con lo real; por otro, el paso necesario por el falo legitimado por el amo —el asentimiento a la cultura— como condición para hacer lazo social. En esa apuesta, el sujeto se juega simultáneamente por la búsqueda del ser, del orden de la identificación, y la recuperación de goce, a la que se accede solo por los resquicios de la ley paterna.

Ahora bien, la incidencia del saber sobre el lugar del amo y sobre la relación con lo real, que sitúa la verdad de la falta en el Otro como impotencia y reivindica la satisfacción absoluta como una realidad a la que se puede optar por derecho propio, supone profundas transformaciones en la relación con los otros y en la institución del sujeto. De este movimiento, históricamente localizado en la modernidad y que se extiende hasta nuestros días, se desprenden distintas modalidades de discurso que testimonian el quiebre de la sujeción al Otro como medio y condición para el acceso



al goce y el avance de una suerte de autonomización del sujeto, que no solo reclama su igualdad con respecto al amo sino que demanda ocupar su lugar, o en su defecto validan allí el emplazamiento del objeto de goce. Las modificaciones de la estructura de discurso, efectos inevitables de lo real que insiste y se resiste a ser incorporado en la máquina totalitaria del lenguaje, toman la forma de ideologías y narrativas subjetivas y colectivas con las que se pretende velar o exacerbar la inconsistencia del Otro. Tanto las consecuencias de estas mutaciones discursivas en la cotidianidad como las formas en que cada sujeto se posiciona frente a ellas darán cuenta de las posibilidades y límites del orden simbólico, de su legitimidad para moderar las relaciones entre los semejantes, ofreciendo salidas a la irrefrenable exigencia de satisfacción que a título de pulsión conmemora lo viviente en el cuerpo.

LA APUESTA DE PASCAL Y LA AFIRMACIÓN DE LA DIFERENCIA

Las contradicciones que materializa el discurso con respecto a las condiciones de inserción que impone al sujeto, plantean la pregunta por la posibilidad de vincularse con otros y sostener esa diferencia radical que hace a cada sujeto absolutamente singular y la ausencia de complementariedad. Bajo la presunción del acceso igualitario a la satisfacción y las reivindicaciones señaladas en el apartado anterior, la semejanza en las formas y los objetos de goce parece ser un frágil referente para la constitución de lazo social, siempre expuesto a la masividad de los fenómenos de agresividad y amor-odio propios de la instalación de la lógica imaginaria. En ese marco, las diferencias subjetivas en términos de los significantes con los que nos inscribimos en el Otro se diluyen para dar lugar al signo único que supone algún tipo de diferencia: la posesión del objeto. Vale la pena decir que lo que situamos en términos de incidencias del saber sobre el amo deriva en la instalación del sujeto y el Otro como entidades pseudo-independientes, que sostienen la ilusión de satisfacción absoluta a través de la explotación de objetos dispuestos por el mercado, la ciencia o la misma naturaleza. El efecto ideológico de esta disposición no solo alude a la consistencia de dicha ilusión, sino a la promoción de ofertas totalmente desligadas de la verdad del sujeto, de la causa de su deseo. De este arreglo, la metonimia infinita del consumo o el cinismo quedan como saldo y como exteriorizaciones de un cuestionamiento contundente a la existencia del lazo social, que despojado de semblantes o ataviado con unos cada vez menos estables es evaluado en términos de su incapacidad para asegurar las condiciones mínimas de convivencia. Ante un escenario catalogado como de ruptura del pacto social, emergen innumerables intentos de restitución que van desde los discursos de evaluación y calidad hasta la reivindicación de la violencia, pasando

por toda suerte de estilos de vida, religiones y futuristas invasiones cibernéticas. Las instituciones sociales, que obtienen su vigencia de la potencia normativa del Otro, también padecen estas transformaciones y agudizan la crisis validando prácticas perversas con el semejante o alimentando el imaginario de un Otro gozador y omnipotente frente al cual no hay oportunidad de salvarse. A la orden del día están las teorías de la conspiración.

No son pocos los autores que se han dedicado al análisis de estas condiciones discursivas, y que han avanzado incluso en propuestas o planteamientos integradores en aras de resolver, con las coordenadas del discurso científico, los efectos siniestros de la ciencia en el tradicional sistema de creencias denominado patriarcado. Dentro de estos cobra especial notoriedad la *apuesta de Pascal*, el argumento del ilustre filósofo francés que demostraría la existencia de Dios como una cuestión de azar⁵³. Lacan retoma el texto de Pascal en dos ocasiones, la primera en el marco de su seminario *El objeto del psicoanálisis*⁵⁴ y la segunda en el seminario XVI *De un Otro al otro*, donde aborda la cuestión de la inconsistencia del Otro, dando cuenta de la lógica que subyace a la producción del objeto como plus de gozar y articula su relación con el saber. El argumento de la apuesta plantea que aunque no se conoce de modo seguro si Dios existe, lo racional es apostar que sí existe. Aun cuando la probabilidad de la existencia de Dios fuera extremadamente pequeña, esta sería compensada por la gran ganancia que se obtendría, o sea, la gloria eterna; en otras palabras, se gana todo apostando que Dios existe, e igual se gana al perder, porque en realidad no se pierde nada. A partir de esta postura, ejercicio de *maximización de las ganancias potenciales*, se pretende situar el germen y algunos alcances de la indiferencia.

La constitución de la apuesta parte de la premisa tácita de que la existencia de Dios y la de “una infinidad de vidas infinitamente felices”⁵⁵ es un hecho de discurso frente al cual el jugador —valga decir el sujeto— se compromete para dar lugar al juego. Es la decisión de afirmar o negar a Dios, el lugar del Otro, lo que da lugar al despliegue de una estructura constituida alrededor del objeto como pérdida o ganancia. En la figura 1 se presenta la manera en que Lacan formaliza esta apuesta como una matriz de doble entrada; el reglón marcado por el A representa la opción de creer en la existencia de Dios, que se corresponde con lo que denomina como *moral moderna*⁵⁶ —la renuncia a los placeres— y que implica la posibilidad de obtener en el futuro un sinfín de vidas infinitamente felices. Esta postura, ideología fundada en la noción del placer como fin y que el psicoanálisis reconceptualiza como goce, evoca la dialéctica articulada en el discurso del amo, donde su renuncia (la del amo) deja al esclavo la posibilidad de recuperar goce como producción misma de la puesta en marcha del discurso, a través de una proliferación creciente de objetos

53. Blaise Pascal, *Pensamientos* (Madrid: Valdemar, 2001).

54. Jacques Lacan, *Seminario 13. El objeto del psicoanálisis (1965-1966)*. Inédito.

55. Lacan, *El seminario. Libro 16. De un Otro al otro*, 133.

56. *Ibíd.*, 99.

marcados siempre con el signo menos con respecto al primero⁵⁷. Por su parte, en el renglón del \mathcal{A} se despliega la apuesta por la inexistencia de Dios, de la que se deriva la renuncia a la infinitud de goce futura y la conservación del placer presente como ganancia. Esta opción, que sería la menos interesante del juego en la medida en que no ofrece ninguna posibilidad de ganar, no se diferencia sustancialmente de la primera en el punto en el que el compromiso del jugador es indiferente con respecto a la naturaleza de Dios que acepta o que rechaza. En este punto, la apuesta pascaliana sitúa una acepción de la indiferencia consustancial a lo que denominamos como autonomización del sujeto y del Otro, que se funda en la probabilidad de obtención del objeto como único referente

A	0	∞
%	\forall	0

FIGURA 1. La apuesta de Pascal⁵⁸

De acuerdo con lo anterior, el aspecto esencial de la indiferencia como postura, más allá de la afirmación o negación del Otro, tiene que ver con el imperativo absoluto de posesión del objeto de goce, que elide las condiciones de sujeción a lo simbólico que hacen posible la recuperación de satisfacción como función plus-de-gozar. Este énfasis en la probabilidad de ganancia reduce el valor de verdad que entraña el saber articulado sobre el Otro, el cual conduce inevitablemente a la deflación de la creencia y la inflación de la promesa de extracción de saber directamente de lo real. En la medida en que la decisión del sujeto no pasa solo por el saber sino también por la opción de ubicarse a favor y en contra frente a este, se produce una ruptura en la relación de este último con la dimensión de la verdad, que en el nivel de la racionalidad exigida por Pascal implica asumir al sujeto como todo-pensamiento. Dicho en otras palabras, el despliegue de la ciencia y la puesta en cuestión del sujeto como efecto y elemento del discurso tienen como correlato la proyección de un sujeto-individuo, identificado con el saber científico en cuanto saber total en donde no hay cabida para el deseo ni para la falta. El problema entonces no consiste tanto en el reconocimiento o no de la existencia del Otro, sino en la instalación de narrativas que relativizan la adhesión al orden simbólico, legitimando la afirmación de la indiferencia al ser la propia ganancia el único interés válido en el juego.

57. *Ibíd.*, 133-134.

58. *Ibíd.*, 135.

LA APUESTA DE LACAN Y LA DIMENSIÓN DE LA LETRA

Avanzando en el análisis de la apuesta, Lacan propone considerar la dimensión del sujeto en la matriz dando cuenta de su implicación como efecto en la armazón significante del discurso, pero a partir de la base de la inexistencia de Dios (de la inconsistencia del Otro) para mostrar los efectos de una postura que de entrada es la de la pérdida en relación con el goce. Para ello propone una nueva matriz (ver figura 2), en donde ubica el a en una doble función, el ∞ y el 0 , en un valor distinto al señalado en la apuesta de Pascal.

$\Sigma(\%)$	\forall	∞
	$-\forall$	0

FIGURA 2. La apuesta de Lacan⁵⁹

En la primera columna, en el primer renglón, Lacan sitúa el efecto directo de asumir al Otro en tanto atravesado por la falta; el objeto como testimonio del encuentro de lo real con el lenguaje se instituye en el lugar de causa de deseo singular producida con el sujeto, en la medida en que se desprende de su constitución como efecto de la repetición de la marca de goce que funda al Otro en tanto alteridad. Desde esta perspectiva, la apuesta implica reconducir al objeto a su lugar de causa y preservar su radical diferencia, más allá de la oferta de objetos que el mismo discurso produce como plus-de-goce. Esta función, la de recuperación del goce perdido por estructura, es la que se ubica en el segundo renglón con la notación $-a$. La potencia creadora del saber científico, que en su empeño de identificar lo real con el Uno del pensamiento troquela con el modelo significante y con el sinsentido del número la sustancia viviente, representa en lo social una propiedad inherente a la estructura discursiva llevada siempre al máximo y que como función plus-de-gozar hace sombra al objeto a como causa.

La segunda columna, por su parte, da cuenta de los efectos que la función de a tiene en relación con el deseo y con el goce para el sujeto. En el primer renglón, la asunción del a como causa tiene como correlato la infinitud del deseo, que en su metonimia supone una dinámica de la satisfacción que le permite pasar por las redes del discurso y que sostiene en este campo la sujeción al orden simbólico sin la significación de déficit o el ejercicio de poder por parte del Otro. Esta postura en sí



59. *Ibíd.*, 146.

misma no garantiza la sensibilidad al sufrimiento del semejante o la preocupación por el bienestar colectivo; no obstante, en la medida en que supone un consentimiento del sujeto al paso por los otros en el camino de su deseo, al menos abre la posibilidad del amor como invención particular con la que teje sus vínculos. El segundo renglón introduce el lugar del agujero que sitúa y delimita el ejercicio de recuperación de goce del sujeto en cuanto ser-hablante en el que insiste la incandescencia de lo vivo a pesar de la corpsificación significativa. El reconocimiento del agujero en el Otro, función del $S(\bar{A})$, como verdad impulsa la apuesta por un saber abierto a la contingencia, tejido a partir del reconocimiento de su propio límite, que encuentra en la enunciación, en el enigma, su manera de decirse. Saber en la lógica del no-todo “es por definición pedazo, trozo, cabo, que no remite a ninguna totalidad ni acepta ninguna totalización”⁶⁰, que da lugar a la invención como manera de relacionarse con la inexistencia de la proporción sexual.

Sujeto, saber y verdad se develan entonces como efectos del significante organizados de cierta manera en la estructura, que a su vez es, en el nivel del discurso, fundamento del lazo social. Aquí es donde emerge la letra como marca, como litoral entre dos territorios (el de lo real y el del lenguaje) e inscripción del sinsentido que afecta al significante por su cercanía con lo real alrededor de la cual gravita⁶¹. La letra se constituye en cicatriz, en el ombligo del sueño freudiano, que surge como efecto del discurso y da cuenta de la intrusión del objeto producido por la acción del lenguaje en el viviente. A nivel conceptual, la letra se perfila como momento de concluir de un largo recorrido, en virtud del cual lo real y lo simbólico llegan a definirse como lugares que ex-sisten Uno al Otro. Es esa ex-sistencia la que se escribe en la letra y que como tal devela la imposibilidad de que ambos lugares se relacionen efectivamente y hagan a su vez un supraconjunto, soporte identitario absoluto del género humano. A diferencia del objeto (*a*), que también es efecto del discurso, se distancia de lo imaginario en cuanto responde a una escritura de radical sinsentido y se instituye en soporte del significante.

Precisamente, la revelación de la parafernalia del lenguaje en cuanto máquina de sentido, desemboca en el señalamiento de la dimensión de sinsentido que le subyace, y que remite a los efectos del lenguaje en lo real. En este contexto, Lacan formula las nociones de letra y de *Lalengua* como manera de indicar la marca del sinsentido inherente a la existencia humana, que entraña la insondable alteridad del ser y las vicisitudes de su tramitación por las vías del significante. Por un lado, define *Lalengua* como aquello que materializa en escritura los sedimentos del equívoco de la pretensión de proporción que retorna una y otra vez ante el vacío que deja el paso del cero de la inexistencia al dos de los sexos. Por otro, designa a la letra como el soporte del significante separado de sus efectos de significado, hueso del lenguaje, cifra de goce que circula. En ambas definiciones puede captarse una relación con lo real que

60. Ravinovich, *Modos lógicos del amor de transferencia*, 94.

61. Jacques Lacan, “Lituratierra”, en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 19-29.

sigue vigente en tanto se aleja del sentido, del significado, e incluso de la recurrencia significativa. He aquí la verdadera materia del lenguaje: una condición viscosa, impura pero ineludible, que emerge como fórmula a través de la cual hombres y mujeres se relacionan con lo más real de su goce.

Desde la perspectiva de la letra, que no depende del semblante pero que sí cuenta con él (significante), el efecto de una lógica distinta a la del todo del falo como razón del deseo y del sexo no implica suturar ni cubrir la falta, sino simplemente estar en relación con ella. En contraposición al objeto *a* como plus de goce, la letra en cuanto soporte del mensaje en suspenso⁶² tiene como efecto de su circulación una feminización de los personajes que la detentan y la emergencia de una nueva posición frente al amo que no implica la ruptura ni del cuerpo ni de la estructura de discurso ni del lazo.

En este punto, la continuación de esta elaboración pasa necesariamente por la invención singular de un sujeto que encuentra en la producción de la letra el soporte de su ser-en-falta. El discurso analítico, sin la aspiración a la revolución social ni la masificación de una solución final al estado de cosas en el que vivimos, aparece como espacio discursivo para el bordeamiento de esa inscripción con la que el sujeto pueda marcar su diferencia en el lazo social y hacerlo posible. Dependerá de la elección del sujeto, no como opción consciente sino como decisión sostenida en la admisión de la dimensión del deseo y de su causa, la posibilidad de la indiferencia, el descreimiento, la fe irrestricta en el Otro o la sujeción un Otro distinto, que dé cabida a la alteridad.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCALDÍA MAYOR DE BOGOTÁ. *Plan de desarrollo de la Alcaldía de Luis Garzón Bogotá sin indiferencia 2004-2007*. Disponible en: <http://www.sdp.gov.co/portal/page/portal/PortalSDP/ciudadania/PlanesDesarrollo/BogotaSinIndiferencia> (consultado el 10/01/2014).
- ALEMÁN, JORGE Y LARRIERA, SERGIO. *Lacan: Heidegger*. Buenos Aires: Ediciones del Cífrado, 1996.
- ANDRÉ, SERGE. *¿Qué quiere una mujer?* México: Siglo XXI editores, 2002.
- ASKOFARÉ, SIDI. *Clínica del sujeto y del lazo social*. Bogotá: Gloria Gómez Ediciones, 2012.
- BAUMAN, ZYGMUNT. *Ética postmoderna*. México: Siglo XXI editores, 2005.
- BROUSSE, MARIE-HÉLÈNE. "Las feminidades: el Otro sexo entre metáfora y suplencia". En *Del Edipo a la sexuación*. Buenos Aires: Paidós, 2001.
- COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA (CEPAL). *Cohesión social: inclusión y sentido de pertenencia en América Latina y el Caribe*. México: Cepal, 2007. Disponible en: <http://www.eclac.cl/cgi-bin/getProd.asp?xml=/publicaciones/xml/4/27814/P27814.xml&xsl=/tpl/p9f.xsl&base=/tpl/top-bottom.xsl> (consultado el 10/01/2014).

62. *Ibíd.*, 20.

- FREUD, SIGMUND. "El sepultamiento del complejo de Edipo" (1923). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 2000.
- FREUD, SIGMUND. "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos" (1925). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 2000.
- FREUD, SIGMUND. "El malestar en la cultura" (1930 [1929]). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 2000.
- GAGO-GUERRERO, PEDRO FRANCISCO. "El nihilismo en occidente: desesperanza y destrucción". *Cuenta y razón* 3 (2008): 29-34.
- GAGO-GUERRERO, PEDRO FRANCISCO. "La transformación del hombre contemporáneo: de la libertad a la indiferencia". *Cuadernos de trabajo social* 4-5 (2008): 105-128.
- KANT, EMMANUEL. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Technos: Madrid, 2005.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956). Buenos Aires: Paidós, 2000.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 4. La relación de objeto* (1956-1957). Barcelona: Paidós, 2004.
- LACAN, JACQUES. "El seminario sobre la carta robada" (1956). En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente* (1957-1958). Buenos Aires: Paidós, 2003.
- LACAN, JACQUES. "La significación del falo" (1958). En *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005.
- LACAN, JACQUES. "Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina" (1960). En *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005.
- LACAN, JACQUES. "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo" (1960). En *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963). Buenos Aires: Paidós, 2006.
- LACAN, JACQUES. *Seminario 13. El objeto del psicoanálisis* (1965-1966). Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 16. De un Otro al otro* (1968-1969). Buenos Aires: Paidós, 2008.
- LACAN, JACQUES. "Radiofonía" (1970). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. "Lituratierra". En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LIPOVERSKY, GILLES. *Era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama, 1983.
- MERINO, MAURICIO. *La participación ciudadana en la democracia*. 4ª edición. México: Instituto Federal Electoral, 2001.
- PASCAL, BLAISE. *Pensamientos*. Madrid: Valde-mar, 2001.
- RAVINOVICH, DIANA. *Modos lógicos del amor de transferencia*. Buenos Aires: Manantial, 1992.
- RAWLS, JOHN. *Teoría de la justicia*. México: Fondo de cultura económica, 1995.
- SOFSKY, WOLFGANG. *Tratado sobre la violencia*. Madrid: Abada editores, 2006.
- VATTIMO, GIANNI. *Ética de la interpretación*. Paidós: Barcelona, 1991.
- VELÁSQUEZ, JOSÉ FERNANDO. "La indiferencia como síntoma social". *Virtualia* 18, Dossier: Psicoanálisis y criminología. Violencia e indiferencia en Colombia (2008): 1-7. Disponible en: http://www.eol.org.ar/virtualia/018/pdf/colombia_velasquez.pdf (consultado el 10/01/2014).



II. SOMETIMIENTO, ÉTICA Y VERDAD



© Antonio Samudio. *Pleonasma sobre pared*. Litografía sobre piedra. 1996. 40x30 cm.



© Antonio Samudio. *Violencia moderada*. Linóleo, 2006. 34x34 cm.

El horror al amor incestuoso: lo traumático en el nacimiento de la ética individual y colectiva

PATRICIA LEÓN-LÓPEZ

Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, París, Francia



El horror al amor incestuoso: lo traumático en el nacimiento de la ética individual y colectiva

El encuentro con el trauma se anuda al drama del amor incestuoso tanto en la historia del psicoanálisis como en la travesía de la cura. Este encuentro no solo se desdobra en el paso que da Freud de su teoría de la seducción sexual, como acontecimiento en el origen de las neurosis, a la necesidad del fantasma de seducción en la construcción de la realidad edípica; sino que también revela su lógica interna en un desplazamiento del horror: atravesar el horror al incesto implica aceptar el deseo de realización del amor incestuoso, desvalorizar el goce de este amor y salir de la realidad religiosa para acceder a un más allá del fantasma en el cual hay lugar para otro horror, el de lo real. Atravesar este otro horror es el nódulo del deseo del analista, el comienzo del verdadero viaje, ese que no mutila lo humano de su relación con la Cosa, con el enigma del origen.

Palabras clave: amor incestuoso, enigma del origen, horror al incesto, madre, trauma.

L'horreur face à l'amour incestueux: le traumatique à la naissance de l'éthique individuelle et collective

Autant dans l'histoire de la psychanalyse que dans la traversée de la cure la rencontre du trauma se noue au drame de l'amour incestueux. Cette rencontre se dédouble non seulement au pas franchi par Freud de sa théorie de la séduction sexuelle —en tant qu'événement à l'origine de la névrose— au besoin du fantasme de séduction dans la construction de la réalité psychique, mais dévoile aussi sa logique interne dans un déplacement de l'horreur: traverser l'horreur à l'inceste suppose accepter le désir de réalisation de l'amour incestueux, dévaloriser la jouissance de cet amour et sortir de la réalité religieuse pour aller vers un au-delà du fantasme où il y aurait de la place pour un autre horreur: celui du réel. Traverser cet autre horreur est le cœur du désir de l'analyste, le début du vrai voyage, celui qui ne mutila pas l'humain de son rapport à la Chose, en tant qu'énigme de l'origine.

Mots-clés: amour incestueux, énigme de l'origine, horreur de l'inceste, mère, trauma.

The Horror of Incestuous Love: Trauma at the Origin of Individual and Collective Ethics

The encounter with trauma is linked to the drama of incestuous love in both the history of psychoanalysis and the journey of the cure. This encounter is developed not only as Freud moves from his theory of sexual seduction, as an event that lies at the origin of neuroses, to the need of the *fantasm* of seduction in the construction of Oedipal reality; but it also reveals its internal logic in a displacement of horror. Experiencing the horror of incest implies accepting the desire of the realization of incestuous love, devaluing the *jouissance* of this love, and abandoning religious reality to enter the beyond of the *fantasm*, where there is yet another horror: that of the real. Going through that other horror is the node of the analyst's desire, the beginning of the true journey, the journey that does not deprive the human of its relation to the Thing, to the enigma of the origin.

Keywords: incestuous love, enigma of the origin, horror of incest, mother, trauma.

* e-mail: patricia.leon@wanadoo.fr

© Ilustraciones: Antonio Samudio



Si en duda alguna podemos afirmar que la pregunta por el trauma está en el centro de lo que imprime a la teoría y a la clínica psicoanalítica su marca de origen. ¿Pero qué es el origen de algo? Lacan escribe origen con “y”: “origyne”, como si quisiera simbolizar con la figura de esta letra el cruce de caminos, ese punto de partida donde se bifurca la ruta. Al mismo tiempo, evoca con esta escritura ese primer Otro primordial, la Madre. No olvidemos que desde su texto “Los complejos familiares”, Lacan, siguiendo los atisbos de la elaboración freudiana introduce la angustia, unida inextricablemente a la vida y anudada a la pérdida del objeto, a la falta, en relación con ese primer Otro.

Ya sea en el complejo del destete, en el de Edipo o en el de castración, el sujeto será confrontado con la angustia de manera diferente en cada una de las crisis subjetivas que atraviesan la existencia. Es interesante ver, por ejemplo, cómo el complejo de Edipo y el de castración son ya, en cierto sentido, una elaboración dialéctica en la que se tejen defensa y deseo, con el propósito de proteger al sujeto del regreso de la angustia primitiva, la cual Otto Rank, sin duda queriendo ir aún más lejos, situó en el trauma del nacimiento.

En todos los casos la madre vehicula los *impasses* de la dependencia estructural al Otro inscribiendo su huella en el psiquismo: ambivalencia primordial entre el rechazo o la aceptación del destete, deseo de su deseo como condición de la entrada del sujeto a su existencia de ser vivo, lo que implica la identificación con el falo imaginario en tanto objeto de deseo de la madre y la entrada en el conflicto triangular del Edipo. Sabemos que tanto para el varón como para la niña la elección, la orientación hacia el objeto está determinada por la prevalencia del objeto materno. Por último, veamos en qué consiste la aceptación o el rechazo de la castración materna. La castración materna es la operación necesaria para la *negativización* del falo imaginario, sin esta operación que asocia al Padre con la significación del falo, el sujeto queda reducido a vivir como complemento del Otro materno. La castración firma el franqueamiento y la resolución del Edipo exigiendo una posición del sujeto que desexualiza y sublima las tendencias incestuosas. La angustia acompaña en el sujeto cada uno de estos momentos como para esbozar o configurar el espacio de vacilación del sujeto entre su posibilidad de separarse del Otro o quedar reducido a ser su complemento.

En todo caso, sin ir muy rápido, la relación con la Madre deja en el hombre su huella bajo la forma de una profunda nostalgia de la totalidad. Lacan no deja de recordarnos que la expresión más arcaica de esta relación se encuentra en el canibalismo, a la vez activo y pasivo. Los vestigios de dicha relación incluso han impregnado el lenguaje simbólico caracterizando hasta las formas más sublimes del amor. No faltan las metáforas en las que se lee entre líneas esta aspiración a una fusión sin resto: en el comerse, devorarse, unirse completamente al otro, hacer uno con el Otro. De igual manera en su dimensión patológica las huellas de esta nostalgia se expresan en la tendencia psíquica a la muerte, manifiesta en forma ejemplar en ciertos casos de anorexia y tentativas de suicidio. En todos los sentidos la nostalgia de este paraíso perdido encierra en sí el mito del origen¹, y marca los franqueamientos necesarios en la constitución de la realidad y del objeto del deseo.

Freud a lo largo de su obra “La interpretación de los sueños” presenta varios ejemplos de sueños de asimilación entre el regreso a la tierra, el exilio y el amor por la madre. Dice incluso que el sentimiento de *déjà vu*, el reconocimiento de un lugar como extrañamente familiar, evoca sin duda alguna los órganos genitales de la madre, pues es ese el lugar en el que estamos seguros de haber estado, al haber sido necesariamente nuestra primera morada. Este lugar determina entonces las idas y venidas del sujeto, es el punto de partida al que se aspira regresar, y que inflige a todas estas variaciones que son el volver, el alejarse, el perderse, el estar encerrado o sin salida, cierto eco metafórico que da realidad al enigma del origen. ¿De dónde vengo? ¿Quién soy? Misterio que envuelve al ser entre el sentido y el azar de la existencia, entre la realidad de lo que se recibe, se integra, nace y se revela, y un más allá que no deja de evocar lo real de la existencia, eso que sin dejar de ser, no pasa por el significante.

Es entonces a través de esta relación que se introduce la falta, la experiencia de la imposible completitud con el Otro, de la necesaria intervención de ese tercero: el padre, figura sorprendente que impide, que prohíbe la fusión protegiendo al sujeto del “horror” de un destino confinado a las faldas de la madre. ¿Qué significa entonces esta historia del origen en relación con la angustia, con la defensa contra el deseo, con ese ser entre dos, el afuera y el adentro de la realidad?

Sin duda alguna, la pregunta tiene que ver con la dependencia estructural entre el deseo del sujeto y el deseo del Otro, ¿en eso que se desea, cuál es la parte del Otro y cuál la que corresponde al propio deseo?

El análisis nos enseña que el deseo solo es articulable en la relación interna del deseo con el deseo del Otro, por eso la transferencia es el camino que permite hacer la experiencia de esta dependencia estructural y así encontrar en la opacidad, en el enigma sobre el punto de origen del deseo, en ese saber no sabido (*insu*) sobre

1. Véase: Jacques Lacan, “Les complexes familiaux dans la formation de l’individu”, en *Autres Ecrits* (Paris: Le Seuil, 2001), 23-84.

el sentido último del deseo, el espacio para salir de la alineación del lenguaje, de la determinación absoluta de este.

Quizás a partir de esta introducción sea más simple comprender a Lacan cuando afirma que “no hay ningún otro origen que pueda atraparse por fuera del origen de un discurso”².

¿Cómo situar entonces desde ahí el nacimiento del discurso analítico en el trauma, en ese nódulo que Freud encuentra desde el comienzo de su experiencia unido inextricablemente a la verdad del sujeto?

En este texto se intentará demostrar cómo el encuentro con el trauma se anuda al drama del amor incestuoso, no solo en la historia del psicoanálisis, sino en la travesía de la cura. Este encuentro con el trauma no solo se desdobra en el paso de Freud de su teoría de la seducción sexual en el origen de las neurosis a la necesidad del fantasma en la construcción de la realidad edípica, sino que revela su lógica interna en un desplazamiento del horror, a saber: atravesar el horror al incesto implica aceptar el amor incestuoso, desvalorizar el goce de este amor, salir de la realidad religiosa aceptando que no hay travesías totales sino parciales y que más allá del fantasma hay lugar para otro horror, el de lo real. La condición necesaria en una cura para acceder a ese otro orden, que no tiene nada que ver con lo imaginario, y que nos aproxima al descubrimiento de ese otro horror, el del saber en lo real, implica la aceptación de la radicalidad del amor incestuoso y de su forzada realización. En la historia del psicoanálisis y en la de la cura se encuentra el camino que va desde el atravesamiento del horror al incesto, horror donde se sitúa el nacimiento de la ética, hasta el encuentro con el horror de haber cernido la causa de su propio horror de saber, nódulo del deseo del analista. Se trata de una clínica del entre dos. Entre los dos el paso de lo necesario a lo contingente, entre los dos la vacilación, el vértigo del afuera y el adentro, de la realidad y lo real. Frente a cada horror, momentos de la cura muy diferentes que no se excluyen, el analista ocupa un lugar en la transferencia. Hay un camino que va del lado del sentido, del develamiento del deseo, de la interpretación del síntoma, hasta tocar el culmen del sentido: el sentido del sentido en el enigma del deseo, en el límite de lo representable. Y hay otro camino que va del lado del encuentro con el horror de saber. De este lado, el analista no huye al trauma, está abierto a la verdadera sorpresa, a la contingencia del saber en lo real, a la contingencia de esos significantes inscritos en el cuerpo que marcan el itinerario de la letra hecha síntoma y a la contingencia de lo que no puede pasar por la representación. Este último es el recorrido al que se invita al lector en el presente texto.

2. Citado por Françoise Gorog, “L’actualité intempestive de Jacques Lacan”, en *L’Evolution Psychiatrique* 69 (2004): 311-328. En este artículo el autor cita la ironía y la alegría con la que Lacan habla del “origen” de su enseñanza y de la palabra origen. El autor cita la conferencia inédita de Jacques Lacan en Vinatier.

EL TRAUMA DEL NACIMIENTO DEL PSICOANÁLISIS

Freud comienza a escuchar a sus pacientes y se ve confrontado muy pronto con la pregunta por la fractura entre el mundo de los acontecimientos, de lo que sucede, y el mundo de la subjetivación de la experiencia. Es ese punto de partida lo que permite atrapar algo de ese momento del “origen” de la experiencia analítica. De esa revolución que fue comenzar a escuchar la manera en la que un sujeto interpreta los acontecimientos, responde a ellos, les da lugar en la trama de su historia, los recibe según cierta predisposición, cierta sensibilidad. Para Freud, además del acontecimiento que sorprende, también tiene valor el momento, el estado en el que se encuentra el sujeto cuando algo sucede. Un estado psíquico anormal, como el de soñar despierto, hará que representaciones no muy significativas cobren valor traumático por estar asociadas a un malestar profundo, a una especie de disociación de la consciencia, “estado hipnoide” que sumerge al sujeto en un afecto paralizante que le impide reaccionar. Freud, desde sus primeros pasos, en “Estudios sobre la histeria”, establece que lo que permite aprehender el trauma no solamente reside en la determinación de la causa eficiente, “agente provocador del sufrimiento”, ni en la vivencia intensa de ciertos afectos penosos como son el horror, la angustia, la vergüenza, y que en este contexto se inscriben en el orden de una cierta disposición del sujeto a la neurosis. Lo que da su identidad al trauma es algo más que la suma de estos elementos. El nódulo del trauma es el agujero que produce en el psiquismo la sorpresa de un acontecimiento imposible de integrar en lo simbólico, en el mundo de la representación y cuya consecuencia es dejar al sujeto en la imposibilidad de reaccionar, de responder. La huella de algo inasimilable que no ha podido ser traducido “en imágenes verbales” se revelará en un momento ulterior, siempre bajo la máscara “de una experiencia nueva” por los efectos y afectos que ha dejado en el psiquismo la respuesta sofocada, ahogada, sin salida, que dejó al sujeto sin movimiento, en estado de espera, frente al primer acontecimiento.

Veamos estos dos elementos en las primeras elaboraciones de Freud: “Debemos aseverar que el trauma psíquico, o bien el recuerdo de él, obra al modo de un cuerpo extraño que aún mucho tiempo después de su intrusión tiene que ser considerado como de eficacia presente [...]”³.

En ese mismo texto, algunas líneas más adelante, explicita que lo que deja huella en el psiquismo de un sujeto es el hecho de no haber podido responder en el acto y de manera adecuada a eso que le ha afectado. Si no podemos olvidar es porque no hemos podido expresarnos, porque no hemos encontrado las palabras para responder frente a un afecto imprevisible:



3. Sigmund Freud y Josef Breuer, “Estudios sobre la histeria” (1893-1895), en *Obras completas*, vol. II (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 34.

El empaldecimiento o pérdida de afectividad de un recuerdo depende de varios factores. Lo que sobre todo importa es *si frente al suceso afectante se reaccionó enérgicamente o no*. [...] Si esta reacción se produce en la escala suficiente, desaparece buena parte del afecto [...]. Si la reacción es sofocada, el afecto permanece conectado con el recuerdo. Un ultraje devuelto, aunque solo sea de palabra, es recordado de otro modo que un ultraje que fue preciso tragarse. El lenguaje reconoce también ese distingo en las consecuencias psíquicas y corporales, y de manera en extremo característica designa "*Kränkung*" ["afrenta"; en el sentido de "mortificación"] al sufrimiento tolerado en silencio. —La reacción del dañado frente al trauma solo tiene en verdad un efecto plenamente "*catártico*" si es una reacción adecuada como la venganza. Pero el ser humano encuentra en el lenguaje un sustituto de la acción; con su auxilio el afecto puede ser "*abreaccionado*" casi de igual modo.⁴

Es así, entonces, como se dibuja desde el inicio del descubrimiento freudiano, el espacio de un análisis, es decir, el espacio en donde el sujeto podrá gracias a la palabra (viva y enraizada en el afecto), decir eso que en un primer momento no pudo y que de haber podido hubiera evitado el síntoma del que el sujeto quiere liberarse. Sin embargo, Freud no se queda limitado a una teoría de la catarsis, desde sus primeras hipótesis sobre el trauma hasta su elaboración de la noción de conflicto y de defensa, establece que lo inconciliable, la representación inasimilable debido a su carga y contenido sexual están en relación con la protección contra la angustia y esta última está en relación con la proximidad de la cosa, del *Das Ding*.

La noción de trauma como "cuerpo extranjero" introduce una lógica que permite comprender cómo más allá del sentido, del conflicto y de la continuidad entre el principio del placer y el de realidad, el trauma como condición del sujeto inscribe lo real, lo imposible, el encuentro siempre fallido, la cosa muda, *la chose* que no deja de trabajarnos.

Freud insiste desde muy temprano en la importancia de ese momento de separación con la Cosa, *Das Ding*. Esta separación se efectúa con eso que literalmente no está a nivel de las representaciones, que se distingue como ausente, como la cosa extranjera.

Lacan, en su seminario sobre "La ética del psicoanálisis", afirma que Freud al enunciar la ley de la prohibición del incesto, con la cual comienza la cultura, no hace otra cosa que situar en la madre y en el incesto el punto más enigmático de la relación entre naturaleza y cultura, al dar a la madre el lugar de la Cosa, que no es ni el bien ni el mal, pero que introduce lo irreductible:

4. *Ibíd.*, 34.

[...] Quiero decir que todo lo que se desarrolla a nivel de la interpsicología madre-hijo y que se expresa mal en las categorías llamadas de la frustración, de la gratificación y de la dependencia, no es más que un inmenso desarrollo del carácter esencial de la cosa materna, de la madre, en tanto que ocupa el lugar de esa cosa, de *Das Ding*.⁵

Algunas líneas más adelante agrega:

Lo que encontramos en la ley del incesto se sitúa como tal a nivel de la relación inconsciente con *Das Ding*, la Cosa. [...] El deseo por la madre no podría ser satisfecho pues es el fin, el término, la abolición de todo el mundo de la demanda, que es el que estructura más profundamente el inconsciente del hombre. En la medida en que la función del principio del placer reside en hacer que el hombre busque siempre lo que debe volver a encontrar, pero que no podría alcanzar, allí yace lo esencial, ese resorte, esa relación que se llama la ley de la interdicción del incesto.⁶

En fin, este lugar dado a la Madre permite percibir ese punto de partida entre el modelamiento del significante y la introducción en lo real de una hiancia, de un agujero. La prohibición del incesto está unida al estatuto del objeto, objeto perdido para siempre que el sujeto buscará volver a encontrar. La madre encarna el límite frente al goce supremo.

LO EXTRANJERO EN SÍ

Lacan no dejará nunca de señalar la importancia de esta dimensión de sorpresa y de esta condición de lo “extranjero en sí” que hace intrusión. En el seminario *La angustia* nos dice que vale la pena considerar esta cosa increíble, la extrañeza de ese salto gracias al cual los seres vivos salen de su medio primitivo y pasan al aire para afrontar lo desconocido. Lacan, en resonancia con Otto Rank, hace equivalente este salto al trauma del nacimiento. La intrusión del aire, el hecho de que nacer implique para un hombre respirar el afuera y que este encuentro con el exterior inicialmente lo ahogue y lo asfixie, es el verdadero trauma del nacimiento. Lacan nos dice que es eso lo que uno llama trauma, no hay ningún otro trauma, el nacimiento no es la separación con la madre, sino la aspiración en sí mismo de un medio radicalmente Otro, radicalmente extranjero⁷.

Sin querer forzar las cosas, es importante de nuevo ver la relación entre angustia, trauma y radicalidad de un Otro irreductible.

En ese salir de un primer mundo, sin regreso posible, en ese abandono de un primer lugar, en esa experiencia del adentro y del afuera inaugural es posible de nuevo

5. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)*. (Buenos Aires: Paidós, 1990), 84.

6. *Ibíd.*, 85.

7. “La angustia fue elegida por Freud como señal de algo. Este algo, ¿no debemos reconocer aquí su rasgo esencial, en la intrusión radical de algo tan Otro para el ser vivo humano como constituye ya para él el hecho de pasar a la atmósfera, de modo que al salir a ese mundo donde debe respirar, de entrada, literalmente, se ahoga, se sofoca? Esto es lo que se ha llamado el trauma —no hay otro—, el trauma del nacimiento, que no es separación respecto de la madre, sino aspiración en sí de un medio profundamente Otro”. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia (1962-1963)* (Buenos Aires: Paidós, 2006), 354.

encontrar la condición de ese lugar perdido para siempre y que marca la distancia y la profundidad afectiva del objeto. Pero, es esa primera respiración del exterior, ese primer afuera diferente, esa salida del interior, lo que ahoga al hombre en un primer instante. Y, es solamente en un segundo momento, a partir de algo semejante a un salto en el vacío, que la salida al aire lo introduce en un nuevo movimiento, en la continuidad del respirar. En la pulsación de ese instante hay un real irreductible, aquello que llamamos trauma.

Para ir más lejos, este salto en el vacío guarda una estrecha relación con el salto que se hace en un análisis: del horror del incesto al horror de haber aprehendido la propia causa del horror de saber. Se trata de nuevo de salir a respirar el afuera. En el trayecto de una cura, algo de la relación con este amor, con el horror, con el miedo, con el rechazo o con el sometimiento pasivo a este amor debe necesariamente haber sido atravesado. Haber tomado posición en relación con la prehistoria de ese primer amor, incestuoso, marcado por esa profunda ambivalencia entre rechazo y aceptación, abre el horizonte para transformar profundamente la relación con el Otro.

Antes de continuar es necesario precisar: el amor incestuoso, que es al mismo tiempo prohibición y puesta en escena de las coordenadas de dicho amor, acostarse con la madre y matar el padre, y que imprime todos los matices que colorearán para siempre los dramas de la vida amorosa del sujeto, no es en nada equivalente al acto incestuoso. No faltan los ejemplos que nos muestran los efectos desastrosos en la vida de cualquier sujeto de haber cometido o sido víctima de un acto incestuoso. El acto incestuoso es el horror de lo irreversible, de un acto que cierra toda posibilidad de dialéctica, de sublimación. El acto incestuoso toca el horror de haber transgredido los límites entre lo humano y lo inhumano, sucumbiendo a un goce que rompe la transmisión y el orden entre las generaciones.

EL TRAUMA Y EL ENCUENTRO DEL AMOR INCESTUOSO

No olvidemos que Freud, casi a la manera del teatro en el teatro, se encontró con el trauma en el nacimiento del psicoanálisis. Cuando empieza a descifrar su teoría del trauma se encuentra él mismo chocado por el descubrimiento recurrente de las escenas de seducción en sus pacientes, hasta el punto de terminar por aceptar estas escenas como causa de la enfermedad. En ellas el elemento importante no es solo lo acontecido en su dimensión de sorpresa, sino el vínculo entre la irrupción de lo sexual y la pasividad a la que se ve sometido el sujeto por la experiencia de la seducción⁸.

La enfermedad psíquica no solo se explica porque ciertos elementos no hayan sido “abreaccionados” sino por la disociación entre la representación inconciliable,

8. Véase: Sigmund Freud, “Nuevas puntualizaciones sobre las psiconeurosis de defensa” (1896), en *Obras completas*, vol. III (Buenos Aires: Amorrortu, 2003).

inasimilable a la consciencia y el afecto. Una fuerza, una resistencia impide a lo inconciliable sucumbir al olvido. Es en este punto donde Freud se separa de Breuer, la causa de la formación de síntomas no se encuentra solo en el exceso de la energía sexual que hace irrupción, sino en un conflicto psíquico que espera resolución.

Freud deberá entonces sorprenderse de nuevo si la causalidad de las neurosis es de orden sexual, por el contrario, las escenas de seducción que había interpretado como si partieran la vida del sujeto en un antes y un después por la irrupción de un acontecimiento traumático, se revelarán como parte del saber del inconsciente y de los conflictos psíquicos que este vehicula. Se trata de un cierto saber primordial que ordena los puntos de partida alrededor de los cuales se construye la realidad psíquica y se organiza la historia del sujeto. Freud deberá entonces admitir que finalmente esas escenas de seducción no habían tenido nunca lugar y que se trataba de fantasmas imaginados por sus pacientes.

Así, encontrará en la escena primitiva (la del coito entre los padres, que no puede ser recordada sino reconstruida, como lo explica muy bien el caso del hombre de los lobos) la castración y el fantasma de seducción, los puntos de intercambio, los puntos estructurales alrededor de los cuales, como se ha dicho, se consolida y ordena la historia de todo sujeto.

El inconsciente, lejos de ser una simple acumulación de acontecimientos, o de archivos, nos muestra cómo un hombre sometido a las leyes del lenguaje, inscrito en una historia, en una filiación, en una trama de relaciones que estructuran las coordenadas de su deseo y de su goce, debe desenvolverse además con eso que de su ser no pudo, y no podrá jamás, reducirse al mundo de las representaciones (eso marca los límites del desciframiento). Si seguimos a Freud vemos cómo la dimensión de la sorpresa inscrita en el corazón del trauma toca de manera más que real la pregunta por la transmisión de lo humano, de lo intransmisible que atraviesa la vida de cada hombre y que implica necesariamente ese encuentro en sí mismo de lo extranjero.

El sentido fracasa, nos dice Lacan, porque la relación sexual no puede escribirse, lo que implica que la verdad no puede sino decirse a medias. El lenguaje introduce el sentido en el lugar donde podría escribirse la relación sexual. El amor incestuoso desplegado en el drama del Edipo y en su resolución en el complejo de castración muestra la manera como lo sexual se abre camino en el inconsciente. Pero Freud no deja de repetirlo, no hay mil caminos, por eso la necesidad de pasar por esos senderos necesarios a la neurosis, que dan sentido, que son la brújula de la orientación del sujeto en la realidad pero que no lo llevarán muy lejos, pues el límite estructural del sentido no puede ir más allá del no sentido de lo sexual, es esto lo que sitúa el trauma como condición del sujeto.



Lacan lo dirá muy bien en la “Nota italiana”:

El saber por Freud designado como lo inconsciente es lo que inventa el humus humano para su perennidad de una generación a otra, y ahora que se lo ha inventariado se sabe que eso da prueba de una loca falta de imaginación.⁹

Las idas y venidas del sujeto al puerto edípico son siempre, entonces, franqueamientos relativos de su relación con el deseo y el goce. La impregnación de la figura de la madre como objeto prohibido y anhelado, y la profunda ambivalencia que lo caracteriza, son inventariadas por Freud de manera precisa cuando expone, por ejemplo, las múltiples formas de degradación de la vida amorosa en el hombre. Aspectos como el tercero perjudicado y el amor por mujeres fáciles comprueban, según Freud, que lo insustituible en el inconsciente, la madre, anuda en la vida del sujeto sus encuentros dando la trama de su historia edípica, de su novela familiar¹⁰.

Es aún más interesante ver que para Freud lo que marca la división entre lo normal y lo patológico, en los diferentes tipos de degradación de la vida amorosa en los seres humanos, es la intensidad y la duración con la que se sucumbe a la fijación con la madre. En la vida amorosa normal quedan pendientes solo unos pocos rasgos que dejan traslucir de manera inequívoca el arquetipo materno de la elección de objeto (por ejemplo, la predilección de ciertos jóvenes por mujeres maduras), de esta manera, el desasimiento de la libido respecto de la madre se consumó con relativa rapidez. En cambio en lo patológico, la persona se ha demorado tanto tiempo junto a la madre, aun después de sobrevenida la pubertad, que los objetos de amor elegidos después llevan el sello de los caracteres maternos, todos devienen unos subrogados de la madre y son fácilmente reconocibles. Aquí se impone la comparación con la forma del cráneo del recién nacido: si el parto es prolongado, la cabeza cobrará la impresión de la abertura pelviana de la madre.

Ahora debemos hacer verosímil que los rasgos característicos de la vida patológica, tanto sus condiciones de amor como su conducta en ese terreno, surgen efectivamente de la constelación materna. Lo conseguiremos con mayor facilidad respecto de la primera condición, la de que la mujer no sea libre, o del tercero perjudicado. Inteligimos de inmediato que en el niño que crece dentro de la familia el hecho de que la madre pertenezca al padre pasa a ser una pieza inseparable del ser de aquella, y que el tercero perjudicado no es otro que el propio padre¹¹. La dimensión traumática abre el terreno de la repetición, pero además marca el límite del no sentido de lo sexual gracias al cual, si leemos detenidamente a Lacan, hay un horizonte más allá del Edipo.

En el análisis, gracias a la transferencia a una especie de cartografía amorosa que se despliega poco a poco, el sujeto va a poder volver al puerto edípico, pero

9. Jacques Lacan, “Note italienne”, en *Autres Ecrits*, (Paris: Seuil, 2001), 311. La traducción es mía.

10. Sigmund Freud, “Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (Contribuciones a la psicología del amor, I)” (1910), en *Obras completas*, vol. XI (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 163.

11. *Ibíd.*, 162.

sobre todo va a relativizar una solución ideal y absoluta, va a afrontar el horror que ha podido causarle la idea del amor incestuoso, es decir, su deseo de acostarse con la madre, de matar al padre, lo cual le permitirá asumirse en una filiación, aceptar la deuda generacional, sin reducirse a ella, y sobre todo asumir que a partir de ahí es posible una invención de saber singular.

En fin, si aceptamos la idea de que en el curso de un análisis algo del horror al incesto, de ese miedo al amor incestuoso, debe ser atravesado, vale la pena argumentar un poco más sobre la cuestión.

Freud, en una carta a Fliess fechada del 31 de mayo de 1987, “Manuscrito N”, evoca por primera vez el horror al incesto y, de manera curiosa, lo hace en relación con lo sagrado:

“Sagrado” [*heilig*] es lo que estriba en que los seres humanos, en aras de la comunidad más vasta, han sacrificado un fragmento de su libertad sexual y su libertad para incurrir en perversión. El horror al incesto (impío) estriba en que, a consecuencia de la comunidad sexual (también en la infancia), los miembros de la familia adquieren cohesión duradera y se vuelven incapaces de incorporar extraños al grupo. Por eso es antisocial —la cultura consiste en esta renuncia progresiva—. Al contrario, el “superhombre”.¹²

El horror al incesto unido a lo sagrado, nos dice Freud, estriba en que hay relación entre las generaciones, a diferencia de la relación sexual que no puede escribirse entre los sexos.

Es asombroso ver cómo en la literatura analítica esta aceptación del amor incestuoso ha sido reducida casi por completo al olvido y subvertida en una especie de ideal de más allá del Edipo que no deja de evocar cierto sentido religioso, aun si la realidad religiosa implica mantenerse en la defensa contra este amor. Al contrario, en Freud encontramos esta idea expresada con absoluta claridad:

[...] Suenan poco alentador y, por añadidura paradójico, pero es preciso decir que quien haya de ser realmente libre, y, de ese modo, también feliz en su vida amorosa, *tiene que haber superado el respeto a la mujer y admitido la representación del incesto con su madre o hermana*.¹³

Los términos de Freud hablan por sí mismos, es “poco alentador y paradójico”, quien quiere ser libre debe haber aceptado, debe haber consentido, asumido su deseo de realizar el deseo edípico. En este límite vemos que el sentido mismo de la trasgresión se transforma en apertura hacia lo insondable del deseo, hacia su profunda e irreductible dimensión enigmática, pues ¿de dónde viene este deseo? Solo en este momento es posible pensar en un más allá del Edipo.

12. Sigmund Freud, “Fragmentos de la correspondencia con Fliess. Manuscrito N” (1950 (1892-99)), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 299.

13. Sigmund Freud, “Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (Contribuciones a la psicología del amor, II)” (1912), en *Obras completas*, vol. XI (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 179. La cursiva es mía. Véase mi artículo: Pierre Bruno y Patricia León, “Eloge de l’amour incestueux”, en *Cours et décours d’une Psychanalyse* (2003): 61-65.

Un ejemplo, tomado de un caso de Freud, permitirá ilustrar aquel punto de lo inconfesable de este amor, cómo puede dejar al sujeto entrabado en la vida y cómo es necesario el deseo del analista, no solo para descifrar el inconsciente, sino para estar abierto a tocar el trauma; este es el nódulo de la transferencia, de esta relación que permite la sorpresa y la repetición, el develamiento y la invención.

UN AMOR INCONFESABLE

En su texto “Dos mentiras infantiles” (1913), Freud dice que ciertas mentiras infantiles “se producen bajo el influjo de unos motivos de amor súper intensos y se vuelven fatales si provocan un malentendido entre el niño y la persona amada por él”¹⁴. Para resumir rápidamente, en este texto Freud nos cuenta la historia de una de sus pacientes en análisis, y el desenlace, en la transferencia, de un momento traumático de su infancia relacionado con el intenso amor por su padre y la profunda decepción de este amor.

La niña de 7 años pide dinero a su padre para comprar unas pinturas y decorar unos huevos de Pascua, el padre se niega argumentando que no tiene, pero la niña las compra con un dinero que le queda de un evento en la escuela. Su hermano la denuncia y el padre, encolerizado, la hace castigar por la madre de manera severa. Pero después del castigo la niña cae en una profunda tristeza, en una gran aflicción que la propia paciente califica como “punto de viraje” de su niñez. A partir de ese momento la niña traviesa y confiada se vuelve tímida y triste.

Durante el análisis con Freud, surgió una intensa depresión cuyo análisis condujo al recuerdo de lo anteriormente relatado. En efecto, sin saberlo y haciendo caso de la neutralidad analítica, Freud se ve obligado a pedirle que no le traiga más flores. En ese momento la paciente vuelve a vivir la misma decepción, el desprecio del padre se repite con el analista, pero el desanudamiento de la transferencia permite a la paciente decir esta vez lo que en su niñez no pudo decir y anudar a sus síntomas el conflicto edípico y el trauma. En un primer momento Freud va a poder ordenar una serie de síntomas ligados particularmente al significante dinero, síntomas que se habían manifestado a lo largo de la cura. Así, nos dice que durante los preparativos de su boda, la paciente fue presa de inevitables arrebatos de cólera cada vez que su madre compró algo para su nuevo hogar, se trataba de su dinero y nadie tenía “permitido comprar algo con él”. En el mismo sentido, no aceptaba el dinero de su marido para gastos superfluos, y estableció una cuidadosa separación entre el dinero de su marido y el suyo. Durante el tratamiento analítico, algunas veces los envíos de dinero de su ciudad se retrasaron, lo que hizo que se encontrara sin recursos y, no obstante el hecho de que Freud le había hecho prometer que le pediría prestado a él lo correspondiente al pago de sus

14. Sigmund Freud, “Dos mentiras infantiles” (1913), en *Obras completas*, vol. XII (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 323.

sesiones mientras le llegaba esa suma, prefirió empeñar sus joyas, diciendo que le era imposible recibir dinero de Freud.

Freud sigue entonces el saber del síntoma, buscando el sentido oculto del dinero, y encuentra en estos comportamientos el nódulo inconsciente que dio al incidente con el padre el valor traumático: a la edad de 3 años la niña asiste a una relación erótica entre la muchacha que la cuidaba y un médico, por su silencio recibía dinero para comprarse bombones. Jugaba de manera tan llamativa con este dinero que traía a casa, que la madre terminó por preguntarle: “¿Quién te ha dado ese dinero?”¹⁵, la niña confesó y la niñera fue despedida. El dinero guardaba entonces para ella la significación secreta del vínculo amoroso, de la entrega corporal. Cuando se presenta el incidente con el padre, el sentido oculto del dinero toma su valor traumático. Coger el dinero del padre equivalía a una declaración de amor, Freud escribe:

La fantasía de ser el padre su amado era tan seductora que el deseo infantil de poseer las pinturas para los huevos de Pascua fácilmente se abrió paso, con el auxilio de aquella, contra la prohibición. Ahora bien, confesar la apropiación del dinero no podía, se veía forzada a negarla, porque el motivo de la acción, inconsciente para ella misma, era inconfesable. La reprimenda del padre era, por consiguiente, un rechazo de la ternura a él ofrecida, un desdén; por eso quebrantó su coraje. Dentro del tratamiento estalló un estado de desazón grave, cuya resolución condujo al recuerdo de lo que acabo de comunicar, cuando yo me vi obligado a copiar el desdén rogándole que no me trajera más flores.¹⁶

Este caso muestra entonces que lo que la niña no pudo decir, lo inconfesable, el amor incestuoso que es cubierto por la mentira, es lo que da todo el poder al trauma. Sin embargo, el encuentro con ese nudo traumático abre el horizonte de la cura, porque a partir de ahí surge en la transferencia la ocasión de decir lo que no se pudo decir y de aceptar transformar eso que cubrió con la mentira, con el propósito de seguir completando al Otro. Freud no va a buscar el sentido de la mentira en el eje imaginario, sino las coordenadas simbólicas de lo que, de niña, su paciente no pudo decir. La negativa del padre de darle dinero a la niña rompe el sillón del fantasma, la seguridad, el lugar de la niña en el fantasma incestuoso, por eso lo inconfesable es cubierto con la mentira.

No se trata con este ejemplo de dar cuenta de un fin del análisis. El fondo borroso del enigma del deseo solo aparece en su superficie, lo que une este amor con el misterio del origen y su relación con el enigma de la Cosa, con la relación con la madre, está aún ausente del caso y no se trata de especular y hacer interpretaciones salvajes, sino de mostrar la relación entre trauma, deseo y síntoma, anudados en la



15. *Ibíd.*, 325.

16. *Ibíd.*, 325.

transferencia. Además, vale la pena notar que Freud no le huye al trauma, sino que su neutralidad le permite encontrarlo.

Lacan, en el seminario ... *O peor*, anota:

Un psicoanálisis reproduce —ustedes reencuentran aquí los rieles ordinarios— una producción de la neurosis. [...] Esa neurosis, que no sin razón atribuimos a la acción de los padres, solo es alcanzable en la medida en que la acción de los padres se articula justamente por la posición del psicoanalista. En la medida en que converja en un significante que emerja de ella, la neurosis se ordenará según el discurso cuyos efectos produjeron al sujeto. Todo padre [*parent*] está en suma en la misma posición que el psicoanalista. La diferencia es que el psicoanalista, por su posición, reproduce la neurosis, mientras que el padre [*parent*] traumático la produce inocentemente.¹⁷

La posición de Freud en este caso muestra con absoluta claridad que no se trata de un psicoanalista que traumatiza al sujeto corrigiendo el goce, sino de uno que está abierto a la sorpresa y la acoge en la transferencia, que recibe esos significantes claves que ordenan la neurosis, el dinero en este caso, ese elemento presente en la cura, anudado gracias a la flexibilidad de Freud en la experiencia; no olvidemos que hasta le hace prometer a la paciente recibir su dinero en préstamo. La experiencia de la transferencia va abriendo el camino hasta dejar el agujero del sinsentido volver a su lugar, para encontrar en el síntoma, en el saber de este que no es ni del sujeto ni del Otro, lo que permite al sujeto salir de la alineación transferencial para ir hacia horizontes más lejanos que los de su prisión fantasmática.

SORPRESA Y TRAUMA

Freud puso en primer plano la sorpresa para estudiar los efectos del trauma. Lacan, en el seminario sobre la transferencia, dice que el psicoanalista vive siempre en la falsa sorpresa, pero que a lo que debe apuntarle para ser eficaz es a la verdadera sorpresa, la cual es intransmisible.

[...] el analista está condenado a la falsa sorpresa. Pero con razón dirán ustedes que solo es eficaz si se ofrece a la verdadera, que es intransmisible y de la que no puede dar sino un signo. [...] Representar algo para alguien, eso es precisamente lo que hay que romper. Porque el signo que hay que dar es el signo de la falta de significante. Es, como ustedes saben, el único signo que no se soporta, porque es el que provoca la más indecible angustia.¹⁸

Esta formulación de Lacan es una brújula para orientar la conclusión de este trabajo: llegar a la verdadera sorpresa, a lo intransmisible, implica atravesar el horror

17. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 19. ...O peor* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 149.

18. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 8. La transferencia (1960-1961)* (Buenos Aires: Paidós, 2003), 267.

del incesto, la complejidad de ese deseo, y así poder acceder a ese punto donde la angustia es signo del silencio del Otro, donde no hay garantía del Otro, donde el sujeto no solo acepta que el Otro es inconsistente sino que puede afrontar el vacío y lo real de la Cosa sin mutilar su humanidad ni quedarse encerrado en su fantasma. Esa sorpresa tiene que ver con el momento de encuentro que se produce en la cura cuando en la transferencia se repite lo que el sujeto en un primer tiempo no pudo decir, y cuando eso que dirá en esta oportunidad subvertirá su relación con el Otro, con lo que de su inconsciente se abre al desciframiento, pero también a ese más allá de la verdad-mentirosa. Se trata de un largo camino que no reduce la opacidad enigmática del deseo, pero que tampoco la sacraliza¹⁹.

Simplemente lo real, lo que está por fuera del mundo del significante puede habitarnos, el horror percibido, lo prohibido transgredido, la realización del deseo inconsciente, que no significa para nada ser actor o víctima de un acto incestuoso, abren la puerta a ese otro horror, el del saber, y dejan al sujeto la posibilidad de separarse y de aceptar un viaje en donde es posible errar...

Se trata de un momento que podemos situar en eso que Lacan identifica como el verdadero fin del análisis y que implica desabonarse del inconsciente, ir más allá del fantasma, afrontar otro amor. En este más allá hay lugar para otro horror, el cual una vez atravesado, nos deja abiertos a la verdadera sorpresa, intransmisible, pero unida a la Cosa por un incierto comienzo que no deja de estar ligado al misterio del origen.

Es ahí donde comienza el verdadero viaje.

BIBLIOGRAFÍA

- BRUNO, PIERRE. *Une psychanalyse: du Rébus au rebut*. Toulouse: Érès, 2013.
- BRUNO, PIERRE Y LEÓN, PATRICIA. "Eloge de l'amour incestueux". En *Cours et décours d'une Psychanalyse* (2003): 61-65.
- GOROG, FRANÇOISE. "L'actualité intempesive de Jacques Lacan". En *L'Évolution Psychiatrique* 69 (2004): 311-328.
- LACAN, JACQUES. "Les complexes familiaux dans la formation de l'individu" (1938). En *Autres Ecrits*. Paris: Le Seuil, 2001.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)*. Buenos Aires: Paidós, 1990.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 8. La transferencia (1960-1961)*. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 10. La angustia (1962-1963)*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 19. ... O peor (1971-1972)*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. "Note italienne" (1974). En *Autres Ecrits*. Paris: Seuil, 2001.
- FREUD, SIGMUND. "Fragmentos de la correspondencia con Fliess. Manuscrito N°" (1950 [1892-99]). En *Obras completas*. Vol. 1. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

19. Véase el aporte y el camino que abre Pierre Bruno en su último libro sobre esta cuestión. Pierre Bruno, *Une psychanalyse: du Rébus au rebut* (Toulouse: Érès, 2013).

FREUD, SIGMUND. "Nuevas puntualizaciones sobre las psiconeurosis de defensa" (1896). En *Obras completas*. Vol. III. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

FREUD, SIGMUND. "Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (Contribuciones a la psicología del amor, I)" (1910). En *Obras completas*. Vol. XI. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

FREUD, SIGMUND. "Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (Contribu-

ciones a la psicología del amor, II)" (1912). En *Obras completas*. Vol. XI. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

FREUD, SIGMUND. "Dos mentiras infantiles" (1913). En *Obras completas*. Vol. XII. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

FREUD, SIGMUND Y BREUER, JOSEF. "Estudios sobre la histeria" (1893-1895). En *Obras completas*. Vol. II. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.



Los horrores de masas y la obediencia incondicional*

ISABELLE MORIN**

Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, Burdeos, Francia



Los horrores de masas y la obediencia incondicional

La obediencia incondicional interroga fundamentalmente nuestra condición humana, nuestra relación con la culpabilidad y la capacidad de ser responsables de nuestros actos. Este texto explora, a partir de testimonios de asesinos de masas, el tipo de desmentida que obra en el rechazo del saber que los condujo a obedecer órdenes insensatas.

Palabras clave: desmentida, escisión del sujeto, obediencia, perverso.

Les horreurs de masses et l'obéissance inconditionnelle

L'obéissance inconditionnelle interroge fondamentalement notre condition humaine, notre rapport à la culpabilité et notre capacité d'être responsables de nos actes. Le texte explore, à partir des témoignages de meurtriers de masse, le type de démenti qui est en œuvre au rejet du savoir qui a conduit aux assassins à obéir à des ordres insensés.

Mots-clés: démenti, scission du sujet, obéissance, pervers.

Mass Horrors and Unconditional Obedience

Unconditional obedience fundamentally questions our human condition, our relation to guilt, and the capacity to be responsible for our acts. On the basis of testimonies of mass murders, this text explores the type of denial operating in the refusal to know what led the assassins to obey unreasonable orders.

Keywords: denial, split of the subject, obedience, perverse.

* Traducción del francés a cargo de Sylvia De Castro Korgi, profesora de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia.

** email: imorin@netcourrier.com

© Ilustraciones: Antonio Samudio



La revista *Desde el Jardín de Freud* me ha dado la oportunidad de continuar mi interrogación sobre la cuestión de la obediencia incondicional, iniciada en uno de sus números anteriores con el artículo “¿Qué sueña el mundo?”¹, cuestión que me parece crucial dadas las consecuencias que ha tenido, y que tendrá, en la historia de la humanidad. Esta forma de obediencia feroz, arbitraria, sin condición, interroga nuestro estatuto de seres hablantes, de un ser que gracias al lenguaje ha accedido a la culpabilidad, a la responsabilidad de sus actos, a lo que llamamos comúnmente conciencia. Las consecuencias han sido mayores en el siglo XX, que seguirá siendo el siglo de los totalitarismos y de los horrores de masas. En efecto, ningún crimen de Estado habría podido tener lugar sin la complicidad de aquellos que obedecieron a órdenes insensatas. Hay quien da la orden, el dictador o el tirano, hay también quien pone en obra la orden y aporta los medios para ello sin meter la mano y, finalmente, hay quienes cometen los asesinatos.

Para dar la pauta, comienzo por citar a Freud en un texto de 1915 titulado “De guerra y muerte. Temas de actualidad”:

Precisamente lo imperativo del mandamiento “No matarás” nos da la certeza de que somos del linaje de una serie interminable de generaciones de asesinos que llevaban en la sangre el gusto de matar. [...] [E]liminamos día tras día y hora tras hora a todos cuantos nos estorban el camino, a todos los que nos han ultrajado o perjudicado. Nuestro inconsciente mata incluso por pequeñeces [...]. Somos [...] una gavilla de asesinos.²

Al plantear ese deseo de matar, desconocido para nosotros mismos, Freud delimita una separación entre consciente e inconsciente. Todos somos asesinos en potencia, sin embargo, no matamos. Hay un espacio donde las cosas se deciden. Freud no creía en la bondad innata del hombre, como podía pensarlo Jean-Jacques Rousseau, ni en la orientación debida a un bien soberano, como planteaba Kant. El hombre, el ser hablante, está habitado, a causa de la pulsión, por deseos de destrucción que debe desplazar y sublimar en la obra de la civilización.

Existen diversos ángulos, todos apasionantes, para aproximarse a esta cuestión: unos provienen de la filosofía moral, otros de la sociología; en cuanto psicoanalista, he escogido el campo de la clínica del sujeto. Lo he limitado al esclarecimiento de la

1. Isabelle Morin, “¿Qué sueña el mundo?”, *Desde el Jardín de Freud* 4 (2004): 188-195.

2. Sigmund Freud, “De guerra y muerte. Temas de actualidad” (1915), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 297-298.

posición de esos sujetos que han cometido crímenes extremos contra la humanidad. Ellos han obedecido órdenes insensatas, han adherido a ellas porque, según dicen, debían obedecer y no podían sustraerse a ese deber. Desde los procesos contra los dignatarios nazis conocemos el argumento cuasi universal del deber de obediencia, que les permite a algunos ajustarse a sus verdades, mientras que a otros los lleva fuera de las leyes de lo humano que no están inscritas en ellos.

El orden de lo humano es el del lenguaje, que nos saca del mundo animal y que ha hecho de nosotros una excepción entre los seres vivos. A causa del lenguaje, somos profundamente desnaturalizados y pervertidos. La pérdida de nuestra relación con la naturaleza, de un saber filogenético que nos guíe hacia lo que tenemos que hacer, se halla en el corazón de la humanidad. No estamos orientados por el instinto, en cambio, estamos sometidos a la pulsión. No matamos a nuestro prójimo por necesidad de comer, y si lo hacemos a veces para defendernos, también matamos por goce, por odio, por envidia, por crueldad. El lenguaje insta la verdad y la mentira, permite decir más o menos cualquier cosa —lo que constatamos todos los días en el ámbito de la política—. Hay razones de estructura para esto: nunca la palabra es equivalente a la cosa pero, más allá, es cuestión del sujeto y del sujeto del inconsciente. No hay verdad con V mayúscula: no existe. En el mejor de los casos la verdad solo puede ser dicha a medias y siempre está bajo el peso del lenguaje y de la posición del sujeto que la dice, quien puede creer que está diciendo una cosa y, sin embargo, da a entender otra, o algo se le escapa, un lapsus, por ejemplo, que dice la verdad de su deseo. Esta verdad está protegida por la división del sujeto y si él está dispuesto a saber, puede tener acceso a ella a veces con ayuda de un psicoanálisis. Sin embargo, no todos los sujetos pueden tener acceso a esta verdad porque, como lo veremos, algunos no están divididos sino escindidos, cortados de sí mismos.

Para aprehender el alcance clínico de una forma patológica de la obediencia, me he apoyado en testimonios de quienes se han visto conducidos a cometer crímenes contra la humanidad. Cuando se interroga acerca de la posición de esos hombres, incluso si el asunto se juzga caso por caso, se encuentran algunas constantes relativas al hecho de no ver, de no saber y de no estar allí. Se constata cómo las burocracias ven florecer un género nuevo de sujetos que toman *decisiones de papel*, que evalúan y hacen estadísticas sin medir las consecuencias de las decisiones tomadas. Estos sujetos obedecen órdenes de políticos sin evaluar las consecuencias de sus decisiones, porque no están confrontados con los sujetos a quienes conciernen dichas órdenes. Allí donde se creen protegidos de su implicación subjetiva, están privados de un acceso a su propio ser.

Los sujetos de los cuales hablamos son frecuentemente sujetos cualesquiera, ordinarios en el sentido de que no han realizado nada de importancia, nada de gran envergadura intelectual, y de quienes se puede pensar que, en tiempos ordinarios, no habrían cometido crímenes. No los asimilo a los criminales contra los cuales la sociedad se defiende mediante lo judicial. Por lo demás, en lo que concierne a sus crímenes, se ha requerido instituir tribunales de excepción pues es necesario probar que, más allá de una obediencia a la que se creían sometidos, esos sujetos tuvieron la posibilidad de decir no y no lo hicieron, por el contrario, fueron a menudo ejemplares en el trabajo bien hecho.

Para no hacer una exposición muy árida, escogí apoyarme en algunos casos publicados. El primero es el de Franz Stangl, comandante del campo de Treblinka, del que ya he hablado. El segundo es Adolf Eichmann y el tercero es Kaing Guek Eav, más conocido como Duch, el torturador del campo S21 en Phnom Penh, en Camboya. Adicionalmente haré referencia a los asesinos de Ruanda, y también me apoyaré en el caso de una mujer que no está en una posición semejante a los precedentes, pues no ha cometido crímenes de masas, pero aporta un testimonio sobrecogedor de lo que es un clivaje psíquico.

Antes de comenzar quiero precisar dos puntos. El primero es que este trabajo no busca “comprender”, menos aún absolver a quienes han cometido dichos crímenes. Comprender es un asunto imaginario: uno jamás puede estar en la cabeza del otro. El segundo punto es mi oposición a una tesis conocida, según la cual cada uno de nosotros podría hacer otro tanto según las circunstancias, la ideología, el período histórico, etc. Esta concepción me parece totalmente errónea. Hay numerosos ejemplos en la historia de quienes, luego de juzgarlas, se negaron a obedecer órdenes que estimaron insensatas, a veces poniendo en riesgo su vida. No todo el mundo habría cumplido la orden porque hay un espacio psíquico donde eso se decide, que incluye la libertad del sujeto, que es la de juzgar. Hay un punto de báscula, un instante en el que el sujeto se compromete, y eso es lo que llamamos un acto.

EL DEBER DE OBEDECER

Hombres como Stangl, Eichmann y Duch han obedecido de manera absoluta a órdenes que consideraban superiores, sin que su conciencia se haya movilizado, sin culpa, sin afecto. El carácter infame de la orden dada no valía nada con respecto al carácter imperativo de la orden misma. Ellos se apoyaban en la idea de que el hecho de obedecer los redimiría de toda responsabilidad. Eichmann se presenta como un ciudadano obediente en relación con la ley, pues las órdenes de Hitler, que él ejecutó

de la mejor manera, tenían para él fuerza de ley. Él hablaba al respecto de obediencia ciega u obediencia de carácter, prueba de la muerte del sujeto³.

Ellos dan fe de haber sido atrapados en una obligación imperativa de obedecer sin posibilidad de ejercer su facultad de juzgar. Un “yo debía”⁴. Eichmann, el especialista en deportaciones, responde: “Yo recibía órdenes y debía cumplirlas de acuerdo con mi juramento de obediencia”⁵. Este último era para él un juramento, como se sabrá en 1945, hecho únicamente a Hitler. “Lamentablemente —continuaba diciendo— yo no podía sustraerme y, por otra parte, jamás lo intenté. Pero no era mi iniciativa ni mi voluntad”⁶. Se trata, en suma, de un “lo he hecho pero no lo he querido”. Puesto que él pretende que no ha hecho otra cosa que obedecer, el procurador le dice que, al menos, él ha sido pasivo. A lo cual responde: “Obedecí y ejecuté lo que se me había ordenado hacer [...]. Y me sentí desgraciado con todo eso. El resultado de todas esas medidas es que debía seguir las órdenes”⁷. He aquí una pequeña muestra de lo que es “el deber de obedecer”⁸. Y, aun, a una cuestión del procurador general quien le pregunta por las cartas que él firmaba —“¿Usted admite que si ha firmado una carta, usted es responsable de su contenido?”⁹—, Eichmann responde: “Yo no puedo ser considerado responsable, no veo por qué sería yo castigado por haber firmado de conformidad con las órdenes”¹⁰. El procurador: “Pero usted la redactaba, usted las daba [las órdenes], ¿no es cierto?”¹¹. Eichmann: “Le pido que me excuse [...], pero es difícil para mí oír decir que yo daba órdenes a un comandante”¹². El procurador: “Usted debe aún decirme: ‘yo no soy yo’”¹³. Eichmann: “Es la jerga burocrática oficial. Pero eso no tiene nada que ver conmigo”¹⁴. Eichmann se esconde tras el otro, la jerga, su juramento; es una manera de anularse en cuanto sujeto. El procurador: “¿No le preocupaba ser la máquina transportadora de la muerte?”¹⁵. Eichmann: “Me preocupaba enormemente”¹⁶. Y puesto que el debate sobre su responsabilidad continuaba y él se mantenía en la posición de que él mismo no estaba ahí para nada dado que firmaba bajo órdenes, el procurador le pregunta: “Pero, ¿qué es usted, un teniente coronel o estenógrafo?”¹⁷. A lo cual termina diciendo que habría sido muy feliz de haber sido destituido de sus funciones: “es posible, precisa, que yo fuera muy meticuloso y que obedeciera a las órdenes [...] Yo era obediente y tranquilo”¹⁸. Un juez le pregunta entonces: “¿No le ocurrió jamás haber tenido conflictos de conciencia entre su deber y su conciencia?”¹⁹. Eichmann responde: “Yo llamaría a eso más bien un estado desdoblado, una suerte de desdoblamiento. Un desdoblamiento vivido conscientemente, que lo hace a usted pasar indiferentemente de un lado a otro y viceversa”²⁰. El juez le responde: “¿Hacía falta renunciar a su conciencia personal?”²¹. Eichmann: “Sí, en alguna medida, porque uno no podía regularla ni organizarla uno mismo”²². Y como el juez insiste a propósito del coraje civil necesario para desobedecer, él responde:

3. Mis principales referencias en relación con Eichmann son: Pierre Joffroy y Karin Königseder, eds., *Eichmann par Eichmann* (París: Grasset, 1970) y Hanna Arendt, *Eichmann en Jerusalén* (Barcelona: Lumen, 2003).

4. Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, 13-17.

5. *Ibíd.* *Cursivas mías.*

6. *Ibíd.*

7. *Ibíd.*

8. *Ibíd.*

9. *Ibíd.*

10. *Ibíd.*

11. *Ibíd.*

12. *Ibíd.*

13. *Ibíd.*

14. *Ibíd.*

15. *Ibíd.*

16. *Ibíd.*

17. *Ibíd.*

18. *Ibíd.*

19. *Ibíd.*

20. *Ibíd.*

21. *Ibíd.*

22. *Ibíd.*

“Seguro, si el coraje civil hubiese sido estructurado jerárquicamente”²³. Entendemos que “sin el otro de la orden”²⁴ él es incapaz de pensar, de decidir, y menos aún, de desobedecer. La condición para desobedecer era que la orden misma de desobedecer le hubiese sido dada. Él comenta, por lo demás, que si se le hubiera dado la orden de matar a su padre, habría obedecido. Agrega, para convencernos de su dependencia, que al momento de la derrota, en 1945: “Comprendí que tendría que vivir una difícil vida individualista, sin un jefe que me guiara, sin recibir instrucciones, órdenes ni representaciones, sin reglamentos que consultar, en pocas palabras, ante mí se abría una vida desconocida, que nunca había llevado”²⁵.

LA IMPOSIBLE SEPARACIÓN

Esta imposibilidad de separarse de la orden, e incluso de los significantes del Otro, encuentra su explicación en los accidentes de la constitución del sujeto. El niño neurótico tiene idea, desde muy joven, del bien y del mal y de los afectos correspondientes, la vergüenza y la culpabilidad, porque opera una transmisión por identificación con los padres. Por amor, se interiorizan las leyes, lo que Freud llama *superyó*. Esta interiorización, que se sostiene en las leyes del lenguaje, hace que el niño adquiera la capacidad de juzgar, de pensar y de decidir, incluso si durante mucho tiempo sigue remitiéndose a sus padres como lugar de la verdad para saber lo que está bien y lo que está mal, para obtener su aprobación y para hacerse amar. El niño sale de la alienación por la separación y puede empezar a movilizar lo que ha aprehendido de la ley humana. Al principio lo hace identificándose, luego oponiéndose, porque se requiere de la separación para no apoyarse más en el Otro, para actuar, incluso si su deseo está marcado por pinceladas del deseo del Otro.

No obstante, es necesario que el acceso a las leyes del lenguaje haya operado de manera tal que el orden del lenguaje haya podido establecerse sin muchos accidentes deletéreos. Hannah Arendt señala la gran dificultad de Eichmann para expresarse. “Era capaz de enviar a millones de judíos a la muerte pero incapaz de hablar de eso”²⁶ porque no había recibido las reglas del lenguaje necesarias para dar consistencia y profundidad a sus propósitos. Durante su instrucción en Jerusalén, como no había aprendido esas reglas, hablaba de matanza, de muerte, de crimen legalizado por el Estado; no tenía las palabras porque no tenía acceso a las operaciones de metáfora y metonimia, de sustitución y desplazamiento que convocan el sentido o crean sentidos nuevos. No sabía usar semblantes. No tenía cultura, pero esto se debía más a su relación con el lenguaje que a su medio social. Hannah Arendt resaltaba sobre todo que Eichmann solo utilizaba frases “trilladas”²⁷, es decir, vacías de sentido, y cómo

23. *Ibíd.*

24. *Ibíd.*

25. *Ibíd.*, 24.

26. *Ibíd.*, 20-26.

27. *Ibíd.*

le provocaba un gran goce cuando encontraba ese “sésamo”²⁸. Aparte de mentiras no podía explicarse de otra forma, porque no tenía posibilidad alguna de dialectizar sus palabras, las cuales permanecían vacías. Esta dificultad en el orden del lenguaje permite evocar una inscripción del sujeto en la psicosis, de lo contrario, su posición podría evocar la perversión.

EL TRABAJO BIEN HECHO

Sin entender lo que dicen, esos actores de crímenes piensan que gracias a su trabajo meticuloso las cosas salen bien. Ese clivaje masivo está presente en sus dichos pero ellos son sordos porque están escindidos en dos partes. Durante su proceso, Eichmann responde lo siguiente a una pregunta del procurador general Gideon Hausner sobre el sufrimiento de los deportados:

Soy consciente de que, hasta el momento en que yo tomé la dirección de la sección, [...] reinaba, de hecho, una confusión y un desorden extremo. Según los reportes, esas personas permanecían frecuentemente ocho horas encerradas en los vagones. [...] Sin embargo, que yo sepa, ese género de cosas no se produjo después [es decir, cuando él estuvo a cargo del servicio de deportación]. Es posible que imperfecciones locales hubiesen acarreado ocasionalmente molestias. Pero de nuestra parte hicimos lo mejor por impedir y frenar ese tipo de cosas.²⁹

Para poder decir tales cosas es necesario que una parte suya ignore totalmente lo que dice la otra. Él no oye que dice que por efecto de su buena organización fue posible matar tranquilamente millones de judíos al tiempo que precisa que esta organización era más confortable para aquellos que iban a ser ejecutados. Eichmann no hace lazo entre sus diferentes decires porque ellos no surgen de la misma parte de él mismo, como si hubiera un muro infranqueable entre los dos. Y, para concluir, acepta que consideraba el exterminio de los judíos como un acto monstruoso, “pero muy a mi pesar, puesto que estaba obligado por mi juramento de lealtad, yo debía ocuparme en mi sector de la organización de los transportes”³⁰. Uno sabe que él miente sobre los hechos, pero eso no tiene nada que ver con una mentira de neurótico que se las arregla así con la verdad. Eichmann parece incapaz de hacer lazo en su pensamiento entre el transporte hacia los campos de la muerte y el exterminio del millones de judíos. No se trata de un caso de cinismo como el de Maurice Papon, quien era de mala fe; de haberlo sido, lo habría enmascarado en sus decires. Lo que Eichmann dice está al descubierto pues él está escindido.



28. *Ibíd.*

29. *Ibíd.*

30. *Ibíd.*

LA DIVISIÓN EN COMPARTIMIENTOS DEL PENSAMIENTO: NO SABER, NO VER, NO ESTAR AHÍ

Esa escisión no es equivalente a la división originaria del sujeto, la cual depende de las estructuras. En la neurosis el sujeto está dividido, acepta su inconsciente, tiene acceso a la división entre lo que quiere y lo que desea, tiene la idea de que él dice una cosa pero se da cuenta de que hace otra (digamos que el neurótico puede saber). En un libro publicado hace unos años, *Lacan, pasador de Marx*, Pierre Bruno señala que “la división es la única arma de la que dispone el sujeto para tornarse —y seguir siendo— sensible a lo real”³¹. El clivaje, o la escisión, como lo llama Bruno, cuando se trata de lo que produce el discurso capitalista, anula esta sensibilidad a lo real. La consecuencia es un verdadero rechazo del inconsciente, que es lo que ocurre con los sujetos de los que hablo: por ejemplo, un corte entre el inconsciente y la pulsión que los anima. Esto permite comprender que no tendrán acceso a lo que estructura la vida inconsciente, como el fantasma, y tampoco a su verdad de sujeto.

Me apoyaré ahora en el caso de Frantz Stangl, cuyo testimonio fue publicado en el libro *Au fond des ténèbres*³² (*En el fondo de las tinieblas*) de Gitta Sereny, el cual nos confronta con una suerte de opacidad en su pensamiento que le permite, finalmente y al contrario de Eichmann, considerar lo que ha hecho. Este hombre fue uno de los cómplices y organizadores de la política nazi, comandante del campo de Treblinka entre 1942 y 1943, después de desempeñarse como superintendente de policía en el Instituto de Eutanasia, el famoso campo T4. En 1970 fue condenado a prisión perpetua por el asesinato de 900.000 personas en dicho campo de exterminio. Fue el único, entre todos esos hombres con ese pasado aterrador, que manifestó un semblante de conciencia³³. Este hombre de 63 años se presenta como alguien calmado y cortés, de aspecto cuidadoso, buen padre, buen marido, etc. El día del juicio en la mañana, durante su primera entrevista, negó en su defensa lo que se le reprochaba, limitándose a decir que jamás había hecho daño, que él solamente había obedecido. Gitta Sereny, quien no estaba dispuesta a oír esas tonterías, mentiras y falsificaciones de un acusado de crímenes, le propone que hable de él como sujeto, que evoque “la infancia, el niño pequeño, el adolescente”³⁴, sus padres, sus amigos, su mujer, “no lo que había hecho o dejado de hacer sino lo que había amado o detestado, lo que había experimentado a propósito de episodios de su vida que lo habían conducido hasta el lugar donde ahora se encontraba”³⁵. Ella quería oír alguna cosa del hombre que era él. Si él lo aceptaba, “podrían quizás descubrir juntos una verdad; una verdad nueva que echara luz sobre un dominio hasta ahora incomprensible, único”³⁶. Stangl acepta ese pacto agregando: “Voy a tratar”³⁷.

31. Pierre Bruno, *Lacan, pasador de Marx* (Barcelona: S&P, 2011), 79.

32. Gitta Sereny, *Au fond des ténèbres* (Paris: Denoël, 2007).

33. *Ibíd.*, 14.

34. *Ibíd.*

35. *Ibíd.*

36. *Ibíd.*, 28.

37. *Ibíd.*

Él da fe de la manera como toma el asunto para no saber. Se las arregla para estar ausente de sí mismo. Declara que para soportar el horror había decidido “no pensar en nada”³⁸. Es decir que, o lograba hacer algunos “arreglos”³⁹ o, cuando esto no era suficiente, razonaba hasta exceptuarse del saber. El mismo da un ejemplo para mostrar que “era una cuestión de supervivencia, y todo lo que podía hacer era limitar sus acciones al dominio en el cual habría podido responder *en toda conciencia*”⁴⁰. Habíamos visto anteriormente⁴¹ la manera como se sustraía y no se contaba en la operación, lo que permite verificar que él no estaba ahí en absoluto. Dice: “Eso que hice sin o contra mi voluntad, de eso yo no tengo que responder”⁴², exactamente como habría podido decirlo Eichmann. Él no ve que estaba comprometido en lo que llama “contra mi libre voluntad”⁴³, que no puede sustraerse como sujeto puesto que para obedecer era necesario que estuviera ahí. El ejemplo de su visita a Sobibor, aún en construcción, va a aclararnos de qué se trata. Stangl dice que allí no vio nada que pudiera hacerle pensar en un futuro campo de la muerte. Y cuando Sereny lo interroga acerca de la razón por la cual no planteó preguntas, responde “No, no pregunté nada, no se me ocurrió”⁴⁴. Pero un poco después precisa: “En Sobibor uno podía arreglárselas para no ver casi nada”⁴⁵. Esta es una confesión de saber. Y, aún, cuando habla de las mujeres judías que trabajaban bajo la supervisión de los guardias, dice: “vi, y puedo decirle que esas mujeres parecían del todo contentas, parecían estar saludables. Eran solo mujeres que trabajaban, vea usted”⁴⁶. De Treblinka cuenta que le habrían faltado meses para ver de frente lo que se llamaba una ‘llegada’⁴⁷. “Reprimía todo eso intentando crear acondicionamientos: jardines, nuevas barracas, nuevas cocinas, nuevo todo. Había centenas de medios para pensar otra cosa. Los utilicé todos”⁴⁸. Se entiende que esto es una confesión. Por entonces había tenido la idea de construir una falsa estación con un gran péndulo con cifras pintadas y agujas que no se movían jamás, taquillas, tableros de información, para adormecer las sospechas de los que llegaban⁴⁹. Stangl parece haber olvidado este episodio, pero durante el juicio reconoce que es posible que hubiera sucedido. Frente a esto, no nos equivoquemos: no es por compasión humanitaria que lo hizo, sino por evitar el pánico a la salida de los vagones. Él no puede establecer el lazo entre la construcción de nuevas barracas y los prisioneros judíos que se amontonarían allí esperando la muerte. Utiliza esos dos procesos que Freud ha descubierto en el neurótico obsesivo para no saber: la anulación retroactiva y el aislamiento. Su pensamiento permanece así pegado, como si un compartimiento estuviera cerrado herméticamente; es así como su facultad de juzgar y de sentir culpabilidad se obtura, lo que le permite ignorar la gravedad de lo cometido, incluso no verse afectado.

38. *Ibíd.*, 140.

39. *Ibíd.*

40. *Ibíd.*, cursivas mías.

41. Cf. Morin, “¿Qué sueña el mundo?”, 188-195.

42. Sereny, *Au fond des ténèbres*, 120.

43. *Ibíd.*

44. *Ibíd.*

45. *Ibíd.*, 121.

46. *Ibíd.*, 114.

47. Hablaba de los vagones de deportados que llegaban al campo.

48. *Ibíd.*, 214.

49. *Ibíd.*, 213. Leo el episodio de la construcción de la estación en relación con su dificultad para ver las “llegadas”. Él no logra articular bien lo que dice durante la misma sesión.

LA VERDAD DEL SUJETO “DETRÁS DE ESO QUE SE DICE, EN LO QUE SE OYE”

La denegación es la operación mental captada primero por Freud y luego retomada por Lacan con el término de ‘desmentida’, que le permite a un sujeto defenderse contra lo real. Esta modalidad de la defensa es frecuente en el ser hablante, y concierne, aunque de manera diferente, a todas las estructuras: neurosis, psicosis y perversiones. Se trata de un saber insostenible para un sujeto. La desmentida es un compromiso que consiste en saber y, al mismo tiempo, en un rechazo enérgico a saber, hasta tal punto que el rechazo se impone sobre el saber. Se entienden así las falsificaciones impuestas por pequeñas pinceladas al texto de los horrores que el sujeto no oye y que nos hielan... Es un mecanismo que funciona más propiamente en el campo de la perversión. Freud reserva el término de denegación a dos tipos de saber: el de la castración materna y el del asesinato originario del padre. Es un índice, una prueba de que hay algo oculto, negado, y que de poder seguirlo conduce a una verdad. Si alguno de estos sujetos no tiene acceso a su inconsciente, eso no quiere decir que no tengan inconsciente sino, precisamente, que no tienen acceso a él. En ocasión de una entrevista durante la cual Stangl falsificaba, mediante pequeñas deformaciones sucesivas, una historia terrible para quedar bien, Sereny interrumpió el relato para decir que eso era para ella un “ejemplo de la más perfecta corrupción de la personalidad”⁵⁰. Ella se percata de que a un hombre para quien la visión de las cosas estaba así de deformada, al punto de que podía contar esa historia de esa cierta manera, no podían aplicársele los términos relativamente simples de “culpabilidad” o “inocencia”, “bien” o “mal”⁵¹.

El *desdoblamiento de la personalidad*, expresión utilizada por Sereny y por Eichmann, que para nosotros es una escisión, llega hasta el cambio de voz y de acento. Por momentos Stangl retoma un hablar vulgar y no domina sus palabras. Aunque aceptaba haber trabajado en 1940 en el Instituto de Eutanasia, insistía en el hecho de haber sido obligado; cuando hablaba a sus colegas de trabajo en el Brasil, a quienes tomaba por unos imbéciles, decía: “¡Dios mío, los ha dejado la eutanasia! Y al regresar a casa, le decía a mi mujer, ‘a esos idiotas los ha dejado la eutanasia’”⁵². No se puede decir de Stangl que no tenga acceso a su inconsciente pero, sin duda, él no lo quiere saber.

En los testimonios de estos hombres se oye que ellos no consideraban a sus prisioneros como seres humanos. Los dos manifiestan una completa incapacidad de identificarse con el otro. Hannah Arendt insiste en su idea de que Eichmann es incapaz de considerar el punto de vista del otro. Stangl, por su parte, reconoce que los prisioneros eran solo un “cargamento”⁵³, y confesarlo fue para él un momento de desesperación, como si a partir de entonces, cuando por fin lo dijo, ese hecho entrara en la realidad. Ocurrió, dice él, cuando vio una fosa llena de cadáveres y oyó a su jefe

50. *Ibíd.*

51. *Ibíd.*, 222.

52. *Ibíd.*, 390.

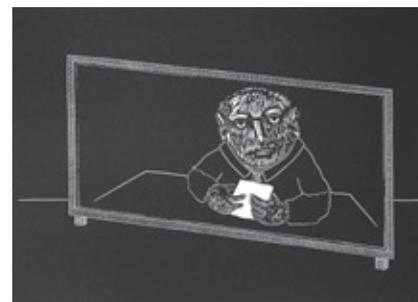
53. *Ibíd.*, 215.

decir: “¿Qué vamos a hacer con esta basura?”⁵⁴. Cuando Sereny le pregunta si los niños muertos jamás le hicieron pensar en los suyos, dijo: “No, no puedo decir que se me haya pasado por la cabeza [...] Vea usted, raramente los percibía como individuos. Era siempre una enorme masa. [...] Estaban desnudos, una multitud enorme que corría conducida a latigazos”⁵⁵.

LA OBEDIENCIA INCONDICIONAL, LA SUMISIÓN Y EL SACRIFICIO

Si Stangl relata de manera límpida la manera como él permaneció sumiso a un padre feroz⁵⁶, Duch, el torturador del campo S21, admite que, como él mismo lo cuenta, le tenía miedo a su jefe, al punto de decidir orinarse en su oficina cuando este último lo llamaba por teléfono, dado que no podía interrumpir la conversación por tal motivo⁵⁷. Eichmann, por su parte, explica cómo fue educado para obedecer. “Estaba ciertamente ligado a la época [...] a la formación autoritaria y todas esas cosas”⁵⁸. El crimen estaba legalizado por el Estado. Entre los asesinos de Ruanda, uno de ellos explica que “fue educado en la obediencia absoluta y en la ferocidad étnica”⁵⁹.

Someterse al otro con tal fuerza tiene sus raíces en la relación de ambivalencia entre el padre del amor y el padre del odio, como si al desaparecer el odio hacia el padre a causa de la desmentida de su asesinato, no quedara en el lugar del amor otra cosa que la voluntad de someterse a sus órdenes. “Yo no tengo nada qué desear por mí mismo, nada qué pensar”⁶⁰. El sujeto espera del Otro que ordene su conducta porque el Otro piensa por él y a él no le queda otra opción que obedecerle. Stangl, como Eichmann, sustituye la ley por el orden. Eichmann declaró en el curso de su proceso que había vivido toda su vida según los preceptos morales de Kant y, particularmente, según la definición kantiana del deber. Como esto implicaba tratar injustamente a Kant, cuya filosofía moral está ligada a la facultad de juzgar —lo que excluye la obediencia ciega—, el juez decide interrogarlo. Eichmann da una definición aproximada pero correcta del imperativo categórico: “Con mis palabras acerca de Kant quise decir que el principio de mi voluntad debe ser tal que pueda devenir el principio de las leyes generales”⁶¹. Agrega que había leído la *Crítica de la razón práctica* y precisa que dejó de vivir según la moral kantiana a partir del momento en que fue encargado de la “solución final”⁶². Se consoló pensando que desde ahora no era amo de sus actos y que no podía cambiar nada. Pero deformó la fórmula kantiana para hacerle decir: “Compórtate como si el principio de tus actos fuese el mismo que el de los actos del legislador o el de la ley común”⁶³. Hannah Arendt precisa que el principio kantiano fue reformulado por Hans Franckel, jurista del Tercer Reich, así: “Compórtate de tal manera, que si el Führer te viera aprobara tus actos”⁶⁴.



54. *Ibíd.*

55. *Ibíd.*

56. Cf. Morin, “¿Qué sueña el mundo?”, 188-195.

57. Sereny, *Au fond des ténèbres*, 316.

58. Joffroy y Königseder, *Eichmann par Eichmann*. 56.

59. *Ibíd.*

60. Sereny, *Au fond des ténèbres*, 316.

61. Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, 83.

62. *Ibíd.*

63. *Ibíd.*, 84.

64. *Ibíd.*

La ley en su esencia está ligada al lenguaje, son las leyes del lenguaje soportadas por el Nombre-del-Padre, es decir, por su ley. La relación de esos hombres con la ley está profundamente pervertida porque la ley incluye legítimamente el rechazo de obedecer si la orden es abyecta. Todos estos actores de crímenes, al poner a cargo del Otro el pensamiento, renunciaron a su facultad de juzgar. Este es el sacrificio más pesado que puede hacer un sujeto para hacerse considerar por el Otro.

Para esclarecer este sacrificio me apoyaré en lo que dice Lacan en 1964 al final del Seminario 11, en un pasaje que resulta muy fuerte porque toca un punto de lo real. Se trata de un momento en el que Lacan se refiere precisamente a “las formas más monstruosas y pretendidamente superadas del holocausto, del drama del nazismo”⁶⁵, a lo que agrega: “de ese resurgimiento, por el que se revela que la ofrenda a los dioses oscuros, de un objeto de sacrificio es algo a lo que pocos sujetos pueden no sucumbir, en una monstruosa captura”⁶⁶; e insiste en que poco hay de seguro para resistir a la fascinación del sacrificio. “Pero para cualquiera que sea capaz de dirigir, hacia ese fenómeno, una valerosa mirada [...] el sacrificio significa que, en el objeto de nuestros deseos, intentamos encontrar el testimonio de la presencia del deseo de ese Otro que aquí llamo el Dios oscuro”⁶⁷. ¿Qué quiere ese Otro, cuál es su deseo? ¿Cómo sometérselo si no ofreciéndole lo más precioso? En ese punto el sujeto no se plantea la cuestión de transgredir la ley del padre, pues él rechaza la ley de la castración. No le queda más que la sumisión. El sujeto ofrece en sacrificio el objeto de sus deseos, que es lo más precioso que tiene. Los sujetos de los que venimos hablando, por ejemplo, ofrecen su capacidad de pensar, de juzgar y de desear. Creer en el Gran Otro, dios oscuro, por el que valdría la pena que el sujeto sacrificara su vida de sujeto, es decir, su posibilidad de tomar lugar en la humanidad, tiene consecuencias. Si un sujeto obedece a la ley de un tirano, sujetándose así, argumentando que el Otro le ha ordenado, se traiciona y escapa de sí mismo. No sabe que ningún padre lo protegerá, pues lo real es ineliminable. Se trata más bien de renunciar a lo que oficia de dios oscuro para cada uno, es decir, ante todo de desacralizar a ese Otro, de reconocer su dimensión profana, de reconocerlo en falta, lo que lo hace pasar de Otro a otro, para que, finalmente, el sujeto afronte lo que le corresponde asumir. Al fin de cuentas los hombres como Stangl se sirven de la obediencia incondicional para soportar la angustia propia de su condición de hombres, que no pueden afrontar.

Frantz Stangl, al contrario de Eichmann, termina por reconocer su responsabilidad después de haber hablado durante semanas, y se encuentra ante el horror de su acto. Eichmann, por su parte, no sobrepasa su rechazo de la culpabilidad; para él, los dirigentes nazis habían abusado de su virtud. “Él no pertenecía a esa pandilla, era

65. Jacques Lacan, *El seminario, Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)* (Buenos Aires: Paidós, 2006), 292.

66. *Ibíd.*

67. *Ibíd.* 293.

víctima”⁶⁸. Las únicas órdenes que respetaba eran las de Hitler y, para él, en el Tercer Reich, las palabras del Führer tenían fuerza de ley.

DUCH, EL AMO DE HIERRO FORJADO

Duch, el torturador del campo S21, parece más bien inscrito en el campo de la perversión. Ha circulado recientemente el documental de Rithy Panh, *El amo del infierno*, y su libro *La eliminación*, en el cual nos hace partícipes de sus entrevistas con Duch en la prisión del tribunal penal. Duch reconoce los hechos y habla del campo que dirigía: “Una prisión inmensa, desde luego, yo la vi. Pero yo no quería saber ni ver el sufrimiento de quienes estaban allí. Yo escapé. [...] Mis sentimientos me impedían ver. Incluso, si lo vi, no puse atención”⁶⁹. Y concluye: “Con el tiempo uno olvida esos detalles sin importancia. Algunas cosas iban más allá de lo aceptable, sin embargo, yo las hice”⁷⁰, decía, sin que eso le impidiera disculparse con mentiras incesantes y utilizando el mismo argumento de obediencia a Pol Pot, su dios oscuro. Entre tanto describía minuciosamente de qué manera obedecía a las tesis locas de la eliminación del hombre. Rithy Panh señala que la posición de Duch es “la de no saber, no mirar, no entender. Llevar los expedientes en su oficina”⁷¹. Él dice: “Ciertamente yo veo, pero mi inconsciente me impide ver”⁷². Esta es una tesis nueva sobre la escisión del sujeto. No es “yo estoy cortado de mi inconsciente, lo que hace que no vea lo que yo mismo hago”, sino “mi inconsciente me ciega”. Rithy Panh considera que Duch es un hombre que piensa y es esto lo que me lleva a hablar de perversión. Él afina sus argumentos, ríe de sus buenas palabras, frente a lo peor de los horrores cometidos se muestra dentro de la ley, demasiado en ella y, como todos los perversos, es un prisionero modelo⁷³ pero atravesado por una *ley loca*: la de la destrucción de lo humano. Insiste en mostrarse como alguien que está en la ley. “Mi lanza es la palabra”⁷⁴, dice. Resume así los cuatro secretos: “no sé, no oí, no vi, no hablo”⁷⁵, y concluye con lo que afirma su perversión: “Mr. Rithy, usted podría estar en mi lugar. Usted podría haber sido un buen director del S21. ¡Usted es realmente serio!”⁷⁶. Rithy Panh comenta que ese es su sistema: “embarcarlo a usted por medio de la risa, de la proximidad, hacerlo suyo y hacerse cercano a usted”⁷⁷. A una pregunta sobre las mentiras en las confesiones que lograba mediante tortura, Duch responde: “Sí, ¡pero nadie se atreve a decirlo! Señor Rithy, me gusta el trabajo de la policía, pero para buscar la verdad. Yo no aprecio hacerlo a la manera de los jemereros rojos”⁷⁸. En efecto, en el centro S21 su rol consistía en obtener confesiones bajo las torturas más crueles, sin importar qué confesión, y cuando esta no le convenía, la modificaba, la reescribía. Sí, a él le gustaba buscar la verdad... Rithy Panh dice que “su palabra es movediza, mente luego ante una prueba, hace como

68. Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, 76.

69. Rithy Panh, *L'élimination* (Paris: Grasset, 2012), 314. La traducción es mía.

70. *Ibíd.*

71. *Ibíd.*, 148.

72. *Ibíd.*, 139.

73. Es prisionero en la reclusión del tribunal internacional de la Haya.

74. Panh, *L'élimination*, 301.

75. *Ibíd.*, 294.

76. *Ibíd.*

77. *Ibíd.*, 293.

78. *Ibíd.*

Eichmann, y luego concluye que es exacto! Terminé, no se diga más”⁷⁹. Después de casi cien horas de rodaje y de una violenta disputa, esto es lo que dice Rithy Panh:

La verdad se me puso de manifiesto cruelmente: yo me había convertido en el instrumento de este hombre; de alguna manera, en su consejero; su entrenador [...]. La palabra de Duch era una cantinela, un juego con lo falso. Ese juego cruel, “una epopeya” imprecisa. Con mis preguntas yo había participado en su preparación para el proceso.⁸⁰

Es su actitud, lo que me hace considerar a Duch como un perverso, su juego con lo falso, su dominio sobre el otro. Él busca de manera manifiesta provocar y verificar la angustia en su interlocutor.

EL ENCIERRO Y LA IMPOSIBLE DESOBEDIENCIA

Vamos a referirnos ahora al valioso testimonio que debemos a Nicole Malinconi, escritora belga de lengua francesa: las entrevistas que le hizo a Michelle Martin, la ex-mujer de Marc Dutroux, en la prisión de Namur, donde se encuentra recluida, condenada a treinta años de cárcel. Michelle Martin quería escribir un libro sobre la condición de las mujeres en prisión y solicitó que se le buscara un escritor que le ayudara a hacerlo⁸¹. Es así como Nicole Malinconi se encuentra con ella una vez por mes durante un año. Martin se sitúa en una posición diferente con respecto a la de los grandes criminales. Fue acusada de complicidad con Marc Dutroux por su contribución en la violación de una joven eslovaca, después de haberle ayudado a secuestrar a cinco niñas pequeñas “con consecuencias agravantes por cuanto acarrió la muerte”⁸² a dos de ellas. Martin no bajó al lugar de reclusión de las niñas sino una sola vez en tres meses para darles de comer, dejándolas morir de hambre. Se trata de una mujer que tuvo una madre muy patológica quien, después de la muerte del padre, cuando la hija tenía 6 años, hizo de ella su objeto. Ella habla de su madre como una mujer loca y abusiva que la sometió de manera dramática. De esta total sumisión pasó a su encuentro con Dutroux, quien tomó el relevo. Cito solamente dos pasajes que aclaran en qué consiste la desmentida del sujeto, frente a lo cual uno se queda helado. Ella cuenta, por ejemplo, que en un momento en que Dutroux fue encarcelado por primera vez y durante tres meses, él le solicitó alimentar a las pequeñas que se hallaban en la cava. Pero ella no fue capaz de bajar. Luego agrega, en una suerte de asociación de ideas, hasta qué punto le resultó doloroso que su madre muriera mientras ella estaba en prisión:

Ella murió sin que yo estuviera ahí; es terrible que muriera sola, sin mí. Acompañar en la hora de la muerte a quienes uno ama es una cuestión de dignidad; saber que

79. *Ibíd.*

80. *Ibíd.*, 310.

81. Nicole Malinconi, *Vous vous appelez Michelle Martin* (Paris: Denoël, 2008).

82. *Ibíd.*, 76.

alguien a quien uno ama debe morir solo es insoportable. Incluso mi perro. A mi perro, cuando murió, lo acuné.⁸³

Y continuaba sin oírse: “Pero yo soy así, yo no puedo ver sufrir, incluso a un animal”⁸⁴.

Ella da fe también de su sumisión a su hombre, lo que llama hechizo, y de su impresión de haber salido de una secta cuando pudo, por fin, contradecirlo ante el tribunal. Como si saliera de un encierro. No obstante el trabajo hecho en prisión, sigue sin oír lo que dice. Quería escribir un libro sobre la condición de las mujeres en prisión sin tener idea de que esas niñas encerradas en una cava a los 8 años murieron de hambre a causa de ella misma.

No se puede concluir sobre tal asunto..., no se puede sino abrirlo aún más. Y para esto retomo lo que dice Stangl como conclusión de una secuencia particularmente mentirosa: “Más allá de mis atribuciones específicas, lo que me daba gusto eran las relaciones humanas...”⁸⁵.

La Cosa Humana, *Das Ding*, que constituye lo real del ser, es más cercana a lo inhumano que al Soberano Bien o a un ideal de amor puro. Nuestra responsabilidad de sujetos está en saberlo y en derivar de ello las consecuencias para nuestra existencia. Esto inhumano está en el corazón mismo de lo humano y es parte suya. El etnólogo francés François Bizot, quien fue el único indultado por Duch en el campo M13, dio testimonio durante el proceso de este ante el tribunal penal internacional. En su libro *El silencio del verdugo*⁸⁶, Bizot se pregunta cómo un hombre puede comportarse como un monstruo aunque siga siendo humano. Cuenta cómo el día del entierro de su padre, luego de una reflexión de su madre, pudo matar de forma fulminante a un pequeño zorro, un animal a quien amaba como a ninguno, que lo había acompañado durante muchos años. Aprendió algo de su propia maldad, estuvo dispuesto a saber. Los seres humanos no pueden borrar esa parte suya llamada “inhumana”⁸⁷. No desconocerla es empezar a tratarla desactivando el goce mortífero que la comanda. Esta experiencia condujo a Bizot a defender la tesis según la cual esos hombres no son monstruos al margen de la humanidad. Malinconi dice lo mismo de Michelle Martin, la considera como un sujeto y no como el monstruo que la sociedad ha estigmatizado. Si los tratamos como monstruos es para no contarnos entre ellos, para no saber sobre La Cosa que nos habita. Es esto lo que llevaba a Lacan a decir que el sujeto es siempre responsable de su posición. Por el contrario, esos hombres nos permiten confirmar que sacrificando al Otro sus capacidades de pensar y de juzgar “se hacen definitivamente insensibles a su inconsciente y a lo real”⁸⁸.



83. *Ibíd.*

84. *Ibíd.*

85. Sereny, *Au fond des ténèbres*, 221.

86. François Bizot, *Le silence du bourreau* (Paris: Flammarion, 2011).

87. *Ibíd.*

88. Bruno, *Lacan, pasador de Marx*, 79.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDR, HANNAH. *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Lumen, 2003.
- BIZOT, FRANÇOIS. *Le silence du bourreau*. Paris: Flammarion, 2011.
- BRUNO, PIERRE. *Lacan, pasador de Marx*. Barcelona: S&P, 2011.
- FREUD, SIGMUND. "De guerra y muerte. Temas de actualidad" (1915). En *Obras completas*, vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- JOFFROY, PIERRE Y KÖNIGSEDER, KARIN (Editores). *Eichmann par Eichmann*. París: Grasset, 1970.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- MALINCONI, NICOLE. *Vous vous appelez Michèle Martin*. Paris: Denoël, 2008.
- MORIN, ISABELLE. "¿Qué sueña el mundo?". *Desde el Jardín de Freud 4* (2004): 188-195.
- PANH, RITHY. *L'élimination*. Paris: Grasset, 2012.
- SERENY, GITTA. *Au fond des ténèbres*. Paris: Denoël, 2007.



La indiferencia como instrumento de poder

SERGIO CARLOS STAUDE*

Escuela Freudiana de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina



La indiferencia como instrumento de poder

La indiferencia como respuesta ante las situaciones de horror que provoca la guerra llega a adquirir diferentes funciones. Puede ser un indicador del resguardo necesario para tramitar lo traumático de los acontecimientos, también un modo de desmentir la responsabilidad de estos o bien ser un instrumento siniestro de poder destinado a garantizar la eficacia de quienes ejercen la violencia, neutralizar las respuestas del medio social y marginar las reacciones posibles de las víctimas. Se destacan los recursos que aportan el psicoanálisis, la creación ficcional del arte y, en particular, los esfuerzos de legitimación de la justicia para paliar los efectos iatrogénicos de la indiferencia.

Palabras clave: desmentida, horror, indiferencia, ley, olvido, represión, ficción, trauma.

L'indifférence en tant qu'instrument du pouvoir

L'indifférence comme réponse à des situations d'horreur provoquées par la guerre acquiert divers fonctions: autant indicateur de l'abri nécessaire pour donner suite au traumatique des événements que façon de démentir la responsabilité de ceux-ci; bien pour devenir un instrument sinistre du pouvoir destinée à garantir l'efficacité de ceux qui exercent la violence, bien pour neutraliser les réponses de l'entourage social et de marginaliser les réactions possibles des victimes. Les recours offerts par la psychanalyse, par la création fictionnelle de l'art et particulièrement par les efforts de légitimation de la justice pour pallier les effets iatrogéniques de l'indifférence, sont mis en valeur.

Mots-clés: démenti, horreur, indifférence, loi, oubli, refoulement, fiction, trauma.

Indifference as an Instrument of Power

Indifference as a response to situations of horror provoked by war can serve different functions. It may be an indicator of the need of a refuge to deal with the traumatic events, a way of denying responsibility for those events, or a sinister instrument of power aimed at guaranteeing the effectiveness of those who perpetrate violence, neutralizing social responses, and marginalizing potential reactions from the victims. The article highlights the resources contributed by psychoanalysis, artistic creation, and, especially, the legitimizing efforts of justice to palliate the iatrogenic effects of indifference.

Keywords: denial, horror, indifference, law, oblivion, repression, fiction, trauma.

* e-mail: sergiostaude@gmail.com

© Ilustraciones: Antonio Samudio

“Solo le pido a Dios que la guerra no me sea indiferente”¹

LEÓN GIECO



Instalar la indiferencia la dramática anulación de afectos y de convicciones personales. Establecer la indiferencia respecto del ejercicio del poder y, en particular, de los modos y excesos mediante los cuales este se logró, constituye un instrumento de gran eficacia. Es un éxito oscuro de quienes se han encaramado apelando a medios que no justifican ningún fin. Así logran que el escándalo y el horror que implementaron y que sostienen se transformen en algo cotidiano y trivial.

A manera de pequeño ensayo busco abordar el tema propuesto por la revista respecto de situaciones de horror que provoca la guerra franca, o aquella solapada en la cotidianidad, para esbozar posibles razones de la indiferencia como respuesta. Pretendo trabajar con detenimiento el asunto del poder desde el uso e instrumentalización que se hace de la indiferencia y luego los efectos que esta tiene en lo social.

El análisis del problema es complejo y exige múltiples perspectivas. La psicoanalítica es una de ellas. No obstante, es necesario hacer con prudencia la extrapolación de conceptos fraguados en una praxis como la del psicoanálisis, la cual no deja de tener una faceta política. Lo que estos conceptos permiten es entender y buscar alivio para aquellos que han sufrido tanto los efectos del horror como los de la indiferencia. Pero también nos permiten abrir interrogantes sobre la función y el sentido que tiene la actitud de indiferencia para sostener la vigencia del horror al punto de consolidarlo como ejercicio de poder. Una guerra implica dos contrincantes, genera víctimas y victimarios. También, amplios grupos sociales que no mantienen igual participación pero que por temor o por conveniencia permanecen en silencio, sumidos en un no querer saber que llega a cristalizar en una indiferencia sostenida respecto al drama de los acontecimientos en los que de todos modos están inmersos. Para analizar este fenómeno empezaré por considerar el tema de la provocación de la indiferencia como factor de poder.

1. León Gieco, “Sólo le pido a Dios”, en *IV LP* (Buenos Aires: Music Hall, 1978).

LA INDIFERENCIA COMO INSTRUMENTO EN EL EJERCICIO DEL PODER

Hace poco pude ver en Buenos Aires la película que narra el episodio en el que Hannah Arendt² participó como cronista del juicio al teniente coronel nazi Adolf Eichmann. La crónica realizada por la filósofa alemana sirvió de soporte a su famoso tratado sobre “la banalidad del mal”. Esa mirada y ese análisis advierten de manera ejemplar cómo el régimen nazi utilizó psicológicamente a la indiferencia como un método eficaz, sutil y “científico” para lograr que sus subalternos cumplieran con diligencia obsesiva su plan de horror y exterminio; y también para anestesiar y lograr efectos similares en gran parte de la población alemana (y no solo en ella). El gran proyecto de los campos de concentración fue el de un lenguaje administrativo que neutralizó la desaforada potencia de las pasiones destructivas con las que se las llevó a cabo. La efectividad letal con la que operó esa máquina de terror necesitó recurrir a la neutralidad —es decir a la indiferencia— de las pasiones en juego. Las nociones que la práctica y la teoría analítica construyeron como los mecanismos de disociación y desmentida permiten dar razón de la enorme utilidad que tuvieron estos recursos para lograr tan nefastos propósitos tanto con las víctimas como con los subordinados ejecutores y con gran parte de la población.

A diferencia de lo que la prensa y los medios de comunicación esperaban de Arendt, ella no vio en Eichmann un singular sádico diabólico sino un estúpido eficaz, un estúpido en el sentido moral y afectivo. “Un idiota moral, alguien despojado o inhibido de sentir, vivenciar y considerar al otro como semejante, una patología tan difícil de modificar como los efectos que produjeron en sus víctimas”³. Freud ya había advertido en la sociedad de su época el despliegue de cinismo e hipocresía que se instaló en las relaciones sociales para sostener distintos niveles de poder. Lacan avanzó aún más al destacar a la apatía —sinónimo de indiferencia— como inherente al cumplimiento ciego de la ley, tanto en la ética kantiana, en pos del “bien común”, como en la del Marqués de Sade en su promoción del mal: “es lo que sucede con la experiencia sádica cuando su presencia en el límite se resume en no ser ya sino su instrumento”⁴. La estrategia conduce siempre a mantener el quiebre del lazo social y de la dignidad de las posibles víctimas, pero también la de los ejecutores. Pues hay algo que, aunque puede transmitirse por medio de palabras, queda por fuera de aquella estructura discursiva que promueve el lazo social, una perversión discursiva.

Las situaciones de horror que la guerra inevitablemente promueve instalan lo traumático como un acontecimiento indecible e inaudito. “El psicoanálisis advierte que un modo posible de responder al trauma es el olvido, pero que [este] cuenta con dos maneras posibles de llevarlo a cabo y de superarlo”⁵, a saber, una positiva y otra negativa.

2. Véase: *Hannah Arendt* (2012) realizado por la directora alemana Margarethe von Trotta.
3. Norbert Bilbeny, *El idiota moral: la banalidad del mal en el siglo XX* (Barcelona: Anagrama, 1993), 17.
4. Jaques Lacan, “Kant con Sade”, en *Escritos II* (México: Siglo XXI, 1975), 345.
5. Norberto Ferreyra, *Trauma, duelo y tiempo* (Buenos Aires: Kliné, 2000), 26.

La primera es, por decirlo de algún modo, permitir traumatizarse, permitir un retorno repetitivo para recrear desde allí respuestas distintas a las que se pudo apelar en el tiempo inicial del trauma. La reproducción permite encontrar modos creativos, o alguno posible cuando no hubo ninguno, para darle una cobertura imaginaria y simbólica. Es lo que la clínica busca lograr con la implementación operativa de la transferencia. El trabajo “lenguajero” sobre la singularidad que trae cada repetición permite salir de lo traumático. Pero hay un segundo modo que podemos llamar negativo, como Freud indicó, donde es necesario que nada se repita ni se recuerde. El recurso suele dar lugar, en las neurosis, a inhibiciones y fobias, así como también, o como consecuencia de lo anterior, a efectos melancólicos. Pero también puede cristalizar su faceta más negativa en posiciones o actos perversos, o consolidarse en rasgos de carácter. Este segundo modo requiere, paradójicamente, no olvidar lo que se pretende olvidar y por eso es necesario renegarlo una y otra vez. Aquello que en un momento dado fue evidente, y seguramente insoportable, parece haber desaparecido para siempre. El recurso impide, por lo tanto, la secuencia necesaria de ver, comprender y concluir, que buscamos lograr desde nuestra práctica clínica. Pero sabemos, y por eso también esperamos, que el medio social y cultural brinde medios imaginarios y simbólicos que apuntalen ese propósito. Es necesaria la función de cierta fantasmaticación, la construcción de ficciones que permitan un cierto acuerdo colectivo imaginario-simbólico, a partir del cual sea posible ponerse de acuerdo en que “las cosas son así”. El riesgo siempre presente es que lo que sucede o sucedió se transforme en algo como “materia opinable” que da lugar fácilmente a la desmentida.

EFFECTOS Y RECURSOS SOCIALES

En su “Proposición del 9 de octubre de 1967”⁶, Lacan pone de relieve esta encrucijada y sus posibles respuestas enfatizando que: “La tercera facticidad, real, muy real, para que lo real sea más mojigato a promoverlo en la lengua, —es decir— a que se lo torne hablable, es el término de: campo de concentración”⁷. Lo mojigato es equivalente a lo opinable porque los campos en cuestión no solo fueron de concentración, fueron de exterminio. Lo expresado en la Proposición advierte que la ideología concentracionaria propia de la construcción de esos campos de exterminio no fue sino un anticipo, un precursor de los actuales intentos y de políticas efectivas que implementan determinados grupos de poder. “El neoliberalismo es un apartheid”⁸, tal como recientemente afirmó Premesh Lalu en una entrevista. Esos sectores de poder requieren crear, cada vez más, un sujeto colectivo que se ignore y no se reconozca como tal sino solo como un puro instrumento anónimo de producción y/o de consumo.

6. Jaques Lacan, “Proposición del 9 de octubre de 1967”, en *Momentos cruciales de la experiencia analítica / AAVV*, Fundación del Campo Freudiano, Buenos Aires (Buenos Aires: Manantial, 1987), 16.

7. *Ibíd.*

8. Premesh Lalu, *Entrevista al director del Centro de Investigación en Humanidades de la Universidad de la provincia del Cabo* (Periódico *Página 12*, del 14/12/2013).

Lo que queda inevitablemente segregado para estas políticas son los “cuerpos y las almas” en cuanto soportes de subjetividad⁹.

Hay dos interesantes artículos del ensayista Winfried George Maximilian Sebald sobre el tiempo, muy largo, que les llevó a los intelectuales y escritores alemanes poder dar cuenta, en sus ensayos y ficciones, del horror vivido durante la epopeya nazi. Los artículos nos detallan la singular...

[...] ausencia de reacciones de duelo tras una catástrofe nacional de la mayor envergadura, la sorprendente paralización de sentimientos con que se respondió a las montañas de cadáveres de los campos de concentración, la desaparición de los ejércitos alemanes en la prisión, las noticias sobre el asesinato de millones de judíos, polacos, rusos y sobre el asesinato de adversarios políticos en las propias filas.¹⁰

Esta ausencia, agrega, “dejó perfiles negativos en la vida interna de nuestra sociedad”¹¹. Sebald señala que a pesar de los intentos de institucionalizar un duelo colectivo las reacciones de duelo que se habían producido no lograron evitar una etapa de melancolización colectiva. El silencio solo dio cuenta del intento de “orientar su energía psíquica a rechazar la vivencia de un empobrecimiento melancólico del yo”¹².

Es correlativo a este recurrir a la desmentida que...

[...] en muchas de las novelas de los años cincuenta un sentimentalismo egocéntrico y una crítica de pocos alcances de la nueva sociedad sustituyen a la tarea de ocuparse de lo que les ocurrió a otros por nuestra culpa. Por eso se justifica [...] el reproche de que los escritores de los años cincuenta, predestinados a ser la conciencia de la nueva sociedad, eran sordos del mismo oído que esta.¹³

Por supuesto hubo excepciones tanto en la literatura como en el cine, Sebald menciona, entre otras, las películas de Rainer Werner Fassbinder, de Alexander Kluge, o la narrativa de Hans E. Nossack, en Alemania. Pero lo que me interesa resaltar es hasta dónde las producciones y testimonios individuales logran gestar la producción de recursos colectivos que reviertan y desmientan la indiferencia del “de eso no se habla”. Las producciones colectivas permiten resituar, es decir, dar espacio y tiempo para elaboraciones subjetivas respecto de episodios iatrogénicos producidos por los horrores y los traumas de la guerra, así como también, y en mayor medida, todo tipo de políticas segregacionistas que se siguen desplegando, y de las cuales, como se advierte, los campos de concentración no fueron sino anticipos.

La ficción vale tanto como las crónicas y los relatos “realistas” para permitir procesar el difícil tránsito de elaboración de lo traumático. La referencia al aporte de Sebald sirve para poner en evidencia esa dificultad en aquellos que han sido enrolados



9. Roberto Harari, “Segregación de los cuerpoalma y la ciencia iátrica”, *Lapsus Calami* 3 (2012): 53.

10. Winfried Georg Maximilian Sebald, “Construcciones del duelo”, en *Campo Santo* (Barcelona: Anagrama, 2007), 92.

11. *Ibíd.*, 92.

12. *Ibíd.*, 93.

13. *Ibíd.*, 94.

dentro del grupo de victimarios que también necesitaron velar la iatrogenia producida entre ellos mismos. También aclara que en esos grupos la responsabilidad y el grado de participación no son homogéneos. Hay quienes callan por temor y resguardo, y aquellos otros que sacan provecho de ese estado de cosas. Su silencio no es homogéneo si bien sus efectos históricos en el cuerpo social se amalgaman promoviendo una complicidad no buscada pero admitida. La eficacia clínica en estos casos dependerá del grado en que esa complicidad haya cristalizado como rasgo de personalidad, como soporte identificatorio y no como síntoma o problema a interrogar.

Pero el trabajo más arduo, el más complejo de instrumentar desde la perspectiva individual y mucho más desde lo social, son los efectos iatrogénicos que ese horror produce en las víctimas. Voy a cerrar estos comentarios con la cita de un texto de ficción de un escritor, esta vez latinoamericano, que trae un ejemplo claro de los efectos de aquellas políticas y de los horrores de sus luchas, apuntalados y sostenidos en la indiferencia. En un libro cuyo título, *Insensatez*, parece escrito a propósito para mi trabajo, Horacio Castellanos Moya relata lo siguiente:

Yo no estoy completo de la mente, me repetí impactado por el grado de perturbación mental en el que se había hundido este indígena cachiquel testigo del asesinato de su familia, por el hecho de que ese indígena fuera consciente del quebrantamiento de su aparato psíquico (de su alma) a causa de haber presenciado, herido e impotente, cómo los soldados del ejército de su país despedazaban a machetazos y con sorna a cada uno de sus cuatro pequeños hijos y enseguida arremetían contra su mujer, la pobre ya en shock a causa de que también había sido obligada a presenciar cómo los soldados convertían a sus pequeños hijos en palpitantes trozos de carne humana. Nadie puede estar completo de la mente después de haber sobrevivido a semejante experiencia [...].¹⁴

Horacio Castellano Moya es un escritor que nació en Honduras y se crio en El Salvador, países donde el horror de enfrentamientos trágicos tiñó gran parte de su historia (como a muchos de nuestros países).

La clínica en estos casos requiere un trabajo artesanal muy complejo ya que no basta recuperar ese “capítulo censurado de la historia”, como Lacan metaforizó, incluso cuando el recurso defensivo haya sido la desmentida. Aquí se trata de restaurar el profundo desgarramiento del tejido simbólico-imaginario sostén de la subjetividad. La clínica puede tener sus éxitos y ser muy grande la contribución de los aportes de la ficción del arte, las crónicas, ensayos, el periodismo, dado el alcance de difusión y pregnancia que logran tener. Pero lo cierto es que el acto primero básico y necesario que abre las posibilidades de éxito es que el contexto social reconozca, concuerde y legalice admitir que “eso fue”, “que eso ocurrió”, “que te hicimos eso”. Por eso agregó, a modo de un

14. Horacio Castellanos Moya, *Insensatez* (México: Tusquets, 2004), 13-14.

estribillo, lo que ya cantó León Gieco: somos los hombres quienes debemos ayudar bastante a Dios para que nos ayude a no ser indiferentes.

BIBLIOGRAFÍA

- BILBENY, NORBERT. *El idiota moral: La banalidad del mal en el siglo XX*. Barcelona: Anagrama, 1993.
- CASTELLANOS MOYA, HORACIO. *Insensatez*. México: Tusquets, 2004.
- FERREYRA, NORBERTO. *Trauma, duelo y tiempo*. Buenos Aires: Kliné, 2000.
- GIECO, LEÓN. *IV LP*. Buenos Aires: Music Hall, 1978.
- HARARI, ROBERTO. "Segregación de los cuerpos y la ciencia iátrica". *Lapsus Calami* 3 (2012): 45-68.
- LACAN, JACQUES. *Escritos II*. México: Siglo XXI, 1975.
- LACAN, JACQUES. *Momentos cruciales de la experiencia analítica*. Buenos Aires: Manantial, 1987.
- LAU, PREMESH. "Entrevista al director del Centro de Investigación en Humanidades de la Universidad de la provincia del Cabo". *Página 12*, diciembre 14, 2013.
- SEBALD, WINFRIED GEORG MAXIMILIAN. *Campo Santo*. Barcelona: Anagrama, 2007.





Verdad y psicoanálisis

EDUARDO ARISTIZÁBAL CARDONA*

Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, Bogotá, Colombia



Verdad y psicoanálisis

En la sección que analiza el pasaje bíblico del juicio hecho a Jesús por Pilato (tomo II del libro *Jesús de Nazareth*), Joseph Ratzinger, más conocido como el papa Benedicto XVI, hace hincapié en las graves implicaciones que tendría para la existencia humana mantenerse en el nivel actual de respuesta pragmática a la pregunta ¿qué es la verdad?, formulada entonces por el procurador romano. Por su parte, la Comisión Colombiana de Juristas también pregunta ¿qué es la verdad? en su libro: *Verdad, justicia y reparación. Algunas preguntas y respuestas* (2006). Dos fuentes totalmente disímiles utilizadas como medio para confrontar el argumento de la tesis de Ratzinger con el punto de vista psicoanalítico en torno a la verdad que introduce Lacan en el seminario 17, *El reverso del psicoanálisis*.

Palabras clave: ideal, justicia, lugar del Otro, pragmatismo, verdad.

Vérité et psychanalyse

Joseph Ratzinger, autant connu d'avantage comme le pape Benoît XVI, souligne (au tome I de son livre *Jésus de Nazareth*, où le passage biblique du jugement de Jésus par Pilâtes est analysé) les profondes implications sur l'existence humaine du fait de se tenir au niveau actuel de réponse pragmatique à la question sur ce qu'est la vérité, formulé par le procureur romain. De sa part, la «Comisión colombiana de Juristas» se demande aussi ce qu'est la vérité (cf. le livre *Verdad, justicia y reparación. Algunas preguntas y respuestas*, 2006). Deux sources donc entièrement dissemblables pour confronter l'argument de la thèse de Ratzinger au point de vue psychanalytique autour de la vérité qu'introduit Lacan au séminaire 17, *L'envers de la psychanalyse*.

Mots-clés: idéal, justice, place de l'Autre, pragmatisme, vérité.

Truth and Psychoanalysis

In the section dedicated to the analysis of the passage of the Bible about Pilate's judgment of Jesus (volume II of the book *Jesus of Nazareth*), Joseph Ratzinger, better known as Pope Benedict XVI, emphasizes the serious implications for human existence of insisting on a pragmatic answer to the question "What is truth?", formulated at the time by the Roman procurator. In another context, the Colombian Commission of Jurists also raises the question of the definition of truth in its book *Verdad, justicia y reparación. Algunas preguntas y respuestas* (2006) [*Truth, Justice, and Reparation. Questions and Answers*]. These totally different sources are used in the article to contrast Ratzinger's argument with the psychoanalytical perspective on truth introduced by Lacan in Seminar 17, *The Reverse Side of Psychoanalysis*.

Keywords: ideal, justice, place of the Other, pragmatism, truth.

* e-mail: edar7554@yahoo.com

© Ilustraciones: Antonio Samudio



JESÚS ANTE PILATO¹

Joseph Ratzinger analiza en este apartado el pasaje bíblico que trata de la comparecencia de Jesús ante Poncio Pilato, separando a la persona que fue el procurador romano, a saber: “un hombre que sabía intervenir de manera brutal, si eso le parecía oportuno para el orden público”², del símbolo que posteriormente fue para la historia. Según Pérez-Rioja, “Pilato se ha convertido en un símbolo tradicional de la vileza y de la sumisión a los bajos intereses de la política”³.

La posición de Ratzinger es justificable, pues logra mostrar con este mecanismo que los motivos político-jurídicos son los que realmente llevan, de manera inevitable, a la pérdida de Jesús, a pesar de que, “desde el aspecto del ordenamiento romano sobre la jurisdicción y el poder, que entraban dentro de su competencia, no había nada serio contra Jesús”⁴. Pero, justamente de eso es de lo que se trata, de demostrar que en virtud del imperio de la razón pragmática no había otro modo posible de resolver el asunto que presentaba Jesús. Pilato, el hombre débil que no obstante “no teme la ira de Dios”, es el problema, como lo es el político en esta civilización materialista ajena a la idea de redención.

Ratzinger separa el hecho fáctico, cuasi-histórico, de Pilato-hombre-honesto-que-duda, del de Pilato-procurador-político-que-calcula. El político solo desea quedar bien con los oficiantes sacerdotes que saben lo que es la ira del poder y no esperan otra cosa de ese procurador que la condena que de antemano le han solicitado. Según Ratzinger, la “advertencia hecha por la multitud: si sueltas a éste, no eres amigo del César”⁵ es la prueba reina de que la intimidación por la amenaza de pérdida del favor de los poderosos le lleva a que “al final, la preocupación por su carrera (sea) más fuerte que el miedo por los poderes divinos”⁶.

Ratzinger hace ahí un uso metafórico de lo que sucedió de particular en esa escena para ilustrar lo que del pasaje bíblico se desprende como una enseñanza general para todos los tiempos y para la humanidad entera, en cuanto que él piensa, y con él la iglesia y todos sus creyentes, que “la verdad de Dios está por encima de la ley, de la justicia y de todos”⁷. Sin embargo, es pertinente anotar que el uso metafórico que le da al acto de condenación de Pilato surte efecto *erga omnes* solo porque aparece

1. Joseph Ratzinger (Benedicto XVI), *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección* (Madrid: Encuentro, 2011), 215.
2. *Ibíd.*, 221.
3. José Antonio Pérez-Rioja, *Diccionario de símbolos y mitos* (Madrid: Tecnos, 1971), 353.
4. Ratzinger, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 222.
5. *Ibíd.*, 229.
6. *Ibíd.*
7. Como afirma la columnista que escribe en el diario *El Espectador* a propósito de las controvertidas decisiones judiciales tomadas por el procurador Alejandro Ordóñez. Véase: Catalina Ruiz-Navarro, “Alejandro”, *El espectador*, enero 15, 2014. Disponible en: <http://www.elespectador.com/opinion/alejandros-columna-468844> (consultado el 26/06/2014).

como producto de la debilidad de aquel que “desistió de la verdad abjurando de ella”, como puede pasarle a cualquiera que esté ocupando ese lugar en el Estado, “pues la carne es débil” y Pilato, “representante del poder clásico en la tierra”⁸, incluso al haber advertido desde antes —como insinúa Ratzinger— la irrealidad del reinado de aquel que se proclamaba rey “de un reino que no es de este mundo”⁹ (lo que por supuesto y en principio no representaba ninguna amenaza al poder del César), finalmente lo condena. A pesar de que lo ha creído inocente actúa, abjurando de la verdad que supuestamente él ya conoce, pues Jesús ya ha caracterizado “la esencia de su reinado como el testimonio de la verdad”¹⁰.

Veamos el comentario de Ratzinger al pasaje que contiene la frase en la que Jesús se proclama rey:

Esta “confesión” de Jesús pone a Pilato ante una situación extraña: el acusado reivindica realeza y reino (*basileia*). Pero hace hincapié en la total diversidad de esta realeza, y esto con una observación concreta que para el juez romano debería ser decisiva: nadie combate por este reinado. Si el poder, y precisamente el poder militar, es característico de la realeza y del reinado, nada de esto se encuentra en Jesús. Por eso tampoco hay una amenaza para el ordenamiento romano. Este reino no es violento, no dispone de una legión. [...] Con estas palabras Jesús ha creado un concepto absolutamente nuevo de realeza y de reino, y lo expone ante Pilato, representante del poder clásico en la tierra. ¿Qué debe pensar Pilato? ¿Qué debemos pensar nosotros de este concepto de reino y realeza? ¿Es algo irreal, un ensueño del cual podemos prescindir? ¿O tal vez nos afecta de alguna manera? [...] Junto con la delimitación de la idea de reino (nadie lucha, impotencia terrenal), Jesús ha introducido un concepto positivo para hacer comprensible la esencia y el carácter particular del poder de este reinado: la verdad. A lo largo del interrogatorio Pilato introduce otro término proveniente de su mundo y que normalmente está vinculado con el vocablo “reinado”: el poder, la autoridad (*exousía*). El dominio requiere un poder; más aún, lo define. Jesús, sin embargo, caracteriza la esencia de su reinado como el testimonio de la verdad. Pero la verdad, ¿es acaso una categoría política? O bien, ¿el “reino” de Jesús nada tiene que ver con la política? Entonces, ¿a qué orden pertenece? Si Jesús basa su concepto de reinado y de reino en la verdad como categoría fundamental, resulta muy comprensible que el pragmático Pilato preguntara: ¿qué es la verdad?¹¹

Con esto hemos llegado al meollo del asunto que interesa despejar. Que sea el político calculador (el pragmático Pilato, según Ratzinger) el que finalmente tome la decisión de condenar al reo a pesar de saberlo inocente es lo que resulta ser el eje del cuestionamiento hecho por Ratzinger, pues este se hace a partir del análisis del

8. Ratzinger, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 223.

9. *Ibíd.*

10. *Ibíd.*, 224.

11. *Ibíd.*, 223-224.

comportamiento efectivo de la “condición humana” de quien actúa como el político pragmático que no puede no reprimir en él la duda que le asiste, en virtud de esa debilidad humana que a todos embarga, sino que subsume en la figura del procurador las dos facetas con las que Ratzinger ha caracterizado al “representante del poder clásico en la tierra”¹², alejando así cualquier posibilidad de que una autoridad mundana pueda, por sí misma, ser capaz de actuar conforme al sentido trascendental de la verdad de Cristo. De ahí que Ratzinger afirme: “la pregunta del pragmático, hecha superficialmente con cierto escepticismo, es una cuestión muy seria, en la cual se juega efectivamente el destino de la humanidad”¹³.

Retomemos esto y veamos con más detalle qué puede significar lo anterior a la luz de esta primera pregunta: “Pero la verdad, ¿es acaso una categoría política?”¹⁴. La respuesta, suelta así sin más y que no responde directamente, queda condicionada por lo que a renglón seguido afirma cuando dice: “Esa es la cuestión que se plantea también en la doctrina moderna del Estado”¹⁵. Estando en remojo en estos momentos la idea de que en el político que actúa por conveniencia nunca podría hallarse al hombre capaz de comprender la verdad trascendental que anima la fe del creyente, surge entonces la pregunta de fondo que interesa: “¿Puede la política asumir la verdad como categoría para su estructura?”¹⁶. Y, por supuesto, la disyuntiva que arrastra consigo la forma de la pregunta: “¿O debe dejar la verdad, como dimensión inaccesible, a la subjetividad y tratar más bien de lograr establecer la paz y la justicia con los instrumentos disponibles en el ámbito del poder?”¹⁷. En otras palabras, ¿debe o no la iglesia intervenir en los asuntos del Estado?

Ratzinger cree que aquí hay algo que disuena y que debe ser tratado de manera mundana:

Pero, por otro lado, ¿qué ocurre si la verdad no cuenta nada? ¿Qué justicia será entonces posible? ¿No debe haber quizás criterios comunes que garanticen verdaderamente la justicia para todos, criterios fuera del alcance de las opiniones cambiantes y de las concentraciones de poder? ¿No es cierto que las grandes dictaduras han vivido a causa de la mentira ideológica y que sólo la verdad ha podido llevar a la liberación? [...] ¿Qué es la verdad? ¿La podemos reconocer? ¿Puede entrar a formar parte como criterio en nuestro pensar y querer, tanto en la vida del individuo como en la de la comunidad?¹⁸

12. *Ibíd.*

13. *Ibíd.*, 225.

14. *Ibíd.*, 224.

15. *Ibíd.*

16. *Ibíd.*

17. *Ibíd.*

18. *Ibíd.*, 224-225.

Ante el viraje tímido de las preguntas que nos llevan de lo público a lo subjetivo y de lo subjetivo a lo público, queda la inquietud de si Ratzinger se vio de repente confrontado por la tozuda realidad de los hechos, que denuncia esa gran verdad que fuera dicha por Freud cuando señaló que gobernar, como analizar o educar, es una profesión imposible. Si así fuera, psicoanálisis y religión tendrían, en cierto modo,

alguna afinidad a pesar de las profundas diferencias de fondo que entre una y otro existen. En realidad, más bien parece ser todo lo contrario, pues, según el criterio de Ratzinger, lo que faltaría sería buscar incidir directamente en la acción del Estado, ocupándose debidamente de lo público. No es posible entender de otra manera la sugerencia implícita inserta en esta otra pregunta que lanza: “Y la política, en vista de la imposibilidad de poder contar con un consenso sobre la verdad y apoyándose en esto, ¿no se convierte acaso en instrumento de ciertas tradiciones que, en realidad, son sólo formas de conservación del poder?”¹⁹.

Ratzinger había dicho antes: “Jesús ha creado con su anuncio una separación entre la dimensión religiosa y la política, una separación que ha cambiado el mundo y pertenece realmente a la esencia de su nuevo camino”²⁰. Pero, advierte que:

Con todo, hay que ser cautelosos a la hora de condenar a la ligera la perspectiva “puramente política” propia de los adversarios de Jesús. En efecto, en el ordenamiento hasta entonces vigente, las dos dimensiones —la política y la religiosa— eran de hecho absolutamente inseparables una de otra.²¹

¿Y qué era entonces lo que estaba en juego en esa situación de amalgama entre lo político y lo religioso? La posibilidad de subsistir como pueblo elegido:

No existía ni “sólo” lo político ni “sólo” lo religioso. El templo, la Ciudad Santa y la Tierra Santa, con su pueblo, no eran realidades puramente políticas, pero tampoco eran meramente religiosas. Cuando se trataba del templo, del pueblo y de la Tierra, estaba en juego el fundamento religioso de la política y sus consecuencias religiosas. Defender “el lugar” y “la nación” era en última instancia una cuestión religiosa, porque estaba de por medio la casa de Dios y el pueblo de Dios. [...] Se debe distinguir sin embargo entre esta motivación, religiosa y política a la vez, fundamental para los responsables de Israel, y el interés específico de la dinastía de Anás y Caifás por el poder [...] En este sentido, en la decisión de dar muerte a Jesús se produce una extraña superposición de dos aspectos: por un lado, la legítima preocupación de proteger el templo y el pueblo y, por otro, el desmedido afán egoísta de poder por parte del grupo dominante.²²

Este largo párrafo habla de dos cosas: una, de las autoridades sacerdotales, “favorables a la liberación de Israel con medios políticos y militares”²³, que actúan correcta y legítimamente, desde el punto de vista político y legal, pues “la manera en que Jesús presentaba su reivindicación les parecía obviamente poco apta para ayudar verdaderamente a conseguir dicho objetivo (su supervivencia como pueblo)”²⁴; y la otra, del afán egoísta de poder por parte del grupo dominante. Lo importante de destacar aquí es que este sector del poder, que se vale del ardid siempre a la mano de esquivar la propia culpa para señalar un otro culpable, intenta sustraerse a la mirada amenazante

19. *Ibíd.*

20. *Ibíd.*, 199.

21. *Ibíd.*, 199-200.

22. *Ibíd.*

23. *Ibíd.*, 209.

24. *Ibíd.*

del Estado desviándola hacia la presencia de un supuesto enemigo suyo, a costa de la supuesta paz que persigue. Solo que este ardid que esconde el beneficio particular, de difícil reconocimiento cuando supuestamente se está actuando en procura de un bien general, termina pagándose siempre; aunque quienes usan de él no sean los mismos que terminen pagando por ello. Esto está claramente indicado y suena a maldición divina:

Como prefecto [Pilato] representaba el derecho romano sobre el que se fundaba la Pax romana [...] Por un lado, esta paz estaba asegurada por el poder militar de Roma. Pero con el poder militar por sí solo no se puede establecer ninguna paz. La paz se funda en la justicia. La fuerza de Roma era su sistema jurídico, un orden jurídico con el que los hombres podían contar. Pilato —repetimos— conocía la verdad de la que se trataba en este caso y sabía lo que la justicia exigía de él. [...] Pero al final ganó en él la interpretación pragmática del derecho: la fuerza pacificadora del derecho es más importante que la verdad del caso; esto fue tal vez lo que pensó y así se justificó ante sí mismo. Una absolución del inocente [...] podía provocar también otros trastornos y desórdenes que, precisamente en los días de Pascua, había que evitar. [...] La paz fue para él en esta ocasión más importante que la justicia. Debía dejar de lado no sólo la grande e inaccesible verdad, sino también la del caso concreto: creía cumplir de este modo con el verdadero significado del derecho, su función pacificadora. Jerusalén permaneció tranquila. Pero que, en último término, la paz no se puede establecer contra la verdad es algo que se manifestaría más tarde.²⁵

Que la paz no se puede establecer contra la verdad es algo inquietante que da mucho en qué pensar pero, por lo pronto, podemos adelantarnos y decir que esto mismo se podría predicar de quienes se creen llamados a resolver el problema subversivo existente en el país y por ello incrementan la guerra al instruir asesinos que más tarde terminan por volverse contra ellos, como fue el caso del asesino Rueda Rocha, recientemente comentado en la gran prensa:

El sicario se fugó de la penitenciaría La Picota el 18 de septiembre de 1990 y, de acuerdo con la versión de “el negro Vladimir”, el DAS lo escoltó hasta el Magdalena Medio, donde el asesino de Galán comenzó a armar su propio grupo paramilitar. En marzo de 1992, Rueda Rocha citó al alcalde de Puerto Boyacá, Gustavo Londoño, en un sitio rural cerca de Honda. El burgomaestre y las tres personas que lo acompañaban fueron asesinadas y sus cuerpos desmembrados y lanzados al río Magdalena.²⁶

Ratzinger, sin embargo, deja en el aire cierta ambigüedad respecto de cómo debería la Iglesia enfrentar las cuestiones relativas al Estado. En efecto, al señalar a Pilato como un ser dividido entre el hombre consciente de la verdad que se le muestra pero

25. *Ibíd.*, 234-235. Con este “más tarde” se refiere Ratzinger al efecto negativo de esa alianza temporal de intereses entre el interés político que movía la conducta de los sacerdotes y el interés específico de quienes en ese momento son los representantes del poder local: “un interés que, de hecho, condujo después a la catástrofe del año 70, provocando así precisamente aquello que, según su verdadero cometido, ellos (los sacerdotes) habrían debido evitar”, *Ibíd.*, 200.

26. Jaime Eduardo Rueda Rocha, “La azarosa vida del sicario que asesinó a Luis Carlos Galán”, *El Tiempo*, agosto 14, 2009. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-5855809> (consultado el 10/01/2014).

al que espolea la duda sobre lo que realmente desea, y el político que simplemente calcula y llanamente actúa, lo hace precisamente para insistir tal vez en que es necesario seguir llevando el “dominio” de la verdad al ámbito de lo público para, en cierto modo, sustraerse al mal de la época que denuncia:

Como hombres modernos, uno siente la tentación de decir: “Gracias a la ciencia, la creación se nos ha hecho descifrable”. De hecho, Francis S. Collins, por ejemplo, que dirigió el *Human Genome Project*, dice con grata sorpresa: “El lenguaje de Dios ha sido descifrado”[...]. Sí, es cierto: en la gran matemática de la creación, que hoy podemos leer en el código genético humano, percibimos el lenguaje de Dios. Pero no el lenguaje entero, por desgracia. La verdad funcional sobre el hombre se ha hecho visible. Pero la verdad acerca de sí mismo —sobre quién es, de dónde viene, cuál es el objeto de su existencia, qué es el bien o el mal— no se la puede leer desgraciadamente de esta manera. El aumento del conocimiento de la verdad funcional parece más bien ir acompañado por una progresiva ceguera para la “verdad” misma, para la cuestión sobre lo que realmente somos y lo que de verdad debemos ser. [...] ¿Qué es la verdad? Pilato no ha sido el único que ha dejado al margen esta cuestión como insoluble y, para sus propósitos, impracticable.²⁷

“TODO EL QUE ES DE LA VERDAD, ESCUCHA MI VOZ”

“[...] la universalidad de la misión de Jesús: no concierne solamente a un círculo limitado de elegidos; su meta es el cosmos, el mundo en su totalidad. A través de los discípulos y su misión, el mundo en su conjunto ha de ser rescatado de su alienación, debe hallar la unidad con Dios.”

JOSEPH RATZINGER

Según Ratzinger, la situación actual que mantiene al mundo bajo el dominio del pragmatismo impide escuchar la verdad divina llamada redención: “‘Redención’, en el pleno sentido de la palabra, sólo puede consistir en que la verdad sea reconocible. Y llega a ser reconocible si Dios es reconocible”²⁸. Si para políticos como Pilatos la verdad es impracticable, ¿lo sería también para quienes estuvieran a favor de la misión: los discípulos? ¿Es este el mensaje que aquí nos estaría proporcionando el análisis que hace el señor Ratzinger? Volvamos atrás y valoremos de nuevo esto que ahora nos urge absolver, a despecho de abusar de nuevo de una larga cita ya referenciada.



27. Ratzinger, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, 226-227.

28. *Ibíd.*, 227.

Según Juan —comenta Ratzinger—, se reunieron conjuntamente los jefes de los sacerdotes y los fariseos, los dos grupos dominantes en el judaísmo en tiempos de Jesús, aunque hubiera discrepancias entre ellos sobre muchos puntos. Su preocupación común era: “Vendrán los romanos y nos destruirán ‘el lugar’ (es decir, el templo, el lugar sagrado de la veneración de Dios) y la nación” (11, 48). Uno estaría tentado a decir que el motivo para proceder contra Jesús era una preocupación política, en la cual concordaban tanto la aristocracia sacerdotal como los fariseos, aunque por razones diferentes; pero con este modo de considerar la figura y la obra de Jesús desde una óptica política, se ignoraría precisamente lo que era esencial y nuevo en Él. En efecto, Jesús ha creado con su anuncio una separación entre la dimensión religiosa y la política. [...] Con todo, hay que ser cautelosos a la hora de condenar a la ligera la perspectiva “puramente política” propia de los adversarios de Jesús. En efecto, en el ordenamiento hasta entonces vigente, las dos dimensiones —la política y la religiosa— eran de hecho absolutamente inseparables una de otra. No existía ni “sólo” lo político ni “sólo” lo religioso. El templo, la Ciudad Santa y la Tierra Santa, con su pueblo, no eran realidades puramente políticas, pero tampoco eran meramente religiosas. Cuando se trataba del templo, del pueblo y de la Tierra, estaba en juego el fundamento religioso de la política y sus consecuencias religiosas. Defender “el lugar” y “la nación” era en última instancia una cuestión religiosa, porque estaba de por medio la casa de Dios y el pueblo de Dios.²⁹

La observación contenida en este párrafo, muy suspicaz por lo demás, le permitirá, bajo ciertos presupuestos de identidad de la situación advertida, llevar este mismo comentario a la altura de la situación mundana actual que pareciera estar reclamando la urgencia de intervenir directamente en política. De ahí que insista en que aquí opera una separación, metodológica si se quiere, que deja apreciar la necesidad de “distinguir sin embargo entre esta motivación, religiosa y política a la vez, fundamental para los responsables de Israel, y el interés específico de la dinastía de Anás y Caifás por el poder”³⁰.

Del juicio diverso sobre la validez de lo afirmado por unos u otros en esta discusión que se desata en torno a la verdad me parece que se desprende, de forma velada, es cierto, pero fuertemente motivada, la insinuación de un mandato que autorizaría a quienes así lo quieran a volver sobre los cauces de la política para la preservación de los principios religiosos:

“Dar testimonio de la verdad” significa dar valor a Dios y su voluntad frente a los intereses del mundo y sus poderes [...] significa hacer legible la creación y accesible su verdad a partir de Dios, de la Razón creadora, para que dicha verdad pueda ser

29. *Ibíd.*, 199-200.

30. *Ibíd.*

la medida y el criterio de orientación en el mundo del hombre; y que se haga presente también a los grandes y poderosos el poder de la verdad, el derecho común, el derecho de la verdad.³¹

Con esto doy punto final a los planteamientos de Ratzinger y a los comentarios que la lectura de los textos escogidos nos ha permitido hacer, y paso a considerar el nuevo asunto que de aquí se desprende. Pregunto: ¿Qué pasa con la conducta de los agentes del poder cuando religión y política tienden a confundirse? Tengo, para responder sucintamente esta pregunta, la siguiente anécdota: hacia mediados del año de 1988 un sindicalista fue asesinado en la zona del Urabá antioqueño por dos individuos. Uno de ellos fue ultimado y el otro detenido mientras deambulaba por entre las matas de un platanal cercano. Alguien que estaba presente, al ver que iban a liberar al que acababan de detener, dijo: “Pero ¿no ven que tiene el mismo tatuaje del muerto?”. Esta observación le costó la salida del país, pues empezaron a llover sobre él las amenazas. El muerto y el detenido tenían en su pecho un tatuaje que decía: “Dios y Patria”.

Pues bien, esto es lo que se puede decir de lo que pasa con la conducta de los agentes del Estado cuando religión y política tienden a confundirse. A partir del momento en que las fronteras de los dos dominios empiezan a difuminarse por la razón que fuere, llega la hora fatídica en que la frase bíblica: “el que no está conmigo está contra mí”, logra sus efectos más perversos y traicioneros:

Hoy hace exactamente 25 años, en la vereda La Rochela, en el municipio de Simacota, Santander, fueron asesinados 12 de 15 funcionarios del Cuerpo Técnico de la Policía Judicial que investigaban en la zona una serie de homicidios, al parecer cometidos por la alianza entre grupos de autodefensas y miembros del Ejército. [...] La masacre había sido perpetrada por el grupo paramilitar los Masetos, con el apoyo de altos mandos militares.³²

Si la estrategia paramilitar obedeció a acuerdos entre los distintos estamentos del poder civil, militar y eclesiástico en la lucha antsubversiva emprendida por el Estado³³, o si el caso de los hombres del tatuaje “Dios y Patria” antes mencionado fue solo el de dos pobres diablos usados oportunamente por quienes podrían verse beneficiados de sus crímenes y nada tuvieron que ver con lo que pasó después, sea como fuere, siento que debo hacer aquí la acotación hecha por Lacan a propósito del uso que le estaba dando a la palabra goce en su Seminario 17: “El goce es el tonel de las Danaides, [...] una vez que se entra, no se sabe hasta dónde va. Se empieza con las coquillas y se acaba en la parrilla. Esto también es goce”³⁴.

31. *Ibíd.*, 226.

32. Este fue el presagio del que se convirtió en uno de los años más sangrientos de la historia reciente del país. Marcela Osorio Granados, “1989: año para tener en la memoria”, *El Espectador*, enero 18, 2014. Disponible en: <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/1989-ano-tener-memoria-articulo-469466> (consultado el 18/01/2014).

33. “[...] La masacre fue perpetrada bajo un marco legal que permitió la creación de grupos de autodefensa que posteriormente se convirtieron en paramilitares. En efecto, en la década de los ochenta estaban vigentes normas como el Decreto 3398 de 1965, adoptado como legislación permanente mediante la Ley 48 de 1968, que permitían la colaboración entre militares y civiles denominados autodefensas. Bajo esa normativa, el Ejército había realizado manuales para formar, instruir y apoyar juntas de autodefensas”. (Apartes de la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, mayo de 2007). Daniel Salgar Antolínez, “La Rochela, 25 años de impunidad”, *El Espectador*, enero 17, 2014. Disponible en: <http://www.elespectador.com/noticias/judicial/rochela-25-anos-de-impunidad-articulo-469345> (consultado el 17/01/2014).

34. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)* (Buenos Aires: Paidós, 1992), 76.

35. “El excapitán Adolfo Enrique Guevara Cantillo, quien en 2004 abandonó el Ejército para integrarse a las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), afirmó que altos mandos de esa institución y jefes paramilitares coordinaban ejecuciones extrajudiciales y se repartían el territorio norte del país. Eso ocurrió durante el Gobierno de Álvaro Uribe (2002-2010)”. Véase: “Excapitán colombiano dice que Ejército y AUC coordinaban ejecuciones civiles”, *Agencia EFE*, febrero 24, 2014. Disponible en: <http://www.caracol.com.co/noticias/internacionales/excapitan-colombiano-dice-que-ejercito-y-auc-coordinaban-ejecuciones-civiles/20140224/nota/2097526.aspx> (consultado el 24/02/2014).

36. “Las sentencias no superan la treintena. Se han enviado miles de copias sobre empresarios, militares y funcionarios, que dormitan en expedientes nunca abiertos en la justicia ordinaria o que simplemente han sido cerrados. Multinacionales como Drummond y Chiquita Brands; agroindustrias del azúcar o la palma; fondos y federaciones de ganaderos que han sido profusamente mencionados en las versiones libres como grandes auspiciadores de las AUC, han pasado de agache. Y no está claro si en medio de los nuevos aires de reconciliación que soplan en el país algún día tengan que saldar cuentas con la justicia”. Martha Ruiz, “Pena cumplida”, *Revista Semana*, enero 11, 2014. Disponible en: <http://www.semana.com/opinion/articulo/pena-cumplida-por-marta-ruiz/370681-3> (consultado el 11/01/2014).

Si hacemos nuestra ahora la observación de que en todo Estado pervive, larvada en su seno, una tendencia tenebrosa, oscura y criminal, que se activa según ciertas circunstancias que generalmente empujan a actuar a quienes están acostumbrados a cumplir órdenes confundidos con el ideal que profesan: Dios, la Nación, el Pueblo, la Patria, la Justicia, la Verdad, ¿no sería conveniente entonces intentar responder la pregunta que hacíamos antes? En efecto, ¿qué pasa con la conducta de los agentes del poder cuando religión y política tienden a confundirse?

Hoy tendríamos la oportunidad de estudiar cómo y por qué se activó en nuestro país esta tendencia oscura, tenebrosa y criminal del Estado. Podríamos estudiarlo a profundidad si fuera posible desentrañar la totalidad de los hilos que unen el paramilitarismo con las altas esferas del poder. Pero esto nunca se sabrá. El fenómeno paramilitar que se inició probablemente en una sola guarnición al comienzo de los años 80, entrado el año 2000 se profundizó de tal manera³⁵ y fueron tales los hilos que alcanzó a tensar que sería muy difícil, si es que no imposible, llevar a cabo a profundidad su total esclarecimiento³⁶.

De hecho, bajo el prurito de las “razones de Estado”, es muy probable que mucho no se sepa aunque la responsabilidad del Estado sea una verdad ya sabida³⁷. Con esto paso a considerar otra faceta con la que tendremos que debatirnos a partir de ahora: la verdad y su eficacia o, por lo contrario, su impotencia, la de la impracticable verdad que menciona Ratzinger a propósito del sentido de la decisión tomada por Pilato, el procurador-político.

El libro *Verdad, Justicia y Reparación. Algunas preguntas y respuestas*³⁸, publicado por la Comisión Colombiana de Juristas en el año 2007, empieza con la respuesta a la pregunta: ¿Qué es la verdad? Según la Comisión, la verdad:

Es la versión que más se acerca a lo que ocurrió; es lo que las víctimas saben acerca de lo que pasó. También, es lo que las comunidades presenciaron y no han podido denunciar. Es lo que los responsables saben sobre lo que hicieron. Pero, sobre todo, es el reconocimiento que la sociedad y las instituciones hacen acerca de las violaciones cometidas, las víctimas perjudicadas por ellas, y los responsables de tales hechos.³⁹

37. A propósito de la masacre de la Rochela, “el Estado colombiano aceptó su responsabilidad ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y pidió perdón a los familiares de las víctimas”. Marcela Osorio Granados, “1989: año para tener en la memoria”.

38. Comisión Colombiana de Juristas, *Verdad, justicia y reparación. Algunas preguntas y respuestas* (Bogotá: Opciones Gráficas, 2007).

39. *Ibíd.*, 10.

Y si bien la búsqueda de la verdad “es un proceso a través del cual se espera descubrir qué fue lo que ocurrió, por qué y cómo se dieron los hechos, y quiénes son los responsables de los mismos”⁴⁰, la pregunta ¿cómo se busca? que la comisión responde de esta manera: “hay distintas maneras de hacerlo. Por ejemplo, por medio de una investigación oficial (sea judicial o de otra naturaleza) [...] etc.”⁴¹, esto señala justamente, y quizás sin desearlo, lo que por lo visto es el mayor obstáculo con el que se encontrarán este tipo de investigaciones.

“La capacidad de pervertir la verdad que tiene la casta dominante”⁴² es la queja con la que el jefe de las FARC insiste en descalificar la “voluntad de verdad” del establecimiento en las actuales negociaciones de paz. Según Timoshenko, quieren “hacer ver como cierto lo que no lo es y convertir en monstruos a quienes se les oponen”⁴³. Dada la forma como efectivamente la gran prensa registra algunas noticias en las que es evidente la intención de hacer que se entiendan de una cierta manera favorable a la distorsión que busca producirse, debo hacer ahora la siguiente aclaración. En el ensayo titulado *El psicoanálisis, ¿ciencia del acontecimiento? Un ensayo posible*, que escribí hace dos años a raíz de la carta que Timoshenko envió al presidente Juan Manuel Santos *ad portas* de las conversaciones de paz que aún continúan, decía, en relación con este asunto de la verdad, que “no sabría decir nada al respecto [...]”⁴⁴. Sin embargo, hoy pienso que esta frase es desafortunada, pues no es totalmente cierto que nada se pueda decir. Desde el punto de vista de la teoría psicoanalítica tal vez sea cierto que la verdad como tal no cuenta y tendría que haber hecho la advertencia de que Lacan hablaba así para los psicoanalistas y para el ejercicio de la práctica analítica, pero aun así, tendría que haber explicitado allí lo que el mismo Lacan realmente estaba diciendo cuando soltó la frase en torno a la cual ha girado este trabajo: “La verdad, como se sabe ya desde hace mucho tiempo, es una pregunta únicamente para los administradores”⁴⁵. En efecto, hemos podido apreciar que el problema de la verdad es ciertamente un asunto y un problema que compete a los administradores. En el caso llamado Pilato, a los administradores de justicia, y en el caso colombiano, igual. Ya vimos cuán complejo y abigarrado puede ser eso, por lo que debo volver sobre esta cuestión de la verdad en Lacan y hacerle hablar como se debe.

Hablando del discurso del amo, Lacan afirmaba que, a diferencia de lo que sucede en un análisis, “en el discurso del amo el sujeto se cree unívoco”⁴⁶. Y para ilustrar la idea de que el sujeto no era unívoco hacía referencia al discurso de la histérica usando la fórmula: “o no pienso o no soy”⁴⁷ para decir que: “allí donde pienso, no me reconozco, no soy, es el inconsciente. Allí donde soy, está demasiado claro que me extravió”⁴⁸... Y concluye que: “si esto ha permanecido durante tanto tiempo en la oscuridad en cuanto al discurso del amo, es precisamente porque la verdad está en un lugar que,

40. *Ibíd.*

41. *Ibíd.*

42. “Todo un huracán de obstrucciones e impunidad ha tenido que soportar el caso de La Rochela a pesar de que la Corte Interamericana de Derechos Humanos ya condenó al país por este hecho”. “Masacre de La Rochela, 25 años sin respuesta”, *Revista Semana*, enero 18, 2014. Disponible en: <http://www.semana.com/nacion/articulo/masacre-de-la-rochela-25-anos-despues/371131-3> (consultado el 18/01/2014).

43. Véase: Timoshenko, “La capacidad de pervertir la verdad”, FARC-EP. octubre 25, 2013. Disponible en: <http://www.pazfarc-ep.org/index.php/noticias-comunicados-documentos-farc-ep/estado-mayor-central-emc/1525-la-capacidad-de-pervertir-la-verdad.html> (consultado el 11/01/2014).

44. Eduardo Aristizábal, *El psicoanálisis, ¿ciencia del acontecimiento? Un ensayo posible* (Madrid: Editorial Académica Española, 2012).

45. Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*, 108.

46. *Ibíd.*

47. *Ibíd.*

48. *Ibíd.*

por su propia estructura, enmascara la división del sujeto⁴⁹. Justamente, la principal contraposición al discurso del amo se da porque el punto de vista que se desprende del discurso psicoanalítico es que la verdad no subsiste sino como un medio decir:

La verdad, les digo, sólo puede enunciarse con un medio decir y les he dado como modelo el enigma. Puesto que así es como siempre se nos presenta y no por cierto en forma de pregunta. El enigma es algo que nos urge a responder como un peligro mortal. La verdad, como se sabe ya desde hace mucho tiempo, es una pregunta únicamente para los administradores. *¿Qué es la verdad?* Ya se sabe quién pronunció esto, un buen día, de forma eminente. [...] Pero muy distinta es esa forma de medio decir a la que se ciñe la verdad, otra cosa es esta división del sujeto que se aprovecha de ello para disfrazarse. La división del sujeto es algo muy distinto. Si *donde no es, piensa, y donde no piensa, es*, es precisamente porque está en los dos lugares.⁵⁰

Deseo concluir con estas palabras: quien negocia la paz bajo la legitimidad que le confiere el Estado pretende no ser parte interesada, aunque su vida toda haya corrido bajo el ala de los privilegios. Intentará, seguramente, conservar el *statu-quo*, los compromisos adquiridos por el Estado con terceros, y si le es posible, todo aquello que a la sazón es fruto de haber tenido esos privilegios, como ser un gran poseedor de tierras sin importar si ha sido esa la razón y no otra la que ha mantenido al país en la contienda. Quien lo hace a nombre del pueblo considera, por su parte, que no hay nada ilegítimo por lo cual responder. Para finalizar, dejo estas frases de Lacan a modo de enigmas sobre la cuestión de la verdad:

El lugar del Otro, tal y como he dicho desde siempre, está hecho para que se inscriba en él la verdad, es decir, todo lo que es de este orden, lo falso, incluso la mentira — que no existe, si no es sobre el fundamento de la verdad—. Esto está en el juego franco de la palabra y del lenguaje.⁵¹

Cuanto más se aferre su búsqueda por el lado de la verdad, más sostendrán el poder de los imposibles [...] — gobernar, educar, analizar llegado el caso—.⁵²

Que uno tenga todo que aprender de la verdad, es un lugar común que condena a cualquiera a perderse en ella.⁵³

49. *Ibíd.*

50. *Ibíd.*, 108-109.

51. *Ibíd.*, 202.

52. *Ibíd.*, 203.

53. *Ibíd.*, 200.

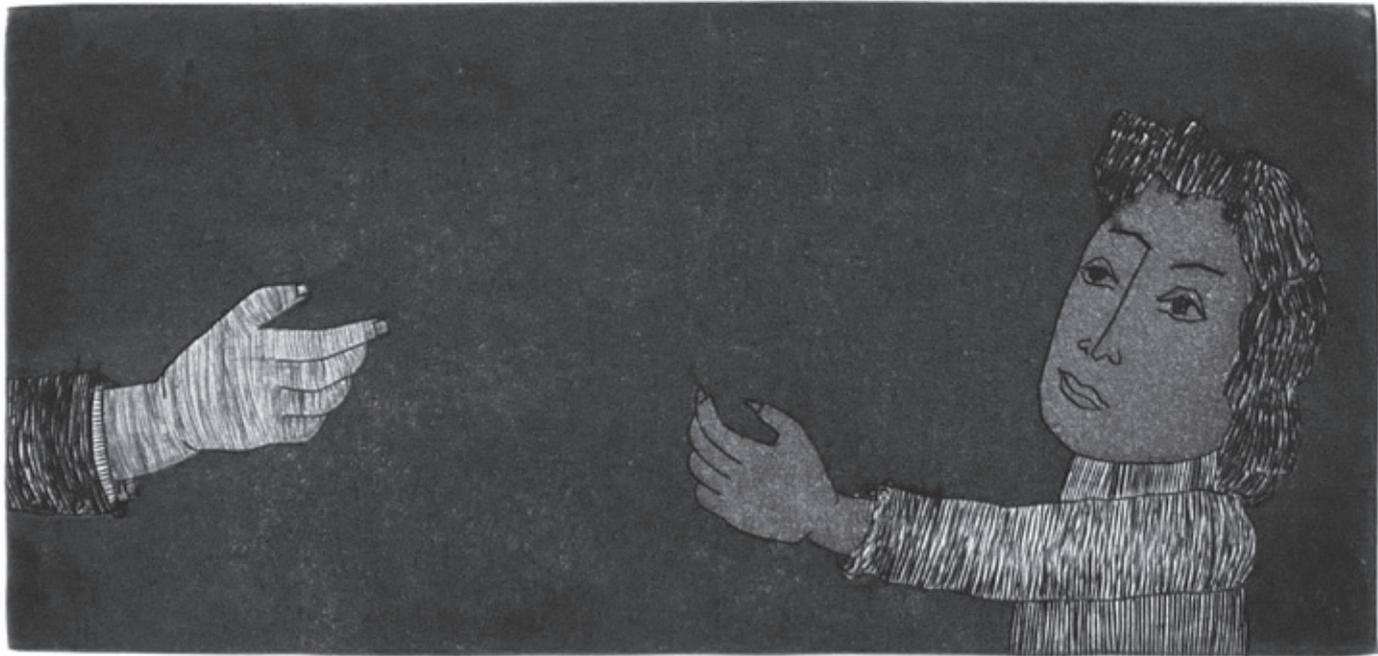
BIBLIOGRAFÍA

AGENCIA EFE. “Excapitán colombiano dice que Ejército y AUC coordinaban ejecuciones civiles” febrero 24, 2014. Disponible en: <http://www.caracol.com.co/noticias/>

internacionales/excapitan-colombiano-dice-que-ejercito-y-auc-coordinaban-ejecuciones-civiles/20140224/nota/2097526.aspx (consultado el 24/02/2014).

- ARISTIZÁBAL, EDUARDO. *El psicoanálisis, ¿ciencia del acontecimiento? Un ensayo posible*. Madrid: Editorial Académica Española, 2012.
- COMISIÓN COLOMBIANA DE JURISTAS. *Verdad, justicia y reparación. Algunas preguntas y respuestas*. Bogotá: Opciones Gráficas, 2007.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*. Buenos Aires: Paidós, 1992.
- OSORIO GRANADOS, MARCELA. "1989: año para tener en la memoria". *El Espectador*, enero 18, 2014. Disponible en: <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/1989-año-tener-memoria-artículo-469466> (consultado el 18/01/2014).
- PÉREZ-RIOJA, JOSÉ ANTONIO. *Diccionario de símbolos y mitos*. Madrid: Tecnos, 1971.
- RATZINGER, JOSEPH. *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, t. II. Madrid: Encuentro, 2011.
- REVISTA SEMANA, "Masacre de La Rochela, 25 años sin respuesta", enero 18, 2014. Disponible en: <http://www.semana.com/nacion/artículo/masacre-de-la-rochela-25-años-después/371131-3> (consultado el 18/01/2014).
- RUEDA, JAIME EDUARDO. "La azarosa vida del sicario que asesinó a Luis Carlos Galán". *El Tiempo*, agosto 14, 2009. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-5855809> (consultado el 10/01/2014).
- RUIZ, MARTHA. "Pena cumplida". *Revista Semana*, enero 11, 2014. Disponible en: <http://www.semana.com/opinion/artículo/pena-cumplida-por-marta-ruiz/370681-3> (consultado el 11/01/2014).
- RUIZ-NAVARRO, CATALINA. "Alejandro". *El Espectador*, enero 15, 2014. Disponible en: <http://www.elespectador.com/opinion/alejandro-columna-468844> (consultado el 15/01/2014).
- SALGAR ANTOLÍNEZ, DANIEL. "La Rochela, 25 años de impunidad". *El Espectador*, enero 17, 2014. Disponible en: <http://www.elespectador.com/noticias/judicial/rochela-25-años-de-impunidad-artículo-469345> (consultado el 17/01/2014).
- TIMOSHENKO. "La capacidad de pervertir la verdad". FARC-EP, octubre 25, 2013. Disponible en: <http://www.pazfarc-ep.org/index.php/noticias-comunicados-documentos-farc-ep/estado-mayor-central-emc/1525-la-capacidad-de-pervertir-la-verdad.html> (consultado el 11/01/2014).





III. BORDES ESTÉTICOS ANTE EL HORROR



© Antonio Samudio. Años sesenta, mutilaciones perpetuadas por la faja de la decencia. Serigrafía. 1996. 40x30 cm.



© Antonio Samudio. *Sin título*. Buriol y aguafinta. 2008. 35x50 cm.

Paradojas de la emoción estética: del horror a la promesa

LUZ ZAPATA-REINERT*

Universidad de Bretaña Occidental (UBO), Brest, Francia



Paradojas de la emoción estética: del horror a la promesa

Las obras de arte tienen el poder de convocar la paradoja misma de un tiempo y un espacio anteriores a la existencia. Ello concierne al sujeto mismo y a su deseo de ir hacia lo desconocido a través de la estética en cuanto cualidad de su sentir. La emoción estética es abordada en su función de indicar lo real de la pulsión y apuntar a lo que no puede ser pensado, a lo inconsciente. Este artículo se propone explorar cómo el sentimiento estético puede despejar un camino de subversión de la pulsión y abrirlo hacia otro borde posible de la existencia. Allí situamos una función esencial de la emoción estética como punto de apoyo para atravesar el horror, aferrarse a lo humano y a la promesa de una vida posible. Desde este punto de vista, el recorrido implica también una apuesta ética.

Palabras clave: creación, emoción estética, psicoanálisis, pulsión, síntoma, sufrimiento.

Paradoxes de l'émotion esthétique: de l'horreur à la promesse

Les œuvres d'art détiennent le pouvoir de convoquer le paradoxe même d'un temps et d'un espace d'avant l'existence. Ceci concerne le sujet même et son désir d'aller vers l'inconnu via l'esthétique en tant que qualité de son sentiment. L'émoi esthétique est abordé par le biais de sa fonction d'indiquer le réel de la pulsion et de viser à ce qui ne peut pas être pensé, c'est à dire l'inconscient. L'article propose d'explorer comment le sentiment esthétique peut déblayer un chemin de subversion de la pulsion jusqu'à l'ouvrir vers un autre bord possible de l'existence. C'est là que nous plaçons une fonction essentielle de l'émoi esthétique en tant que point d'appui pour traverser l'horreur, s'accrocher de l'humain et de la promesse d'une vie possible. De ce point de vue le parcours implique aussi un pari étique.

Mots-clés: création, émotion esthétique, psychanalyse, pulsion, symptôme, souffrance.

The Paradoxes of Aesthetic Emotion: From Horror to Promise

Works of art have the power to evoke the paradox of a time and a space prior to existence. This concerns the subject itself and its desire to advance toward the unknown through aesthetics as a quality of its feeling. Aesthetic emotion is addressed here in its function of indicating the reality of drives and pointing to that which cannot be thought, that is, the unconscious. The article explores how aesthetic feeling can pave the way to subvert drives and open it up to another facet of existence, suggesting that aesthetic emotion serves an essential function in dealing with horror and clinging to the human, as well as to the promise of a possible life. In this sense, the path involves an ethical commitment.

Keywords: creation, aesthetic emotion, psychoanalysis, drive, symptom, suffering.

* e-mail: luz.zapata-reinert@univ-brest.fr

© Ilustraciones: Antonio Samudio

“EL HOMBRE NO ERA LA ÚNICA SOLUCIÓN PARA SALIR DE ANIMAL”

El hombre es un cuadrúpedo que sufre; el hombre es una puerta que da a cualquier lado; el hombre es un animal olímpico; el hombre es una máquina del cara a cara, del entre nos; el hombre es un omnívoro interesante; el hombre es un animal que denuncia; el hombre es una nada orgullosa de sí; el hombre es un problema que se arregla a cuchillo; el hombre es un viviente sin argumento. El hombre no era la única solución para salir del animal.¹



Esta obra de teatro resonó en mí, cuestionó el misterio que es a veces nuestra propia humanidad. Un tiempo originario es allí evocado, tiempo de nuestra sujeción, en el cual la humanidad emerge dejándonos mil preguntas.

La condición humana se presenta con frecuencia bajo la forma de una pregunta abismal sobre nuestra presencia en el mundo, “[...] una cuestión que el ser plantea para el sujeto ‘desde allí donde estaba antes de que el sujeto viniese al mundo’”, dirá Jacques Lacan² parafraseando a Sigmund Freud.

Las obras de arte tienen, entre otros, ese poder de convocar un tiempo y un espacio de antes de la existencia, y el poder de llamarnos de cierta manera al corazón de la oscuridad, de hacernos “seña”. Jean-Marc Chouvel, compositor y profesor de música habla del “llamado de la obra” (*l’appel de l’œuvre*) y de lo que allí escuchamos:

Ustedes ven estas imágenes, escuchan esta música, y no saben de qué se trata, no saben nada de lo que ello puede querer decir, pero algo está sucediendo, algo que perturba e intriga, algo que les pide un cambio de postura porque ello no corresponde a nada de lo que ustedes esperaban, y es por tanto tan familiar, tan familiar que ustedes tienen, subrepticamente, la sensación de haber vivido ya todo eso, e incluso la misma sensación, tal vez ustedes nacieron para vivir aquello.³

Podríamos decir, parafraseando a Lacan, que la emoción estética concierne a la manera como recibimos de una obra *nuestro propio mensaje bajo una forma invertida*⁴. El llamado de la obra y nuestro deseo de responderle, serían así dos movimientos distintos en un mismo recorrido: el de un sujeto en su deseo de ir hacia lo desconocido.

1. Valère Novarina, *La Scène [La escena]* (Paris: P.O.L, 2003), 90. La traducción es mía.

2. Jacques Lacan, “Instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, en *Escritos 1*, 10ª ed. (México: Siglo XXI, 1984), 500. La cursiva es mía.

3. Jean-Marc Chouvel, “La pulsión estética”, *Insistance 5* (2011): 150.

4. Jacques Lacan, “El seminario sobre *La carta robada*”, en *Escritos 1*, 10ª ed. (México: Siglo XXI, 1984), 35. La cursiva es mía.

Las obras de arte despiertan nuestras sensaciones, convocan nuestra sensibilidad. La estética que voy a evocar aquí, a partir de los aportes freudianos y lacanianos, no se limita entonces a una “teoría de lo bello” sino, como lo indica Freud, la estética designa “la doctrina de las cualidades de nuestro sentir”⁵. Lacan indica, por su parte, que la estética implica un punto de contingencia ligado al cuerpo: “la estética es lo que ustedes sienten”⁶. Lo que sentimos concierne en primera instancia a nuestro cuerpo, pero no hay ningún cuerpo solo. “Si no hubiera Simbólico y *ex-sistencia* de lo Real, ese cuerpo simplemente no tendría estética de ningún modo”⁷. Quien dice Real dice goce: “goce estético” que nos advierte de un real en juego, un real de la pulsión.

Por su parte, el filósofo Jacques Rancière indica que el enfoque estético comparte con el psicoanálisis el hecho de “apuntar a lo que no puede ser pensado”, a lo que es inconsciente⁸. Los dos se interesan entonces en la manera en la que lo que no puede ser pensado se *presentifica* en el campo sensible, y este terreno sensible es convocado por el arte para la estética, por el síntoma para el psicoanálisis.

El enfoque estético y el psicoanálisis tienen en común este interés por lo que escapa al pensamiento, por lo que resiste a la comprensión⁹. El terreno de las obras de arte interesa al psicoanálisis precisamente porque se define como un lugar privilegiado de la expresión del inconsciente. El interés del psicoanálisis por los creadores literarios, artistas y poetas —considerados como aliados preciosos— se sitúa en el hecho de que en materia de formaciones singulares del inconsciente y de sus mecanismos su saber avanza con respecto al saber del psicoanalista. El artista encuentra a través de su creación una salida para sus pulsiones, un modo de tratamiento del goce, así como una manera de orientarse por lo real¹⁰.

Nuestro interés particular por la emoción estética se sitúa en este punto en el que puede mostrarnos cómo un sujeto puede acercarse “el borde” de su síntoma, tocar un límite a partir del cual algo puede volcarse y permitir así un cambio de posición. La emoción estética comporta así una posibilidad de viraje del horror del síntoma, del sufrimiento, al mostrar en el mismo movimiento una parte inconsciente. Es aún necesario que el sujeto logre reconocerlo para poder hacer algo con ello.

El arte y el goce de la belleza son para Freud una de las soluciones posibles para evitar el sufrimiento y obtener satisfacción, al lado del amor, la neurosis y la religión¹¹. El arte y el sentimiento de lo bello permiten además abordar la cuestión de la verdad como espejismo: en el sentimiento, “mienta”. Lo que está en juego aquí es poder sondear este goce estético en su relación con la verdad subjetiva, pues este movimiento que va de la estética a la verdad concierne al *devenir ético* del sujeto mismo.

5. Sigmund Freud, “Lo ominoso” (1919), en *Obras completas*, vol. XVII (Buenos Aires: Amorrortu, 1979), 219.
6. Jacques Lacan, *Le Séminaire livre XXII R.S.I. (1974-75)* (Paris: Version de l’Association Freudienne Internationale), 130.
7. *Ibíd.*
8. Jacques Rancière, *L’inconscient esthétique* (Paris: Galilée, 2001), 44.
9. Michel Lapeyre, *Psychanalyse et création. La cure et l’œuvre* (Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2010), 81.
10. *Ibíd.*, 161.
11. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1930 [1929]), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1979), 82.

“EL ARTE EXISTE PARA IMPEDIRNOS MORIR POR LA VERDAD”¹²

El sufrimiento atestigua el misterio de nuestra propia presencia en el mundo, en el sentido en que el sufrimiento nos recuerda un cuerpo a cuerpo doloroso. Pero el sufrimiento se presenta igualmente al psicoanalista como una vía de acceso hacia lo real del sujeto, a la manera de la parte emergida de un iceberg.

El síntoma, como la obra de arte, atestigua del inconsciente, de la pulsión, trata el goce excesivo dándole una forma que es para el sujeto tanto un callejón sin salida como una solución, la única posible por el momento. El síntoma y la obra de arte cifran el goce y a veces cuando se encuentran hacen volcar al sujeto hasta el punto de hacerle sentir la relación con su propia pulsión.

Para Freud, *el sentimiento estético es depositario de una verdad* que se muestra al sujeto pero que no es aún consciente. Freud elabora esta cuestión bajo el modo de lo ominoso, lo siniestro, *Das Unheimliche*. Enigma que se manifiesta en el terreno de nuestro sentir. Aquello que no puede ser pensado, puede ser sentido. Freud presta entonces una atención particular a aquellos momentos en los cuales un sujeto se siente conmovido, trastornado por aquello que no puede pensar, por lo que es inconsciente: un afecto que se manifiesta de repente, una impresión de *déjà vu* o de irrealidad de la percepción, un momento en el que el sujeto se siente subyugado por una obra de arte, son tantos momentos en los cuales Freud se interesa en la dimensión estética del inconsciente.

Estos momentos, llamados por Paul-Laurent Assoun “momentos estéticos del síntoma”¹³, fueron objeto de varias observaciones clínicas de Freud. Sigamos en este punto a Assoun y citemos dos ejemplos en los cuales Freud capta esta manera singular de aparición del sentimiento estético en relación con el síntoma.

Freud relata un episodio acaecido a Dora cuando, después de haber deambulado como extranjera en Dresde, entra de visita a la famosa galería de arte. Después de haber rechazado la invitación de su primo para servirle de guía en la galería, Dora va sola y, cuenta Freud, se detiene ante las imágenes que le gustaban. Frente a la *Madonna Sixtina* de Rafael “permaneció dos horas [...] en una ensoñación calma y admirada. Cuando se le preguntó qué le había gustado tanto en el cuadro, no supo responder nada claro. Al final dijo: ‘La Madonna’”¹⁴.

La fascinación ante La *Madonna* ¿cristaliza un momento de satisfacción de la pulsión para Dora? El sentimiento estético parece apuntar en ella al enigma de la feminidad; el cuestionamiento sobre lo que es una mujer estaba en efecto en el centro de su cura. La mujer misma se presenta a Dora en este cuadro con los rasgos de madre virgen. Pero hay igualmente allí una situación ternaria: La *Madonna* cargando al niño

12. “L’art existe pour nous empêcher de mourir de la vérité”. Friedrich Nietzsche citado por el pintor Otto Dix, en *10 x Dix, un portrait d’Otto Dix*, Jennifer Alleyn. (Montreal: Echo Media, 2012).

13. Paul-Laurent Assoun, “Le moment esthétique du symptôme. Le sujet de l’interprétation chez Freud”, *Cahiers de psychologie de l’art et de la culture* (ENSBA) 12 (1987): 141-158.

14. Sigmund Freud, “Fragmento de análisis de un caso de histeria (caso Dora)” (1905), en *Obras completas*, vol. VII (Buenos Aires: Amorrortu, 1979), 85.

está rodeada de dos personajes, uno masculino y otro femenino, en postura de oración y veneración. Dora evoca igualmente otro cuadro que representa un bosque denso con ninfas en el trasfondo de la imagen, el cual completará la situación al interrogar otra faceta de la feminidad para Dora.

En el caso del “Hombre de las ratas” Freud relata otro de estos momentos estéticos, comienza por constatar que para el Hombre de las ratas la masturbación es provocada por:

[...] momentos particularmente hermosos que vivenciara, o pasajes particularmente bellos que leyera. Por ejemplo, una hermosa siesta de verano, cuando en el centro de Viena oyó soplar soberbiamente [el cuerno] a un postillón, hasta que un guardia se lo vedó, pues estaba prohibido soplar dentro de la ciudad. O bien cuando otra vez leyó en *Verdad y poesía* cómo el joven Goethe, en un arrebato de ternura, se libró del efecto de una maldición que una celosa había echado sobre la que besara sus labios después de ella. Durante mucho tiempo, como supersticiosamente, Goethe se había dejado disuadir por aquella maldición, pero en ese momento rompió el hechizo y besó con efusión a su amor.¹⁵ [...] E increíblemente él se masturbó a raíz de eso.¹⁶

Esta emoción musical del Hombre de las ratas aparece como un efecto sensible de la transgresión y, al mismo tiempo, como una manera de atravesar la inhibición ligada al síntoma. En la cura del Hombre de las ratas, la masturbación aparece a la vez como una compulsión para provocar al padre muerto y como una manera de escapar a este mismo padre¹⁷.

Freud indica a su analizante un rasgo presente en estos momentos tan hermosos y exaltantes: “de estos dos ejemplos, no pude menos que poner de relieve, como el rasgo común, la prohibición y el sobreponerse a un mandamiento”¹⁸.

El sentimiento estético muestra para el sujeto un momento de viraje, en el cual se le presenta otra dimensión del deseo y de la pulsión¹⁹. Este momento, retomado y analizado en el trabajo de la cura puede comportar una función topológica: al situar un borde, el sentimiento estético puede permitir un viraje de la pulsión y un cambio en la posición del sujeto.

La aparición del sentimiento estético en la cura puede revelar, desde este punto de vista, un momento de viraje de la posición del sujeto con respecto al sufrimiento. En efecto, en los límites del sufrimiento, la emoción estética revela este punto en el cual el sujeto puede cambiar de borde, subvertir la situación en la cual está preso y hacer emerger en este movimiento efectos de creación. Lacan abrió esta pista fecunda de trabajo al indicar ese punto donde el síntoma se invierte en efectos de creación: “la

15. Sigmund Freud, “A propósito de un caso de neurosis obsesiva (el ‘Hombre de las ratas’)” (1909), en *Obras completas*, vol. X (Buenos Aires: Amorrortu, 1979), 160.

16. Sigmund Freud, “Anexo. Apuntes originales sobre el caso de neurosis obsesiva” (1907), en *Obras completas*, vol. X (Buenos Aires: Amorrortu, 1979), 205.

17. Véase: Assoun, “Le moment esthétique du symptôme. Le sujet de l’interprétation chez Freud”.

18. Freud, “A propósito de un caso de neurosis obsesiva (1909)”, 160. Citado por Assoun, “Le moment esthétique du symptôme. Le sujet de l’interprétation chez Freud”, 156.

19. Véase: Luz Zapata-Reinert, “Le rapport du sujet au langage: vers une approche des ‘phénomènes de style dans la clinique des névroses’”, *L’Evolution psychiatrique* 72 (2007): 325-337.

fidelidad a la envoltura formal del síntoma [...] nos llevó a ese límite en que se invierte en efectos de creación”²⁰.

“CAER POR LA BORDA”

Elías, de unos cincuenta años de edad, cuestiona en un momento de su análisis lo que ha constituido su relación con su madre y con su padre, y se da cuenta que una parte de sus dificultades actuales tiene raíz en el hecho de no haber logrado “vivir su vida de muchacho”, así como lo dice él mismo. Elías evoca un padre que no logró ayudarlo a separarse de su madre, madre vivida como un “capullo” (*cocon*) a la vez confortable y asfixiante. Solo no lograba separarse de ella, pero constata que en general necesita “una patada en la nalga” para moverse. Dice sufrir demasiado y no logra deshacerse de este sufrimiento.

Elías tiene un barco, un velero, que se le reveló como un indicador de su relación con el sufrimiento y el encierro que este último constituye. Por ejemplo, tuvo una época en la que solo podía dar “pequeñas vueltas en la bahía”, sin atreverse a aventurarse más lejos. Luego, llegó un día en el que se fue mucho más lejos, más allá de la bahía. Elías vive este momento como una emancipación, en la que se sintió un poco marinero, como su padre. Poco tiempo después Elías se cae de su barco y esta caída lo deja perplejo: él nunca pensó que esto podría sucederle. Un error tonto en el momento de aferrar las velas lo hizo caer por la borda. Un navegador vino en su ayuda.

Elías comenta esta caída diciendo que se cayó en el momento en el que estaba sacando la cabeza del agua con el trabajo del análisis. Tiene la impresión de caerse de nuevo en el fondo del pozo, pero constata a pesar de todo que no se cae tan profundamente como antes, haciendo alusión a los momentos de gran depresión que marcaron su existencia. Cuestiona esta caída con las siguientes palabras:

[...] tal vez sólo sé vivir en el sufrimiento, por fuera de él, no existo. Sin embargo, siento que hay allí algo para transformar puesto que allí me siento existir, yo siento bien que es de allí mismo que voy a poder sacar algo para continuar viviendo.

En ese momento le viene la idea de que tal vez él ha renunciado a sus sueños: dice que ya no sueña en la noche, y que además de eso no abriga ningún sueño en su vida. Yo le digo entonces: “Pues bien, tal vez usted me va a decir ¿dónde dejó sus sueños?”.

Después de este suceso y de las preguntas que provocó, aparece en Elías un deseo de escribir, desconocido hasta entonces. Algunos días después se despierta con un poema en la cabeza: al comienzo se asombra de esas palabras que le llegan,

20. Jacques Lacan, “De nuestros antecedentes”, en *Escritos 1*, 10ª ed. (México: Siglo XXI, 1984), 60.

luego las escribe y pasa así varios días escribiendo poemas. “Eso apareció así”, dice él, y le produjo un alivio. Elías se extraña de esta expresión repentina y desconocida en él, dice entonces:

[...] a mí nunca me ha interesado la poesía, de hecho tengo una gran dificultad para memorizar poemas, pero ahí los escribí, y eso me alivia, ahí descubrí algo que puede venir de mí mismo, y ahí yo no sufro. Me doy cuenta al escribir que es posible existir sin sufrir.

Elías se despierta aún de vez en cuando con palabras de las que él hace poemas, y escribe con regularidad desde entonces.

Desde un punto de vista clínico, este momento de creación aparece después de la caída del barco, de lo que a través de esta caída Elías encontró y de las preguntas que esta suscitó. Yo diría que esta caída constituye un momento en el cual el sufrimiento alcanzó un límite, y una inversión fue posible entonces para él. Esta caída es como un acto fallido de Elías, acto con el cual se cuestiona de manera diferente. En efecto, este momento en el cual se vuelca su propia posición hace emerger un cuestionamiento nuevo: Elías se pregunta ¿por qué creí que navegar le gustaba? Comienza así a poner en duda lo que nombra su “pasión por el mar” (*passion pour la mer*)²¹: ¿es de verdad una pasión? Luego dice: “finalmente yo creo que a mí me atrae el mar pero a partir de la tierra” (*finalément je crois que je suis attiré par la mer mais à partir de la terre*).

Atracción mortífera por el mar y lugar del padre se presentan aquí a Elías en toda su violencia. Son cuestiones de las que seguirá hablando, pues se trata para él de una de las primeras vueltas de este circuito.

La escritura poética aparece aquí como un efecto de creación, abre para Elías un espacio, una posibilidad y un placer nuevos. La aparición de esta expresión creadora produjo igualmente efectos en el trabajo clínico: la asociación libre, ejercicio difícil para él, viene con más facilidad, las asociaciones se presentan ahora un poco como sus poemas: una palabra, una imagen incomprensible e inesperada, pero que él acepta y explora, las ideas así se enlazan y se libran un poco de su inconsciente y de su relación con la pulsión.

Me parece que Elías vivió aquí un momento de inversión en su relación con el sufrimiento, inversión de su pulsión igualmente, pues después de mostrarse bajo su cara mortífera, dio salida a una faz creadora. Esto indica que otro aspecto de su trabajo analítico comienza, una transformación del sufrimiento tuvo lugar, y se producirán aún otras. Elías recorre ahora otra faceta de su realidad con la ayuda de la poesía, entre otras cosas.



21. En francés la palabra mar (*la mer*) comporta el equívoco con la palabra madre (*la mère*).

“MI HORA PREFERIDA”

Ahora quisiera evocar al escritor húngaro Imre Kertész, quien fue arrestado en Budapest en 1944 y deportado a la edad de 15 años a Auschwitz-Birkenau. Fue liberado en Buchenwald en 1945. Después de su regreso a Hungría trabajó en Budapest para el periódico *Világosság* de 1948 a 1951, momento de proclamación del periódico como órgano del partido comunista. Después de prestar servicio militar durante dos años, lleva una vida de escritor independiente y de traductor de Nietzsche, Freud, Wittgenstein, entre otros autores que han influenciado su creación literaria. En 2002 recibió el premio Nobel de literatura²².

Sin destino es su primera novela, publicada en 1975²³, que hará parte de una trilogía sobre la ausencia de destino, al lado de *Fiasco* (1988) y *Kaddish por el hijo no nacido* (1990). Kertész enfrentará no solo el horror del campo de concentración, sino además el rechazo de su trabajo literario sobre esta experiencia. En efecto, los editores húngaros del periodo estaliniano rechazarán su libro *Sin destino*, el cual será finalmente publicado y recibido en un “silencio compacto”²⁴.

Así, podría decirse que Kertész encuentra, con su obra, las mismas respuestas que frente al horror vivido: el rechazo, el silencio. En cuanto a los lectores, nosotros mismos nos vemos confrontados a la dificultad de ir hacia esta obra, acogerla, recibirla. El lector no sale indemne de esta experiencia que resulta dolorosa.

Pero no olvidemos que estas respuestas que situamos ahora en el exterior (los editores, los lectores, etc.) fueron primero vivenciadas por Kertész mismo, quien, desde su llegada a Hungría en 1945, rechaza la invitación de un periodista que le propone relatar lo que vivió. Así, Kertész necesitó varios años antes de lograr salir de la sideración de la experiencia del campo de concentración y poder escribir *Sin destino*.

Entre la experiencia vivida y la escritura pasaron quince años. Durante este tiempo, la vivencia hibernaba y Kertész mismo se pregunta:

[...] ¿Qué ocurrió con la “materia de mi experiencia”? ¿A dónde fue a parar, saliendo del papel y de mí mismo? En su día estuvo allí: me sucedió dos veces, una vez —de forma inverosímil— en la realidad y otra —de forma mucho más verosímil— cuando la recordé. [...] Después surgió de pronto en mi interior, procedente de las tinieblas, algo así como una idea. De súbito tenía en mi poder una materia que por fin ofrecía una realidad definida a mi imaginación inquieta que, sin embargo, siempre se había derrumbado hasta entonces y que, densa, blanda, informe, en seguida empezó a fermentar y a crecer en mi interior como una masa de levadura.²⁵

La obra de Kertész, comenzando por *Sin destino*, es presentada por él mismo como un cuestionamiento sobre su experiencia en los campos de exterminio: “las

22. Véase: The Official Web Site of the Nobel Prize, <http://www.nobelprize.org/> (consultado el 11/12/2013).

23. Imre Kertész, *Sin destino* (1975), trad. de Judith Xantus (Barcelona: Acanalado, 2001). Edición francesa: *Être sans destin* (Paris: Actes sud, 1998).

24. Véase: *The Official Web Site of the Nobel Prize*. http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2002/kerteszbio.html (consultado el 11/12/2013).

25. Imre Kertész, *Fiasco* (1988) (Barcelona: Acanalado, 2003), 76.

consecuencias éticas de haberlos vivido y sobrevivido”²⁶. La experiencia vivida hubiera podido enloquecerlo si él no la hubiera utilizado como ficción²⁷. Así, Kertész opone la autobiografía a la novela diciendo que “Una buena autobiografía semeja un documento: un retrato de la época que uno puede usar como ‘referencia’. En la novela, en cambio, lo importante no son los hechos, sino aquello que se agrega a los hechos”²⁸. En efecto, para Kertész “la realidad de Auschwitz es un universo impensable, un mundo que solo puede pensarse con la ayuda de la imaginación estética”²⁹.

Desde nuestro punto de vista, la imaginación y precisamente la *emoción estética* tienen una función esencial en la experiencia de Kertész y en la manera como él logró atravesar el horror, sobrevivir y hacer emerger, de esta misma experiencia del horror, una *ética* posible. Así, la emoción estética permite a Kertész, en primer lugar, encontrar una manera subjetiva de escapar al horror del campo de concentración; en segundo lugar, le permite percibir y aferrarse a lo humano, allí donde ya no parece existir finalmente, la emoción estética le permitirá escribir su experiencia y salvarse de nuevo a través de la escritura.

En efecto, la obra de Kertész cuestiona el devenir de la humanidad del hombre cuando es privado de todo destino. De hecho, así como lo indica Jean-Claude Zylberstein en su presentación de la novela en francés, *Sin destino* es una obra que “importunará tanto a aquellos que rechazan aún mirar de frente el funcionamiento del totalitarismo como a aquellos que cultivan el mito de un universo de concentración maniqueo”³⁰.

Gyurka (Imre tal como Kertész lo relata) sobrevivió a la deportación y, después de un largo camino de regreso a su ciudad, discute con dos ancianos que eran sus vecinos, uno le dice: “‘Antes que nada —dijo—, tienes que olvidar los horrores.’ Le pregunté, muy extrañado: ‘¿Por qué?’ ‘Para poder vivir’ [...] ‘Con esa carga no se puede empezar una nueva vida’”³¹. Gyurka no comprende por qué ellos le piden una cosa imposible, trata entonces de explicarles que su experiencia había sido real y que él no podía mandar sobre sus recuerdos:

[...] sólo había situaciones dadas que contenían posibilidades. Yo había vivido un destino determinado; no era ése mi destino pero lo había vivido. [...] Incluso así les dije lo que quería: que nunca empezamos una nueva vida sino que seguimos viviendo la misma de siempre. Yo, y no otro, había dado unos pasos, y puedo decir que dentro de mi destino dado siempre he actuado con honradez. [...] ¿O tal vez querían que esa honradez y todos esos pasos que yo había dado perdieran su sentido?³²

Gyurka se encuentra entonces en la calle y, para tomar fuerzas antes de ir a pie donde su madre, se detiene en la plaza y mira:

26. Imre Kertész, *Dossier K* (2006) (Barcelona: Acantilado, 2007), 68.

27. Véase: Daniela Fernández, “Inventer Auschwitz”, en *L’homme Kertész. Variations psychanalytiques sur le passage d’un siècle à un autre* (Paris: Editions Michèle, 2013), 50.

28. Kertész, *Dossier K*, 12.

29. Imre Kertész, *Journal de galère* (1992) (Arles: Actes sud, 2010), 253-254. Citado por Fernández, “Inventer Auschwitz”, 52. La traducción es mía.

30. Jean-Claude Zylberstein, Presentación de cubierta, en *Etre sans destin* (Paris: Actes sud, 1998). La traducción es mía.

31. Kertész, *Sin destino*, 256.

32. *Ibíd.*, 259-260.

Por delante, hacia donde tendría que encaminarme, por donde la calle parecía alargarse y ensancharse, perderse en lo infinito, encima de los montes azules y verdes, el cielo era de color púrpura y las nubes violetas. Alrededor, las cosas también parecían haber cambiado: el tráfico había disminuido, la gente iba menos deprisa, hablaban en un tono más bajo y sus miradas eran más dulces. Era aquella hora tan típica —la reconocí de inmediato, allí mismo—, mi hora preferida en el campo, y experimenté una sensación fuerte, dolorosa e inútil: la nostalgia. [...] Miré alrededor en aquella plaza pacífica, ya crepuscular, por las calles atormentadas pero llenas de promesas, y sentí cómo crecían y se juntaban en mí las ganas de continuar con mi vida, aunque pareciera imposible. [...] puesto que no existía ninguna cosa insensata que no pudiéramos vivir de manera natural, y en mi camino, ya lo sabía, me estaría esperando, como una inevitable trampa, la felicidad. Incluso allá, al lado de las chimeneas había habido, entre las torturas, en los intervalos de las torturas algo que se parecía a la felicidad.³³

Mientras que Gyurka rozó la muerte y fue incluso arrastrado por la inminencia de su propia muerte, una cosa parece traerlo a una vida aún posible: el sentimiento estético que encuentra en los intervalos del sufrimiento, en la esquina de una calle del campo de concentración, en el crepúsculo ensombrecido. Esta emoción estética lo proyecta hacia otro borde del sufrimiento, y le hace esperar con impaciencia su “hora preferida”, en la cual:

No servían ni la reflexión, ni la lógica ni la deliberación, no servía la fría razón. En mi interior identifiqué un ligero deseo que acepté con vergüenza —porque aun siendo absurdo, era muy persistente—, el deseo de seguir viviendo, por otro ratito más, en este campo de concentración tan hermoso.³⁴

Gyurka se aferró a esos momentos paradójicos de la emoción estética, y ese sentimiento le mostró otro borde diferente del horror y de la muerte. Un borde en el cual la promesa del porvenir es permitida, y en el cual otro sujeto que el detenido puede existir. Esta emoción estética le permitió —en los confines de lo innombrable y de lo impensable— transformar el horror en posibilidad de vida, escuchar la voz en sordina de ese deseo de vivir para cambiar de posición y arrancarse a la muerte.

La obra de Kertész nos habla así de la travesía del horror, de las paradojas de la emoción estética, así como de la subversión subjetiva y del viraje de la pulsión, posibles para cada ser humano.

33. *Ibíd.*, 261-263.

34. Kertész, *Sin destino*, 192.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLEYN, JENNIFER. *10 x Dix, un portrait d'Otto Dix*. Montreal: Echo Media, 2012.
- ASSOUN, PAUL-LAURENT. "Le moment esthétique du symptôme. Le sujet de l'interprétation chez Freud". *Cahiers de psychologie de l'art et de la culture* (ENSBA) 12 (1987): 141-158.
- CHOUVEL, JEAN-MARC. "La pulsion esthétique". *Insistance* 1 (5) (2011): 147-155.
- FERNÁNDEZ, DANIELA. "Inventer Auschwitz". En *L'homme Kertész. Variations psychanalytiques sur le passage d'un siècle à un autre*. Paris: Editions Michèle, 2013.
- FREUD, SIGMUND. "Fragmento de análisis de un caso de histeria (caso Dora)" (1905). En *Obras completas*, vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- FREUD, SIGMUND. "Anexo. Apuntes originales sobre el caso de neurosis obsesiva" (1907). En *Obras completas*, vol. X. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- FREUD, SIGMUND. "A propósito de un caso de neurosis obsesiva (el 'Hombre de las ratas')" (1909). En *Obras completas*, vol. X. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- FREUD, SIGMUND. "Lo ominoso" (1919). En *Obras completas*, vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- FREUD, SIGMUND. "El malestar en la cultura" (1930 [1929]). En *Obras completas*, vol. XXI, Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- KERTÉSZ, IMRE. *Être sans destin* (1975). Paris: Actes sud, 1998.
- KERTÉSZ, IMRE. *Sin destino* (1975). Barcelona: Acantilado, 2001.
- KERTÉSZ, IMRE. *Fiasco* (1988). Barcelona: Acantilado, 2003.
- LACAN, JACQUES. *Le Séminaire livre XXII R.S.I. [1974-75]*. Paris: Versión de l'Association Freudienne Internationale.
- LACAN, JACQUES. "De nuestros antecedentes". En *Escritos 1*, 10ª ed. México: Siglo XXI, 1984.
- LACAN, JACQUES. "El seminario sobre *La carta robada*". En *Escritos 1*, 10ª ed. México: Siglo XXI, 1984.
- LACAN, JACQUES. "Instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud". En *Escritos 1*, 10ª ed. México: Siglo XXI, 1984.
- LAPEYRE, MICHEL. *Psychanalyse et création. La cure et l'œuvre*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2010.
- NOVARINA, VALERE. *La Scène*. Paris: P.O.L., 2003.
- RANCIÈRE, JACQUES. *L'inconscient esthétique*. Paris: Galilée, 2001.
- THE OFFICIAL WEB SITE OF THE NOBEL PRIZE, http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2002/kertesz-bio.html (consultado el 11/12/2013).
- ZAPATA-REINERT, LUZ. "Le rapport du sujet au langage: vers une approche des phénomènes de style dans la clinique des névroses". *L'Évolution psychiatrique* 72 (2007): 325-337.

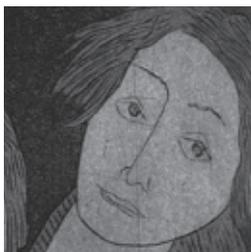




Cifrando lo innombrable en la letra: el horror en la poesía de Paul Celan

DAVID JIMÉNEZ ARENAS*

Universidad de Boyacá, Sogamoso, Colombia



Cifrando lo innombrable en la letra: el horror en la poesía de Paul Celan

Este texto tiene como propósito abordar la intersección entre el horror y la guerra, y sus manifestaciones en la obra de Paul Celan. Se encuentra que una de estas manifestaciones es el silencio, tema sobre el que se hace un recorrido teórico desde el psicoanálisis, para desembocar en las formas en que este tiene lugar en la poesía. Finalmente, se concluye que el silencio surge por la falla en el ciframiento del horror a través de la letra.

Palabras clave: cifra, horror, letra, muerte, silencio.

Chiffrer l'innommable de la lettre: l'horreur dans la poésie de Paul Celan

Ce texte vise à aborder l'intersection entre l'horreur et la guerre, et ses expressions dans l'œuvre de Paul Celan. Le silence en est une de ces manifestations, sujet autour duquel un parcours théorique est fait à partir de la psychanalyse, pour ouvrir sur les formes que prend le silence dans la poésie. En conclusion finalement il est posé que le silence surgit de la faille au chiffrement de l'horreur par la lettre.

Mots-clés: chiffre, horreur, lettre, mort, silence.

Ciphering the Unnamable through the Letter: Horror in the Poetry of Paul Celan

The purpose of this text is to address the intersection between horror and war and its expression in the work of Paul Celan. It examines one of these manifestations, silence, from the perspective of psychoanalysis and then goes on to discuss the ways in which silence occurs in poetry. The conclusion is that silence arises due to the impossibility of ciphering horror by resorting to the letter.

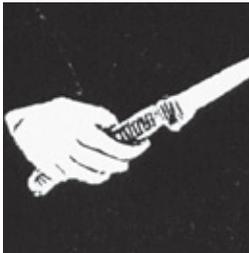
Keywords: cipher, horror, letter, death, silence.

* e-mail: davidjimenez3628@gmail.com

© Ilustraciones: Antonio Samudio

“Las palabras nunca son exactas,
aunque esto no es precisamente lo que quiero decir”

DARÍO JARAMILLO AGUDELO



INTRODUCCIÓN

La poesía de Paul Celan¹ puede ser leída desde diferentes perspectivas². Por un lado, puede considerarse como un representante del modernismo, por otro, puede interpretarse como un abanderado de un movimiento social reivindicativo en favor de alguna suerte de reparación para el pueblo judío tras la Segunda Guerra Mundial³. Un tercer punto de vista prescinde de intentos interpretativos y aproximaciones semióticas, para centrarse en la forma en que aparece el lenguaje en la poesía. Será principalmente desde esta última perspectiva que se trabajará en este documento. No se pretende realizar un análisis exhaustivo de todo el contenido, vicisitudes e implicaciones de su obra, sino solamente un abordaje del tema en cuestión; sin el ánimo de hacer inferencias sobre la subjetividad del autor, me centraré más bien en el énfasis de los aportes teóricos que su creación artística pueda hacer a la disciplina psicoanalítica.

En la poesía de Celan se encuentra un lenguaje en el que se advierte una tensión⁴, tal vez un tropiezo en el flujo de la escritura, donde las oraciones se cortan y las palabras parecen querer decir una cosa diferente a la que, a simple vista, significan, en un intento por dar cuenta de *algo* con su lengua materna⁵, el alemán. Un algo que surge en la tensión o contradicción dada por el intento de escribir en la lengua del victimario, desde el lugar de la víctima, sobre la matanza judía en la guerra. Vale la pena, entonces, revisar la relación de la poesía de Celan con la guerra.

LA ESCRITURA Y LA GUERRA

La intersección entre el fenómeno de la guerra y la creación literaria puede rastrearse desde la antigüedad, obras como *La Ilíada* tienen por argumento central un conflicto

1. Paul Celan, *Obras completas*, trad. José Luis Reina Palazón (Madrid: Trotta, 1999).

2. Hugo Echagüe, “Una aproximación a la lírica de Paul Celan”, *Tópico. Revista de filosofía de Santa Fe* 15 (2007): 77-86.

3. De hecho, algunos poemas de Celan evidencian su posición política respecto a otros conflictos bélicos como el de Vietnam. Véase Paul Celan, “A un hermano en Asia”, en *Obras completas* (Madrid: Trotta, 1999).

4. Véase: Echagüe, “Una aproximación a la lírica de Paul Celan”.

5. No se puede afirmar que esta sea la lengua materna de Celan en un sentido estricto, ya que en su infancia estuvo rodeado de otras lenguas e influencias culturales en su país de origen, Rumania (territorio ubicado actualmente en Ucrania).

bélico. Asimismo, es posible hacer una larga lista de dramas épicos, novelas, obras de teatro y poemas cuyo tema principal es la guerra. Por su parte, algunos filósofos han advertido la estrecha relación entre la escritura y la guerra, tal es el caso de Hegel en la *Estética*⁶, en donde afirma que la guerra es un escenario propicio para la creación literaria, debido a que lleva intrínsecamente plasmado un drama. Por otra parte, Spadaro⁷ plantea que los conflictos armados son ideales para el escritor porque comprenden escenarios amplios (el panorama social de las naciones) y, al mismo tiempo, permiten fijar la atención en el individuo y sus características personales como el valor o la cobardía.

La tecnificación de la guerra en el último siglo dio lugar a un cambio radical en el modo en que ocurren los combates. La lucha cuerpo a cuerpo no es el escenario más frecuente y más bien nos encontramos ante guerras que dejan miles de víctimas sin que estas se encuentren nunca con sus victimarios. Dicha transformación repercutió también en la aproximación que desde la literatura se hace a este hecho social. Ya la creación artística deja de ser una simple herramienta descriptiva de los hechos ocurridos en el conflicto, para devenir en un artificio que intenta decir, tal vez mostrar algo de la subjetividad implicada en la guerra.

La vivencia de la guerra marcó la vida de Celan. Al inicio de la Segunda Guerra Mundial, el ejército nazi invadió la ciudad donde él vivía con su familia, quienes profesaban el judaísmo; posteriormente, perdió a sus padres, quienes fueron llevados a un campo de concentración, y luego obligados a trabajar en la construcción de una carretera, donde el padre murió de tifo y la madre fue asesinada por no ser eficiente para el trabajo⁸.

Es común la sensación de que el genocidio judío por parte de los nazis partió en dos la historia de la humanidad. Los sobrevivientes cargaron durante el resto de sus vidas con el peso de la memoria que se negaba a dejar de presentificar una y otra vez lo horroroso, quizá traumático, de lo sucedido en los campos de concentración. Tal es el caso de Paul Celan, cuya escritura está atravesada por el horror de la muerte.

HORROR Y SILENCIO. EL LÍMITE DEL LENGUAJE

Una de las características de la poética de Celan es la íntima relación que tiene con el silencio y la ausencia de palabra. Echagüe⁹ plantea tres diferentes presentaciones del silencio, a saber:

- 1) El silencio nombrado, o del que se escribe explícitamente, como aparece en este verso "Atardecer de las palabras / ¡Zahorí en el silencio!"¹⁰.

6. Georg W. F. Hegel, *Estética*, citado por Iván Trujillo, en *El arte bajo el signo de la hostilidad. La estética de Hegel después de la época del arte* (Santiago de Chile: Universidad de Chile, Facultad de artes, 2006).
7. Véase: Antonio Spadaro, "La tragedia de la guerra y la palabra literaria", *Revista Criterio* 2291 (2004). Disponible en: http://www.revistacriterio.com.ar/art_cuerpo.php?numero_id=9&articulo_id=159 (consultado el 14/01/2014).
8. William Díaz, Introducción a *Antología poética de Paul Celan*, Señal que cabalgamos 69 (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006). Véase: Echagüe, "Una aproximación a la lírica de Paul Celan".
9. Véase: Echagüe, "Una aproximación a la lírica de Paul Celan".
10. Paul Celan, "Atardecer de las palabras", en *Obras completas* (Madrid: Trotta, 1999), 100.

- 2) El silencio evidenciado en la escasez de palabras de muchos de sus versos y poemas.
- 3) El silencio de lo que no tiene nombre: “Ningún nombre que nombre: / su igual sonido / nos anuda debajo de / la tiesamente cantable / carta de claridad”¹¹.

¿Por qué resulta pertinente reparar en esta dimensión del silencio en la obra de Celan? Justamente porque esta es una de las manifestaciones del horror que subyace a su escritura.

Es importante precisar en qué sentido interesa el silencio a la disciplina psicoanalítica. No se trata solamente de la detención de la palabra o del fenómeno de callarse¹², se trata del silencio enmarcado en una relación dialéctica con el grito, la cual no es de oposición, o de complementariedad, sino una relación en la que el grito provoca y sostiene al silencio. Lo que se juega en tal articulación es la manifestación de la emergencia de la voz.

Desde una perspectiva psicoanalítica, el silencio puede comprenderse desde diferentes niveles de análisis. Por una parte, está el silencio en su dimensión fenomenológica, donde encontramos algunos silencios presentes en la vida cotidiana de las personas. Desde este punto de vista, el silencio es tomado como un elemento integrante de la cadena significativa, son silencios que significan, dicen algo, remiten al registro del sentido¹³; es decir, son silencios que no implican ausencia de lenguaje, sino más bien, contribuyen al lenguaje y a su función de representar al mundo. De alguna forma, estos silencios participan de la función creadora de la palabra de la que habló Lacan¹⁴, que más allá del plano comunicativo, tiene implicaciones ontológicas, en cuanto que hace presente a lo ausente. Además, estos silencios inmersos en la cadena significativa producen al sujeto, en la medida en que los elementos de esta cadena prescinden de los significados e implican que aquel esté en la articulación de cada elemento. Así, el sujeto queda barrado como consecuencia de su introducción en el lenguaje.

Desde otro nivel de análisis, se considera el silencio como fuera del registro del lenguaje donde este encuentra su límite. Si bien el orden simbólico fue planteado inicialmente por Lacan como un registro acabado¹⁵, en la misma emergencia del sujeto se evidencia que este no puede situarse completamente en dicho registro; en otros términos, no hay palabras que digan todo sobre el sujeto, ya que su núcleo radica más en un vacío que en un significante. Los significantes con los que se intenta dar cuenta del sujeto, desde el lugar del Otro, son insuficientes: el nombre propio, o las una o mil palabras que se puedan decir sobre el sujeto nunca lo lograrán aprehender.

¿Cuál es, entonces, el límite del lenguaje? Lo real fue planteado desde bien temprano en el trabajo de Lacan, quien lo definió como el registro donde se enmarca

11. Paul Celan, “Soles filamento”, en *Obras completas* (Madrid: Trotta, 1999), 309.

12. “El ‘callarse’ no es el silencio”. Jacques Lacan, “Clase del 17 de marzo de 1965”, en *El seminario. Libro 12. Los problemas cruciales para el psicoanálisis. (1964-1965)*. Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.

13. A modo de ejemplos podemos encontrar dichos populares como “el que calla otorga” o multitud de significaciones que se le atribuyen al silencio de las personas. Una interesante clasificación de los tipos de silencio dentro del registro del sentido se encuentra en: Abate Dinouart, *El arte de callar* (Madrid: Siruela, 2007).

14. Véase: Jacques Lacan, *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)* (Buenos Aires: Paidós, 1991).

15. Véase: Jacques Lacan, *El seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955)* (Buenos Aires: Paidós, 1983).

lo que escapa al orden de las imágenes y de las palabras; sin embargo, no es necesario apelar a lo real para responder a la pregunta por el límite del lenguaje, ya que en el mismo corazón del funcionamiento simbólico podemos encontrar tal respuesta. Lacan retoma de Freud el concepto de *das Ding*¹⁶, la Cosa, para señalar el elemento *éximo* y secreto que subyace a la experiencia humana.

EL HORROR HECHO POESÍA

Ahora bien, una de las formas en que aparece el horror en la poesía de Paul Celan es por la vía del silencio. La magnitud de lo que ocurrió en la guerra no permite que se le aborde fácilmente, no admite simples relatos descriptivos. Desde luego, hay creaciones artísticas en el cine o en la misma literatura que se dedican a la descripción y que pueden clasificarse como valiosos testimonios de los hechos, pero quizá fallan en el momento de aproximarse al horror, ya que no van más allá del registro del sentido, de la historia que se relata —enmarcada en las coordenadas espacio-temporales— y de los afectos que genera: ira, lástima, admiración, etc.

Por su parte, la obra de Celan excede con creces el campo narrativo, y, a su vez, el campo del sentido. El peso de la memoria que insiste, trayendo una y otra vez el recuerdo de la tragedia que golpeó a la cultura judía, aún hoy varias décadas después, recae en sus sobrevivientes, incluso en aquellos que no se vieron involucrados directamente en la catástrofe. Se evidencia una dificultad a la hora de tratar el tema, ya que muchas veces no se encuentran las palabras para calificar o siquiera nombrar lo ocurrido. En la lengua española se utilizan términos como “holocausto”, “matanza”, “masacre”, pero parecen no bastar; otros apenas se refieren a “lo ocurrido en los campos de concentración” o simplemente apelan a la mención de un lugar geográfico¹⁷, por ejemplo “Auschwitz”, para referirse a todo lo ocurrido allí durante la guerra.

La causa de esta dificultad radica, en gran medida, en la insuficiencia del lenguaje para dar cuenta de lo que sucedió. Muy bien lo anota Celan cuando escribe “[l]o escrito se ahueca”¹⁸, o respecto a los judíos en los campos de concentración “[c]avaron y nada más oyeron; / ni se volvieron sabios, ni inventaron canción, / ni imaginaron lengua alguna. / Cavaron”¹⁹, donde se hace claro que el vacío es tal que ellos no tenían más que cavar, hacer un hueco sin cantar, sin servirse de la lengua, porque esta resulta inútil. De manera que no queda más que cavar, agrandar el hoyo en el lenguaje y señalar así la “modalidad lógica imposible”²⁰ que caracteriza lo real. Resulta evidente aquí el *impasse* con el que se enfrentó Celan al intentar atrapar con el lenguaje ese real imposible con el cual queda cara a cara a raíz de la vivencia de la guerra. Por esta razón, la poesía de Celan es una empresa fallida, al menos en lo que

16. Véase: Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)* (Buenos Aires: Paidós, 1983).

17. Para Celan ni siquiera estaba esta posibilidad cuando escribe “oigo que el lugar es innombrable” (Paul Celan, “Parte de nieve”, en *Obras completas* (Madrid: Trotta, 1999), 358).

18. Paul Celan, “Lo escrito se ahueca”, en *Antología poética de Paul Celan, Señal que cabalgamos 69* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006).

19. Paul Celan, “Tierra había en ellos”, en *Antología poética de Paul Celan, Señal que cabalgamos 69* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006), 33. La cursiva es mía.

20. Jacques Lacan, “La tercera”, en *Actas de la Escuela freudiana de París. VII Congreso, Roma, 1974* (Barcelona: Ediciones Petrel, 1980), 166.

atañe al intento de representar algo, ya que “no hay ninguna esperanza de alcanzar lo real por la representación”²¹. Más bien se encuentra que ese real hace tropezar a la palabra, interrumpe el flujo del lenguaje; resultando versos entrecortados y gramaticalmente incorrectos, vacilaciones y palabras sueltas que dan cuenta de un lenguaje insuficiente para tratar lo real, pero que a pesar de esto, no cesa de merodear en la obra de Celan de principio a fin. La última colección de poemas que publicó en 1976²² no está exenta de las referencias a la guerra, de manera que treinta años después, lo real de la guerra que se hizo presente para Celan vuelve al mismo lugar, en este caso, al lugar de la poesía. El real con el que se enfrenta la obra de Celan no es cualquiera, se trata de *das Ding*, definida por Lacan como “aquello que, de lo real primordial [...] padece del significante”²³.

Una de las paradojas que ha inquietado a los críticos literarios²⁴ en el campo del lenguaje es el hecho de que los poemas de Celan hayan sido escritos en alemán, asunto sobre el que el mismo poeta se pronunció, rehusándose abiertamente a escribir en otra lengua, aun teniendo las destrezas necesarias para hacerlo. Quizá no se haya tratado de un capricho o de una elección fundada en razones estéticas, sino en la imposibilidad de utilizar las demás lenguas, en particular, las propias de la cultura judía, para decir algo sobre la guerra. Escribe Celan: “Si viniera, / si viniera un hombre, / viniera un hombre al mundo, hoy, con / la barba de luz de / los patriarcas debería, / si hablase de este / tiempo, debería sola- / mente de / balbucir y balbucir”²⁵. Entonces, la lengua de los patriarcas no da cuenta del horror, así que Celan debió recurrir al alemán, lo cual muestra cómo en el núcleo del lenguaje mismo se halla lo horroroso. *Das Ding* es ese núcleo que comporta el universo simbólico con su estructura de encadenamientos significantes. “*Das Ding* [...] se presenta y se aísla como el término extranjero en torno al cual gira todo el movimiento de las *Vorstellung*”²⁶. Así pues, en el corazón del lenguaje se encuentra este elemento que carece de significado, pero que no por esta razón queda excluido del orden simbólico, sino que, por el contrario, lo organiza, siendo una “realidad muda que comanda y ordena [...] el andar del sujeto”²⁷. Es con respecto al deseo que se organiza la dirección de *das Ding*, en cuanto que es punto de mira del deseo.

El patriarca que nombra Celan sería ese gran Otro, que otrora era emisario de la ley y, por ende, del lenguaje, que ya no tiene palabras para hablar sobre este tiempo, sus palabras naufragan —“palabras sumergiéndose”²⁸—. Otra figuración que se encuentra en la poesía de Celan sobre este fracaso de la palabra está del lado de la incineración: “Todos los nombres, todos los / nombres quemados / quemados a la par”²⁹, donde se encuentra que no es solamente la palabra, en un sentido amplio, la que se hunde o se quema, sino que también es el nombre propio, ese significante

21. *Ibíd.*

22. Paul Celan, “Estancia del tiempo”, en *Obras completas* (Madrid: Trotta, 1999).

23. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)*, 146.

24. Véase: Echagüe, “Una aproximación a la lírica de Paul Celan”, y Díaz, Introducción a *Antología poética de Paul Celan*.

25. Paul Celan, “Tubinga en enero”, en *Obras completas* (Madrid: Trotta, 1999), 163.

26. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)* (Buenos Aires: Paidós, 1995), 74.

27. *Ibíd.*, 68.

28. Celan, “Tubinga en enero”, 162.

29. Paul Celan, “Al-químic”, en *Obras completas* (Madrid: Trotta, 1999), 163.

que marca al sujeto en su entrada a la cultura, y de alguna manera lo ubica en este campo. El enfrentamiento con lo horroroso deja al sujeto sin sus referentes simbólicos que le permiten hacer parte de ese cuerpo que es la cultura, de modo tal que el sujeto pierde el garante de su inserción en esta, en la medida en que se hace patente la falla en los significantes que nos ofrece para vivir en un mundo social. Lo único que queda para ofrecer alguna garantía es la nada: “La nada, por mor / de nuestros nombres / —ellos nos reúnen—, / sella”³⁰.

El horror de la masacre excede al lenguaje, pero también sucumbe a la visión³¹: “A la ceguera con-/ vencidos ojos”³². El horror es tal que se prefiere no ver, de manera que queda a merced de la palabra el tratamiento que el sujeto le dé. Se advierte una oscilación entre el lenguaje y la visión en la que, finalmente, en ninguno de estos dos campos se logra tramitar el horror. “No leas más / imira!, no mires más / ianda!”³³, queda apenas la voz y la mirada, entendidas como objetos *a*, puro residuo resultante del encuentro asimétrico entre el sujeto y el Otro.

Hay un callejón sin salida en el encuentro con el horror “Con los callejones sin salida hablar / de lo interlocutor / de su / expatriada / significación”³⁴. No hay más remedio que enfrentarse a eso, que más allá de los calificativos que se le añadan: “despiadado”, “injusto”, “inmoral”, queda desprovisto de significado; el encuentro con lo horroroso deja al sujeto radicalmente despojado de la palabra. Ante el enigma de ese encuentro y las preguntas que genera no hay nada que decir: “Tu pregunta — tu respuesta. / Tu canto, ¿qué sabe él? / *Inmersoenlanieve*, / *innernieve* / i — i — e”³⁵. Este fragmento muestra que la cercanía de lo horroroso agujerea, o al menos cuestiona el saber, ya que el significante que se da como respuesta —un neologismo— se deshace para desembocar apenas en unas vocales sueltas. En oposición al registro del lenguaje emerge algo de la voz, presentificada en lo desarticulado de los fonemas, o también en el estruendo: “[...]en el eternizado No —doquier, aquí, / en la conmemoración de las re- / tronantes campanas en— ¿dónde, en verdad?”³⁶, ruido ensordecedor en cuanto deja al sujeto de cara a una verdad, a ese núcleo del ser, llamado *das Ding* por Lacan, núcleo fuera-de-significado, fuera de coordenadas espacio-temporales que le den sentido, pero que, paradójicamente, surge en los juegos del lenguaje y en los múltiples modos en que allí se combinan los significantes (metáfora y metonimia): “Un estruendo: la / verdad misma / se ha presentado / entre los hombres, / en pleno / torbellino de metáforas”³⁷.

Examinemos ahora cómo la poesía se convirtió para Celan en un modo de hacer frente a ese elemento horroroso que es *das Ding*. Es la escritura la que permite a Celan poner un límite al horror a través de la sublimación. Lacan propuso que este destino de la pulsión consiste en la creación en torno a un vacío³⁸. En el caso de Paul Celan



30. Paul Celan, “Estancia del tiempo”, en *Obras completas* (Madrid: Trotta, 1999), 445.

31. Esta sería la puerta de entrada a otra ruta de investigación, a saber, la relación del horror y la mirada. Sin embargo, esta temática excede el propósito de este texto.

32. Paul Celan, “Tubinga en enero”, 162.

33. Paul Celan, “Reja de lenguaje”, en *Obras completas* (Madrid: Trotta, 1999), 144.

34. Paul Celan, “Parte de nieve”, 364.

35. Paul Celan, “Cambio de aliento”, en *Obras completas* (Madrid: Trotta, 1999), 217.

36. *Ibíd.*, 237.

37. *Ibíd.*, 246.

38. Véase Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)*.

se hace evidente este aspecto, ya que su escritura se compone de encadenamientos significantes que bordean un vacío, a la vez que le ponen un límite al horror que genera su proximidad. Es preciso señalar que las palabras que componen la escritura de Celan demarcan dicho límite a la Cosa y se encargan de crearla. Lacan³⁹ afirma que *das Ding* en sí misma no aparece explícitamente, sino que es concebida a través de la operación de cercamiento que se ejerce con la creación artística, en este caso la poesía, que además se constituye como un litoral⁴⁰. Así pues, *das Ding* no es algo que esté de antemano, a lo que se deba contornear, sino que es encontrado en la misma labor de tejer los significantes. Lacan⁴¹ plantea que esta labor tiene como objetivo disminuir la tensión, de manera tal que corresponde al principio del placer. En la obra de Celan parece no ser patente esta cuestión, debido a que los encadenamientos significantes se quiebran, dejando colar algo de *das Ding*.

Cuando se afirma que a través del lenguaje se mantiene a raya algo del horror, vale la pena anotar que, para Celan, esta fue una empresa fallida: “Cera / para sellar lo no escrito”⁴², verso que indica que la letra es insuficiente, y deja algo no-escrito que debe ser sellado, acaso inmovilizado, pero que en todo caso persiste en hacerse presente.

Otro fragmento aporta una perspectiva distinta sobre el fracaso del lenguaje ante el horror: “¿Y soportas tú, madre, como antaño en casa, / ay, la rima, suave, dolorosa, alemana?”⁴³. Este fragmento resalta la articulación entre el lenguaje y la muerte. Celan escribe interpelando a la madre difunta si soporta el alemán, pero no se refiere a las palabras o a las significaciones, sino que alude a la rima, a la musicalidad que deja cernir la voz que, de alguna forma, se impone a pesar del hecho de que se ha perdido como efecto del lenguaje. Escribir limita al horror, pero a la vez lo hace presente de nuevo.

Es importante precisar que uno de los temas recurrentes en la obra de Celan es la muerte de sus padres, punto respecto al cual se puede trabajar enfatizando el duelo implicado allí, sin embargo, en este recorrido interesa concentrar la atención en la dimensión horrorosa de la muerte. Ya Freud había propuesto que la muerte carece de inscripción en el inconsciente, planteamiento que se puede traducir en términos lacanianos como la ausencia de un significante que dé cuenta de ella, lo que tiene como consecuencia que el sujeto también carece de representación respecto a la muerte, si tomamos la afirmación de Lacan que dice que un significante es lo que representa al sujeto para otro significante; por lo tanto, al no haber significante, no hay representación del sujeto. Una vez más nos encontramos con el sujeto despojado de lo simbólico, sin lenguaje, sin promesa: “Vosotros moléis en los molinos de la muerte la blanca harina de la promesa”⁴⁴.

39. *Ibíd.*

40. Esta idea se desarrollará más adelante.

41. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)*.

42. Paul Celan, “Reja de lenguaje”, 119.

43. Paul Celan, “Cerca de las tumbas”, en *Antología poética de Paul Celan*, Señal que cabalgamos 69 (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006), 11.

44. Paul Celan, “La arena de las urnas”, en *Obras completas* (Madrid: Trotta, 1999), 61.

El recorrido realizado hasta acá arroja un interrogante ¿lo horroroso es la vivencia de la guerra? (algo externo) o ¿lo horroroso es el núcleo del ser, *das Ding*? La respuesta se encuentra en una característica fundamental de *das Ding*, a saber, su *extimidad*. Si bien, este elemento es íntimo al sujeto, a la vez le es extraño y ajeno. Ya se señaló la relación de *das Ding* con el deseo. A partir de esto se intuye que el horror en juego en la poesía de Celan y su manifestación a través del silencio es un horror ante la guerra, no por sí misma, sino por la relación que tiene con su propio deseo. En otras palabras, los recursos del lenguaje se quedan cortos, no solamente por el hecho objetivo de la crueldad de la guerra, sino también porque algo del deseo propio está implicado en dicha atrocidad.

El horror no aparece explícitamente en la poesía de Celan. Él no *habla* de esto, ya que hacerlo sería enmarcarlo en el campo del sentido, del afecto que se describe o se representa. Ni la palabra “horror” ni sus derivados aparecen siquiera una sola vez en toda la obra de Celan, entonces, ¿dónde lo podemos rastrear? Ya se ha planteado este asunto en relación con *das Ding*, de modo que se afirma con Lacan que “la Cosa [...] no es el significante que guía la obra, en tanto que ella tampoco es materia de la obra”⁴⁵. El horror se cuela entre los significantes, cifrado en temas como el caos. Celan escribe: “Huracanes / huracanes, de siempre, / remolino de partículas”⁴⁶ y, más adelante, “Huracanes, remolino / de partículas, quedaba / tiempo, quedó, / para intentarlo con la piedra —era / hospitalaria, / no cortaba la palabra”⁴⁷.

Huracanes de partículas que arrasan con la palabra que no cae o no cabe en los intentos por signarlo, palabra inútil, pero que no por eso hace silencio: “ella, ello / no caía en la palabra, / hablaba”⁴⁸. El horror en juego muestra un aspecto paradójico al hacerse presente por el silencio, pero a la vez haciendo resonar las palabras de modo que este no se logra. La dialéctica silencio-no silencio propia del horror se manifiesta una vez más junto al caos y al desorden: “en derredor voces sin palabra, formas vacías, todo / entraba en ellas, mezclado / y desmezclado / y vuelto / a mezclar otra vez”⁴⁹. Voces despojadas de palabras, hechas formas vacías, ya sin un referente en el lenguaje más que la letra. La muerte juega un papel importante en la aparición del horror: “¡Por la muerte! ¡Vivo! / Verdad dice quien sombra dice”⁵⁰ Cuando el horror se escribe, se enuncia una verdad sobre el deseo sombrío propio del ser humano.

En este punto es importante hacer la distinción entre lo que se dice y lo que se escribe. En este sentido, la poesía de Celan no dice nada, en cuanto que las palabras no están allí para representar. La obra de Celan es escritura y su materia prima esencial es la letra más que el significante; entonces, esta precisión permite avanzar un paso más para decir que la obra de Celan no se ubica solamente en la intersección entre lo real y lo simbólico, como se planteó al puntualizar la función de *das Ding* en dicha obra.

45. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)*, 154.

46. Paul Celan, “Reja de lenguaje”, 146.

47. *Ibíd.*, 147.

48. *Ibíd.*

49. Celan, “Cambio de aliento”, 194.

50. Paul Celan, “De umbral en umbral”, en *Obras completas* (Madrid: Trotta, 1999), 109.

Ahora bien, afirmar que en los versos de Celan está involucrada la letra, en el sentido psicoanalítico, implica que hay un saber y un goce puestos en relación con la poesía.

Se debe partir de la base de que Lacan aisló a la letra del campo del significante “[El trabajo sobre las formaciones del inconsciente] no autoriza a hacer de la letra un significante, ni a afectarla, tampoco, de una primaridad con respecto al significante”⁵¹. Así pues, la función de la letra se define en términos de litoral, cuyo principal atributo es el de separar, a la vez que sitúa contiguamente, dos elementos cualitativamente diferentes. A diferencia de una frontera que separa dos terrenos que no se distinguirían uno del otro; sin el referente simbólico de la frontera, el litoral separa la costa del mar. En el caso de la letra, como litoral, los elementos que pone en conjunción son el saber y el goce.

El saber es la ligazón entre un S1 y el resto de significantes que componen la cadena: S2, S3, etc. No se trata de representaciones, sino de la pura articulación; Lacan afirma que “[...] el saber, desde su origen, se reduce a la articulación significante”⁵². La novedad que introduce la letra es la unión-separación de esta cadena con el goce. Se habla de unión y a la vez de separación porque la función de la letra, en cuanto litoral, es definir una frontera pero sin separar radicalmente los elementos que delimita. Geográficamente, la tierra firme está claramente delimitada del mar, pero a su vez, están juntas a lo largo de la costa. Así mismo, en la letra ese saber que comporta la articulación de significantes resulta en vecindad con el goce.

¿En qué sentido, entonces, se advertiría la relación entre estos dos elementos, aparentemente tan lejanos? Lacan⁵³ plantea que el saber es un medio del goce en la medida en que en la emergencia del sujeto, a partir del significante, se produce una pérdida que permite trascender el principio del placer, cuyo reino corresponde a la lógica del instinto en un tiempo mítico anterior al lenguaje.

En la escritura de Celan se evidencia cómo la letra une-separa el saber sobre la guerra y el horror indecible que esta comporta y que está anudado a un goce:

La palabra del ir-a-lo-profundo
que hemos leído.
Los años, las palabras desde entonces.
Todavía somos.
Sabes, el espacio es infinito,
sabes, no necesitas volar,
sabes, lo que se escribió en tu ojo,
nos profundiza lo profundo.⁵⁴

51. Jacques Lacan, *Lituraterra* (1971).
Escuela de filosofía Universidad Arcis.
Disponible en: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/lacan/lituraterra.pdf>
(consultado el 25/03/2013), 3.

52. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)* (Buenos Aires: Paidós, 2008), 53.

53. *Ibíd.*

54. Paul Celan, “La rosa de nadie”, en *Obras completas* (Madrid: Trotta, 1999), 153-154.

Versos en los cuales aparece la palabra ligada a un saber que a su vez naufraga, se pierde en lo profundo, y una letra que en vez de componer palabras, las fragmenta: “de-le, de-le, de-letreaba, / letreaban”⁵⁵.

Para Lacan, el saber es “lo que hace que la vida se detenga en un cierto límite frente al goce”⁵⁶, dado que este demarca el camino hacia la muerte. El saber fragmentado en la poesía de Celan quizá falla al poner este freno y da lugar al goce mortífero manifestado en la repetición. Se trata de un saber fragmentado porque, si se le mira objetivamente, no arroja ningún indicio sobre los hechos de la guerra. El lector de Celan se queda sin saber nada, apenas advirtiendo que en la repetición significativa, en la insistencia de eso que intenta decirse aparece el horror de la muerte.

Llama la atención el planteamiento de Lacan⁵⁷ en el que define el saber como goce del Otro. La letra sirve entonces para articular un goce y un saber, que se propone también como un goce, de modo que al elemento intermedio —la letra— se le puede suponer un papel en la tramitación de ese goce que alude directamente a la muerte y al horror que esta conlleva. Es en este punto que ese horror, que ya se calificó como innombrable o silencioso, aparece cifrado en la letra.

Teniendo en cuenta la dimensión litoral de la letra, es pertinente desarrollar algo de su rol como cifra. En psicoanálisis, el desciframiento es parte fundamental del método de interpretación de las formaciones del inconsciente, a partir del hecho de que estas se componen de encadenamientos significantes. Así pues, el desciframiento en cuanto método prescinde del significado. Desde este punto de vista, el desciframiento se enmarca en el registro simbólico; no obstante, el proceso inverso (el ciframiento) no es trabajado con la suficiente profundidad. El abordaje que se propone acá no se inscribe en lo simbólico, sino en esa zona fronteriza que es la letra.

Un recorrido por la lengua española dará luces respecto a la labor de cifrar. Esta palabra es definida como: “Transcribir en guarismos, letras o símbolos, de acuerdo con una clave, un mensaje cuyo contenido se quiere ocultar”⁵⁸ y, a su vez, transcribir es definido como “escribir en una parte lo escrito en otra”⁵⁹. Rescatando algunos elementos, tenemos como resultado una acción donde está implicada la escritura de algo que no es explícito, y que además pertenece a “otra parte”, sin embargo, el ciframiento del que se trata en la poesía de Celan opera sobre mensajes con contenido, ya que esto lo dejaría en el campo de la representación. Sería más preciso afirmar que en la letra, en la cual se cifra, está oculto el horror de la guerra y la muerte. El asunto del ciframiento se encuentra en versos como “Trucado el azar, inzozobrados los signos, / la cifra, multiplicada, en injusta inflorecida”⁶⁰, donde es notorio el carácter de cifra de los signos, o más bien, de la letra, y donde también aparece, en lo desflorecido, ya una dificultad a la hora de cifrar.



55. *Ibíd.*, 196.

56. Jaques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1960-1970)*, 17.

57. *Ibíd.*

58. Real Academia Española, “Cifrar”, en *Diccionario de la lengua española* (Madrid: Espasa Calpe, 2002).

59. Real Academia Española, “Transcribir”, en *Diccionario de la lengua española*.

60. Celan, “Soles filamentos”, 262.

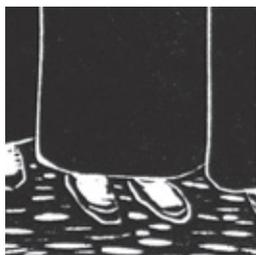
Ahora bien, dicha dificultad es causada por la ausencia de una clave para transcribir, ausencia dada, por una parte, por el carácter litoral de la letra y su relación con el goce, y por otra, a raíz del hecho de que el horror no puede inscribirse en la lógica signifiante propia de lo que sería una clave. Por lo tanto, no todo del horror admite ser cifrado, y entonces hace presencia por la vía del silencio, donde la escritura encuentra un límite. Escribe Celan: “Están desnudos los filones, los cristales, / las drusas, / algo no-escrito, endurecido / en lenguaje, libera / un cielo”⁶¹. Algo en su obra queda no-escrito, no-cifrado y, por ende, no oculto, sino al desnudo.

A manera de conclusión, el horror ante la muerte y la guerra no simplemente se *manifiesta* en la poesía de Celan, sino que se *cifra* en la letra, pero esta no logra cifrar totalmente esa dimensión horrorosa y queda entonces el silencio.

61. Celan, “La rosa de nadie”, 177.

BIBLIOGRAFÍA

- CELAN, PAUL. *Antología poética de Paul Celan*. Señal que cabalgamos 69. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006.
- CELAN, PAUL. *Obras completas*. Madrid: Trotta, 1999.
- DÍAZ, WILLIAM. Introducción a *Antología poética de Paul Celan*. Señal que cabalgamos 69. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006.
- DINOUART, ABATE. *El arte de callar*. Madrid: Siruela, 2007.
- ECHAGÜE, HUGO. “Una aproximación a la lírica de Paul Celan”. *Tópicos. Revista de filosofía de Santa Fe* 15 (2007): 77-86.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955)*. Buenos Aires: Paidós, 1983.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)*. Buenos Aires: Paidós, 1995.
- LACAN, JACQUES. “Clase del 17 de marzo de 1965”. En *El seminario. Libro 12. Problemas cruciales para el psicoanálisis (1964-1965)*. Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- LACAN, JACQUES. *Lituraterra (1971)*. Escuela de filosofía Universidad Arcis. <http://www.philosophia.cl/biblioteca/lacan/lituraterra.pdf> Traducción de Pablo Oyarzún (consultado el 25/03/2013).
- LACAN, JACQUES. “La tercera”. En *Actas de la Escuela freudiana de París. VII Congreso, Roma, 1974*. Ediciones Barcelona: Petrel, 1980.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Espasa Calpe, 2002.
- SPADARO, ANTONIO. “La tragedia de la guerra y la palabra literaria”. *Revista Criterio* 2291 (2004).
- TRUJILLO, IVÁN. *El arte bajo el signo de la hostilidad. La estética de Hegel después de la época del arte*. Santiago de Chile: Universidad de Chile, Facultad de artes, 2006.



La persistencia de la angustia: memoria, ausencia y voz en el videoarte colombiano

CAROLINA ACOSTA MARTÍNEZ*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia



La persistencia de la angustia: memoria, ausencia y voz en el videoarte colombiano

Parece que la estética no tiene lugar en un contexto conflictivo como el colombiano, pero los artistas locales insisten en entre-mostrar con sus obras esos reales a los cuales intentamos dar la espalda para resguardarnos. En este orden de ideas, este artículo pretende resaltar el carácter ético de un conjunto de obras colombianas de videoarte que son llamadas a “declarar” sobre las condiciones socioculturales bajo las cuales vieron la luz. Con su apelación a la memoria, la ausencia y la voz, parece que estas obras buscan angustiar al espectador creando sobresaltos en la profusión de textos e imágenes banales y obsoletas que ofrecen los medios de comunicación (incluyendo el ya famoso signifiante “posconflicto”) como distractores ante los horrores de la guerra.

Palabras clave: angustia, ausencia, estética, ética, guerra, memoria, videoarte, voz.

La persistance de l'angoisse: mémoire, absence et voix dans l'art vidéo colombien

On dirait que l'esthétique n'a pas de place dans un contexte conflictuel comme celui de Colombie, mais les artistes locaux insistent à entre-montrer dans ses œuvres ces réels auxquels nous essayons de tourner le dos pour nous en protéger. Dans cet ordre, cet article essaie de souligner le caractère étique d'un ensemble d'œuvres d'art vidéo colombiennes qui sont appelées à «déclarer» sur les conditions socio-culturelles dans lesquelles elles ont vus la lumière. Avec les recours à la mémoire, l'absence et la voix, elles cherchent à angoisser le spectateur via la création de sursauts dans la profusion de textes et d'images banales et obsoletas offertes par les médias (y inclus le déjà renommé signifiant «post-conflit») en tant que distracteurs face aux horreurs de la guerre.

Mots-clés: angoisse, absence, esthétique, éthique, guerre, mémoire, art vidéo, voix.

The Persistence of Anguish: Memory, Absence, and Voice in Colombian Video Art

It seems that there is no place for aesthetics in a conflictive context such as the Colombian one; however, local artists have insisted on hinting at those aspects of the real that we turn our backs on in order to protect ourselves. In this order of ideas, the article highlights the ethical nature of a series of Colombian video art works that “make a statement” regarding the socio-cultural conditions in which they arose. Appealing to memory, absence, and voice, it seems that these works seek to startle and produce anguish in their viewers by presenting an abundance of banal texts and images offered by the media (including the already famous signifier, “post-conflict”), which distract us from the horrors of war.

Keywords: anguish, absence, aesthetics, ethics, war, memory, video art, voice.

* e-mail: ninacostanz@gmail.com

© Ilustraciones: Antonio Samudio



1. Por la ya tan trasegada expresión “ética y estética”, entiéndase la tradicional diferenciación entre el trato con el objeto artístico y el trato con el otro, enlazados en el presente texto en el trato con el objeto *a*. La distinción entre los asuntos de la sensibilidad y los de la razón práctica, introducida por Kant en su *Crítica del juicio*, es superada por vía de la intersubjetividad, posición que Lacan dejó atrás mediante el énfasis en la noción de afánisis subjetiva. Este artículo se inclina hacia el camino trazado por la afirmación de Wittgenstein “*Ethik und Aesthetik sind Eins*” (Ética y estética son una). Aunque el autor no desarrolló tal aserto en la obra citada, tratándose el *Tractatus* de un escrito en donde cada enunciado fue construido meticulosamente, no es una afirmación sin consecuencias, según lo señala Carla Carmona Escalera. Véase: Carla Carmona Escalera, “El genio: ética y estética son una” (documento presentado en el V Mediterranean Congress of Aesthetics: Art, Emotion, Value, Cartagena, España, 4 al 8 julio, 2011). Disponible en: <https://www.um.es/vmca/proceedings/docs/19.Carla-Carmona-Escalera.pdf> (consultado el 10/01/2014).

¿Cómo la ética y la estética¹ se articulan en un ámbito de guerra como el colombiano? Frente a la ferocidad de la violencia parece que la estética no tiene lugar, no como elemento prioritario. No obstante, cuando las manifestaciones del arte dejan de ser consideradas fruto de la sensibilidad individual de los artistas y empiezan a ser concebidas como productos de prácticas discursivas que tienen mucho que decir sobre la relación entre sujeto y sociedad, el arte se convierte en un interlocutor fundamental para indagar sobre un contexto particularmente conflictivo como el nuestro.

Siguiendo este orden de ideas, la imagen bella, esa con la que muchos colombianos decoramos las paredes de nuestras casas, se muestra insuficiente para dar cuenta de las realidades que acechan más allá del íntimo y apacible seno del hogar. Si tal imagen ya no posee el mismo prestigio es porque el arte en general no puede dar la espalda a toda una serie de tensiones y rupturas que tuvieron y siguen teniendo lugar dentro y fuera de él. Estas tensiones y rupturas resaltan la crisis de los sistemas simbólicos, cada vez más “agujereados” y precarios para dar cuenta de una serie de realidades y de *Reales* que palpitan con particular insistencia, reclamando la atención de los artistas.

Frente a este reclamo los artistas optan o por seguir alimentando la sucesión de imágenes banales, obsoletas y atractivas que se alinean con las que ofrecen los medios masivos de comunicación como estrategia adormecedora y distractora, o por asumir una postura ética más comprometida y atreverse a bordear, de alguna manera, lo Real tras las realidades. Pero tal tarea no es nada fácil y frecuentemente es vista como sospechosa. Esto es particularmente cierto en el caso de la historia de la violencia en Colombia, repleta de vacíos documentales, contradicciones y silencios pactados.

Pese a estos esfuerzos de los artistas contemporáneos por apuntar, así sea mortificando al espectador, hacia lo Real que no cesa de gritar, la función apaciguadora de la imagen bella sigue siendo sobrevalorada en los circuitos artísticos. No obstante, tal vez el asunto de la belleza no sea central en esta discusión, pues está claro que el criterio estético ya no consiste en diferenciar lo que es arte de lo que no lo es, debido a que precisamente la belleza (o su ausencia) no están ahí para guiar al crítico y al espectador. Actualmente, el criterio estético es un asunto político, relativo a la lectura

de la realidad que proponen “[...] ciertas corrientes del arte contemporáneo que en el fondo buscan alcanzar la angustia que no apunta ni a lo bello ni a la armonía, pero que flirtean [...] con los límites de la angustia”².

Además, cabría preguntarse si la imagen bella sería la contraparte de la imagen inquietante, siniestra o francamente horrorosa, que enfrenta al espectador con lo que usualmente no quiere ver. En esa polaridad que Freud propuso en 1915 en “Pulsión y destinos de pulsión”³, no entre el amor y el odio, sino más bien entre amor-odio e indiferencia, la imagen bella (en el sentido clásico de conmovedora, aquella que mueve al amor) y la imagen perturbadora parecerían estar situadas en el primer polo; mientras que la imagen-entretenimiento, banal y obsolescente, aquella que sucumbe al *espectáculo* (tal como lo entiende Guy Debord)⁴, se ubicaría en el segundo.

MEMORIA

El video es uno de los medios de las artes visuales frecuentemente utilizado para provocar al espectador y despertarlo de su letargo mediático, de su *indiferencia escópica*, por llamarlo de alguna manera. Sus orígenes, tributarios de la crítica a la televisión, hacen prevalecer la experimentación sobre el carácter comercial, la detención sobre la vertiginosidad. Como emplea la misma base técnica⁵ (el tubo catódico), constituye una suerte de caballo de troya: critica al medio televisivo desde su interior, empleando los mismos recursos. Los experimentos visuales realizados por Nam June Paik y Wolf Vostell entre los años sesenta y ochenta del siglo xx dan cuenta de esta estrategia.

El videoarte colombiano no fue ni es ajeno a estas tendencias, sobre todo teniendo en cuenta que el “material” que ofrece la realidad local, especialmente desde mediados del siglo pasado⁶ es en sí mismo poderosamente angustiante. Es en este sentido que el video, como medio propicio para revelar (más bien, para desvelar) el horror de la violencia y llamar la atención del público sobre la complicidad que implica no pronunciarse al respecto, es empleado de maneras insospechadas por algunos artistas colombianos.

Óscar Muñoz, por ejemplo, se empeña en que no olvidemos. Nos ofrece rostros de las secciones necrológicas de los diarios y autorretratos que con el transcurrir del tiempo se hacen irreconocibles: facciones a medio hacer, sombras, cenizas. En todo caso, la obra de Muñoz es un constante *memento mori*, un recordatorio de que el fin de la vida es inevitable. Sus imágenes, deleznable, frágiles, cuyo deterioro se hace aún más notorio por la manipulación de la velocidad del registro videográfico, remiten a la muerte como Real, más allá de todo relato y de toda imagen. Tales imágenes poseen

2. Colette Soler, *Declinaciones de la angustia* (Bogotá: Gloria Gómez Ediciones, 2007), 17.

3. Sigmund Freud, “Pulsión y destinos de pulsión” (1915), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 105.

4. Guy Debord, *La sociedad del espectáculo* (Santiago de Chile: Naufragio, 1995).

5. Al menos en sus orígenes.

6. “Material” conformado por cuerpos humanos desaparecidos o fragmentados por procedimientos violentos y cuerpos discursivos fraccionados por las contradicciones internas de un orden sociopolítico sumamente inestable.

el poder de confrontar al espectador con su propia muerte, y por eso se presentan como un límite a la indolencia.

En el *Proyecto para un memorial* (2004-2005)⁷, por ejemplo, cinco monitores muestran el intento del artista por capturar rostros de obituarios de los periódicos, con un pincel empapado en agua que se mueve vertiginosamente sobre una piedra calentada al sol. La técnica es algo inverosímil: agua sobre losa hirviendo. Al contacto con la piedra, el agua deja un rastro visible que se evapora rápidamente, impidiendo que los rostros dibujados se completen. Uno tras otro, esos rostros sucumben, pero Muñoz (más exactamente una parte suya, podríamos decir la que lo representa por excelencia, su mano⁸), lejos de desistir, insiste en ellos.

7. Oscar Muñoz, *Proyecto para un memorial* (Bogotá: 2004-2005). Disponible en: <http://www.banrepcultural.org/oscar-munoz/memorial.html> (consultado el 10/01/2014).

8. Aunque podríamos también referirnos al ojo en iguales términos: ¿no es su ojo el que pone el artista en el sitio del ojo del espectador? ¿No es el ojo de Muñoz el que ve directamente, sin mediación del registro en video, esos rostros que se evaporan?

9. Según el Diccionario de la Real Academia Española: “Sedimento del líquido contenido en una vasija” (DRAE en línea, 2001. Consultado el 24/07/2013). Nótese que tanto el poso como los reflejos de agua y las líneas de la mano, significantes e imágenes empleados por Muñoz como contenidos y nominaciones de sus trabajos, son métodos adivinatorios: maneras de apelar al saber absoluto de un Otro sin falta. Precisamente fue el Oráculo-Otro de Delfos el que advirtió a la madre de Narciso sobre el fatal peligro que corría su hijo si se enfrentaba alguna vez con su propia imagen reflejada. Cabe mencionar que una de las obras-proceso más conocida de Muñoz es justamente la llamada *Narcisos*.

10. Slavoj Žižek, *¿Quién dijo totalitarismo?* (Valencia: Pretextos, 2002), 166.

En esta obra el artista está ahí, literalmente de cuerpo presente, no solo como la mano y la sombra que hacen aparecer, sino también como la mano y la sombra desaparecidas. De hecho, la sombra de su mano bailotea junto a los rastros que se evaporan. Jugándose su cuerpo (por la mano, por la sombra) Muñoz les presta a aquellos rostros que no logran aparecer íntegramente una contundencia material y visual que no alcanzan a tener. Aunque aquellas facciones son de personas claramente identificadas en los obituarios como muertas, es inevitable no evocar con ellas a los desaparecidos de la violencia política en Colombia.

En términos generales, la obra de Muñoz está hecha de trazos incompletos, sombras, detritus y posos⁹; en fin, de restos: sobras de algo que nunca estuvo completo pero que alguna vez ofreció a los ojos la ilusión de completitud. Aquí participan los cuerpos, el del artista y el de los muertos, pero como residuos. Al poner de relieve esta dimensión, la del resto, que es también una de las dimensiones del objeto *a*, el artista adopta una postura ético-estética consistente en no rendirse ante los encantos de la forma (completa, cerrada). Óscar Muñoz asume que solo al dar a entrever lo imposible de una forma que no se consume nunca, que se escapa a cada instante, puede dar cuenta éticamente de esas presencias que ya no están, de cuya ausencia somos todos, en alguna medida, responsables.

Ahora bien, ¿para qué Muñoz se aferra a esos despojos, a esas facciones que no terminan de mostrarse? Slavoj Žižek afirma que el “error” del melancólico consiste en confundir la falta originaria del objeto con una pérdida:

[...] en el proceso de pérdida hay siempre un resto que no puede ser integrado mediante el trabajo de duelo y la fidelidad fundamental es ante el resto. El duelo es una suerte de traición, el “matar por segunda vez” al objeto (perdido), mientras que el sujeto melancólico mantiene la fidelidad al objeto perdido.¹⁰

Es decir, semejante “error” está en ubicar la resistencia ante la elaboración simbólica de la falta en la pérdida irremediable de un objeto *positivamente* existente. Con esta insistencia en el despojo, Žižek se refiere a fenómenos socioculturales contemporáneos de diversa índole. En el *Proyecto para un memorial* (2004-2005), Muñoz hace visible de algún modo la falta originaria de un orden social inestable que desdeña la elaboración simbólica, señalando en el lugar de esa falta los restos de un objeto históricamente, *positivamente* (de nuevo, la palabra que usa Žižek) existente: los muertos, los desaparecidos¹¹.

Sin embargo, lo que podría parecer en primer término un “error” melancólico se convierte en acierto, pues el artista se compromete con ese objeto perdido en la vía de la elaboración; su obstinación en mostrar el resto llama la atención sobre la necesidad de elaborar duelos escamoteados y construir memoria. En este sentido, Muñoz mete el dedo en la herida, mueve resortes de angustia, convoca el padecimiento del espectador, lo invita a abandonar su posición pasiva y contemplativa para tramitar un duelo colectivo, lo cual exige algún esfuerzo subjetivo, una asunción de responsabilidad y también una renuncia. Con sus imágenes que se escapan, que no perduran, que no se fijan, que no se preservan ni se coleccionan, hace un llamado a matar al objeto por segunda vez, como dice Žižek, a dejarlo ir, a darle justa sepultura.

Es en torno a la imagen que se articula este llamado. En este sentido, Régis Debray señala que la imagen es una suerte de mediación entre los vivos y los muertos¹²: un cadáver humano no es un ser vivo, pero tampoco es una cosa, sino una suerte de presencia/ausencia. Para el autor, así como para Freud en “Tótem y tabú”¹³, tal vez la primera experiencia metafísica del animal humano, de indudable matiz estético y religioso, fue el enigma de ver a otro ser humano en el tránsito de estar animado a estar muerto.

A esta experiencia Debray la ha denominado, en una curiosa torsión de la expresión de Lacan, el verdadero *estadio del espejo* humano, consistente en contemplarse en un doble o alter ego inanimado, cuerpo visible que revela algo de lo no visible. El cadáver es, en este sentido, una presencia invasiva del resto: por excelencia los restos mortales que parasitan la imagen cotidiana y la desestabilizan. Hasta el más bello de los despojos, hasta el más magistralmente preservado y maquillado causa ese estremecimiento, un trauma tan angustioso, según Debray, que reclama una medida inmediata consistente en:

[...] hacer una imagen del innombrable, un doble del muerto para mantenerle con vida y, a la vez, no ver ese no sé qué en sí, no verse a sí mismo como casi nada. Inscripción significativa, ritualización del abismo por desdoblamiento especular [...] La imagen, toda



11. Cabría preguntarse si se debe decir, más bien, positivamente in-existentes.
12. Régis Debray, *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente* (Barcelona: Paidós, 1994).
13. Sigmund Freud, “Tótem y tabú” (1913 [1912-13]), en *Obras completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 1.

imagen, es sin duda esa argucia indirecta, ese espejo en el que la sombra atrapa a la presa. El trabajo del duelo pasa así por la confección de una imagen del otro que vale por un alumbramiento. Si esa génesis se confirma, la estupefacción ante los despojos mortales, descarga fundadora de la humanidad, llevaría consigo a un mismo tiempo la pulsión religiosa y la pulsión plástica. O, si se prefiere, el cuidado de la sepultura y el trabajo de la efigie. Todo viene junto y lo uno por lo otro. De la misma manera que el niño agrupa por primera vez sus miembros al mirarse en un espejo, nosotros oponemos a la descomposición de la muerte la *recomposición por la imagen*.¹⁴

Es esta desprestigiada recomposición por la imagen, fuente de todo tipo de querellas históricas, a la que acuden, a su manera, los artistas contemporáneos. La boca en el lugar del ojo, la nariz en el nacimiento del cabello, las mejillas completamente desdibujadas: es precisamente una re-composición la que anima la “contra” que se inventó Muñoz para hacer frente a la indiferencia del espectador, cansado de escuchar hablar de quienes no conoció y de cuyo paradero no sabe. Solo que este particular conjuro no es especular, no permite una identificación sosegadora; todo lo contrario: *des-identifica*, convoca la angustia.

Mientras Debray se toma la licencia de aplicar la expresión *estadio del espejo* a la experiencia humana de verse a sí mismo en el cuerpo sin vida de otro, vislumbrando en ese *doble* inerte suyo, visible, algo del orden de lo invisible, Muñoz destripa los mecanismos del espejo plano y del cóncavo, de las flores y del ojo. Disecciona el esquema óptico lacaniano, lo desmonta, dispone sus partes sobre la mesa, y si no lo explica como lo haría Lacan, es solo porque no le compete ni le importa.

AUSENCIA

*Un agujero con un poco de materia alrededor*¹⁵, así llama Gérard Wajcman al vacío rodeado por una obra de arte. Es sumamente provechoso que este autor relacione la materia así dispuesta, no con el vaso sino con el *molde*, como si en vez de evitar cuidadosamente que el vaso se rompa, se lo hiciera añicos contra el suelo¹⁶, para desmoldar lo que ahí adentro tiene ya consistencia, no de vaso, sino de otra cosa que lo habita, que posee su forma pero que no participa de su materia. Como si la ausencia fuera un objeto, una forma positiva: “[...] estas obras, estos objetos que recogen la ausencia del objeto que los completa, son en definitiva, y bien mirado todo, moldes, moldes negativos por los que corre la falta, que deviene así la forma ‘positiva’, el objeto moldeado”¹⁷.

14. Debray, *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*, 27.

15. Gérard Wajcman, *El objeto del siglo* (Buenos Aires: Amorrortu, 2001), 75.

16. Tal vez ahí esté el sentido (más bien el sinsentido) de algunas tendencias iconoclastas reveladas en ciertos momentos de la historia del arte.

17. Wajcman, *El objeto del siglo*, 79.

Hacer añicos contra el suelo. *La bandeja de Bolívar* (1999) de Juan Manuel Echavarría¹⁸ consiste precisamente en eso. Se trata de un video hecho con una sucesión de fotografías que muestran las transformaciones de una réplica de la bandeja de porcelana que Bolívar encargó alguna vez con motivo de la conmemoración de la independencia colombiana, y que llevaba la inscripción “República de Colombia para siempre”. En el video puede apreciarse el proceso de fragmentación de la bandeja hasta quedar literalmente pulverizada. El sonido de la porcelana rompiéndose en cada avance hacia la destrucción hace aún más contundente la imagen, y se convierte en un estrepitoso registro del proceso de aniquilamiento de aquel bello objeto y del ideal que representa.

En esta pieza puede evidenciarse ese gesto de desmoldar el vacío nombrado antes. El video podría tratarse, entonces, de un intento por otorgarle “cuerpo” al vacío destruyendo la forma visible. No obstante, el objeto persiste, *insiste*. Algo permanece de él: el polvo blanco al que queda reducido es el sobrante que ya no es, por supuesto, la pieza completa inicial, sino que es otra cosa, por cierto bastante parecida a la cocaína. De esta manera, algo del objeto se mantiene, pero bajo otra modalidad.

Del residuo del ideal bolivariano da cuenta esa última imagen que evoca el conflicto armado sin necesidad de mostrar abiertamente sus operaciones sobre los cuerpos, sino más bien aludiendo a otro tipo de operaciones: las operaciones sobre los signos, el deslizamiento de los significantes. Viene bien aquí el término marxista *plusvalía*, referente de Lacan en su seminario sobre el reverso del psicoanálisis (1969-1970) para acuñar el objeto *a* bajo la perspectiva de *plus de goce*, como aquello que es llamado a compensar “lo que es de entrada un número negativo”¹⁹ una pérdida. Es en este sentido de *plus* que los productos del conflicto, las sobras, el despojo y, por supuesto, la ominosa procesión de los despojados (porque como sabemos, la plusvalía implica un robo) parecieran hablar desde el montículo de polvillo de la imagen final de la obra de Echavarría: ceniza preciosa para paliar la falta, suerte de “indemnización” tras la ruina. De este modo, Echevarría documenta, en ese registro de la pulverización de la bandeja de Bolívar, las transformaciones históricas de un conflicto con complejas motivaciones y resortes.

La figura hermosamente decorada de la bandeja, claramente identificable al inicio sobre el fondo negro del video, va haciéndose irreconocible al compás de cada estruendosa ruptura, hasta asumir otra figura completamente distinta, extranjera por la forma de la que proviene y aun así familiar por la forma que ha devenido: la de la cocaína. Esta nueva forma es, paradójicamente, producto de la deformación de la figura anterior, mancha que se transforma en pantalla, una vez que el espectador ha reconocido el nuevo objeto. El video desvela ante los ojos del espectador el engaño del ideal deshecho

18. Juan Manuel Echevarría, *La bandeja de Bolívar* (New York: 1999). Disponible en: http://www.jmechavarria.com/gallery/video/gallery_video_bandeja.html (consultado el 10/01/2014).

19. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)* (Buenos Aires: Paidós, 2008), 53.

y luego forma nuevamente una imagen virtual que, aunque también ilusoria, entra de otra manera en relación con la imagen real. La imagen idílica del puñado de cocaína, paraíso nívoo, “actual” ideal de unificación de los pueblos bajo la rúbrica del objeto supuestamente asequible y sin embargo insatisfactorio, pasa a ser como esas raíces de sueño del árbol reflejado en el agua a las que se refiere Lacan cuando habla de la maniobra del Otro, el giro de 90 grados del espejo plano que muestra al sujeto la ilusión del florero invertido²⁰.

Echavarría señala la seducción ejercida por un objeto que se pone literalmente en primer plano como objeto de la satisfacción inmediata y que a pesar de su blancura, de su brillo seductor, ha revelado su origen “impuro”. Este objeto seguiría la lógica del *pseudodiscurso* capitalista, que en vez de crear lazo social (en este caso, la presumible hermandad de la cultura de la droga, la “mafia generalizada” que nos hace cómplices a todos) lo desintegra.

Hay otros objetos aparentemente satisfactorios. Un hermoso y apacible paisaje podría ser uno de ellos. Sobre todo cuando está claramente encuadrado y solo el movimiento casi imperceptible de las hojas de los arbustos y de los árboles hace pensar que aquello es un video; de otro modo, parecería una fotografía, un cuadro. De repente, un balazo viene a romper el silencio. Tras el sobresalto, vuelve la calma. Cuando el espectador se cree a salvo, otro balazo rasga la imagen. Así transcurren los dos minutos y cuarenta y cuatro segundos que dura *PAISaje cercado* (2009) de Fernando Pertuz²¹. Allí puede evidenciarse cómo en el lugar de la falta (una ausencia) aparece algo como anuncio de lo terrible que no se le muestra al espectador pero de lo cual se le ofrecen unas cuantas ‘pistas’: un alambre de púas que cruza el paisaje en primer plano y el sonido de un disparo que se repite.

En palabras del artista, “de lo que yo hablo ahí es de la ausencia: la ausencia de gente, de animales, de casas, de acciones, en fin, la ausencia de lo humano. Eso le da a la imagen, aunque bella, un carácter perturbador”²². Además, al referirse a la serie de videos a la que pertenece *PAISaje cercado*, Pertuz afirmó: “Con estos paisajes yo quería llevar a la gente a lugares donde ya no pueden llegar por la violencia, por el conflicto. Son paisajes que están prohibidos y que muchos de nosotros quisiéramos ver directamente. Como no se puede, yo llevo al público a ellos, al otro lado de la pantalla”²³.

La ausencia a la que se refiere Pertuz, esa que según él le otorga un matiz perturbador a la imagen a pesar de su belleza (y ese “a pesar” es aquí relevante), ¿podría equipararse a la falta?, “¿Dónde está el telón de fondo? ¿Será la ausencia? Pues no. La ruptura, la ranura, el rasgo ya de la abertura hacen surgir la ausencia —igual que el grito, que no se perfila sobre el telón de fondo del silencio sino que al contrario lo hace

20. Véase: Jacques Lacan, “Observación sobre el informe de Daniel Lagache” (1966-1989), en *Escritos* 2 (México: Siglo XXI, 1989).

21. Fernando Pertuz, *PAISaje cercado* (Bogotá: 2009). Disponible en: <http://www.fernandopertuz.com/PERTUZ-video-artnet-live-PAISaje-Cercado.htm> (consultado el 10/01/2014).

22. Palabras de Fernando Pertuz en una entrevista inédita sostenida con la autora de este artículo en el año 2012.

23. *Ibíd.*

surgir como silencio”²⁴. Del mismo modo que los balazos como gritos, como aberturas, hacen surgir el silencio al que deshacen, también se recortan contra la imagen y hacen aparecer algo en ella que da densidad a la ausencia (usualmente no visible) que la soporta. Es el balazo el que, colocado en el lugar de esa ausencia, le da consistencia.

El disparo presentifica algo del orden de lo Real que justamente no permite acercarse al paisaje: la violencia. Por eso el artista trae el paisaje al espectador, pero con él trae esa violencia que intranquiliza al sujeto. La función de la imagen en *PAISAJE cercado* no es, como sugeriría el título, preservar la cerca²⁵, mantener el lugar del observador, sino todo lo contrario: dislocar la visión, traer mediante la inversión del esquema tradicional del cuadro y el sujeto eso terrible, tan presente y, sin embargo, tan olvidado por su presumible lejanía.

Al *a-cercar*²⁶ el paisaje bello pero inevitablemente siniestro de aquellas zonas del país inaccesibles, el artista recuerda al espectador que la violencia permanece incólume a pesar de los esfuerzos por olvidarse de ella, y que su ferocidad no puede ser aplacada ni siquiera por la belleza de la imagen. Cuestiona de este modo la actitud del público y de él mismo, que suelen presenciar el conflicto armado desde el lado “cómodo” de la pantalla, evitando entrar directamente en contacto con el núcleo Real del conflicto, es decir, aquello de la guerra que escapa a la simbolización y, por consiguiente, a todo esfuerzo noticioso o informativo: el impronunciable espectáculo de la violencia, el uso desmedido del cuerpo del otro como objeto de goce, la imposibilidad de acudir a una tendencia natural que haga lazo con el otro y la inoperancia de la ley (de la palabra en general) para establecer límites.

La condensación de la acción, el detenimiento en y de ese paisaje ofrecido como señuelo al público ávido de imágenes violentas, con la advertencia del balazo como cercaña de lo Real que se repite y que rasga el cuadro, todas ellas son características de una escena fantasmática resquebrajada, *manchada*. Además, el carácter acusmático de los disparos expone aún más al espectador, así sea por unos segundos, a los embates de una violencia imposible de contener con razones y palabras. El espectador es mirado entonces por una presencia que no se sabe dónde está, cuáles son sus motivaciones, qué quiere (*¿Che vuoi?*) de nosotros; la angustia anida en ese vértigo de voz y mirada.

En este orden de ideas, el refinamiento de la imagen y su engañosa fijeza son maneras de contener el vértigo, de rodear el goce mortífero de la guerra, que no aparece explícitamente ahí, pero que se supone tiene lugar fuera del encuadre, fuera de la escena dentro de la escena. El marco contiene, pero también defiende al sujeto de ser presa directa de ese goce. No obstante, al forzar al espectador a salir de su estado contemplativo, estorbando de tanto en tanto su deleite en la imagen bella con el sonido atronador de la bala, se le insta a notar el cerco y el medio representacional como



24. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) (Buenos Aires: Paidós, 1995), 34.

25. El “cercado” del paisaje no es una alusión exclusiva al alambre de púas, también se refiere a cierta cerca especular que no alcanza a contener la inminente fragmentación de la imagen del cuerpo, correlativa del cuerpo *Realmente* fragmentado que se supone (imaginariamente) tras el atronador sonido del balazo.

26. No solo en el sentido común de hacer próximo, sino también en el de introducir algo (*a*) de carácter no especularizable.

mediación de la mediación. Se le hace advertir ese límite olvidado, pues, a no ser que se acuda a algún recurso disruptivo como los que emplea Pertuz en *PAISaje cercado*, “[...] se ignora la pantalla como tal en el momento de la imagen tanto como se ignora el estado de inconsciencia en el sueño, es decir, se ignora el soporte y la construcción que hay detrás de la imagen”²⁷.

La construcción y el soporte que sostienen a la imagen, una vez señalados, caen deshaciendo el carácter especular y *espectacular* de la escena. Entonces el signifiante, ese que abre una fisura entre el cuerpo, su imagen y su nombre, se torna insuficiente. Sin embargo, tras el disparo el sujeto de la visión geometral se incorpora; el espectáculo, que será tras unos cuantos segundos desmantelado de nuevo por otro disparo, se reorganiza porque la hendidura es incurable: “La separación hace parte, ella misma, de la unidad del mundo, de la praxis social global que se ha escindido en realidad e imagen [...] la escisión que mutila esta totalidad hace aparecer al espectáculo como su finalidad”²⁸. El espectáculo debe continuar: sí, lugar común, pero cuánto sentido adquiere en este punto.

En *iNo disparen, prensa!* (2004)²⁹, Santiago Echeverry intenta por todos los medios, utilizando una repetición vertiginosa que no da respiro al espectador, evitar que el espectáculo se reorganice, que la escena se arme de nuevo. El *como si* de la escena montada por los medios queda en esta pieza puesto en entredicho por completo, pues algunos periodistas han quedado atrapados en el fuego cruzado entre militares y grupos armados ilegales, y la angustia es inminente. Los reporteros intentan huir de las balas con sus equipos a cuestas mientras corren en medio de la trocha. La cámara, que no deja de filmar, se mueve agitadamente de arriba abajo y de un lado al otro siguiendo el ritmo de quien la lleva. El grito “iNo disparen, prensa!”, proferido por una de las periodistas, se aúna al zumbido de las balas. Abajo, un anuncio indica que las imágenes han sido filmadas directamente de la pantalla del televisor. A continuación, una reconocida presentadora colombiana describe el suceso y se vanagloria de mostrar el registro de aquel acto de valentía. Luego, todo se repite, una y otra vez, incluyendo la intervención de la presentadora, a intervalos cada vez más cortos y desde distintos puntos de vista con respecto a la pantalla.

Al editar y reeditar el material ya editado, Santiago Echeverry explora las posibilidades del medio del video para entre-mostrar lo Real, *juguetea*³⁰ con él y reubicar el ojo del observador, modificando así la posición simbólica del sujeto y haciendo que este advierta la fragilidad de los montajes que los medios le ofrecen. Tal cambio de enfoque implica un acercamiento a la angustia destinado a abrir un resquicio en la indiferencia del espectador. Este suele recibir, desde la sala de su casa y tal vez sin concernirse, el producto de una edición cuyas motivaciones le son por completo

27. Hernando Rincón, *Pantalla. Notio|Opus|Taktiké* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001), 49.

28. Debord, *La sociedad del espectáculo*, 9-10.

29. Santiago Echeverry, *iNo disparen, prensa!* (Bogotá: 2004). Disponible en: <http://www.echeverry.tv/?f=real&b=nodisparen> (consultado el 10/01/2014).

30. Bajo la luz (o la oscuridad) de este signifiante que apareció en un intento de asociación libre, cabría preguntarse si el juego entre imaginación y entendimiento que supone el arte desde la tradicional postura kantiana, es aún vigente en los tiempos que corren. En todo caso, el juego, el vaivén, está referido aquí a un flirteo con lo innombrable. ¿Es ese “[j]uego amoroso que no se formaliza ni supone compromiso” (Definición de la palabra *flirteo* según el DRAE, 2001) que se establece con lo Real, lo que subyace bajo gran parte de las manifestaciones artísticas contemporáneas?

desconocidas. Al tener la posibilidad de “ponerse en los zapatos” de los periodistas, que en aquella situación impensada cayeron en el lugar del objeto del goce exterminador de la guerra, de aquella que mutila, que engegece y que en último término acaba con la existencia, un espectador cualquiera, incluso el artista, tiene la posibilidad de acceder también a la experiencia de la angustia.

El video de Echeverri se aproxima a aquello que Lacan articuló en su seminario sobre la angustia como el momento en que “la falta viene a faltar”³¹. Cuando la pantalla del televisor ya no seduce con los objetos del deseo que taponan la falta, sino que *presentifican* la falta, en este caso como voz disruptiva de un disparo sin origen y *mirada* de un paisaje que resulta escrutador, surge lo *unheimlich*, que hace pasar al espectador, si bien no por el centro de la experiencia de la angustia, al menos por los bordes de la destitución subjetiva. Algo ha de conmoverse ahí, algo surge súbitamente (como dice precisamente Lacan que corresponde a los momentos de la angustia) como *señal*³² de la intervención del objeto *a*. En *iNo dispáren, prensa!* la señal está mediada aún, *enmarcada*³³, pero en todo caso sigue cumpliendo su función indicativa con respecto a lo subjetivo que ahí se despliega.

Observar a través de la pantalla televisiva a los reporteros en situaciones de peligro ha venido a ser habitual desde que los enfrentamientos armados³⁴ son registrados con minuciosidad por cámaras que cada vez parecen tener mayor alcance, transportadas hacia lugares cada vez más recónditos por periodistas cada vez menos temerosos. No obstante, tales registros se vuelven un lugar común, un trasegar infinito de imágenes cuyo impacto disminuye a la par con su profusión, procesión visual de horrores televisados, en donde el espectador se siente protegido precisamente por cuenta de la *tele*, es decir, de la distancia. El grito desesperado de la reportera en el video de Echeverri, la coraza supuestamente protectora de ese grito, de esa consigna, es el signo (la señal) de la ruptura de dicha lógica de la profusión cotidiana. Es señal también de la domesticación de lo hostil que ha tenido lugar gracias a esa profusión; lo *Heim*, lo familiar, no pasa por la estricta vigilancia, por la “requisa” del reconocimiento habitual: “ha permanecido *unheimlich*, menos inhabitable que habitante, menos inhabitual que inhabitado”³⁵. Justo ahí radica su poder desestabilizante, destitutivo³⁶.

Voz

La repetición, no de cualquier elemento sino justamente del grito, ese *extraño objeto*³⁷, provoca aquella ruptura de la familiaridad que conduce al espectador a preocuparse por lo que ocurre ante sus ojos en el intervalo de pocos segundos que media entre el desorden de la visión convocado por la cámara al hombro y el instante en que aquel

31. “Pero si de pronto falta toda norma, o sea, lo que constituye a la anomalía como aquello que es la falta, si de pronto eso no falta, en ese momento es cuando empieza la angustia”. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia (1962-1963)* (Barcelona: Paidós, 2006), 52.

32. Señal referida a “lo que ocurre respecto de la relación del sujeto con el objeto *a* en toda su generalidad”. *Ibíd.*, 98.

33. El fantasma está enmarcado en relación con lo Real, y la angustia surge como señal del objeto que empieza a hacer fisuras en ese marco, pero que a pesar de ello se vale de él, como aquel huésped desconocido que siempre ha estado ahí, en la casa: “lo horrible, lo oscuro, lo inquietante, todo aquello con lo que traducimos, como podemos, en francés, el magistral *unheimlich* del alemán, se presenta a través de ventanillas. Es enmarcado como se sitúa el campo de la angustia”. *Ibíd.*, 86.

34. La Guerra del Golfo Pérsico fue uno de esos primeros conflictos de repercusiones mundiales meticulosamente tele-transmitidos.

35. Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia (1962-1963)*, 87.

36. En el sentido de la destitución subjetiva, mencionado antes.

37. Véase: Michel Chion, *La voz en el cine* (Madrid: Cátedra, 2004).

“¡No disparen, prensa!” corta el aire. En ese momento precipitante, el *punto del grito* se presenta como un desgarramiento en el tiempo, una irrupción de lo impensable (lo indecible, lo no especularizable) en la cadena significante:

La expresión *punto del grito* pretende subrayar que lo importante no es tanto la sustancia, la modulación de ese grito, como su lugar. Y ese lugar puede estar ocupado en último término por nada, por un blanco, por una ausencia. El punto del grito es un punto impensable dentro de lo pensado, indecible dentro de lo que se dice, irrepresentable dentro de la representación. Ocupa un punto del tiempo, pero no tiene duración que le sea intrínseca. Suspende el tiempo que puede durar: es un desgarramiento en el tiempo.³⁸

Ese desgarramiento en el tiempo, que de acuerdo con Chion tiene más valor de lugar que de sustancia, se encarna en el grito “¡No disparen, prensa!”; ahí, en el resquicio en el que el sostén imaginario se derrumba y el símbolo es inoperante, el espectador es arrojado intempestivamente fuera de la escena dentro de la escena, encadenamiento televisado de los acontecimientos, para toparse de frente con la trocha como espacio sin ley ni forma. En este espacio, el grito intenta incansablemente articular una apelación al orden, pero no alcanza a contener la ráfaga ciega, proveniente quien sabe de dónde, destinada a despedazar, desmembrar, segar. En este mismo sentido, Diana Rabinovich se refiere a la función comunicativa del grito como llamado al otro que deja en el ser hablante una marca imborrable identificable con el deseo inconsciente, ese deseo indestructible de la *Traumdeutung* de Freud³⁹. No obstante, en el intersticio de goce que es la trocha en el momento del grito, la apelación al deseo es imposible.

Mientras que en *¡No disparen, prensa!* el horror se entre-muestra acudiendo a la función indicativa de la angustia como señal del objeto, en *Guerra y Pa* (2001) de Juan Manuel Echavarría⁴⁰ permanece revestido por el enunciado y, no obstante, reverbera tras este. Para realizar el video, dos aves parlanchinas fueron adiestradas para pronunciar reiterativamente una palabra. A una de ellas se le enseñó a decir “guerra” y a la otra “paz”. Pero como pronunciar “paz” es imposible para un ave, por muy parlanchina que sea, la segunda modula más bien tímidamente: “Pá”. El video presenta a las dos cotorras sobre un fondo blanco mientras entablan un diálogo que más bien parece la superposición de dos monólogos. El ave que pronuncia “guerra” se muestra impetuosa e impositiva, e intenta invadir el territorio de la otra, que es mucho más dócil. Además, entona la palabra con mayor frecuencia, lo cual esboza un panorama audible parecido al de nuestra historia.

Como “sujetos” del enunciado las aves “dan la talla”, ya que son capaces de modular las palabras correspondientes. Pero el artista les hace decir con esas voces vacías algo más que los vocablos recitados, les hace articular otro nivel de sentido que

38. *Ibíd.*, 85.

39. Véase: Diana Rabinovich, *El concepto de objeto en la teoría psicoanalítica* (Buenos Aires: Manantial, 1998).

40. Juan Manuel Echavarría, *Guerra y Pa* (New York: 2001). Disponible en: http://jmechavarría.com/chapter_guerraypa.html (consultado el 10/01/2014).

emerge en su brillantez cuando el espectador se concierne (ahora sí, plenamente como sujeto de la enunciación). Que si “guerra” y “pa”, que si “pa” y “guerra”... El parloteo de las cotorras es una metáfora muy pertinente del bla, bla, bla del enunciado, que recubre con sus significantes el sentido perturbador del retorno (siguiendo a Freud, plenamente siniestro) de los signos bajo el aspecto de una compulsión demoníaca “más originaria, más elemental, más pulsional”⁴¹ que el principio del placer.

Por otras vías, también tributarias de la voz, llega José Alejandro Restrepo a apuntar a esa compulsión demoníaca. En *Variaciones sobre el purgatorio* (2001)⁴², por ejemplo, muchos bañistas, hombres y mujeres, caminan bajo la superficie del agua, sumergidos en una piscina. Todos ellos deambulan cabizbajos, lentamente. El panorama no es muy claro, por momentos los personajes son casi sombras. La sala está, a excepción de esa imagen inquietante y luminosa, en penumbras. Tarde o temprano se revelan los resortes de aquella ilusión: un videobeam proyecta sobre un elemento arquitectónico del piso (otro nivel del suelo de la estancia, al que conducen unas escaleras) esa gran imagen de los bañistas superpuesta con la de la de una piscina.

Pero la revelación no es completa. Algo sigue atrapando al visitante de aquel extraño lugar. Voces resuenan acompañando a las sombras que arrastran los pies en el fondo de la piscina, algunas veces entreveradas con sonidos de rayos y truenos. Se trata de fragmentos discursivos relacionados con consignas religiosas aplicadas a la política, reproducidos una y otra vez. Es posible identificar, entre tales fragmentos, trozos de alocuciones de personajes públicos que ruegan perdón o exhortan a perdonar. Se distinguen la voz de Laureano Gómez demonizando el comunismo y la de Álvaro Uribe solicitando enérgicamente purgar el mal cortándole la cabeza a la serpiente de las FARC.

La desgarradura entre las caras simbólica y diabólica del superyó y su efecto sintomático en la cultura colombiana son recogidos por estas voces, algunas vigorosas, otras débiles y tímidas, pero todas igualmente dependientes del desdoblamiento entre comer y gozar. Este paso de lo simbólico-imaginario (siempre contenedor) del Ideal a lo Real (siempre incontenible) del goce encuentra eco en las palabras que Michel Foucault pronunció en una entrevista que sostuvo con Gilles Deleuze en 1972:

Sucede que las masas, en el momento del fascismo, desean que algunos ejerzan el poder, algunos que, sin embargo, no se confunden con ellas, ya que el poder se ejercerá sobre ellas y a sus expensas, hasta la muerte, su sacrificio, su masacre, y ellas, sin embargo, desean este poder, desean que este poder sea ejercido.⁴³

El discurso analítico como revés del discurso del amo se interroga sobre esa compulsión a la repetición de los sacrificios inútiles, que ya no sirven para purificar nada, desconectados míticamente, huérfanos ideológicamente. La voz en la obra de



41. Sigmund Freud, “Más allá del principio del placer” (1920), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 23.

42. José Alejandro Restrepo, *Variaciones sobre el purgatorio* (Bogotá: 2011). Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=pjKmy8zhOIM> (consultado el 10/01/2014).

43. Michel Foucault, “Los intelectuales y el poder. Entrevista Michel Foucault-Gilles Deleuze”, en *Microfísica del poder* (Madrid: La Piqueta, 1980), 85.

José Alejandro Restrepo es, siguiendo este orden de ideas, un recordatorio de que el anverso de los discursos de perdón y olvido promovidos por la complicidad entre política y religión es la procesión de excesos de los que la historia colombiana no nos ha privado, y que exigen ser expiados en cada ocasión con mayor encarnizamiento.

En *Versión libre* (2011) de Clemencia Echeverri⁴⁴, tales discursos de perdón y olvido se insinúan sobre el fondo nunca esclarecido del acoso de los espectros de las “víctimas” sobre sus “victimarios”; el cual no está esclarecido, porque no tenemos manera de conocer las implicaciones subjetivas de una afirmación de tales proporciones. Pues a pesar de que “el que el perpetrador pueda ser asediado, atormentado por los fantasmas de sus crímenes, es un asunto tan antiguo como la tragedia griega”⁴⁵, tan amplia tradición no nos autoriza para desdeñar los muy singulares efectos que el trato violento del otro tenga en cada “victimario”, ni los intereses y motivaciones de la puesta en escena de los testimonios.

Por lo pronto, digamos que lo Real que no ha podido ser *insertado* en la cadena significante —a pesar de la pretensión de *reinserción* social de los actores ahí implicados— está en *Versión libre* como *presencia ausente*. Aun sin mostrarse abiertamente (no hay imágenes directas de las “víctimas”) eso reclama una posición (la cual, aun la del ojo, es siempre simbólica) tanto de parte de los declarantes como de la audiencia. En su particular insistencia, eso precipita un acto de enunciación que interroga al oyente sobre su propia enunciación, sobre su propio acto (aplazado o no), sobre su lugar, seguramente no tan fijo en la oposición maniquea entre “víctimas” y “victimarios” que el discurso oficial instaura como legítima.

¿Qué hay entonces de esos ausentes presentes, esos que no están ahí pero que se deslizan de enunciación en enunciación? Me refiero a los cuerpos sin voces, a los objetos de un goce indecible que no obstante no deja de hacerse oír. El espacio horroroso del *entre-dos-muertes* de Antígona⁴⁶, en *Versión libre* ni siquiera toma forma, sino que aparece como fondo innominado y no ubicable, en el que los cuerpos de los declarantes van y vienen en una procesión infinita, y sobre el cual se enredan las voces configurando una cacofonía, un reclamo ininteligible con el que la artista señala aquel “exceso de recuerdo sin inscripción simbólica, un exceso de goce del trauma que no hemos subjetivado en nuestra memoria histórica y al que debemos la persecución de las sombras de nuestros muertos vivos”⁴⁷.

LA PERSISTENCIA, LA ÉTICA

En casi todas las piezas mencionadas hay un intento de escribir algo que por sus dimensiones y su carácter de *dystichia*⁴⁸, de abrumador, de ruptura, de mal encuentro,

44. Clemencia Echeverri, *Versión libre* (Bogotá: 2011). Disponible en: <http://www.clemenciaecheverri.com/webcastellano/index.php/categorias/instalacion/23-version-libre> (consultado el 10/01/2014).

45. Gustavo Chirolla, “Interpelaciones en torno a *Versión libre* de Clemencia Echeverri”, en *VI Premio Luis Caballero. Proyecto nominado. Versión libre. Clemencia Echeverry* (Bogotá: Instituto Distrital de las Artes, Gerencia de Artes Plásticas y Visuales, 2011), 4.

46. Véase: Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)* (Barcelona: Paidós, 2003).

47. Sylvia De Castro, “Testimonio de un despojo”, *Desde el Jardín de Freud* 3 (2003): 36.

48. Véase: Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*.

exige una elaboración que en la realidad no se alcanza y que el videoarte tampoco logra, pero que al menos bordea con fuerza. Las obras tal vez no escriben ni inscriben, sino que *insisten* sobre la imposibilidad de la articulación simbólica, apelando a aquello que vulnera la cadena significativa, siempre dependiente del principio del placer.

En este sentido, las piezas que hemos llamado aquí a “declarar” (como en una suerte de *versión libre*) son, siguiendo el sentido de este término, *testigos* de un acto (el creativo) que tiene consecuencias subjetivas y culturales muchas veces inadvertidas y que parece dirigirse no precisamente a lograr esa idílica reconciliación entre principio de placer y principio de realidad que Freud⁴⁹ vislumbraba en la *poiesis* (en la creación propiamente dicha), sino a hacer evidente la imposibilidad que tiene lugar más allá del principio del placer, más allá de lo representable, de lo audible, de lo especularizable. Esto se da en el retorno de lo igual como punto de anudamiento entre angustia y goce.

Ahí, en el lugar inaudito donde no hay espejo, es decir, en el eje de la relación entre el sujeto en falta y el Otro en falta, es donde Lacan sitúa la angustia, cuyas coyunturas son aquellos “momentos donde aparece, en el imaginario, algo que convoca o evoca la doble incógnita del sujeto y del Otro”⁵⁰. Esta doble incógnita, portadora de la no-garantía, es fuente del desasosiego que las obras aquí indagadas generan en el público. Cabría anudar una tercera incógnita a la imaginaria-dual del Otro en falta y el sujeto en falta: la del otro, el prójimo, ese *autre* con a minúscula⁵¹ de cuyo tratamiento da cuenta el campo de la ética, que no en vano para Lacan está ligado al campo del goce. Entonces, asoma de nuevo la angustia en su función indicativa.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, CAROLINA. Entrevista inédita a Fernando Pertuz en el marco de la preparación de conversatorios de socialización de *Diestro para lo Siniestro. Lo siniestro en el videoarte colombiano*. Beca del Ministerio de Cultura de Colombia, 2012.

CARMONA ESCALERA, CARLA. “El genio: ética y estética son una”. Ponencia presentada en el V Mediterranean Congress of Aesthetics: Art, Emotion and Value, Cartagena, España, 4 al 8 de julio, 2011.

CHION, MICHEL. *La voz en el cine*. Madrid: Cátedra, 2004.

CHIROLLA, GUSTAVO. “Interpelaciones en torno a *Versión libre* de Clemencia Echeverri”. En

VI Premio Luis Caballero. Proyecto nominado. Versión libre. Clemencia Echeverri. Bogotá: Instituto Distrital de las Artes, Gerencia de Artes Plásticas y Visuales, 2011.

DE CASTRO, SYLVIA. “Testimonio de un despojo”. *Desde el Jardín de Freud* 3 (2003): 32-47.

DEBORD, GUY. *La sociedad del espectáculo*. Santiago de Chile: Naufragio, 1995.

DEBRAY, RÉGIS. *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*. Barcelona: Paidós, 1994.

ECHERRÍA, JUAN MANUEL. *Bandeja de Bolívar*. New York: 1999. Disponible en: <http://www.jmechavarria.com/gallery/video/>

49. Sigmund Freud, “El poeta y los sueños diurnos” (1908), en *Obras completas*, t. II (Madrid: Biblioteca Nueva, 1974), 1343.

50. Soler, *Declinaciones de la angustia*, 24.

51. No necesariamente implícito en la noción de sujeto. Es curioso que aquí el concepto de otro, habitualmente vinculado al registro imaginario, introduzca una *terceridad*, usualmente referida al registro simbólico.



- gallery_video_bandeja.html (consultado el 10/01/2014).
- ECHEVARRÍA, JUAN MANUEL. *Guerra y Pa*. New York: 2001. Disponible en: http://jmechavarria.com/chapter_guerraypa.html (consultado el 10/01/2014).
- ECHEVERRI, CLEMENCIA. *Versión libre*. Bogotá: 2011. Disponible en: <http://www.clemenciaecheverri.com/webcastellano/index.php/categorias/instalacion/23-version-libre> (consultado el 10/01/2014).
- ECHEVERRY, SANTIAGO. *iNo disparen, prensa!* Bogotá: 2004. Disponible en: <http://www.echeverry.tv/?f=real&b=nodisparen> (consultado el 10/01/2014).
- FOUCAULT, MICHEL. "Los intelectuales y el poder. Entrevista Michel Foucault-Gilles Deleuze". En *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1980.
- FREUD, SIGMUND. "Más allá del principio del placer" (1920). En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.
- FREUD, SIGMUND. "El poeta y los sueños diurnos" (1908). En *Obras completas*, t. II. Madrid: Biblioteca Nueva, 1974.
- FREUD, SIGMUND. "Pulsión y destinos de pulsión" (1915). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- FREUD, SIGMUND. "Tótem y tabú" (1913 [1912-13]). En *Obras completas*. Vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)*. Barcelona: Paidós, 2003.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*. Buenos Aires: Paidós, 1995.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 10. La angustia (1962-1963)*. Barcelona: Paidós, 2006.
- LACAN, JACQUES. "Observación sobre el informe de Daniel Lagache" (1966-1989). En *Escritos 2*. México: Siglo XXI, 1989.
- MUÑOZ, ÓSCAR. *Proyecto para un memorial*. Bogotá: 2004-2005. Disponible en: <http://www.banrepcultural.org/Óscar-munoz/memorial.html> (consultado el 10/01/2014).
- PERTUZ, FERNANDO. *Paisaje cercado*. Bogotá: 2009. Disponible en: <http://www.fernandopertuz.com/PERTUZ-video-artnet-live-PAISaje-Cercado.htm> (consultado el 10/01/2014).
- RABINOVICH, DIANA. *El concepto de objeto en la teoría psicoanalítica*. Buenos Aires: Manantial, 1998.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la Lengua Española-DRAE en línea 2001*. <http://www.rae.es>
- RESTREPO, JOSÉ ALEJANDRO. *Variaciones sobre el purgatorio*. Bogotá: 2011. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=pjKmy8zhOiM> (consultado el 10/01/2014).
- RINCÓN MEDINA, HERNANDO. *Pantalla. Notio|Opus|Taktikê*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001.
- SOLER, COLETTE. *Declinaciones de la angustia*. Bogotá: Colección Ánfora Soler, 2007.
- WAJCMAN, GÉRARD. *El objeto del siglo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- ŽIŽEK, SLAVOJ. *¿Quién dijo totalitarismo?* Valencia: Pretextos, 2002.

Poder y terror en *La casa grande* de Álvaro Cepeda Samudio. Una lectura de la modernidad en Colombia

DANILO PALACIOS*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.



Poder y terror en *La casa grande* de Álvaro Cepeda Samudio. Una lectura de la modernidad en Colombia

Más allá de ser una narrativa de la Masacre de las Bananeras, el libro de Cepeda Samudio condensa, en las relaciones entre sus personajes, algunas características del tránsito de Colombia hacia la modernidad y su asimilación de las lógicas del capitalismo. El contexto sociopolítico en el que Cepeda escribe su obra comparte características estructurales con aquel que el autor trata de re-escribir. Este artículo se propone entonces explorar cómo el autor crea nuevos sentidos y significados a partir de las interpretaciones que cada personaje hace de la Masacre desde condiciones políticas y sociales concretas y diferentes. Se muestra aquí que el argumento de la novela está atravesado por una asociación político-religiosa sobre la cual inició la edificación del capitalismo moderno en Colombia.

Palabras clave: capitalismo, Estado, Iglesia, modernidad, poder, terror.

Pouvoir et terreur dans *La casa grande* d'Álvaro Cepeda Samudio. Une lecture de la modernité en Colombie

Plus qu'une narration sur Le massacre des Bananiers, le livre de Cepeda Samudio condense, au rapport entre ses personnages, certaines particularités du cheminement de Colombie vers la modernité et de son assimilation des logiques du capitalisme. Le contexte sociopolitique où Cepeda écrit son œuvre partage les mêmes caractéristiques structurales de celui que l'auteur essaie de réécrire. Il s'agit donc dans cet article d'explorer comment l'auteur invente de nouveaux sens et des significations à partir des interprétations que chacun des personnages fait du Massacre à partir de conditions politiques et sociales concrètes et différentes. L'argument du roman est traversé par une association politico-religieuse sur laquelle l'édification du capitalisme moderne en Colombie est commencée.

Mots-clés: capitalisme, état, église, modernité, pouvoir, terreur.

Power and Terror in Álvaro Cepeda Samudio's *La casa grande*. A Reading of Modernity in Colombia

Cepeda Samudio's book is more than the narrative of the Massacre of Banana Plantation Workers. The relationships between the characters in the novel concentrate some of the features of Colombia's transition to modernity and its assimilation of the logics of capitalism. The sociopolitical context in which Cepeda writes his work shares some of the structural characteristics of the period he recreated. The article explores the ways in which the author creates new senses and meanings on the basis of the characters' interpretations of the Massacre, from diverse and concrete political and social conditions. It also shows how the novel's plot is marked by the connection between politics and religion on which modern capitalism began to be built in Colombia.

Keywords: capitalism, State, Church, modernity, power, terror.

* e-mail: dapalaciosp@unal.edu.co

© Ilustraciones: Antonio Samudio

“Y los fusiles quedaron impregnados de mierda”

ÁLVARO CEPEDA SAMUDIO



1928. 18 DE DICIEMBRE.

Primero siete, luego una muchedumbre, rodearon la estación del tren. Ocuparon los vagones de la locomotora y la locomotora. En silencio, dice Cepeda, cubrieron el tren, los techos de los vagones y las escalerillas de los estribos. Los soldados acaso miraban. Sus fusiles recostados sobre sus pechos, los machetes de los huelguistas quietos dentro de sus vainas. Uno de los soldados se acercó a un vagón y al ver que un huelguista parecía bajar del techo alzó su fusil. Disparó. “Quedó colgando en el aire como una cometa. Enganchado en la punta de mi fusil”¹. La sangre manchó al soldado, sus botas, su cara. Y olió a “mierda”. Su fusil quedó cubierto de mierda, no de sangre. El soldado duda luego de matar a un desconocido y haberse rendido a la orden del General. Al cabo termina por ceder a la costumbre de obedecer pero no escapa a su preocupación —deseo, quizá— por ser recordado. Resignados y conformes, quizá con beneplácito y alivio, piensan los soldados que en el pueblo se acordarán de ellos por siempre: “somos *nosotros* los que olvidaremos”². *Nosotros*, ellos, el ejército, la clase política, la elite económica, el Padre en su casa grande, la Iglesia, la nación, la Historia nacional olvidarán.

La obra de Cepeda Samudio es una literaturización de un hecho histórico, La masacre de las bananeras. Se funda sobre la resignificación de un acontecimiento concreto que se reescribe a treinta y cuatro años de distancia. La estructura de la narración propone un diálogo que pone sobre la mesa mentalidades distintas e interpretaciones que varían de acuerdo con las condiciones concretas de cada personaje y que privilegian posiciones políticas e ideológicas distintas que se enfrentan en La Zona, en La Casa Grande; interpretaciones que por supuesto dialogan con la del autor, quien construye su narración en un contexto que estructuralmente, como veremos, no difiere radicalmente de aquel que crea para sus personajes. Este artículo examina las relaciones entre ellos y expone de qué manera se condensan allí algunas características

1. Álvaro Cepeda Samudio, *La casa grande* (1962) (Bogotá: El Tiempo, 2003), 39.

2. *Ibíd.*, 35-56.

del tránsito de Colombia hacia la modernidad y su entrada al capitalismo. Pero más allá de poner en relación los hechos literarios con la historiografía regional y nacional, se quiere centrar el análisis dentro del contexto que el autor propone, La Zona, y examinar este lugar como frontera política y cultural donde los principios de la razón moderna degeneran y se interpelan con el odio y el terror. Veamos.

Cepeda divide la novela en diez capítulos que, a su manera, se leen como diez voces distintas del mismo hecho, diez relatos que nos presentan y nos confiesan sus personajes. A mitad de camino la narración toma un sentido distinto. Si bien ya Cepeda había referido el asesinato de los huelguistas es apenas ahí cuando nos presenta una postura oficial que legitimaba el procedimiento militar. Cepeda retoma el Decreto n.º 4 por el cual se declaraba a los huelguistas “cuadrilla de malhechores” y se facultaba al ejército para usar las armas. Pero esta no es una reescritura literal del decreto. La huelga no es en Ciénaga, y ocurrió, como se sabe, un 6 de diciembre de 1928. No sabemos cuáles fueron las intenciones de Cepeda al llevar los sucesos a Magdalena, un 18 de diciembre, más allá de la posibilidad de conferir un carácter literario al hecho y sustraerlo de su realidad histórica. De esta manera, el autor nos permite entonces descuidar la historicidad de los hechos que narra, las particularidades históricas y culturales de Ciénaga, Santa Marta y Aracataca, epicentros de la producción bananera³, y contrastar las mentalidades fuera de un tiempo y espacio concretos, con el objetivo de demostrar las características que comparte la obra con el contexto sociopolítico en el que el autor escribe.

Luego de la lectura del decreto, Cepeda privilegia la voz de quienes se oponen al sistema de trabajo en las plantaciones de banano. Antes, el relato viajaba con Los Soldados, la Hermana y el Padre, encarnaciones de la autoridad política y económica de La Zona. Emergen así dos discursos antagónicos, dos conceptualizaciones distintas sobre el poder y el derecho a huelga que, por supuesto, se enfrentan y juegan a deslegitimarse.

En principio, Los Soldados confundidos discuten sobre la legitimidad de la huelga. Más allá de razones políticas y fundamentos del derecho su argumentación no pasa de un sí o un no para al final decir que simplemente los huelguistas “no tienen derecho”⁴. Desde su posición oficialista, esa afirmación es una negación del otro, de su condición de *ciudadano* y de los derechos que esta garantiza. Los soldados se reconocen como autoridades⁵ y desde su condición niegan la capacidad de organización política de quienes no hacen parte de esa estructura de poder que junto a la Iglesia y la elite local conforman, en una región aislada, un enclave bananero que viene a articularse más con el mercado internacional, por su salida al puerto, que a acatar la legislación colombiana. Aquí priman las leyes del mercado. Pero La Zona, olvidada y desconocida

3. Catherine LeGrand, “Tierra, organización social y huelga: la zona bananera del Magdalena, 1890-1928”, en *Bananeras. Huelga y masacre*, eds. Mauricio Archila y Leidy Torres (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009), 20.

4. Cepeda, *La casa grande*, 15

5. *Ibíd.*, 16.

por el centro del país, apenas se inserta en él y, como es característico de las economías de enclave, responde al capital extranjero⁶. No es posible entonces afirmar que en La Zona se practica un sistema de producción capitalista, pues las relaciones laborales distaban aún de ese carácter; y era eso lo que perseguía la huelga, la modernización de estas relaciones. Esto en apariencia resultaría contradictorio pues reafirmaría la posibilidad de fortalecer un capitalismo precario y eso representaba sacar a La Zona de su aislamiento y articularla con la dinámica de la política nacional superando su condición de enclave.

Los acontecimientos de Ciénaga ocurrieron dentro del periodo que la historiografía nacional denominó la Hegemonía Conservadora. Entre 1886 y 1930 se debatieron distintas políticas que oscilaron entre el proteccionismo económico y la entrada al libre mercado, las cuales imprimieron una dinámica más compleja que la uniformidad que supone la historiografía al delimitar un periodo de “hegemonía”. El partido Conservador estaba dividido entre nacionalistas e históricos. Estos últimos impulsaron cambios sustanciales que servían a los intereses económicos de los comerciantes, con lo cual se acercaban, en este sentido, a los liberales; estas contradicciones fueron determinantes para el desarrollo de la Guerra de los Mil Días. Hijos del periodo Republicano, liberales y conservadores “habían sido, en sus orígenes, liberales en el sentido de las ideas de la Ilustración y de 1789”⁷. La ruptura política con la Colonia se inspiró en esas ideas que los criollos como Simón Bolívar y Antonio Nariño asimilaron y transmitieron y que rápidamente tomaron forma de crítica a la herencia hispánica. El periodo entre 1925 y 1929 tuvo un desarrollo moderno más rápido, congruente con el derrumbe de la Hegemonía que ya desde la Regeneración puso en manos de la jerarquía eclesiástica la dominación social⁸. En 1930, con la presidencia de Enrique Olaya Herrera, asciende una elite que se propone modernizar los aspectos políticos y culturales a los que se negó el proyecto regenerador, intentando, fundamentalmente, priorizar la soberanía del Estado frente a la Iglesia⁹.

Pero el quinquenio de Rafael Reyes (1904-1909), que sucedió a los gobiernos de la Regeneración, propició la restauración económica e impulsó las economías extractivas del caucho y la quina en el sur del país¹⁰. Más allá de un impulso legislativo, el gobierno de Reyes sembró la mentalidad de colonizar las fronteras y modernizar el país, iniciando con la adjudicación de baldíos en Antioquia y Magdalena¹¹. Ya en la Regeneración se compartía el anhelo del desarrollo capitalista, curiosamente, manteniendo un ordenamiento político y cultural “autoritario y tradicionalista”. Prueba de ello sería la firma del Concordato: fue lo que Jorge Orlando Melo llamó “modernización tradicionalista”¹². Contradicción histórica, si se quiere, de acuerdo con lo que aquí se irá planteando.

6. Véase: Carlos Ortiz, *Urabá: pulsiones de vida y desafíos de muerte* (Medellín: La Carreta Editores, 2007), 27-30.
7. Rubén Jaramillo Vélez, *Colombia: la modernidad postergada* (Bogotá: Editorial Temis, 1994), 24.
8. *Ibíd.*, 52.
9. Véase: Jorge Orlando Melo, “Algunas consideraciones globales sobre ‘modernidad’ y ‘modernización’”, en *Colombia: el despertar de la modernidad*, comps. Fernando Virviescas y Fabio Giraldo (Bogotá: Foro Nacional por Colombia, 1991), 236-237.
10. Iván Marín, “La hegemonía conservadora 1900-1930”, en *Gran Enciclopedia de Colombia. Historia*, tomo 2 (Bogotá: Círculo de lectores, 1991), 483-508.
11. Véase: Catherine LeGrand, “Tierra, organización social y huelga: la zona bananera del Magdalena, 1890-1928”, 21; Carlos Ortiz, *Urabá: pulsiones de vida y desafíos de muerte*, 21-31.
12. Jorge Orlando Melo, “Algunas consideraciones globales sobre ‘modernidad’ y ‘modernización’”, 234.

Años atrás Reyes lideró expediciones de colonización quinera en Putumayo y durante su mandato echaron raíces las primeras empresas caucheras que, a la postre, soportadas por capital inglés, propiciaron lo que Roberto Pineda llamó el Holocausto en el Amazonas¹³: los ciclos caucheros. En esas fronteras —la costa del pacífico, la selva amazónica, el norte de Antioquia o la zona bananera del Magdalena— la intervención del Estado era escasa pues la infraestructura necesaria para desarrollar un sistema de plantación requería de capitales extranjeros. No obstante, en el centro del país se inició con ahínco la construcción de carreteras y vías férreas que conectaran la región con los puertos de embarque sobre el río Magdalena, aunque el criterio de Reyes era que esa intervención debía ser temporal. De ahí su afán por saldar la deuda externa pues esto abría las puertas a los mercados de crédito internacional y a la inversión extranjera que durante el periodo de Miguel Abadía Méndez hallaría en Estados Unidos su prestamista en el mercado financiero¹⁴.

Durante el quinquenio del gobierno de Reyes las exportaciones de la United Fruit Company, que había llegado a Colombia en 1901, crecieron cerca de un 200%. En 1907 Reyes presentó y aprobó un proyecto de ley con el cual se exoneraba a la multinacional del pago de impuestos por concepto de exportaciones durante ocho años. Se abonaba así el terreno para la industrialización, para una transición lenta y riesgosa hacia el capitalismo moderno que echaba raíces sobre las fronteras. Ya para 1928 el Partido Socialista Revolucionario expresaba su solidaridad con la lucha sandinista en Nicaragua y denunciaba la “ley heroica” que, aprobada el 2 de noviembre, facultaba al ejército para hacer frente a las manifestaciones. Se advertían ya visos de un pensamiento moderno, utilitarista al menos en lo administrativo. Las reformas en lo económico, la liberalización del comercio y la articulación con el mercado, contradecían el espíritu hispánico de la Colonia, ya pasado medio siglo del grito de independencia. La ruptura con las instituciones y la mentalidad colonial fue lenta y tardía en relación con las exigencias de la modernidad que la República exploraba.

El utilitarismo que se lee con fuerza desde el quinquenio —sino antes, desde la Regeneración— reformula, de acuerdo con las nuevas condiciones históricas, las nociones de ética y poder. *La casa grande* nos muestra que estas nociones se construyen a partir de los intereses concretos y materiales, si se quiere, de quienes parecen detentarlas y hacer uso de ellas: los hacendados y los soldados. La ética se subordina al poder. De manera que matar trabajadores no es malo simplemente porque ellos no se ajustan a la ley. La ética y el poder no corresponden con una idea metafísica que sustenta lo bueno y lo malo, lo justo, lo deseable y lo permitido. Rubén Jaramillo Vélez sostiene que a partir de 1820 las ideas francesas y anglosajonas, que modelaron las nuevas repúblicas, trajeron consigo nuevos elementos espirituales. Uno de ellos fue el

13. Véase: Roberto Pineda, *Holocausto en el Amazonas* (Bogotá: Editorial Planeta, 2000).

14. Marín, “La hegemonía conservadora 1900-1930”, 487-89.

utilitarismo benthamista, que sembraría esas ideas de ahorro y acumulación, disciplina industrial y secularización. Se representaban así los ideales de una clase comercial e industrial, “pragmática y racionalista”¹⁵. Esa misma que se animó a colonizar las fronteras y sembrar la modernidad en ellas. A la larga, la clase comercial que integró las fronteras para construir la nación. Esta nueva racionalidad instrumental, fuerte ya para inicios del siglo XX, se oponía, según Jaramillo Vélez, a los sentimientos religiosos de “caridad y salvación ultraterrena que constituían el núcleo de la concepción española del mundo”¹⁶, según la caracterización que del pensamiento conservador de la época hacía el historiador Jaime Jaramillo Uribe. La idea ilustrada del progreso, central en la filosofía política e histórica del siglo XVIII¹⁷, aunque con retardo, moldearía la mentalidad de la clase política desde la segunda mitad del siglo XIX en Colombia. Los hombres toman conciencia de su historia, de ser sujetos de ella y directores de su destino. Dueños de este, ya no sería la Providencia quien los sentencie, pero sí, aún, como se lee en Cepeda, quien los ampare. Habría una ruptura con la tradición hispánica, esencialmente, providencialista¹⁸.

La narración de Cepeda comienza con la llegada de los soldados, amparados por la ley heroica, a la estación donde esperarían el tren que los llevaría a La Zona. En el pueblo encuentran en la plaza un cuartel vacío junto a la iglesia —“siempre están juntos”¹⁹, dice un soldado—. Y no es casualidad: en el año 1913, la Conferencia Episcopal colombiana dictó una serie de normas a seguir por el clero con las cuales la Iglesia pretendía instrumentalizar los movimientos políticos que enfrentaran cualquier ideología en contra de la moral y la fe católicas; en cierta medida, que fortalecieran los valores que daban vida al capitalismo, como la idea del trabajador-buen cristiano o la obligación de ayudar al prójimo y ser caritativo. Por supuesto, el clero no respaldó las ideas modernas del liberalismo que igualaba la condición del hombre a la de *ciudadano* y perseguía en definitiva la secularización del Estado²⁰. Cualquier levantamiento era tachado de subversivo y se apelaba al recurso teológico para desacreditarlo desde la moral de los trabajadores. Ricardo Sánchez recoge una pastoral escrita por Monseñor Builes en 1926 en contra del socialismo, con la que, según él, se identificaba Abadía Méndez; esta deja ver cómo la moral católica sí podía convivir con los elementos espirituales del capitalismo,

Pobres nuestros trabajadores obreros quienes halagados con falsas promesas de *redención* que dizque les van a dar sus falsos *profetas*, sus fementidos libertadores, ayudan eficazmente a que todos los bienes de los particulares pasen al Estado para que *éste los reparta por igual a los hombres laboriosos y a los holgazanes*; a los que como parásitos chupadores consumen, pero no quieren trabajar²¹.

15. Jaramillo Vélez, *Colombia: la modernidad postergada*, 24.

16. Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX* (Bogotá: Editorial Temis, 1982), 102, citado en Vélez, *Colombia: la modernidad postergada*, 25.

17. Melo, “Algunas consideraciones globales sobre ‘modernidad’ y ‘modernización’”, 225.

18. Rubén Jaramillo Vélez, *Moralidad y modernidad en Colombia*, (Bogotá: ESAP, 1998), 11.

19. Cepeda, *La casa grande*, 27.

20. John Alvarado, “La Iglesia frente al conflicto obrero en las bananeras”, en *Bananeras. Huelga y masacre*, eds. Mauricio Archila y Leidy Torres (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009), 110.

21. Ricardo Sánchez, “Significados de la huelga de las bananeras”, en *Bananeras. Huelga y masacre*, eds. Mauricio Archila y Leidy Torres (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009), 118. La cursiva es mía.

Aparte de los visos bíblicos de la declaración que pretenden igualar el socialismo —o más puntualmente las demandas obreras— a una falsa religión con falsos profetas, se apunta a fortalecer esa lógica según la cual el trabajo produce riqueza y quien trabaja la merece. Así, la pereza cierra la puerta al progreso. Pero además de justificar, según él, una merecida y natural desigualdad, se aferra a esa idea de que el trabajo redime a los hombres, por lo cual son ellos quienes tienen en sus manos las posibilidades de su salvación. Esta era la lógica protestante que Lutero defendió con la Reforma²²; los “laboriosos”, en este orden de ideas, serían entonces aquellos que distantes del socialismo son fieles a la moral católica y en el fondo al Estado. Esta mentalidad se lee en la novela de Cepeda en cuanto los soldados y el Padre no solo niegan los reclamos de los huelguistas sino que descreen en su posibilidad de acción, pues, de otra manera ellos vivirían imbuidos en esa falsa religión, odiando al Padre²³. Y ese odio hacia Él que atraviesa la novela de Cepeda podemos entenderlo como un odio literal al “Padre”, a la Iglesia y al orden que sobre él y ella se funda.

Jaramillo Vélez sostiene que la postergación de la modernidad en Colombia es su particularidad idiosincrática e histórica. Este rezago en el “nivel de la conciencia y la cultura ciudadanas” respondió a condiciones políticas que enfrentaron o no las exigencias de la modernidad. Una de las cuales era la recepción del pensamiento filosófico moderno que apenas hasta los años cuarenta del siglo xx tuvo mayor acogida en los círculos académicos y políticos. Es pues la lenta “acumulación primitiva” del capital —la que podemos leer en Cepeda— el proceso que incentivó políticas “modernizantes”, al menos en lo infraestructural, ante la necesidad de abrirse al mercado mundial, marcada por una cultura y pensamiento esencialmente anti-moderno²⁴. Esta es la contradicción del despertar de Colombia a la modernidad, contradicción que tomaría formas políticas de oposición y de alianza: partido a partido, Iglesia a Estado, Iglesia y hacienda. Sobre esa contradicción se pensaría un proyecto de nación moderna cuya base ideológica y política no contemplaba aún la secularización del pensamiento y la praxis política. El Padre, utilitarista y pragmático, tradicionalista y patriarcal, encarna esa contradicción en la novela de Cepeda: es el Padre hacendado, es el Padre clerical, es la síntesis de dos poderes que históricamente fueron la base del proyecto moderno de nación —y siendo consecuentes con su contradicción, diríamos también antimoderno—. Es en la frontera —en La Zona o La Casa Grande, pensamos— donde esa contradicción se hace aún más visible. Y esa doble naturaleza del Padre devela su fundamento histórico.

Fernando Guillén Martínez²⁵ sostiene que la hacienda era el “modelo social integrador”²⁶ hasta bien entrado el siglo xx, el cual fue un condicionante de todas las articulaciones del poder que sucedió a la encomienda y mantuvo “formas semi-serviles de dependencia”²⁷ vigentes hasta entrados los años veinte. El concordato de



22. Véase: Jaramillo Vélez, *Moralidad y modernidad en Colombia*, 6.

23. Véase: Cepeda, *La casa grande*, 81-102.

24. Véase: Jaramillo Vélez, *Colombia: la modernidad postergada*, VII-VIII.

25. Véase: Fernando Guillén Martínez, *La regeneración. Primer Frente Nacional* (Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1986), 44-45.

26. *Ibíd.*, 44.

27. Jaramillo Vélez, *Moralidad y modernidad en Colombia*, 26.

1887 garantizó a los clérigos fueros y privilegios individuales y asistencia financiera permanente por parte del Estado. Con esto se garantizó la reproducción del modelo hacendatario, pues la instrucción general de la enseñanza católica crio “cuerpos sumisos y disciplinados”²⁸ en los centros de educación que habían quedado en manos de la Iglesia, los cuales al condenar el modernismo procuraban conservar el orden colonial que respaldaba a los terratenientes. Para Guillén, el clero tenía una función subalterna dentro del sistema señorial hacendatario. Esta condición definió los intereses sociales del clero, agente socializador de las “racionalizaciones que legitiman y hacen viable ese modelo de poder”²⁹. El autor propone que el Estado, a través del Concordato, instrumentalizó al clero. Pero si bien se reforzó el poder hacendatario también se abrió campo al liberalismo económico pues la tierra circuló como mercancía y la producción entró al mercado con el auge infraestructural de principio de siglo xx. La modernización ahí tuvo un ritmo más acelerado: carreteras, transportes e industrias fueron la prioridad que contrastaba con la vieja concepción del mundo no secular, vigente en la mentalidad colectiva. La modernidad, como proceso integral, seguía entonces postergada.

Se advierte la huelga y los militares se preparan para detenerla. La presencia institucional del Estado se redujo fundamental, si no únicamente, a su brazo militar que reforzó el ejercicio político de la Iglesia, firmado el Concordato de 1887 con la Santa Sede, a través del cual, añadido, se hizo de la Iglesia católica la base fundamental de la construcción ideológica del partido Conservador³⁰ y la elite económica a través de la violencia y el terror, recursos, desde esta lógica, necesarios para equilibrar la dinámica laboral en el enclave de la frontera.

En su estudio sobre Armando Normand, el capataz de la empresa cauchera Casa Arana, que durante principios del siglo xx controló la extracción de caucho en la región amazónica sobre la base del control de la mano de obra indígena a través del endeude, Carlos Páramo recoge la tesis del antropólogo Michel Taussig según la cual “el ingreso al sinsentido de la selva predispone el recurso al terror”³¹. Según Taussig, las atrocidades de los caucheros de la frontera colombo peruana esconderían en el fondo un “determinante capitalista”³², son el recurso para sostener la extracción. Veamos.

“Los fusiles cubiertos de mierda”, dice el soldado cuando la sangre de un huelguista cae sobre sus botas y su cara. El ejercicio de la violencia política, el terror, mantuvo el orden que dictó el capital extranjero y que en La Zona encarnaba el Padre, y se llegó a negar, incluso, la condición humana de los huelguistas. Una caricatura de Ricardo Rendón de 1929 (Fig. 1) muestra al entonces Presidente de la República Miguel Abadía Méndez y al General del Ejército Carlos Cortés Vargas, quien dio la orden de abrir fuego en la estación, al regresar de una jornada de cacería. Uno con ropa deportiva, otro con su uniforme militar, muestran alineados los cadáveres que

28. Jaramillo Vélez, *Colombia: la modernidad postergada*, 46.

29. *Ibíd.*, 47.

30. Véase: Alvarado, “La Iglesia frente al conflicto obrero en las bananeras”, 110.

31. Carlos Páramo, “Un monstruo absoluto: Armando Normand y la sublimidad del mal”, *Maguaré* 22 (2008): 45.

32. *Ibíd.*, 46.

recogieron. “¡Yo maté cien!”, dice el general señalando los cuerpos de los trabajadores; “Eso no es nada, yo maté doscientos” responde el Presidente indicando una fila de patos. Si bien esta representación atañe al ejercicio de la violencia política para recobrar el orden del sistema y sugiere su legitimidad, pues cuenta con el aval del poder ejecutivo —seguro nos habla de la ley heroica— nos interesa aquí resaltar que los personajes de la caricatura nunca especifican qué fue lo que mataron. Si fueron trabajadores o animales los cuentan por igual, pues ya de antemano habían negado su condición de *ciudadanos*, sus derechos laborales y de paso su condición humana, como lo deja ver también la alusión que Cepeda hace a la mierda como la sangre de los trabajadores. Podría pensarse entonces que las categorías de “asesinos”, “incendarios”, “azuzadores”, “cómplices”, “auxiliadores”, “malhechores”³³ son construcciones discursivas para la negación y deslegitimación del otro y de su condición, sus derechos, su naturaleza.



FIGURA 1. Regreso de la cacería³⁴

El problema de esa negación atraviesa el argumento de *La casa grande* pues si bien los soldados se reconocen como autoridades y como tales suponen la legitimidad de su violencia, apenas son la extensión militar del poder político que concentran el Padre y su familia. Cepeda nos presenta a esta familia como una elite local que ejerce el control sobre los trabajadores fundamentalmente a través de la posesión de la tierra. La novela no hace referencias explícitas a empresarios extranjeros, productores

33. Sánchez, “Significados de la huelga de las bananeras”, 63.

34. Ricardo Rendón, *Regreso de la cacería*. Abadía Méndez y el general Cortés Vargas comparan resultados de cacería, después de la masacre de las bananeras. Álbum Cromos, 1930. Disponible en: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/octubre1990/octubre1.htm>

colombianos, comerciantes y colonos influyentes ni a la dinámica de posesión y trabajo de la tierra³⁵ en las fronteras nacionales que iniciaron ciclos de explotación económica, sino que todos son condensados en la figura del Padre. Como sea, lo importante aquí es reconocer que esa diferenciación social, más allá de lo económico, se define por el linaje, por la sangre. Este es el factor sobre el cual se funda la noción de poder que podemos extraer de la novela. Los soldados, el Padre y la Hermana, su hija, dudan de que los trabajadores tengan armas y de que si las tuvieran fueran capaces de usarlas. “Nos tienen miedo”³⁶, afirma el Padre. Cepeda nos dice que la muerte camina de la mano de quienes portan esos fusiles hacia la estación, y que quienes los portan creen que dejando el miedo atrás tienen derecho de usarlas pues además la legislación los cubre. Quien tiene el poder aquí está en facultad de dar muerte, de “ser” la muerte, e invertir esa relación no implica directamente reformar el orden “natural” de las cosas, las relaciones sociales de producción, sino asesinar al Padre aunque esas condiciones no vayan a variar sustancialmente.

Los hijos del Padre toman distancia de su posición frente a la huelga pero la Hermana seguirá fiel a él. Los demás esperan que con los años cambie la sangre de su linaje, se aleje de la del Padre y puedan renunciar así al orden que ellos desprecian y del que no pueden escapar. Esperan que con los años cultiven el odio a esa figura que, aunque sepultada, seguirá siendo el dueño del pueblo, de La Casa, pues como piensa el Hermano, al cabo, toda sangre es “sangre seca y olvidada”³⁷. No obstante, ese odio terminó por acercarlos al resto del pueblo pues ese es el sentimiento que al final provocó el trastorno del poder que, como dijimos, no derivaría súbitamente en un trastorno del orden de las cosas, pues la tradición es duradera y prevalece: “No es el tiempo lo que destruye en esta casa; es el odio; el odio que sostiene las paredes carcomidas por el salitre y las vigas enmohecidas que cae de pronto sobre la gente agotándolas”³⁸.

Como frontera, no en el sentido geopolítico sino cultural, es decir, como espacio donde se desdibujan las nociones de la cultura³⁹, en La Zona se cruza su umbral, sus límites y el ser se entrega a los sentimientos de ese desapego. Degeneran los sentidos de la razón en el sin-sentido de la frontera, en ese enclave de vegetación basta y salvaje, pues ahí la racionalidad es distinta y quienes llegan deben tornarse como ella. Así matar no será quizás una cuestión de decisión sino de necesidad: matar en la frontera sin ley, sin consideración por la *humanidad* de los otros. La necesidad de expandir la empresa del capitalismo no conoce de umbrales morales, allá donde la moral de Occidente se degenera y se hace confusa, en la frontera. La violencia y el terror son permitidos, su ejercicio naturalizado, el sentimiento hacia la muerte trastocado. Germina pues la

35. Véase: Le Grand, “Tierra, organización social y huelga: la zona bananera del Magdalena, 1890-1928”, 20.

36. Cepeda, *La casa grande*, 82.

37. *Ibíd.*, 186.

38. *Ibíd.*, 124.

39. Véase: Páramo, “Un monstruo absoluto: Armando Normand y la sublimidad del mal”.

semilla del monstruo que la modernidad arrojó en el nuevo territorio fértil: el terror, hijo bastardo de la razón.

En esta época, Colombia avanzaba hacia una “modernización en contra de la modernidad”⁴⁰, como sentencia el filósofo colombiano Rubén Jaramillo. “Nosotros somos los que olvidaremos”⁴¹, dicen los soldados, porque en La Zona primó después el olvido. Esa frontera quedó así integrada, con el tiempo, a la nación y a la Historia nacional, acomodado el terreno a los brazos del capitalismo. He ahí el “determinante capitalista” del terror: el monstruo que se desata en el afán de concretar su avanzada. Ya nos mostraba Ernesto Sabato cómo la modernidad degeneró en terror cuando estallaron sus contradicciones: el apego a la técnica y al progreso descompuso moral y espiritualmente al hombre. Tanto así, nos recuerda, que alguna vez el pueblo más industrializado y alfabetizado del mundo creó los campos de concentración para el exterminio judío⁴². Pero sigamos.

Cepeda publica *La casa grande* treinta y cuatro años después de los acontecimientos. La novela fue escrita entre 1955 y 1961, días por los que Gustavo Rojas Pinilla había sido derrocado y la violencia en los campos, más que distinguir colores y banderas, perseguía el despojo y el acaparamiento de la tierra. En las ciudades, acontecimientos como la matanza de los estudiantes en 1954 y la matanza de la Plaza de Toros, dos años después, habían desatado una crisis política y un resquebrajamiento en la estructura de poder Estado-Iglesia-Ejército, luego de que el clero condenara lo ocurrido en 1956. Rojas Pinilla había clausurado *El Tiempo* y *El Espectador* arguyendo el ánimo de desprestigiar al gobierno “aprovechando” la violencia en los campos: “No más sangre; no más depredaciones en nombre de ningún partido político ni en nombre de ninguna causa por más santa que parezca. Callar, disimular la trascendencia de los delitos sería tanto como autorizarlos o favorecerlos”⁴³, publica *El Tiempo* en su editorial del 13 de junio de 1955. Este principio que se presentó en su momento como el deber-ser de la prensa fue congruente con el trabajo literario pues por esos años los escritores hallaron en la violencia un terreno fértil para la narración: en 1964 aparece *Zig-zag en las bananeras* de Efraín Tovar Mozo y cinco años después *Los muertos tienen sed* de Javier Auqué Lara y luego *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez en 1967. Y más allá del tema de las bananeras, *El Cristo de espaldas* (1952) y *Siervo sin tierra* (1954) de Eduardo Caballero Calderón, *El día del odio* (1951) de José Osorio Lizarazo y *El Coronel no tiene quien le escriba* (1958) de Gabriel García Márquez son algunos ejemplos de narrativas de la violencia contemporáneas a Cepeda⁴⁴.

A Rojas Pinilla lo señalaban como un “católico devoto, un conservador militante y un anticomunista a ultranza”⁴⁵. Cuatro días después de tomarse el poder, el 17 de junio de 1953, aparece una de sus primeras declaraciones en *El Siglo* en la que afirmaba que

40. Jaramillo Vélez, *Colombia: la modernidad postergada*, 45.

41. Cepeda, *La casa grande*, 39

42. Véase: Ernesto Sabato, “Informe sobre ciegos” IV, en *Sobre héroes y tumbas* (Bogotá: Espasa, 1961).

43. Alberto Donadío, “Gobierno de Rojas Pinilla”, en *Gran Enciclopedia de Colombia. Desde la Nueva Granada hasta la Constituyente*, vol. 2, ed. Jorge Orlando Melo (Bogotá: Círculo de Lectores, 1996), 557-559.

44. Véase: Nicolás Pernet, “La Masacre de las Bananeras en la literatura colombiana”, en *Bananeras. Huelga y masacre*, eds. Mauricio Archila y Leidy Torres (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009).

45. Donadío, “Gobierno de Rojas Pinilla”, 560.

“Colombia es un país anticomunista y nuestra misión es defender la patria”⁴⁶. Poco antes de que Cepeda iniciara la escritura de *La casa grande* Colombia se había adherido a la resolución de la Conferencia Internacional de Caracas por la cual rechazaban cualquier orientación comunista y “otras publicaciones subversivas”⁴⁷. Además, se asoció la fe protestante con el liberalismo y se inició una violenta persecución contra las misiones que alimentaban la subversión liberal y comunista. Quedaba claro, según *El Catolicismo*, órgano de la curia bogotana, que “los católicos que apoyen la libertad de culto, son traidores a su fe y a su patria” y recalca “la obligación de luchar contra las sectas protestantes”⁴⁸, según el padre Juan Jaramillo Arango. Esta asociación político religiosa fue un aspecto que representó, a juicio de Carlos Mario Perea, cierta continuidad con el programa de Laureano Gómez, adalid del conservatismo colombiano del siglo XX.

A partir de 1956, la Iglesia Católica tomó distancia de Rojas Pinilla por los hechos de la Plaza de Toros. El 16 de julio de ese año envió al General una carta criticando a Tercera Fuerza, el partido que él se propuso crear por encima de los tradicionales, pues exigía un juramento de lealtad por parte del ejército hacia el partido que se haría en la Plaza de Bolívar el 13 de junio de 1956; además, rechazaba la estrategia de Rojas Pinilla de manifestar su supuesta cercanía con la Iglesia Católica de Roma con el objetivo de desacreditar los cuestionamientos del clero colombiano. Dejando de lado la especificidad de los hechos históricos que acontecieron en Colombia durante los años en que Cepeda escribía la novela, las prácticas de terror de los años de La Violencia, nos interesa aquí poner en relación esa mentalidad, que desde el gobierno se naturalizaba hacia otros sectores, con el argumento de *La casa grande*: la fuerte relación Estado-Iglesia sobre la cual se levantaba la nación, la cual si bien estaba abierta al liberalismo comercial, era reacia aún a las ideas modernas sobre la igualdad, el derecho y la ciudadanía.

Cepeda condensa esto en la familia de tradición patriarcal y latifundista que crea en su novela. El Padre es un gamonal político, dueño de los destinos de sus hijos y trabajadores. Él siembra el odio que luego despierta su pueblo contra él para matarlo. Igual ocurre con su hija, la Hermana, quien asume las tareas del Padre y encarna los mismos valores sobre los cuales se fundaba el orden social en La Zona: el desprecio por los huelguistas, su negación, la defensa del orden patriarcal y la apatía hacia cualquier idea que expresara libertad de conciencia —y en consonancia con lo expuesto, a cualquier idea que confronte la moral católica—. Pero la irrupción de los soldados es ambigua en ese sentido: si por un lado su acción se orienta a preservar ese orden, por otro, defiende firmemente la influencia de nuevos actores, como la compañía extranjera, que trascienden la organización regional, escapan al espectro político y legislativo local y nacional, e imponen un trasegar lento al capitalismo, hacia

46. *Ibíd.*

47. Carlos Perea, “Administración de Laureano Gómez”, en *Gran Enciclopedia de Colombia. Desde la Nueva Granada hasta la Constituyente*, vol. 2, ed. Jorge Orlando Melo (Bogotá: Círculo de Lectores, 1996), 552.

48. *Ibíd.*

un orden desconocido aún en La Zona, y que llevará finalmente a la modernización de las relaciones sociales de producción dentro de esa nueva lógica. Al cabo esto era lo que perseguía la huelga⁴⁹. Y desarrolladas esas relaciones asistimos al despertar de un pensamiento distinto, quizás aún no moderno en el sentido de practicar un *ethos* secular, pero sí más utilitario y pragmático. Así se justifican los soldados, así el Padre puede manejar su ambivalencia.

Los otros hijos, el Hermano y la hermana menor, que prefirieron ver con temor y odio al Padre, acaso deseaban tímidamente su muerte: eran también presos del Padre. Representaban la oposición tímida y silenciosa al interior del Estado de La Casa Grande; oposición no hacia el sistema de propiedad y trabajo que había instaurado el Padre, como al sentir de él hacia la huelga, engrandeciendo el odio que había de revocar su autoridad pero no la organización patriarcal de La Zona, desmoronada para erigirse ahora sobre el olvido: “Somos nosotros los que olvidaremos”⁵⁰, decía un soldado. Y la historia nacional avanzó en ese sentido.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVARADO, JOHN. “La Iglesia frente al conflicto obrero en las bananeras”. En *Bananeras. Huelga y masacre*. Editores Mauricio Archila y Leidy Torres. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- CEPEDA SAMUDIO, ÁLVARO. *La casa grande* (1962). Bogotá: El Tiempo, 2003.
- DONADÍO, ALBERTO. “Gobierno de Rojas Pinilla”. En *Gran Enciclopedia de Colombia. Desde la Nueva Granada hasta la Constituyente*. Vol. 2. Editor Melo, Jorge Orlando. Bogotá: Círculo de Lectores, 1996.
- GUILLÉN MARTÍNEZ, FERNANDO. *La regeneración. Primer Frente Nacional*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1986.
- JARAMILLO URIBE, JAIME. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Editorial Temis, 1982.
- JARAMILLO VÉLEZ, RUBÉN. *Colombia: la modernidad postergada*. Bogotá: Editorial Temis, 1994.
- JARAMILLO VÉLEZ, RUBÉN. *Moralidad y modernidad en Colombia*. Bogotá: ESAP, 1998.
- LEGRAND, CATHERINE. “Tierra, organización social y huelga: la zona bananera del Magdalena, 1890-1928”. En *Bananeras. Huelga y masacre*. Editores Mauricio Archila y Leidy Torres. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- MARÍN, IVÁN. “La hegemonía conservadora 1900-1930”. En *Gran Enciclopedia de Colombia. Historia*. Tomo 2. Bogotá: Círculo de lectores, 1991.
- MELO, JORGE ORLANDO. “Algunas consideraciones globales sobre ‘modernidad’ y ‘modernización’”. En *Colombia: el despertar de la modernidad*. Editores Fernando Virviescas y Fabio Giraldo. Bogotá: Foro Nacional por Colombia, 1991.
- ORTIZ, CARLOS. *Urabá: pulsiones de vida y desafíos de muerte*. Medellín: La Carreta Editores, 2007.
- PÁRAMO, CARLOS. “Un monstruo absoluto: Armando Normand y la sublimidad del mal”. *Maguaré* 22 (2008): 43-91.
49. Sánchez, “Significados de la huelga de las bananeras”, 55.
50. Cepeda, *La casa grande*, 39

PEREA, CARLOS. "Administración de Laureano Gómez". En *Gran Enciclopedia de Colombia. Desde la Nueva Granada hasta la Constituyente*. Vol. 2. Editor Jorge Orlando Melo. Bogotá: Círculo de Lectores, 1996.

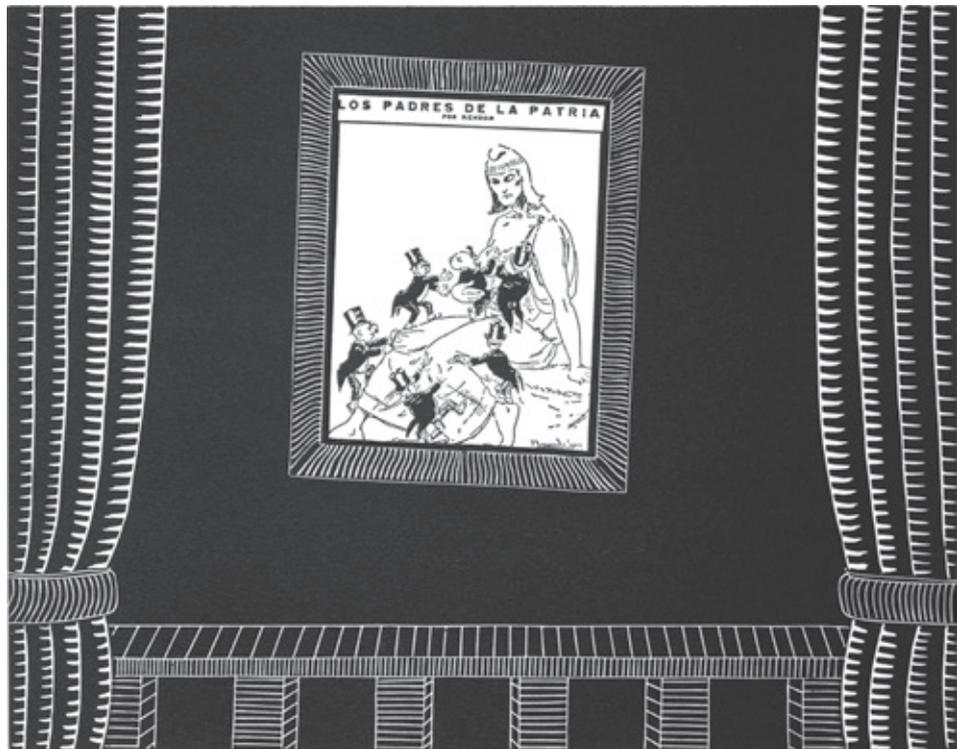
PERNETT, NICOLÁS. "La Masacre de las Bananeras en la literatura colombiana". En *Bananeras. Huelga y masacre*. Editores Mauricio Archila y Leidy Torres. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.

PINEDA, ROBERTO. *Holocausto en el Amazonas*. Bogotá: Editorial Planeta, 2000.

SABATO, ERNESTO. *Sobre héroes y tumbas*. Bogotá: Espasa, 1961.

SÁNCHEZ, RICARDO. "Significados de la huelga de las bananeras". En *Bananeras. Huelga y masacre*. Editores Mauricio Archila y Leidy Torres. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.

TORRES DEL RÍO, CÉSAR. "Gobierno de Mariano Ospina Pérez". En *Gran Enciclopedia de Colombia. Desde la Nueva Granada hasta la Constituyente*. Vol. 2. Editor Jorge Orlando Melo. Bogotá: Círculo de Lectores, 1996.



IV. ANTE LA GUERRA





© Antonio Samudio. *Sin título*. Xilografía. 2006. 28x40 cm.

Daños, devastación y resistencia

MARTHA NUBIA BELLO*

Centro Nacional de Memoria Histórica, Bogotá, Colombia



Daños, devastación y resistencia

Los daños ocasionados por la guerra han dejado secuelas inimaginables en las víctimas afectadas a lo largo de los años el conflicto armado en Colombia; la destrucción de miles de hogares, de organizaciones sociales y de tradiciones culturales no solo son atentados contra algunas comunidades específicas, son ataques a la identidad de un país, a toda una población que sufre las consecuencias de una violencia que ha durado años y que cada vez es más devastadora. Pero en este panorama, muchas víctimas han logrado resistir y hacer contrapeso con sus acciones a esa guerra que las ha marcado, con lo cual han conseguido establecer una nueva ética que logra transformar esta realidad.

Palabras clave: ética, guerra, memoria histórica, resistencia, víctimas.

Dommages, dévastations et résistance

Les dommages causés par la guerre ont laissés des séquelles inimaginables sur toutes ses victimes tout au long des années du conflit armé en Colombie. La destruction de milliers de foyers, d'organisations sociales et de traditions culturelles ne sont pas seulement des attentats contre quelques communautés spécifiques mais des attaques à l'identité d'un pays, à toute une population qui souffre les conséquences d'une violence qui traverse les années y et qui se démontre à chaque pas plus dévastatrice. Pourtant dans ce panorama plusieurs victimes ont réussi à résister et à faire le contreponds avec ses actions à cette guerre qui les a marqué, ce qui les a permis d'établir une nouvelle étique qui est bien capable de transformer cette réalité.

Mots-clés: étique, guerre, mémoire historique, résistance, victimes.

Damages, Devastation, and Resistance

The damages caused by war have left unimaginable marks on the victims of the protracted armed conflict in Colombia. The destruction of thousands of homes, social organizations and cultural traditions are not just attacks against some specific communities, but rather, attacks on the country's identity and the entire population that has suffered the effects of a long-lasting and ever more devastating violence. In this context, however, the actions of many victims have allowed them to resist and counterbalance a war that has marked them, thus establishing a new ethics capable of transforming reality.

Keywords: ethics, war, historical memory, resistance, victims.

* e-mail: mnbelloa@unal.edu.co

© Ilustraciones: Antonio Samudio

“La verdad es que estoy muy triste y desilusionada, como no había estado en años, ni siquiera cuando vi correr la sangre por los canales de la que era mi casa, esta tristeza sumada a cansancio y rabia me lastiman profundamente. La guerra se ha propuesto joderme la vida y no se cansa de hacerlo, estoy harta, ya no tengo 35 años como cuando me desplazé, a veces me pregunto ¿cuál ha sido mi pecado?, ¿cuál ha sido mi error? Yo me he tenido que enfrentar a un Estado y una sociedad podridos, a un sistema macabro en donde sobrevive el que tiene los medios para someter al resto. [...] no le estamos quitando la tierra a nadie, tenemos derechos, solo queremos que se nos garantice el acceso a esos derechos.”¹

TESTIMONIO DE UNA MUJER EN LA COSTA CARIBE

LOS DAÑOS DE LA GUERRA



El país ha afrontado una guerra por más de cinco décadas. El trabajo realizado durante más de seis años por el Grupo de Memoria Histórica (GMH) permitió documentar la muerte de por lo menos 220 mil colombianos, la desaparición forzada de más de 25 mil personas, el desplazamiento de cerca de 6 millones de habitantes, el reclutamiento de 6.421 niños, niñas y adolescentes, la violencia sexual en más de 1.754 casos y el secuestro de 27.023 sujetos. El GMH documentó, entre 1980 y 2012, 1.982 masacres. Además de estas cifras los testimonios dan cuenta de una guerra degradada practicada con sevicia y ferocidad.

Pero, adicional a estos datos de muertos, desaparecidos, desplazados y otras víctimas, la guerra también ha causado una devastación material incalculable, resultado del ataque a bienes civiles y de atentados terroristas, tales como la destrucción de puentes, caminos, infraestructuras y servicios públicos. Estos ataques han provocado además graves daños ambientales y les ha arrebatado las propiedades a miles de habitantes. Esta devastación material no solo tiene costos económicos, sino también profundas implicaciones emocionales y morales, pues los haberes tienen valor simbólico. Una casa, por ejemplo, representa no solo un activo económico sino un esfuerzo, una historia personal. La casa evoca vivencias, recuerdos y, a su vez, expresa esfuerzos. Como lo dice un campesino en San Carlos, Antioquia, cuando se pierde la

1. GMH, *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad* (Bogotá: Imprenta Nacional, 2013), 20.

casa se pierde “una parte de la vida”². La tierra, por su parte, representa para muchas comunidades la vida misma, de modo que cuando ella es arrebatada se lesiona la fuente de la identidad y de la cultura.

La guerra ha causado además daños socioculturales enormes para las víctimas y para la sociedad, pues ha destruido sistemas de organización social y comunitaria, ha impedido prácticas fúnebres, rituales, actividades de celebración y de conmemoración, todas ellas importantes en las dinámicas culturales y religiosas de pueblos y comunidades. La guerra ha trastocado principios y valores fundamentales para la convivencia pacífica y la democracia, ya que ha instalado la desconfianza, el engaño y el aislamiento.

Los velorios no los pudimos hacer, sacar su muerto a pasearlo por las calles y enterrarlo, tocó en bolsas porque no había cómo comprar o hacer los ataúdes y a ninguno se le pudo enterrar como es debido... Las tradiciones de cantarle, rezarle, velarlo, pasearlo por el pueblo, que son nuestras costumbres, ni siquiera a los chiquiticos pudimos hacerles nada... Es que ni siquiera llorarlos, porque estábamos era huyendo para salvarnos los pocos que quedábamos, y hasta la enfermedad le puede quedar a uno de no llorar a su muerto [...].³

Los daños de la guerra aluden además al ámbito moral, no solo por los graves sufrimientos infligidos a las víctimas, por la degradación de la vida y por la afrenta a valores fundamentales y preciados de las personas y de las comunidades. Las memorias de las víctimas, más allá de los hechos o de las acciones violentas infligidas, dan cuenta de vivencias de humillación, de degradación y de devaluación de sus ideales, de modos de vivir y hasta de sus características fenotípicas. Cientos de personas y comunidades han padecido la afectación de su buen nombre, se han sentido menospreciadas e incluso han llegado a cuestionar su valía como hombres o como mujeres, pues fueron destituidos de sus oficios, de sus roles y lugares sociales y despojados de su fuente de reconocimiento, de orgullo y de sentido.

En la época de los noventa nadie se atrevía a hacer un velorio, no había quién ayudara a cargar los muertos. En esa época no había quién por miedo. Un día vi bajar a una mujer con una carreta y allí llevaba un cadáver, cubierto con hojas de plátano, fue denigrante porque en esas carretas cargaban los marranos.⁴

El daño moral se refiere también a la flexibilización e inversión ética que la violencia produce. Los encargados del orden y de la protección de los ciudadanos se han lucrado con los bienes públicos y han violado los derechos de sus protegidos. Los delincuentes y violadores se han erigido como líderes políticos y adalides de la moral pública. Las víctimas han sido estigmatizadas y tratadas como criminales. Los justicieros

2. *Ibíd.*, 278.

3. GMH, *Bojayá: la guerra sin límites* (Bogotá: Ediciones Semana, 2010), 101.

4. GMH, *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*, 275.

que enarbolan la defensa del pueblo y que claman la justicia social han cometido atrocidades y han practicado los mismos métodos que dicen combatir. Parafraseando a Gandhi, en nombre de nobles ideales todos los actores armados han apelado a ruines métodos. Con pasmosa velocidad y con la ayuda de los medios de comunicación, los héroes se convierten en villanos y los villanos en héroes.

En las dinámicas perversas de la guerra lo menos malo se valora como bueno, lo bueno se estima inconveniente, desacertado y hasta malo. En la guerra, como plantea el psicólogo Ignacio Martín-Baró, lo anormal se vuelve normal.

La guerra ha destrozado apuestas políticas de gran valor y significado, ha estigmatizado, condenado al exilio y a la muerte a líderes políticos, a expresiones organizativas, artísticas y culturales. El pensamiento crítico, la disidencia e incluso quienes han hecho uso de los mecanismos y espacios ciudadanos definidos y contemplados por la misma ley, han sido perseguidos (jueces, candidatos, concejales, miembros de juntas de acción comunal). La guerra ha causado un profundo daño a la democracia pues ha atentado contra sus principios básicos de respeto al contrario, de competencia civilista, de pluralidad y de apego a la legalidad. En Colombia todos los actores en contienda han disputado el poder apelando a la combinación de las formas de lucha, haciendo de la democracia un instrumento al que se recurre cuando conviene y contra el que se atenta cuando no.

En los relatos descarnados de las víctimas se leen daños profundos. Las experiencias padecidas en medio de la guerra producen efectos emocionales complejos y causan sufrimientos intensos y prolongados que llevan a las víctimas a padecer enfermedades y, en ocasiones, provocan su muerte. Así lo reflejan los testimonios que siguen.

Desde la desaparición de mi hijo mi vida cambió totalmente, porque día tras día lo añoro, todos los días lo espero y con la zozobra de que mi hijo todavía esté vivo y de que en cualquier momento aparezca. A veces me levanto tarde en la noche al baño y me asomo por la ventana con la ilusión de verlo venir. Es muy difícil aceptar la realidad, pero aún más difícil aceptar la incertidumbre de querer saber dónde está mi hijo y saber realmente qué fue lo que hicieron con él, si está vivo o está muerto. Me pongo a pensar si mi hijo murió, qué me le hicieron, cómo me lo mataron o me lo masacraron, cómo serán los sufrimientos de mi hijo. Si lo hubiera encontrado al menos sabría que de verdad lo vi muerto. Pero de esta manera es imposible la tranquilidad, mi corazón se desangra cada vez que lo traigo a la memoria diariamente. Porque todos los días se lo encomiendo a Dios. Sufro la agonía y la tristeza de saber que lo arrebataron injustamente sin tener culpa de nada, solo porque iba con el padre como acompañante ese día.⁵

5. GMH, *Trujillo. Una tragedia que no cesa* (Bogotá: Editorial Planeta, 2008), 69.

Veinte años después nos entregaron los restos de mi papá y yo pensé que me iba a sentir mejor... Pero no. Ese día lloré, grité, casi me desmayo. Yo sé que los muertos se convierten en cenizas, en polvo... Pero no quería que me devolvieran a mi papá en una cajita de esas... Que un poco de huesos y tierra fuera lo único que devolvieran. Yo siempre pensé en un cuerpo... Pero eran solo pedacitos con tierra.⁶

[...] después de esa noche mi vida cambió mucho, yo como mujer quedé como inservible. Durante meses yo no quise ver a nadie. La violación me dejó fracturado el lado derecho de mi cadera. Perdí a mi bebé, me sacaron el útero y mi rostro quedó desfigurado. No continué con mis estudios y por muchos años no pude estar con nadie.⁷

Yo no quería seguir viviendo más en la ciudad, yo me sentía aburrido y desesperado, sin nada que hacer y lejos de mi casa. En contra de mi mujer me devolví, me vine con uno de mis hijos. Mi mujer me rogaba, me decía que no me viniera. Yo no le hice caso, el desespero en la ciudad era terrible. Me vine con mi hijo y, para mi desgracia, al poco tiempo m'hijo cayó en una de esas minas [antipersona]... la mina lo mató. Imagínese con qué cara iba yo a decirle a mi mujer que su hijo estaba muerto. A uno como hombre le duele... pero a una mamá... eso fue terrible, yo no tenía palabras pa' devolverle a su hijo muerto. Aun así aquí me quedé, acá solo, esperando a ver si las cosas cambian y si mi mujer se vuelve conmigo.⁸

La guerra sobre todo ha causado sufrimiento, dolor y enfermedad. Ha dejado a miles de personas y comunidades desprovistas de los recursos materiales y simbólicos para vivir la vida dignamente. Despojándolos de todo los ha sometido a la mendicidad y al infortunio de vivir como les toca y no como quieren y merecen.

El horror ha obligado a las personas a buscar recursos inusuales con los cuales se intenta dar sentido a lo ocurrido y ganar, inermes como están, alguna sensación de control: *la culpa* tal vez es el principal de ellos. En la vida de las víctimas se vuelven frecuentes y cotidianos el miedo, la desconfianza, el encierro, el aislamiento, el silencio, la negación, el olvido, mecanismos mediante los cuales intentan protegerse de una guerra que en cualquier momento vuelve a asaltar y que despliegan para librarse de los recuerdos que hacen insoportable la existencia.

Pero no solo los actos violentos de los victimarios causan daño, la falta de reconocimiento y de solidaridad social y más aún la terrible impunidad sumen a las víctimas en sentimientos de vergüenza, rabia y odio que agudizan su sufrimiento.

En el trabajo de campo observamos y escuchamos a mujeres y hombres cansados, agobiados, tristes, rabiosos, escépticos y profundamente desesperanzados. La guerra, como dijo una mujer, "no se cansa de jodernos"⁹ y resulta prácticamente



6. GMH, *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*, 293.

7. GMH, *El Placer. Mujeres, coca y guerra en el Bajo Putumayo* (Bogotá: Taurus/Semana, 2012), 167.

8. GMH, *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*, 313.

9. *Ibíd.*, 20.

imposible reconstruir la vida cuando además de las acciones de los violentos, se debe hacer frente a la pobreza, a la miseria, al estigma y al rechazo.

Son cientos de seres humanos para quienes resulta inútil y hasta ofensivo practicarles pruebas para medir sus síntomas y sus grados de estrés o trauma, pues sus historias y sufrimientos están atados a la injusticia y a la arbitrariedad, son provocados como dice María Zabala, por “[u]na sociedad y un Estado podridos”¹⁰. El dolor, el sufrimiento o la enfermedad en este caso proceden de sus historias personales, familiares o comunitarias pues, por lo general, devienen de las acciones intencionales y premeditadas de los victimarios. Por eso es urgente diagnosticar a ese Estado y a esa sociedad, precisar sus síntomas y afrontar sus males, pues son estos los que funcionan de manera anormal y enfermiza.

Las historias de las víctimas muestran la inmoralidad: hablan de lo que no está bien, de lo que funciona mal y establecen la prioridad de denunciar y transformar esos males del Estado y de la sociedad, para que esta no sea una guerra eterna que nos convierta en especialistas en atender sus secuelas. Constatar el horror y sus fuentes de procedencia permite estipular un imperativo ético y político que debe tener consecuencias sobre la intervención de los profesionales y, en general, sobre el quehacer de artistas, intelectuales y humanistas. Así, si después del horror de Auschwitz, el filósofo alemán Theodor Adorno afirmó que el imperativo era el NUNCA MÁS, el que NUNCA SE REPITA, en Colombia este imperativo es el BASTA YA: parar la guerra para que la dignidad se avizore no como un privilegio, sino como un sentimiento, como una vivencia que habite a cada colombiano y colombiana.

LOS RECLAMOS DE LAS VÍCTIMAS

En medio de esos daños, las víctimas, como sujetos individuales y colectivos, culturales y políticos, hacen sus reclamos y demandan acciones. Las víctimas claman que cese la guerra y la pobreza para así, en un plano de mediana estabilidad y normalidad, poder hacerle frente a las pérdidas y asumir sus duelos, pues mientras las dinámicas de guerra y pobreza se mantengan, estos duelos seguirán siendo incompletos o aplazados.

Mientras esta guerra termina o al menos da tregua, las víctimas claman ser escuchadas con respeto, muchas agradecen que alguien disponga su tiempo para oírlos. Pero no demandan cualquier escucha. No es la escucha para el chequeo de síntomas o la inclusión en un sistema de registro, o la que atiende a las variables de la investigación, es la escucha paciente, respetuosa y solidaria. Es la escucha que halla en el testimonio las fuentes explicativas de lo ocurrido y, sobre todo, que encuentra en la fuerza ética de ese testimonio las razones para indignarse y para actuar.

10. *Ibíd.*

Además de ser escuchadas, las víctimas reclaman que la sociedad y el Estado las reconozcan, que declaren sin vacilaciones que ESTO NO DEBIÓ PASAR. Que eliminen de sus discursos cualquier resquicio de justificación que encuentre razones legítimas en los victimarios o que inculpe a las víctimas por lo ocurrido.

Esta demanda urgente de las víctimas, que las libraría del perverso sentimiento de culpa, precisa de una condena radical a la muerte por parte de todos los ciudadanos, de una condena a la persecución y al estigma de cualquier persona por parte de sus opositores políticos. Un rechazo a la ética de los fines la cual, sin fijarse en los métodos, solo reclama resultados. Una crítica a esa flexibilización ética que permite celebrar unas muertes y condenar otras, que convierte unas tragedias en sucesos nacionales e ignora a otras, que niega a los demás lo que se reclama para sí; que incentiva y valida la guerra reclamando paz. Esta flexibilización ética nos ha llevado a renunciar a nuestra capacidad de crítica para decir solo lo conveniente o lo políticamente correcto.

Se trata de cierta forma de reconstruir la devastación moral que habita en la sociedad colombiana, que debe llevar a cuestionar que solo unos gocen y disfruten de los beneficios y de las riquezas que se levantan sobre las ruinas de los otros y, sobre todo, debe llevar a que la sociedad rechace enérgicamente y reclame la verdad y la justicia, no solo cuando se trate de su derecho violado, sino también cuando se vulnere el derecho de cualquier otro. Esto implica entonces la construcción de una conciencia colectiva que entiende que la convivencia pacífica emerge del reconocimiento del valor de cada ser humano (hombre, mujer, indígena, campesino, sin distingo de su raza, religión, opción sexual); que ve en la vulnerabilidad del otro la vulnerabilidad propia y de los suyos; que observa que el reconocimiento del derecho ajeno reafirma su propio derecho.

Para las víctimas será mucho más difícil superar los daños si buena parte de la sociedad no se entera de lo que aquí ocurre, si no sabe cuándo, dónde, cómo y por qué ocurrió lo que ha ocurrido, si la atrocidad es vivida como una experiencia dolorosa destinada a unos, quienes la sufren solos en el ámbito privado de sus hogares o comunidades. Es decir, si ellas y ellos viven solos los impactos de la guerra y más aún emprenden solos el reclamo de sus derechos.

El destino de las víctimas está pues, en buena parte, en la sociedad, en nosotros (no en los actores armados o en el gobierno), pues somos nosotros quienes podemos transformar ese escenario indeseable de poder y de arbitrariedad. Y esta es una tarea compleja del día a día, que transcurre en el ámbito público y en el privado y es, sobre todo, una tarea de largo plazo que compromete a varias generaciones. Es una tarea difícil porque la guerra ha polarizado a la sociedad y ha impuesto la lógica del sálvese quien pueda, porque ha pervertido las palabras, las ha tergiversado y vaciado de



contenido. En la guerra el pensamiento se empobrece, se vuelve perezoso, de manera que resulta más fácil y cómodo no ver, no oír, o si nos obligan a hacerlo, adjudicar el mal a los otros. Al destino o a Dios.

LA RESISTENCIA, LA DIGNIDAD Y LA MEMORIA

Las mismas víctimas que nos enseñaron del dolor y del sufrimiento nos ofrecen también lecciones de valor, de capacidad y de perseverancia, pues en medio de esta prolongada y degradada guerra, paradójicamente, no todo es devastación. Si bien en las guerras los seres humanos dejan ver lo peor de su especie, también construyen y dan muestras de lo mejor, de lo que son capaces: la solidaridad, la valentía, la generosidad. Por eso en esta memoria de la guerra en Colombia también aparecen las acciones valerosas, heroicas y extraordinarias de hombres y mujeres que no solo defendieron sus derechos, sino que movidos por la indignación defendieron a otros, reclamaron, enfrentaron a los poderes en condiciones de absoluta indefensión, a veces de manera abierta y otras más modesta, y los desafiaron. Pero no solo se enfrentaron a la guerra con decencia y valentía, sin apelar a los métodos de sus victimarios, sino que han ido construyendo apuestas de paz y consolidando una democracia genuina en sus territorios.

Cada acto que las víctimas desplegaron para resguardar su dignidad y la de otros, cada acción que lograba impedir el destino trágico o el designio que quiso imponer el victimario, representa en verdad una intervención a favor de la dignidad de todos los seres humanos. Cada acción que impidió que la arbitrariedad se instalara representó una acción a favor de la protección de los demás. Cada lucha de las víctimas por transformar el “orden” que propició la injusticia se convierte en una lucha a favor de la democracia, a favor de los demás colombianos, “de los de bien”, en una lucha a nuestro favor. Entonces, las víctimas no solo concitan nuestra solidaridad, sino también nuestro más profundo respeto y reconocimiento, ya no solo por su ser sufriente, sino por su “ser agente”.

Finalmente, en este panorama es importante abogar por la memoria, pues de cierta manera es ella la que nos permite vernos, apreciarnos, percibirnos y ser lo que somos.

La forma como construimos la historia de nuestras vidas no solo nos ayuda a darle a esta un sentido, sino que es en sí una reflexión sobre las bases que tenemos para darle un sentido al mundo y a nuestro lugar en él.¹¹

Las víctimas requieren condiciones para reconstruir su memoria y su propia versión de la historia, para recobrar sus certezas y certidumbres, de lo contrario,

11. Molly Andrews, “Pero si no he acabado... tengo más que contar’: Las limitaciones de las narraciones estructuradas de los testimonios públicos”, en *Revista Antípoda* 4 (2007): 151.

como la mujer y el hombre mencionados en los siguientes testimonios, morirán de pena moral:

[...] Mi mamá muere a los dos años. Ella tenía aplasia medular y se le juntó con la pena moral. El dictamen de la muerte de mi mamá fue pena moral. Ella no quiso vivir más. Se le olvidó que tenía otros siete hijos y vivió en busca de él. La muerte de mi mamá fue muy dolorosa. Nosotros tuvimos que traer a una persona que se parecía a mi hermano para que ella en su hora de muerte lo tocara y creyera que él era el que había llegado. Para que se pudiera ir tranquila y nosotros, en el dolor, decirle, “Mamá, tranquila, Reinaldo está acá, llegó”, y ella verle la luz en los ojos. Creo que fue lo más doloroso de todo el proceso que hemos pasado.¹²

Me tocó ver al papá de los Vargas [dos ebanistas torturados y desaparecidos en 1990] sentado en una banca del parque, en la que queda frente a la Alcaldía. Le preguntaban: “¿Y usted qué hace aquí, sentado todo el día? Mire que va a llover, que está haciendo frío, ya está de noche”. “Estoy esperando a mis hijos, siento que en algún momento van a llegar”. Así murió, de pena moral, y se pasó muchos días, mañana, tarde y noche. Eso destruye al que lo está viviendo como al que lo está escuchando.¹³

Sin un lugar digno y seguro para sus memorias, estas personas no solo morirán y sus familias se sumirán en el dolor, sino que Colombia perderá la posibilidad de hallar en esas historias del mal la fuente de una nueva ética. Ya no de aquella ética que, como diría Adorno, emerge de imaginarnos el bien o el deber ser, sino de una que nace de la interpelación que como ciudadanos y seres humanos nos hace el mal. Es una memoria que permite hacer consciencia de la fragilidad del mundo en que vivimos, de la fragilidad de la vida humana, de la fragilidad de nuestra propia vida y que, por lo mismo, nos obliga a actuar y a transformar.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDREWS, MOLLY. “‘Pero si no he acabado... tengo más que contar’: Las limitaciones de las narraciones estructuradas de los testimonios públicos”. *Revista Antípoda* 4 (2007): 147-159.
- GMH. *¡BASTAYA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional, 2013.
- GMH. *Bojayá: la guerra sin límites*. Bogotá: Ediciones Semana, 2010.
- GMH. *El Placer. Mujeres, coca y guerra en el Bajo Putumayo*. Bogotá: Taurus/Semana, 2012.
- GMH. *Justicia y Paz: ¿verdad judicial o verdad histórica?* Bogotá: Taurus/Semana, 2012.
- GMH. *Trujillo. Una tragedia que no cesa*. Bogotá: Editorial Planeta, 2008.

12. GMH, *Justicia y Paz: ¿verdad judicial o verdad histórica?* (Bogotá: Taurus/Semana, 2012), 237.
13. GMH, *Trujillo. Una tragedia que no cesa*, 206.





De los actos virtuosos en medio de la guerra

ALEYDA MUÑOZ LÓPEZ*

Fundación para la difusión del psicoanálisis "Sigmund Freud", Cali, Colombia



De los actos virtuosos en medio de la guerra

La guerra no solo aniquila la vida, también asfixia las reservas morales de los combatientes y de quienes auspician la confrontación. En Colombia, en medio del desastre ético, algunas personas o comunidades nos han recordado la vigencia de las acciones virtuosas.

Palabras clave: ética, guerra, pulsión, virtud.

À propos des actes vertueux en pleine guerre

C'est n'est pas seulement que la guerre annihile la vie, elle étouffe aussi les réserves morales des combattants et de ceux qui patronnent la confrontation. En Colombie, dans la chaleur du désastre étique, il y en a qui nous rappellent l'actualité des actions vertueuses.

Mots-clés: étique, guerre, pulsion, vertu.

Virtuous Acts in the midst of War

War not only destroys life; it also drains the moral reserves of both combatants and those promoting the confrontation. In the midst of the ethical disaster in Colombia, some persons and communities have reminded us of the importance of virtuous actions.

Keywords: ethics, war, drive, virtue.

* e-mail: aleydaorama@gmail.com

© Ilustraciones: Antonio Samudio



INTRODUCCIÓN

Este texto hace algunas consideraciones en relación con las acciones extraordinarias de orden virtuoso, llevadas a cabo por personas o comunidades como respuesta al oprobio del que han sido objeto, por el desencadenamiento de la pulsión sin límites consecuencia del desajuste ético que precipita la guerra. Este es el entorno social y político de Colombia en las últimas décadas. Este artículo tiene como referencia general la lectura del informe: *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*, del grupo de investigadores del Centro de Memoria Histórica¹ para el tema del conflicto social en Colombia y como referencia particular del tema de las virtudes, el texto: *Pequeño tratado de las grandes virtudes* del filósofo André Comte-Sponville². Como trasfondo necesario se emplean algunos aspectos de la teoría psicoanalítica para responder a la convocatoria de la revista *Desde el Jardín de Freud* en relación con las posibles conexiones entre el *horror* y la *indiferencia* como respuesta de la sociedad frente a décadas de violencia y anomia social.

En este marco conceptual se asume que la inserción de los seres humanos en el mundo de la cultura supuso una renuncia o posterior transformación de formas de actuar de fuerza prioritaria y finalidad defensiva o conservadora, por otras que favorecieran el vínculo y el orden social. Las consecuencias de esta operación se aceptan como el ingreso en un universo simbólico que potencia la dotación biológica de los humanos y que también dimensiona su capacidad afectiva. Es una triple incidencia que, según el psicoanálisis, anuda el funcionamiento psíquico de los humanos. Este ingreso al orden simbólico, de un lado, coarta al sujeto pero, de otro, le abre infinitas posibilidades para administrar su búsqueda constante de bienestar.

Se asume también como premisa que el Estado y sus instituciones acogen y respaldan un pacto social que promueve el bien común y que garantiza derechos fundamentales suscritos por las naciones modernas. En este orden político, la libertad y los derechos se interrelacionan: los individuos renuncian a formas de interacción particular y se someten a la comunidad o a la ciudad que administrará con legalidad y en igualdad de condiciones los destinos colectivos. Supone pues un Otro mediador que se legitima en el cumplimiento de sus funciones simbólicas. Al respecto, Comte-Sponville dice:

1. GMH, *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad* (Bogotá: Imprenta Nacional, 2013).
2. André Comte-Sponville, *Pequeño tratado de las grandes virtudes* (Madrid: Espasa Calpe, 1998). Este autor es un filósofo francés contemporáneo de extensa trayectoria académica. Recientemente dio un giro a su actividad intelectual y en sus publicaciones recientes desarrolla horizontes conceptuales interdisciplinarios, oportunos para el análisis de la sociedad contemporánea.

Cualquier Estado, por definición, es coactivo. Pero sólo vale a condición de no limitar la libertad de los individuos más que para preservarla o acrecentarla. El Estado, si es democrático y si funciona bien, no es el enemigo de la libertad, sino su condición y su protección.³

De manera que el Estado debe ser respetuoso del pacto social que también salvaguarda.

Con estas referencias básicas se pretende analizar algunas situaciones de la guerra en Colombia mencionadas por el informe del GMH desde la perspectiva de las virtudes, las cuales han sido formuladas desde siglos atrás como referentes éticos para la acción, porque sus efectos hacen un notable contraste con el odio, la agresión brutal o la perfidia que tuvieron que afrontar las personas o comunidades que fueron fieles a estos preceptos. Se busca con ello reconocer el rasgo excepcional de estas acciones por el contexto extremo en que surgieron y por el valor de su actualización para una pedagogía del posconflicto —al que estamos obligados, como respuesta a un duelo ineludible por años de una humanidad menoscabada—. Cuando aparecen las grietas o las contradicciones en el acervo provisional de referentes para la vida, resulta conveniente volver a formularlos con mayor conciencia y disposición, para convertirlos en acciones de beneficio común en el intento reiterado de cumplir lo pactado para el lazo social. No se nos escapa la dificultad enorme que esta premisa implica para el psicoanálisis, en cuanto que supone los riesgos del goce a nivel subjetivo y las paradojas del *odioamoramiento* señalado por Lacan, para postular la doble vertiente de la pulsión.

En lo personal, se intenta comprender y cumplir un compromiso de ayudar a difundir esta perspectiva. En la doble condición de lector, sacudido en su intimidad por la crudeza de los acontecimientos y de observador crítico de los fenómenos sociales, la lectura del informe tuvo el efecto de actualizar preguntas, desde las más elementales y singulares, hasta las más acuciantes de orden simbólico: ¿cómo pudo suceder?, ¿dónde estaba el lector y cuál era el alcance de sus reflexiones?, ¿por qué se instaura sin freno el aniquilamiento del otro?, ¿cómo ha funcionado el Estado social de derecho?, ¿qué se esconde detrás del discurso vuelto consigna: *defender al pueblo, buscar justicia social, proteger a los más débiles?*, ¿cómo se establecen las fronteras entre el orden público ajustado a la ley y la delincuencia armada y feroz al servicio de intereses personales?, ¿se puede permitir en una agrupación humana, el sacrificio de varias generaciones en el altar de los ideales?, ¿qué historia desventajosa hace emergencia en un sujeto transgresor que llega a convertirse en el amo arbitrario de todo un país y en el ejemplo a imitar para los más jóvenes que terminan convertidos en legiones de sagaces delincuentes?

3. André Comte-Sponville, *La filosofía. Qué es y cómo se practica* (Barcelona: Paidós, 2012), 118.

Las respuestas se pueden encontrar de la mano de los investigadores y de los autores propuestos pero no serán el objetivo central de este artículo. Dejamos un espacio a la reflexión individual de cada lector para privilegiar lo que ya se ha enunciado como propósito.

EL OTRO ROSTRO DE LA CONDICIÓN HUMANA

Otra pregunta se impone después de conocer los pormenores de las diferentes masacres: ¿es posible tanta crueldad?, y a continuación es frecuente que aparezca una exclamación: ¡los victimarios no son humanos, son bestias! Detrás hay una mezcla de estupor, negación e incredulidad, frente una conducta difícil de admitir en un ser humano. Las guerras y todo tipo de acciones crueles corren el velo y descubren otra modalidad de acción que despierta temor y rechazo, justo porque están ligadas a emociones elementales que en el pasado fueron relegadas del repertorio de opciones por efecto del afinamiento subjetivo, de la educación y de procesos de transformación cultural como se mencionó en la introducción.

La guerra es un retorno a la insondable especularidad articulada a vivencias de fragmentación, a imagos de cuerpo fragmentado; de ahí su carácter siniestro, evocador de la identificación narcisista, constitutiva de la agresividad que apunta a segar la existencia del otro.⁴

Corresponde a momentos iniciales del proceso de construcción subjetiva, en los que la imagen puede tener carácter amenazante. Dramas imaginarios que asaltan la razón y precipitan al acto. Fórmula inicial, reactivada por un entorno sin mediación simbólica, donde prima la pugnacidad y el reflejo mortífero.

En un texto escrito después de la Primera Guerra Mundial, Sigmund Freud lo resume así: “La cultura se adquiere por renuncia a la satisfacción pulsional, y a cada recién venido le exige esa misma renuncia”⁵. Explica también que lo que más sorprendía después de evaluar los desastres causados por la guerra era la “ínfima eticidad demostrada hacia el exterior por los Estados que hacia el interior se habían presentado como los guardianes de las normas éticas y la brutalidad en la conducta de los individuos”⁶. El escenario de la guerra parece borrar todas las fronteras entre el bien y el mal y los compromisos del Estado como Otro. En Colombia: el Estado, en aras de proteger a “las personas de bien”, auspició escuelas del crimen para combatir a los grupos subversivos que recurren a “todas las formas de lucha” para reivindicar la defensa de pueblo —extraña torsión de las aspiraciones al bien común, o a la justicia social—.

4. María Clemencia Castro, “La guerra y el deleite taciturno”, *Desde el Jardín de Freud* 3 (2003): 91.

5. Sigmund Freud, “De guerra y muerte. Temas de actualidad” (1915), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 284.

6. *Ibíd.*, 282.

Las reflexiones de Freud, formuladas hace más de cien años, adquieren vigencia a través del tiempo y son fruto de una aguda observación de la historia de las culturas y del estudio a fondo de la actividad psíquica. No se quedan en el registro del fenómeno social o la contradicción racional, porque su indagación le permite descubrir los efectos de la división del sujeto que se traduce en las intermitencias de la consciencia y en las fisuras en su capacidad racional. Dar crédito a esta concepción de los seres humanos significa entonces admitir la *condición latente* de las tendencias arcaicas hacia la acción, que no desaparecen a pesar de las opciones de transformación cultural y que pueden reaparecer en toda su dureza bajo determinadas circunstancias, por fallas en el funcionamiento de los sujetos o del entorno social. La violencia cruda ilustra bien el efecto de sorpresa como *des-conocimiento* por el impacto de lo abominable de la acción⁷, es decir, aparentemente *ajeno* o extraño al sujeto, como lo ha dilucidado Freud en el texto de “Lo ominoso”. Aunque se juzga como una acción censurable, hace eco con la imagen arcaica de riesgo de ataque o de defensa. Como recurso oculto puesto en evidencia, que en el caso de la violencia física también despierta angustia por la movilidad especular de la imagen de exterminio o fragmentación. El calificativo de “bestias” o “animales” con los que se denomina a los victimarios equipara la crueldad y sevicia de los humanos con la defensa instintiva de las especies animales. Se olvida que la pauta cultural que propone la sensibilidad, el respeto, incluso la misericordia, orienta en otra dirección la disposición reactiva y hostil que también aparece en los humanos y que, convertida en crueldad o ensañamiento, ha tejido la historia de los pueblos.

Admitir que hay un bagaje inconsciente que subvierte la racionalidad y el acatamiento cultural despeja entonces la ilusión de otorgar una condición natural de los humanos hacia la bondad, la generosidad, la fraternidad o el interés por la justicia y la equidad. De manera que supone que los seres humanos en el devenir de la organización en común fueron formulando pautas de beneficio general y un sistema de sanciones o reconocimientos para afianzar la restricción al uso de la fuerza y el poder, en aras de un orden social que privilegiara el diálogo como medio de concertación. En ello reside la trascendencia de la trasmisión del orden social y cultural a todos los miembros de la comunidad y la urgencia de un contexto institucional que lo cumpla y lo respalde como garantía constante de una sociedad.

Ahora bien, la sujeción individual al orden cultural no deja de tener sus dificultades, y la tensión que ello genera se manifiesta en la vida personal y en el lazo social. También el psicoanálisis ha descubierto este “malestar”⁸ y lo entiende como un costo subjetivo necesario para la cultura. El sujeto admite transformaciones y substituciones de sus impulsos pero espera compensaciones. En este intercambio se teje una subjetividad siempre en actividad y con potencialidades muy variadas pero

7. Sigmund Freud, “Lo ominoso” (1919), en *Obras completas*, vol. XVII (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 215.

8. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1930 [1929]), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 86.

con resultados no siempre deseables. También puede aparecer en la economía libidinal el déficit, la fijación o la improductividad, el exceso o la dificultad para encontrar una modalidad de goce que de salida a la insatisfacción.

En esta encrucijada nos insertamos como seres vivientes de la especie humana, conscientes de la finitud, inmersos en códigos de orden simbólico y en la posibilidad de tejer relaciones amorosas afines a la cultura o, al contrario, de crear condiciones para destruirla. Se puede inferir entonces que la incidencia del orden cultural en los individuos es heterogénea y no siempre consistente. Por ello, resulta oportuno después de reconocer el efecto nocivo de la pasividad frente a los hechos estudiados, admitir que participamos de una condición de humanidad siempre en falta, por tanto, en construcción permanente y con el deber de tratar de impedir la repetición de los hechos que erosionan la sociedad. Insistir sobre los referentes para la acción desde el campo de la ética puede ser necesario con el propósito de reparar y reconducir con responsabilidad el porvenir de este país.

LAS VIRTUDES

Las virtudes son definidas por Comte-Sponville como potencialidad para actuar. Se aprenden y se relacionan con el bien y el mal. Por eso están en el ámbito moral y surgieron, en algún momento, como aspiración cultural en el cruce de la hominización, fruto de la evolución y la humanización. Las virtudes como disposición a actuar para el bien propio en consideración al bien de los otros dan cuenta del nivel de humanidad vigente y esperado, aunque no garantizado en forma perenne. Se transmiten por generaciones, se fortalecen con el ejemplo y el hábito y forman parte de un bagaje de pautas para poner en acción. En cuanto son elegibles, las virtudes son independientes del uso que se les dé y solo las acciones pueden demostrar el carácter virtuoso de su orientación. La revisión de algunas de las virtudes estudiadas por Comte-Sponville podrá ilustrarse con los eventos excepcionales relatados en el informe *¡BASTA YA!*

LA VALENTÍA

Una revisión del tema de las virtudes no puede olvidar que estas pueden ser usadas para lo mejor o para lo peor. Por ejemplo, la valentía como capacidad para vencer el miedo, puede ser elegida por héroes o villanos. Aristóteles, citado por Comte-Sponville, las asocia con una cumbre entre dos vicios, como la cresta de una montaña entre dos abismos⁹. De esta forma, la valentía puede hallarse entre la temeridad y la cobardía,

9. Véase: Aristóteles, *Ética a Nicómaco* II, 4-9, 1105b-1109b; y, *Ética a Eudemo* II, 3, 1220b-1221b. Citado por André Comte-Sponville, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, 17.

puede aparecer en situaciones límite como recurso desesperado, como estrategia frente al miedo, pero deja ver en su uso los códigos a los que está vinculada.

Vale la pena recordar el valor de las mujeres del Valle Encantado en el departamento de Córdoba¹⁰, quienes reclaman a los paramilitares sus hijos retenidos; o la mujer de Trujillo en el Valle del Cauca, quien además de reclamar sus hijos al grupo guerrillero, le increpa por el carácter injusto del trato que dan a la comunidad; o las mujeres de El Placer en el Putumayo quienes reclaman por los hombres retenidos, todas ellas bajo el riesgo de ser agredidas o retenidas; o las de El Chengue, en el departamento de Sucre, que salvaron a los niños de su comunidad de una masacre atroz realizada por los paramilitares el 17 de enero del 2001. Tiene mérito una acción realizada en circunstancias de extrema indefensión ante agresores armados que han demostrado toda su ferocidad pero ante todo porque reivindican una expectativa de acciones más justas y nobles. Este reclamo parece insensato cuando priman la fuerza bruta y la arbitrariedad respaldada por las armas. Pero justo estas circunstancias enaltecen la acción. Diferente de estos ejemplos de valentía, es aquella motivación de quien transporta un explosivo asumiendo el riesgo de ser descubierto, y que luego lo coloca camuflado en un artefacto o en un animal, para después huir y detonarlo a distancia.

La estrategia y la astucia de una acción clandestina —en contraste con una acción directa frente al victimario— no añaden valor a una acción, sino que la impugnan. Algo semejante ocurre con los discursos vacíos pero estratégicos que aparecen como vociferación oportunista desde la tribuna, la municipalidad o la mesa de negociación, cuando no están respaldados por acciones, sino que sirven para amedrentar a la población o para encubrir intereses personales, ideologías o creencias para avanzar en el dominio del otro. El uso de la palabra y la argumentación como instrumentos de seducción, engaño y amenaza a sectores de la población acorralados por presiones de todo orden, es criminal. Como sucede en las comunidades por donde circulan en siniestra secuencia: la guerrilla, los cuerpos armados del Estado y en seguidilla los paramilitares.

“Solo se puede confiar en las palabras si uno está seguro de que su función es revelar y no ocultar”, afirma Hannah Arendt¹¹ a propósito del discurso como apariencia e hipocresía para lograr objetivos que pueden ser estratégicos para descubrir realidades, pero que pierden el valor por la intención de engañar. “Usar de la razón cuando la razón es empleada como trampa no es racional; de la misma manera no es irracional utilizar una arma en defensa propia”¹². Ese instrumento privilegiado de los humanos, para el entendimiento sin violencia, requiere de compromiso con la verdad. De lo contrario se convierte en un atentado contra la disposición racional del interlocutor.



10. GMH, *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*, 368-370. Esta será la referencia para los ejemplos que siguen.

11. Hannah Arendt, *La crisis de la República* (Barcelona: Taurus, 1998), 166.

12. *Ibíd.*, 166.

Desdice de una apuesta a la buena fe y a la integridad mejor lograda de una humanidad orientada hacia el vínculo social.

Un ejemplo extraordinario, de un acto valiente con el que se reclama un trato acorde a una condición de humanidad y a los valores inherentes a siglos de evolución cultural, es el de una mujer de Chivolo, en la región del Magdalena, quien bajo la presión de dos armas, dice a sus victimarios: “[...] vamos a negociar mi muerte, al menos dime por qué me vas matar”¹³, ante el hecho de que se justifican porque ella tiene un nombre, decide preguntarles también por el nombre de los que la amenazan y añade: “Bueno, ya hicimos presentación social, ahora, ¿por qué me van a matar?”¹⁴. Esta mujer está en riesgo de morir pero exige conocer las razones de su muerte y el nombre del victimario. Interpela por una denominación que saca del anonimato, que define un ser humano singular y cuyo derecho a existir se juega por el nombre. Al exigir una identificación y una justificación confronta y pone en evidencia la irracionalidad de una acción. Gana tiempo con el diálogo y demuestra el aspecto extremo de lo que puede ocurrir, pero desnuda para el otro una falta de sentido. Lo sorprende en su falta de humanidad.

Se puede afirmar que la valentía como virtud supone una finalidad noble, puede ser en el orden del altruismo, la generosidad o el uso del recurso simbólico. Como la de algunas mujeres que alertaron o dieron protección a posibles víctimas en momentos en los que la captura era inminente¹⁵.

Otra muestra de valentía fue la recuperación del espacio público como un desafío a la orden de estar bajo encierro, el reunirse y jugar a las cartas para fortalecer la unión y el encuentro, acciones de las mujeres que venían del municipio de Berrugas en Sucre. Ellas realizaron torneos, concursos, obras de teatro y conciertos de rap —que en sus canciones contaban lo que ocurría con la comunidad—, en desobediencia a los grupos armados que se tomaron las comunas de Medellín¹⁶ en donde ellas vivían. Asimismo, recurrir a la palabra o al arte, como sucede en Carmen de Bolívar, donde existe un colectivo de comunicaciones que utiliza la radio, la televisión y el video para cohesionar la comunidad, y que, en los momentos más difíciles de la confrontación armada, propusieron un cine itinerante en los Montes de María, en donde según el testimonio, la finalidad era “crear una luz en la noche”¹⁷. Estas comunidades no solo demuestran valor, también logran mostrar otros horizontes con actividades que nutren el espíritu y contrastan con la destrucción y el aniquilamiento del otro. Así como los líderes del Proceso de Comunidades Negras (PCN), quienes hacen recorridos por su territorio para denunciar y poner de presente hechos de violencia y de injusticia histórica. También hacen conmemoraciones para combatir el olvido y prácticas ancestrales de limpieza para restaurar los sitios profanados por las masacres.

13. GMH, *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*, 383.

14. *Ibíd.*

15. *Ibíd.*, 368.

16. Las comunas de Medellín son áreas grandes que agrupan diferentes barrios donde habitan comunidades de bajos recursos, estas han sido copadas por agrupaciones armadas que se disputan entre ellos de forma violenta el dominio territorial. *Ibíd.*, 375.

17. *Ibíd.*, 377.

En todas estas acciones que requieren valor frente al opresor se registra una finalidad noble afín al restablecimiento de un orden cultural.

LA PRUDENCIA

Comte-Sponville afirma que la prudencia como virtud depende menos de la moral que de la psicología, que está relacionada con el conocimiento y la razón, y que supone una disposición a deliberar correctamente acerca de lo que es beneficioso para el hombre en el mundo y como paso previo a la acción en determinadas circunstancias¹⁸. Además, la asocia con la sensatez al servicio de una buena voluntad o de una inteligencia virtuosa.

En esta descripción queda claro que la prudencia supone una evaluación y un juicio acertado, un cálculo inteligente que busque el bien para sí mismo o para otros. Por ello, la valentía también debe conectarse con la prudencia para lograr sus objetivos. Algunos esfuerzos de comunidades valerosas pueden perderse por un análisis equivocado de las circunstancias o por el énfasis provocador de la defensa, que en determinado cruce de factores es improcedente. Es necesario interceptar el ideal que orienta una acción, con los indicios de riesgos, sin que por ello pierda mérito la intención.

La siguiente afirmación resume lo que se ha planteado: “La virtud de un hombre se muestra igual de grande tanto cuando evita el peligro —escribe Spinoza— como cuando triunfa sobre [este]: elige la huida con la misma fuerza de ánimo, o presencia de espíritu, que el combate”¹⁹. La Asociación de Campesinos del Carare (ACC), pioneros en la organización de una resistencia por la vía del diálogo y la concertación, fue víctima de un atentado en el que perdieron la vida tres de sus dirigentes y una periodista que los acompañaba. Las condiciones del Magdalena Medio en ese momento eran extremas, a causa del desafío que representaba el dominio del territorio para los grupos armados, por la riqueza de sus recursos naturales y por el inicio de una guerra frontal entre la guerrilla y los recién formados grupos paramilitares, que querían demostrar toda su capacidad de aniquilamiento, envalentonados por su complicidad con miembros de las fuerzas armadas del Estado. Todos estos factores reunidos solo auguraban desventajas para una oposición airada o beligerante. La desaparición de los dirigentes no significó la desaparición de la Asociación, pero sí representó una pérdida invaluable y una crisis posterior que por fortuna fue superada. Su página web²⁰ es un buen ejemplo de una comunidad que persiste en sus objetivos y que ha marcado una ruta para otras organizaciones que han surgido presionadas por el conflicto armado.

Otros testimonios se relacionan con estrategias de resistencia donde los cálculos para lograr los objetivos no estuvieron exentos de dosis de picardía e ingenio, como

18. Comte-Sponville, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, 43-45.

19. *Ibíd.*, 76.

20. www.atccvidaypaz.org. Para ampliar el aspecto incitador de la defensa, véase: Aleyda Muñoz, “El quite a la muerte, o la ilusión de paz como síntoma”, *Revista Colombiana de Psicología* 2 (1993): 39.

las mujeres de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), quienes fueron retenidas por la policía y presionaron su liberación ocupando la alcaldía con los niños, quienes asustados por la situación perdieron el control de sus esfínteres²¹. Que los niños defecaran el espacio del poder tiene una carga simbólica precisa y efectiva. Hace acopio de tradiciones donde los excrementos son usados como ofensa para poner en ridículo a quien se dirigen. Esta modalidad de oposición no pierde valor por recurrir a la escatología, más bien da cuenta de un cálculo adecuado de sus recursos más elementales, después de que les han quemado sus viviendas.

En este sesgo de la prudencia como sabiduría para la acción se descarta el impulso y la velocidad. Tiene en cuenta el futuro incierto, el momento favorable y la paciencia. Ante la realidad que impone obstáculos, el hábito de la prudencia facilita los conocimientos para evaluar las dificultades y para afrontarlas. Un ejemplo preciso lo brindan las estrategias de sobrevivencia de los campesinos de La India y Cimitarra en Santander, quienes crearon refugios en el monte con provisión de alimentos para esconderse cuando llegaba la tropa²². La observación de indicios previos a una masacre, en algunas regiones permitió que algunas personas escaparan o se protegieran. A otras, abnegadas y decididas al cumplimiento de su deber, la interpretación del clima de amenaza les permitió hacer previsiones antes de partir a cumplir su cita con los victimarios. Es triste registrar las despedidas y las recomendaciones a sus parientes, en los casos de la Jueza Mariela Morales y de Gabriel Enrique Vesga²³, ambos asesinados en la masacre de La Rochela. Hay que preguntarse si el sacrificio de personas con esta estatura moral no representa una pérdida invaluable para una sociedad resquebrajada por la violencia.



21. GMH, *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*, 379.

22. *Ibíd.*, 364.

23. *Ibíd.*, 362.

LA FIDELIDAD

La fidelidad es afín al amor y a la memoria, supone una lealtad a referentes del pasado que siguen vigentes pese a los cambios relacionados con la innovación pasajera, con la diversidad o con la tentación del beneficio inmediato. De ninguna manera se ancla en la tozudez o la cabezonería. Siguiendo la idea de Aristóteles, citado por Comte-Sponville, de las virtudes como cimas entre abismos, la fidelidad sería una cumbre entre la versatilidad y la obstinación. Por ello, su carácter virtuoso depende del objeto o del referente al que se le da continuidad en el tiempo.

En términos freudianos, no se trata de la fijación neurótica, del anclaje dramático que exige repetición, sino de la vigencia por empatía y racionalidad de códigos, objetos o relaciones que tienen un valor para el sujeto; los cuales le aportan al bienestar, así signifiquen esfuerzo o, incluso, renuncias temporales o aceptación de límites. La

fidelidad también se aprende en la dinámica de las primeras relaciones y se consolida en el tiempo por la determinación del sujeto que aprende de sus beneficios.

Comte-Sponville enfatiza en que no se puede ser fiel a cualquier cosa. Se trata de ser fiel a la humanidad del hombre; a lo mejor de su condición de hablante: al pensamiento en la búsqueda de la verdad, al espíritu de la ley humana; así como al afecto de la madre y del padre, de lo que se recibió de ellos como cuidado para la inserción en el mundo: el ejemplo admirado, la confianza manifestada, la exigencia y el esfuerzo. El autor propone entonces la fidelidad como perseverancia en lo mejor del hombre. En este sentido, la fidelidad respaldaría una lealtad con lo más beneficioso de lo humano y a distancia de lo que lo haría retornar a la caverna.

La fidelidad estaría por tanto en el fundamento de la identidad: ser fiel a sí mismo o al orden cultural en el que se inscribe. En las historias relatadas por los investigadores hay muchos ejemplos de comunidades o personas que actuaron siendo fieles a referentes del pasado, que habían perdido vigencia en el entorno presente. Estos relatos hoy cobran importancia porque marcaron un hito como resistencia civilizada y porque orientan a la reconstrucción del tejido social sin olvidar a las víctimas.

Como ejemplo de fidelidad, se podría mencionar a las mujeres de El Tigre en el Putumayo quienes después de la masacre rescataron y suturaron cadáveres para luego darles sepultura²⁴; o a Minelia²⁵, la mujer con limitaciones cognitivas que no escatima en recursos para hacer lo mismo en Bojayá. No se trata solo restaurar un cuerpo, es restaurar la humanidad y rescatar la dignidad de las víctimas pisoteada por los victimarios. Es ser fieles a principios de respeto a la vida e integridad del otro y a su recuerdo para la posteridad. Como también lo hacen las familias de las víctimas de la masacre de La Rochela, quienes han convertido en tarea la denuncia de lo ocurrido, y viajan por todo el país para honrar la memoria de sus parientes.

En el caso de las víctimas, hay fidelidad al encuentro que crea lazo social, a la amistad y a la fraternidad, cuando, pese a la persecución y a la amenaza aún vigente, se regresa al territorio del cual fueron expulsados para tomar posesión de lo que les pertenece y dar otro sentido a los espacios antes mancillados por la violencia. Al igual que en los aspectos mencionados en relación con la valentía, ahora se destacan en relación con la fidelidad, lo ocurrido en la cancha de El Salado²⁶ o en Bojayá, porque marcan un agudo contraste entre lo que la comunidad lastimada propone como uso del espacio y el aspecto abyecto de los acontecimientos. Estas acciones proponen recuperar la confianza en el otro y volver a tejer nexos que reiteren las opciones benignas de la condición humana.

También son leales a su historia y a sus principios, los miembros de la Guardia Indígena del Cauca, quienes pese a la invasión de sus territorios, el asesinato de sus

24. *Ibíd.*, 371.

25. *Ibíd.*, 372.

26. *Ibíd.*, 353.

líderes y el acoso del Estado, permanecen en la región y realizan marchas prolongadas para reclamar respeto a sus derechos ancestrales, los cuales suponen: “identidad cultural, gobierno propio y territorialidad”²⁷. Por décadas, esta comunidad ha defendido su espacio, en una región donde aún tienen vigencia grandes patrimonios reunidos mediante el despojo a los indígenas y campesinos.

LA JUSTICIA

El tema de la justicia se emplea en dos sentidos: el de conformidad con el derecho y el de igualdad y proporción. Se articula por tanto en un doble respeto a la *legalidad* en el Estado y a la *igualdad* entre individuos.

Comte-Sponville considera a la justicia como la cuarta de las virtudes cardinales, al lado de la valentía, la prudencia y la templanza. Afirma que a diferencia de otras virtudes que también pueden ser utilizadas para el mal, la justicia es buena siempre, es el horizonte de todas las virtudes y su complemento es la ley. Es más valiosa que el bienestar y la eficacia y ni la humanidad ni la felicidad ni el amor pueden florecer sin la justicia. No es posible imaginar la felicidad de la humanidad si prescinde de la justicia; para ilustrarlo retoma una antigua discusión entre diferentes pensadores acerca de un posible sesgo utilitario de la justicia para resumir con esta afirmación: no es posible condenar a un inocente o torturar a un niño para que perviva la humanidad²⁸. En función de un objetivo valioso no se puede prescindir de la justicia ni siquiera en nombre del amor, que puede asociarse al altruismo. En esta aproximación a los intereses individuales o del yo, el autor, que tiene referencias del psicoanálisis, sugiere el roce entre aspiraciones individuales que buscan satisfacción pero que terminan relegadas en aras del bienestar de los otros. Es claro que en el cruce con la equidad y la justicia se requeriría convertir la renuncia a estas “aspiraciones egoístas” en una virtud. Esto es, que la aceptación de lo que es justo en términos sociales no implicara malestar o inconformidad por la renuncia obligada, sino satisfacción por contribuir al bienestar del semejante. El autor admite con Freud que no es fácil el mandato de amar al prójimo como a sí mismo, y en esta dirección, se puede entender que las urgencias del yo son un obstáculo para la generosidad, la solidaridad y la misericordia como virtudes deseables para el funcionamiento social.

La aspiración a la libertad de todos y de cada uno no hace fácil la noción de igualdad y equidad. Comte-Sponville se pregunta: ¿si se defiende la propiedad privada que garantiza diferencias en la riqueza, cómo garantizar equidad? ¿Cómo mantener la igualdad entre hombres desiguales o cómo mantener la libertad entre hombres iguales? En la historia de los pueblos se ha recurrido al *poder* para resolver las contradicciones,

27. *Ibíd.*, 380.

28. Comte-Sponville, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, 79.

entonces, los más fuertes convirtieron la *fuerza* en *justicia*. Pero la justicia como virtud no va bien con la fuerza. Estas paradojas del tema conducen al autor a señalar que en la democracia la mayoría manda, pero esta no siempre coincide con la inteligencia y la justicia. Una vez establecida la ley, este es el criterio que prima, pero en algunos casos, su aplicación puede resultar inadecuada. Para ilustrarlo menciona el caso de Sócrates que obedeció una ley injusta²⁹. Esta reflexión, acompañada de los planteamientos de Kant, Platón y Aristóteles, le conduce a dos inferencias para recordar: lo deseable es que la ley y la justicia vayan en la misma dirección y cada uno de nosotros, en cuanto ciudadanos, estamos obligados moralmente a esforzarnos por conseguirla³⁰. No es la justicia la que hace a los justos, son los justos los que dan vitalidad a actos justos, respetando la legalidad y la igualdad³¹.

Este breve repaso de la disertación del autor en el tema de la justicia no puede concluir sin una observación que tiene mucho interés para el psicoanálisis: la justicia puede ser un artefacto convertido en acción humana que requiere algunas condiciones: *ni egoísmo ni altruismo, es igualdad de derechos atestiguada por la intercambiabilidad de los individuos. Otra condición: igualdad entre hombres sin ego.*

La riqueza de análisis de la justicia en este autor es ilustrativa y oportuna en muchos sentidos. Sin embargo, para los objetivos de este artículo se ha querido privilegiar el aspecto más general de la justicia, el que se relaciona con la ley y la legalidad, para hacer énfasis en el peso que tienen, como causa del conflicto social y de la violencia en Colombia, las deficiencias del Estado y de las instituciones encargadas de hacer justicia. En el capítulo III del informe del GMH, “Guerra y justicia en la sociedad colombiana”, se hace un estudio pormenorizado de la evolución del conflicto social y de las circunstancias políticas que obligaron a sucesivas reformas a la justicia, a las instituciones y a los organismos de control, para afrontar los acontecimientos que se desencadenaban sin pausa. Sorprende el recuento ordenado y el anudamiento de todos los factores en una línea explicativa y coherente, a pesar de que los eventos estudiados solo sugerían el caos, la irracionalidad y la desmesura. Aun cuando el espíritu de las reformas solo se puede evaluar conforme a sus resultados, siempre engranados en la dinámica del conflicto. Esto da una idea del compromiso con la verdad, de la competencia académica y del nivel de la investigación realizada, aunque los riesgos y las amenazas no hayan desaparecido.

El informe del GMH ofrece una visión de conjunto del tema de la justicia y de cómo ha operado en Colombia, sin la pretensión de agotar la dimensión especializada del tema y reconociendo el interés prioritario por las acciones humanas que crean vínculo social. De ahí que, como opción opuesta a la violencia y a la anomia, nos permite hacer hincapié en dos aspectos. El primero se relaciona con la emergencia del



29. *Ibíd.*, 82.

30. *Ibíd.*, 83.

31. *Ibíd.*, 84.

fenómeno del narcotráfico como factor que agudiza todas las deficiencias de la sociedad en general y en particular porque distorsiona códigos y valores de beneficio social.

En Colombia, como en cualquier país, siempre se han presentado conductas ilegales con mayor o menor incidencia en el clima social. Por ejemplo, no hay duda de que la corrupción en la política y en el Estado, que los ciudadanos favorecen o no combaten en las urnas y que viene de tiempo atrás, es el fermento propicio para que florezcan y proliferen todo tipo de conductas por fuera de la ley. El accionar de los grupos subversivos, sus métodos de oposición y su degradación progresiva, cada vez más lejanos de objetivos de justicia social, también han participado de la confluencia de factores que propiciaron la hecatombe moral que facilitó el fenómeno del narcotráfico en todas sus fases y actividades complementarias. Ahora bien, que las reformas a la justicia fueran insuficientes o que oscilaran entre la eficacia y la corrupción; que se legislara bajo la presión de la amenaza o que los cuerpos legislativos estuviesen permeados por la delincuencia; que miembros de los organismos del Estado crearan o respaldaran grupos armados criminales con la misión de combatir la subversión pero también de imponer la ley del más violento, con la anuencia del jefe de Estado y de sectores de población acosados por las prácticas del secuestro, la extorsión y la muerte; que los combatientes de la guerrilla, de los paramilitares y de los cuerpos del Estado cruzaran las fronteras de la militancia en cualquier dirección o que crearan alianzas para armonizar el ataque siniestro a la población civil indefensa; que se hiciera alarde con la crueldad extrema, la inequidad y la arbitrariedad del amo. *Todo lo anterior da cuenta del desmoronamiento de una sociedad donde ya no funciona el pacto social y, en concordancia, no hay un Estado garante de un mínimo de orden y de justicia. Pero sobre todo donde se han desconocido los códigos que hacen más humana a la humanidad.*

El segundo aspecto, el que dio origen a la revisión del tema de las virtudes con un especialista en ética, es justamente que en medio de este caos arrasador, hubo protagonistas de actos de valentía en la defensa de esos mismos códigos denegados en el fragor de la guerra y que anuncian respeto a la vida y a la integridad del otro. Hubo actos de fortaleza moral de funcionarios, periodistas, defensores de derechos humanos, intelectuales, académicos, maestros, artistas y líderes de la comunidad, que en el cumplimiento de su misión, terminaron sacrificados. Hubo fidelidad a la dignidad humana y a la vigencia de la justicia. Hubo actos de generosidad, solidaridad y búsqueda de entendimiento por la vía del diálogo o la resistencia pacífica. *Es justamente por estas acciones virtuosas y excepcionales en medio de la canallada, que se reivindica otra posibilidad de funcionamiento social, más afín al sesgo que humaniza: a la cultura, aunque implique renunciaciones o modulaciones. En palabras de Freud, más afín al Eros que al Thánatos.*

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDR, HANNAH. *La crisis de la República*. Barcelona: Taurus, 1998.
- CASTRO, MARÍA CLEMENCIA. "La guerra y el de-leite taciturno". *Desde el Jardín de Freud 3* (2003): 90-97.
- COMTE-SPONVILLE, ANDRÉ. *Pequeño tratado de las grandes virtudes*. Madrid: Espasa Calpe, 1998.
- COMTE-SPONVILLE, ANDRÉ. *La filosofía. Qué es y cómo se practica*. Barcelona: Paidós, 2012.
- FREUD, SIGMUND. "De guerra y muerte. Temas de actualidad" (1915). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- FREUD, SIGMUND. "Lo ominoso" (1919). En *Obras completas*. Vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- FREUD, SIGMUND. "El malestar en la cultura" (1930 [1929]). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- GRUPO DE MEMORIA HISTÓRICA. *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional, 2013.
- MUÑOZ, ALEYDA. "El quite a la muerte, o la ilusión de paz como síntoma". *Revista Colombiana de Psicología 2* (1993): 39-46.





Freud en sus cartas durante la Gran Guerra: entre el horror y la condescendencia*

MARÍA CLEMENCIA CASTRO V.**

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.



Freud en sus cartas durante la Gran Guerra: entre el horror y la condescendencia

La correspondencia de Freud en los tiempos de la Primera Guerra Mundial, conocida también como la Gran Guerra, permite discernir los efectos que esta le produjo, así como sus apuestas, inconsistencias y contradicciones, pues allí Freud se expone como sujeto dividido entre el horror y la condescendencia. Su encuentro con la conflagración aporta elementos para dilucidar las lógicas de la guerra y sus implicaciones subjetivas, a propósito de su entusiasmo bélico, la confrontación con el espectáculo de destrozamiento, la inhibición de la actividad, la vergüenza, la separación de los más cercanos, el final anticipado de la guerra y la abstención de juicio ante el retorno de “sus” combatientes.

Palabras clave: guerra, identificación, muerte, paradoja, sujeto.

Un regard sur Freud dans ses lettres du temps de la Grande Guerre: entre l’horreur et la condescendance

La correspondance de Freud en temps de la première guerre, de la Grande Guerre, nous permet de distinguer les effets que celle-ci a produit en lui, de même que ses paris, ses inconsistances et contradictions, car c’est là que Freud est exposé en tant que sujet divisé entre l’horreur et la condescendance. Sa rencontre de la conflagration fournit des éléments pour éclaircir les logiques de la guerre et ses implications subjectives, au sujet de son enthousiasme de guerre, de la confrontation avec le spectacle de la destruction, de l’inhibition de l’activité, de la honte, de la séparation des plus proches, de la fin anticipée de la guerre et du non-recours au jugement avant le retour de «ses» combattants.

Mots-clés: guerre, identification, mort, paradoxe, sujet.

Freud’s Letters during the Great War: between Horror and Condescendance

Freud’s correspondence during World War I, also known as the Great War, reveals the effects the war had on him, as well as his wagers, inconsistencies, and contradictions. In those letters, Freud shows himself as a subject divided between horror and condescendance. His encounter with the conflict makes it possible to clarify the logic of war and its subjective implications, on the basis of his wartime enthusiasm, his confrontation with the spectacle of destruction, inhibition of activity, shame, separation from his loved ones, the sudden end of the war, and the suspension of judgment in view of the return of “his” combatants.

Keywords: war, identification, death, paradox, subject.

* Este artículo es elaborado en el marco del proyecto de investigación “Dañar el cuerpo y dar muerte: implicaciones subjetivas”, de la línea de investigación Psicoanálisis, Violencia y Guerra, adscrita a la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia.

** e-mail: maclecastro@hotmail.com

© Ilustraciones: Antonio Samudio



INTRODUCCIÓN

Los planteamientos de Sigmund Freud sobre la guerra han sido conocidos a través de sus elaboraciones escritas, de amplia divulgación; unos se exponen en sus producciones específicas sobre el tema y otros en su construcción conceptual articulados a otras temáticas. Una revisión de la correspondencia de Freud en los tiempos de la Primera Guerra Mundial (1914 y 1918), también conocida como la Gran Guerra, es la ocasión para recoger sus consideraciones y descifrar elementos de su posicionamiento. Su comunicación epistolar durante esa guerra da una oportunidad de lectura, que a modo de escucha, permite discernir elaboraciones y cotidianidades, con sus apuestas, inconsistencias, contradicciones, insolencias, allí donde Freud se expone como sujeto dividido. De ello pueden extraerse nuevas contribuciones del autor al asunto de la guerra, sus dinámicas, vicisitudes y alcances, ilustrando que la comprensión de la guerra no remite solo a aquello que de esta logra formalizarse. Transcurrido un siglo desde la Gran Guerra presenciada por Freud, su correspondencia aporta a la comprensión de las lógicas de la guerra, en medio de las multivariadas expresiones que las contiendas bélicas siguen teniendo hasta la actualidad.

EL ENCUENTRO DE FREUD CON LA GUERRA

Freud presenció de manera directa la Primera Guerra Mundial, al igual que sus primeros discípulos, todos residentes en países participantes en esa gran contienda¹: Karl Abraham, Max Eitingon, Sandor Ferenczi, Ernest Jones, Lou Andreas-Salome, James Jackson Putnam, Otto Rank, Theodor Reik, Hanns Sachs, entre otros. Algunos de ellos fueron, de diversas maneras, sus protagonistas. Llamados al servicio militar, unos participaron en la guerra como combatientes; otros fueron asesores en el campo de la psiquiatría de guerra; otros participaron como médicos militares y prestaron sus servicios para atender a quienes padecían los efectos de la guerra. La vinculación de varios de ellos a los frentes de combate los llevó a conocerla por su propia experiencia, en un momento temprano de la vida. A pesar de disponer de los avances iniciales del psicoanálisis, ellos no acudieron a ese recurso para analizar la confrontación bélica y

1. Alemania, Austria-Hungría, Francia, Gran Bretaña y Rusia se destacan como las potencias participantes en la Primera Guerra Mundial (1914-1918); también intervinieron Bélgica, Italia, Japón, Polonia, Rusia y Yugoslavia.

lo que implica para un hombre ubicarse en el escenario de la guerra. Más aún, como ocurre tantas veces con los excombatientes, su experiencia quedó silenciada².

Por su parte, Freud no participó como combatiente, pero como ciudadano de su época fue testigo de esa guerra, la siguió de cerca y no salió indemne de ella. En los inicios de la Primera Guerra Mundial elaboró unas reflexiones que plasmó en un primer escrito sobre la conflagración bélica: “De guerra y muerte. Temas de actualidad”³. Allí dilucida los alcances de la guerra y sus efectos, incursionando en la vida pulsional y en la psicología de los pueblos.

Hacia el final de la Primera Guerra Mundial, Freud se ocupó de las *neurosis de guerra* y participó en el debate generado sobre el tratamiento propuesto en esa época⁴. Esta ocasión le permitió plantear algunas elaboraciones teóricas y clínicas, y formular importantes precisiones éticas. En diversos escritos posteriores, Freud hizo nuevos acercamientos al tema de la guerra, entre otros, en “La transitoriedad” (1916 [1915])⁵, “El porvenir de una ilusión” (1927)⁶, “El malestar en la cultura” (1930 [1929])⁷ y en la 35a. de las “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis”: “En torno a una cosmovisión” (1933 [1932])⁸.

Cuando se vislumbraban nuevos vientos de guerra, casi dos décadas después de su primer escrito sobre el tema, Freud se ocupa de nuevo de la confrontación bélica en su conocida comunicación con Albert Einstein. “¿Por qué la guerra?” (1933 [1932])⁹ es el título de su texto, a propósito del interrogante central que le formula el físico. Teniendo como eje esa pregunta magistral, Freud hace una nueva apertura al tema en la que cuenta ya con los avances en su elaboración conceptual sobre la teoría pulsional.

Con el preludio del nacionalismo que lleva a Freud al exilio, vuelve a bordear el asunto hacia el final de su vida. El asomo de los semblantes de la exclusión radical le brinda la ocasión para elaborar dos breves escritos: “El antisemitismo en Inglaterra” (1938)¹⁰ y “Comentario sobre el antisemitismo” (1938)¹¹.

Así, el descubrimiento del inconsciente hacia el final del siglo XIX y el amanecer del siglo siguiente, con las contingencias de su época, dan a Freud la posibilidad de un tratamiento de la guerra que se ubica entre las dos grandes contiendas bélicas del siglo XX.

FREUD Y LA EMERGENCIA DE LA PRIMERA GUERRA

La Primera Guerra Mundial encuentra a Freud ocupado en los progresos del psicoanálisis y en la preparación del congreso que planeaba realizar en septiembre de 1914. Una fuerte impresión le produjo el asesinato del archiduque Fernando de Austria en

2. Cf. María Clemencia Castro, “Freud y la guerra”, *Palimpsestus* 3 (2003): 90-97.
3. Sigmund Freud, “De guerra y muerte. Temas de actualidad” (1915), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 1976), 273-304.
4. Sigmund Freud, “Introducción a *Zur Psychoanalyse de Kriegsneurosen*” (1919) y “Apéndice. Informe sobre la electroterapia de los neuróticos de guerra” (1920), en *Obras completas*, vol. XVII (Buenos Aires: Amorrortu, 1979), 201-214.
5. Sigmund Freud, “La transitoriedad” (1916 [1915]), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 1979), 305-312.
6. Sigmund Freud, “El porvenir de una ilusión” (1927), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 1-56.
7. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1930 [1929]), en *Obras completas*, vol. XXII (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 57-140.
8. Sigmund Freud, “35a. Conferencia. En torno a una cosmovisión”, que hace parte de las “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis” (1933 [1932]), en *Obras completas*, vol. XXII (Buenos Aires: Amorrortu, 1979), 146-168.
9. Sigmund Freud, “¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)” (1933 [1932]), en *Obras completas*, vol. XXII (Buenos Aires: Amorrortu, 1979), 179-198.
10. Sigmund Freud, “El antisemitismo en Inglaterra” (1938), en *Obras completas*, vol. XXIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1979), 303-304.
11. Sigmund Freud, “Comentario sobre el antisemitismo” (1938), en *Obras completas*, vol. XXIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1979), 289-296.

Sarajevo, ocurrido a finales de junio de ese año¹², considerando como imprevisibles las consecuencias que pudieran derivarse de esto¹³. En cuanto hombre informado de los avatares de su época, al otro día hizo una premonición acerca del desenlace de los hechos, dando cuenta, a la vez, de los alcances de la conmoción que le produjo esa novedad¹⁴. Enseguida retornó, sin más, a sus ocupaciones. Freud solo vuelve a ocuparse del asunto un mes después, en una carta dirigida a Abraham, cuando ha estallado la Gran Guerra¹⁵. La noticia dio pie a expresar su molestia por encontrar alterado un descanso que tomaba, así como la preocupación de que llegara a afectar sus planes.

De ahí en adelante, se muestra ilustrado sobre los acontecimientos y los avances de la guerra, los cuales devienen tema regular en las cartas a sus discípulos. Como testimonio de la comunicación con amigos, discípulos y familiares, la correspondencia de Freud, entre 1914 y 1918, recogida por Nicolás Caparrós, deja ver de manera cercana sus consideraciones, en medio de la calidez y de la intimidad de sus afectos.

“La impotencia y la penuria han sido siempre las cosas más aborrecibles para mí, y temo que nos vayamos aproximando a ellas”, le escribe a Abraham¹⁶. En los años que dura esa Gran Guerra, sus comentarios estuvieron ligados a los efectos personales y familiares que esta genera, tales como la precariedad del abastecimiento, las limitaciones en la alimentación, la escasez de su tabaco habitual o la restricción de las costumbres.

La preocupación por las vicisitudes de la época se expresa también a propósito de las dificultades en el contacto con los discípulos, a la vez amigos, quienes residían en diversas naciones; algunos de ellos, eran inclusive sus pacientes. Como temas recurrentes están los derroteros y las dificultades que los nuevos tiempos imponen al psicoanálisis y a sus seguidores, a la realización de los eventos acostumbrados, a los planes de publicación y los proyectos de divulgación, a la prosperidad del psicoanálisis, a la unidad de la asociación: “el período de florecimiento de nuestra ciencia ha tocado su fin bruscamente, hemos entrado en una mala época y solo se puede conservar el fuego en el hogar en estado de rescoldo hasta que un viento favorable nos permita reanimar la llama”¹⁷.

Los tiempos de guerra también afectaron la posibilidad de tener pacientes en su consulta, lo cual introdujo a Freud en una inestabilidad personal y económica. Con una gran variabilidad, encontraba periodos de ocupación y otros de escasa consulta que le dejaban mucho tiempo libre. Las dificultades económicas fueron apareciendo, la práctica del ahorro le incomodaba como “una ocupación detestable e inhabitual”¹⁸, haciéndose más explícitas las dificultades en la primera época de la posguerra, cuando ya llevaba largo tiempo procurando sobrellevarlas.

La dedicación a lo que él denomina el “trabajo científico” y la productividad intelectual se vio afectada, al igual que su ánimo. El primer año de la guerra logró

12. Diversos autores consideran el asesinato del archiduque Francisco Fernando de Austria por parte de Gavrilo Pincip, ocurrido el 28 de junio de 1914, como el detonante de la Primera Guerra Mundial.

13. Sigmund Freud, “Carta a Ferenczi, Viena, 28-vi-1914”, en *Correspondencia de Sigmund Freud. Edición crítica establecida en orden cronológico. Expansión. La internacional psicoanalítica (1909-1914)*, vol. III, ed. Nicolás Caparrós (Madrid: Biblioteca Nueva, 1997), 563.

14. Freud, “Carta a Abraham, Viena, 29-vi-1914”, *Ibíd.*, 564.

15. Freud, “Carta a Abraham, Karlsbad, 26-vii-1914”, en *Correspondencia de Sigmund Freud. Edición crítica establecida en orden cronológico. La Gran Guerra. Consolidación*, vol. IV, ed. Nicolás Caparrós (Madrid: Biblioteca Nueva, 1997), 36.

16. Freud, “Carta a Abraham, Viena, 30-xii-1914”, *Ibíd.*, 66.

17. Freud, “IV Carta a Jones, Viena, 25-xii-1914”, *Ibíd.*, 64.

18. Freud, “Carta a Ferenczi. Viena, 23-viii-1914”, *Ibíd.*, 41.

ser muy prolífico¹⁹, pero luego aparece la dificultad para concentrarse. Sobre esa fluctuación, le expresa a Binswanger: “Estoy a la vez productivo y pasivo”²⁰. Vienen épocas improductivas, en las que siente los efectos de la guerra, “la inhibición que en estos tiempos nos despoja a todos [...] de nuestra energía creadora”²¹. Aun así, dice Freud, “me defiendo de que la guerra quiera acabar con todas mis aficiones”²². Año tras año, la desventura trae consigo la improductividad: “Las motivaciones para trabajar están en parte apagadas, en parte reprimidas. La tensión ligada a lo que va a pasar en el mundo es demasiado grande”²³. En “estos desdichados tiempos que corremos, esta guerra [...] nos empobrece espiritual y materialmente”²⁴. Los vínculos con familiares y amigos se ven también afectados y hasta la víspera de un final de la contienda, encuentra que el sentimiento de impotencia deriva del aislamiento, teniendo en este una “fuente horrorosa”²⁵.



EL ENTUSIASMO BÉLICO DE FREUD

Una de las primeras apreciaciones de Freud, a poco tiempo de iniciada la Primera Guerra Mundial, deja ver su exaltación asociada a una solución de simplicidad sobre su desenvolvimiento, pues según él, “[s]i la guerra permanece localizada en los Balcanes, será fácil”²⁶. Lo impredecible del escenario no alcanza a operar como punto de detención, más bien trae sus derivados de identificación. En medio de la incertidumbre sobre el devenir, las contingencias del momento dan lugar, en Freud, al surgimiento de un inusitado ánimo nacionalista, generador de expectativas, tal como lo expresa a Abraham: “me siento ahora, quizás por primera vez en treinta años, austriaco”²⁷. Advierte que por todas partes es excelente la moral, a lo cual contribuye de modo significativo el “[e]fecto liberador de la acción valerosa, el apoyo seguro de Alemania”²⁸. Así, Freud, emérito hombre de la cultura, adhiere entusiasmado a la causa bélica; en cuanto sujeto, no deja de tomar partido en la guerra.

Desde un principio advierte sobre la posibilidad de avergonzarse muy pronto por el estado de excitación que hizo emergencia en la coyuntura de iniciación de la guerra, augurando un destino. “Dentro de un par de semanas nos sentiremos avergonzados de esta excitación actual o bien estaremos próximos a hechos de gran trascendencia histórica, cuya amenaza viene prolongándose desde hace décadas”²⁹. La vergüenza se vería solo en un mañana, en caso de no haber hechos trascendentes, como si el fracaso permitiera dejar expuestas las mociones emergentes y el sujeto quedara exhibido en su exaltación febril, o como si el éxito de una victoria no favoreciera dilucidarlas. El entusiasmo del presente no alcanzaba a ser fuente de malestar ni

19. Según lo que Freud comenta a Abraham, son cinco sus ensayos de este periodo: “Las pulsiones y sus destinos”, “La represión”, “Lo inconsciente”, “Suplemento metapsicológico a la interpretación de los sueños” y “Duelo y melancolía”. Cf. “Carta a Abraham, Viena, 4-v-1915”, *Ibíd.*, 83.

20. Freud, “Carta a Binswanger, Viena, 10-i-1915”, *Ibíd.*, 6.

21. Freud, “Carta a Lou Andreas-Salome, Viena, 31-i-1915”, *Ibíd.*, 70.

22. Freud, “Carta a Ferenczi, Viena, 7-viii-1915”, *Ibíd.*, 103.

23. Freud, “Carta a Ferenczi, Viena, 2-iii-1917”, *Ibíd.*, 155-156.

24. Freud, “Carta a Herbert y Loe Jones, ¿Agosto-Septiembre? 1914”, *Ibíd.*, 44.

25. Freud, “Carta a Ferenczi, Viena, 3-xi-1918”, *Ibíd.*, 234.

26. Freud, “Carta a Abraham, Karlsbad, 26-vii-1914”, *Ibíd.*, 36.

27. *Ibíd.*

28. *Ibíd.*

29. Freud, “Carta a Abraham, Viena, 29-vi-1914”, *Correspondencia de Sigmund Freud*, vol. III, 564.

evidencia de manera explícita un impase moral; aun así, en el anuncio de la vergüenza en su aparición retroactiva se vislumbra una división subjetiva.

Si bien la guerra exhibe sus destrozos a poco tiempo de haber comenzado, frente a la magnitud de su demostración se advierte en Freud cierta distancia cuando el daño no alcanza a ser especialmente cercano: no es la indiferencia ni el horror. Emergen sentimientos encontrados ante las numerosas víctimas y la complacencia por el hecho de que ninguno de sus más próximos haya sido afectado de modo directo, “al mismo tiempo nos sentimos avergonzados realmente en vista de la cantidad de víctimas que hay alrededor de nosotros”³⁰. La vergüenza devela el impase ante su comodidad, su distancia, su lugar de excepción, que lo confronta: “Se siente casi vergüenza de permitirse tantas cosas mientras el mundo lucha y se ahoga”³¹.

Apenas en los inicios de la guerra, el tiempo “tan malo y crudo”³² le sirve a Freud para señalar que parece tratarse de “una mera proyección del estado afectivo humano”³³. Si bien él también hace parte de ese conjunto humano, queda enunciado en abstracto y de modo general. Está incluido, sin nombrarse, entre los personajes ilustres cuyo vínculo con la guerra destaca en su primer escrito sobre el tema, a propósito de su develamiento trascendente sobre el torbellino en los tiempos de guerra.

Con un plural que lo muestra como parte de un conjunto, Freud reseña que “[h]emos salido victoriosos de la campaña contra Suiza”³⁴. Por un momento tiene sus dudas sobre el desenlace y, en particular, sobre los costos que pudieran estar implicados: “pero me pregunto si Alemania terminará por ganar la guerra y si seremos capaces de soportarlo todo hasta entonces”³⁵. El imperativo de mantener la esperanza estaba ligado al ímpetu de una de las partes en conflicto, a las garantías de un triunfo y a una promesa. Así, insiste: “Debemos empeñarnos en esa esperanza. El furor de los alemanes parece ser una garantía y el renacimiento austriaco toda una promesa”³⁶.

Ante la inminencia de la guerra, su disposición favorable a esta solo se detenía inicialmente porque Gran Bretaña, el país de su querido discípulo Jones, estaba en el lado contrario. El 2 de agosto de 1914 le reconoce a Abraham: “En el momento en que le escribo, hay que considerar como segura la gran guerra, yo estaría de todo corazón a favor, si no supiera que Inglaterra está del bando errado”³⁷. En el contexto de la guerra, que fractura el escenario en partes contrapuestas de modo radical, “[c]iertamente, Jones es nuestro ‘enemigo’”³⁸. Pero, al mismo tiempo, le reconoce a Jones que se mantiene su afecto y su calidez hacia él, “a despecho de la guerra y la enemistad”³⁹. En ese sentido, más que un impedimento moral para dar curso a su fervor por la guerra, lo restringía la amistad. Sin que ello le implique objetar la guerra, muy pronto Freud resuelve el asunto tomando una determinación que comunica a Jones: “Se ha decidido por todos no considerarle un enemigo”⁴⁰.

30. Freud, “Carta a Abraham, Karlsbad, 29-VII-1914”, *Correspondencia de Sigmund Freud*, vol. IV, 37.

31. Freud, “Carta a Ferenczi, Karlsbad, 20-VII-1915”, *Ibíd.*, 94.

32. Freud, “Carta a Abraham, Karlsbad, 29-VI-1914”, *Ibíd.*, 37.

33. *Ibíd.*

34. Freud, “Carta a Hitschmann, Agosto de 1914”, *Ibíd.*, 38.

35. *Ibíd.*

36. *Ibíd.*

37. Freud, “Carta a Abraham, 2-VIII-1914”, *Ibíd.*, 38.

38. Freud, “Carta a Abraham, 3-IX-1914”, *Ibíd.*, 45.

39. Freud, “Carta a Jones, 22-X-1914”, *Ibíd.*, 50.

40. *Ibíd.*, 49.

A pesar de la incertidumbre, pasados varios meses de iniciada la guerra, mantiene cierto entusiasmo; en comunidad se siente partícipe, identificado con una de las partes, en cuanto perteneciente a un pueblo. Anudado a la ventura de otro: “[n]uestro ánimo no es tan radiante como el de los alemanes y para nosotros el futuro parece imposible de predecir, pero de todos modos la fortaleza y la confianza de los alemanes ejerce su influencia”⁴¹. En los meses siguientes pervive su disposición febril y su postura reseña que sigue haciendo parte de un conjunto⁴²: “Es una lástima que la celebración de la victoria tan largamente anhelada se vea perturbada en estos días [...] ¡La admiración por nuestra gran aliada crece cada día!”⁴³.

Así, como hombre de su época, queda incluido en la exaltación. Las pérdidas son minimizadas por la ilusión de un triunfo y de un nuevo horizonte: “La crecida de entusiasmo en Austria me contagió a mí también al principio. A cambio de la prosperidad y de la clientela internacional, desaparecidas hoy por mucho tiempo, esperaba que una patria viable me sería dada desde donde la tempestad de la guerra habría barrido las peores miasmas, y en donde los niños podrían vivir confiados”⁴⁴.

En la vía de la identificación, Freud constata su efervescencia, nombrándose en primera persona: “[c]omo muchos otros movilicé de golpe libido para Austria-Hungría”⁴⁵. Ante los desarrollos iniciales de la guerra, y sin impedimento, mantiene su disposición febril “veo mi libido volverse rabiosa y no puedo hacer nada con ella. Lo único que sigue siendo real es la esperanza de que nuestro aliado combata para sacarnos del paso”⁴⁶.

Aun pasados más de cuatro años de guerra, Freud no puede eximirse de la complacencia por los efectos destructores de esta: “La sorda tensión con la cual todos esperan la descomposición inminente del estado austriaco es, tal vez, un factor desfavorable. No puedo reprimir la satisfacción que esto me proporciona”⁴⁷.

En octubre de 1918, a un mes de finalizar la Gran Guerra, reconociéndole a Ferenczi su carácter patriota y ante la inminente derrota húngara, le invita a retirar “a tiempo su libido de la patria”⁴⁸, para evitar el malestar que pueda producirle “la decepción engendrando tiempos difíciles”⁴⁹. Como mecanismo para enfrentar la dolorosa experiencia que le procurará el encontrarse ubicado de lado del vencido, propone el desplazamiento de la libido, “guareciéndola en el ΨA”⁵⁰.

CONFRONTACIONES DE FREUD

De distintos modos alcanza a referirse Freud a la vehemencia de la guerra que presencia. En agosto de 1914 alude a la contienda bélica como “la tempestad” desatada. Situado entre la condescendencia y el horror, vive pendiente de las “increíbles hazañas de



41. Freud, “Carta a Eitingon, Viena, 17-I-1915”, *Ibíd.*, 69.
42. En la Primera Guerra Mundial, Austria-Hungría hizo alianza con Alemania.
43. Freud, “Carta a Abraham, Viena, 4-V-1915”, *Correspondencia de Sigmund Freud*, vol. IV, 84.
44. Freud, “Carta a Ferenczi, Viena, 23-VIII-1914”, *Ibíd.*, 40.
45. *Ibíd.*
46. *Ibíd.*, 41.
47. Freud, “Carta a Ferenczi, Viena, 11-X-1918”, *Ibíd.*, 230.
48. Freud, “Carta a Ferenczi, Viena, 27-X-1918”, *Ibíd.*, 233.
49. *Ibíd.*
50. *Ibíd.*

nuestros aliados [que] nos han salvado. Es una época grandiosa y terrible”⁵¹. Un mes más tarde la enunciará como “tiempos de bestialidades desencadenadas”⁵².

Han pasado algunos meses cuando Freud advierte a Lou Andreas-Salome de la incidencia trascendente de la guerra de la cual ni él ni sus congéneres podrán salir incólumes:

No dudo que la humanidad se recuperará también de esta guerra, pero estoy seguro que ni yo ni los de mi edad volveremos a ver el mundo con alegría. El asunto es demasiado feo. Y lo más triste de todo es exactamente tal como, de acuerdo con las perspectivas suscitadas por el ΨA., deberíamos representarnos a los hombres y su conducta. A causa de semejante actitud frente a los hombres nunca pude yo compartir el alegre optimismo suyo.⁵³

En consecuencia, Freud deriva una secreta conclusión sobre aquello que la guerra enseña, dando muestra de una insistente tendencia a la repetición:

[...] toda vez que solo vemos la suprema cultura afectada de una hipocresía enorme, no somos aptos orgánicamente para esta cultura. Hemos de dimitir, y el o lo gran Desconocido detrás del destino, repetirá semejante experimento cultural algún día con otra raza.⁵⁴

La contienda bélica le permite a Freud visualizar los alcances humanos: “Ya sé que la ciencia sólo aparentemente está muerta, pero la humanidad, en cambio parece estar muerta de verdad”⁵⁵. De modo paradójico, identificándose como alemán, en ese mismo momento encuentra que “[c]onstituye un consuelo el que nuestro pueblo alemán sea el que mejor se ha comportado en esta circunstancia, tal vez porque se siente seguro de la victoria”⁵⁶. La verdad y la fortaleza quedan expuestas del lado del vencedor; por el contrario, quien “se ve amenazado de quiebra es siempre un impostor”⁵⁷.

Una vez desencadenada la Gran Guerra, “[l]a tensión incesante debida al estado de guerra es agotadora”⁵⁸. El avance de la conflagración bélica da ocasión a Freud de prever hacia adelante la llegada del “gran baño de sangre”⁵⁹. Trascurridos algunos meses, ese escenario de contienda tiene el alcance de “un mal sueño”⁶⁰.

El anhelo final de la guerra se muestra lejano; los rumores que circulan según los cuales la paz será próxima emergen, según Freud, “de una necesidad profunda, pero me parecen insensatos”⁶¹. Su temprana idea sobre una solución fácil se desdibuja ante la ausencia de un futuro distinto a la prolongación de la guerra; así lo expresa en su queja a Eitingon: “[d]esgraciadamente no se ve ninguna paloma en el horizonte portadora de una rama de olivo”⁶². En su implicación subjetiva, advierte que la guerra ancla en un presente sin porvenir: “[e]n realidad vivimos día a día, el resto es imaginación”⁶³.

51. Freud, “Carta a Abraham, Viena, 25-VIII-1914”, *Ibíd.*, 42.

52. Freud, “Carta a Abraham, 22-IX-1914”, *Ibíd.*, 46.

53. Freud, “Carta a Lou Andreas-Salome, Viena, 25-XI-1914”, *Ibíd.*, 56.

54. *Ibíd.*, 56-57.

55. *Ibíd.*, 57.

56. *Ibíd.*

57. *Ibíd.*

58. Freud, “Carta a Ferenczi, Viena, 8-IV-1915”, *Ibíd.*, 79.

59. Freud, “Carta a Ferenczi, Viena, 15-XII-1914”, *Ibíd.*, 61.

60. Freud, “Carta a Binswanger, Viena, 1-IV-1915”, *Correspondencia de Sigmund Freud*, vol. III, 77.

61. Freud, “Carta a Ferenczi, Viena, 8-IV-1915”, *Correspondencia de Sigmund Freud*, vol. IV, 79.

62. Freud, “Carta a Sabina Spielrein, Viena, 20-IV-1915”, *Ibíd.*, 80.

63. Freud, “Carta a Binswanger, Viena, 1-IV-1915”, *Ibíd.*, 77.

Para Freud, el devenir de la contienda avanza de modo errático entre la guerra y la paz. Como nunca, “hoy nos hemos visto sumidos en la oscuridad”⁶⁴. Sin comprometer una puesta en cuestión, en seguida, renueva la esperanza y advierte el alivio que puede representar que no se extienda en el tiempo: “No deja de ser consuelo pensar que la guerra quizás no pueda durar ya tanto como hasta ahora”⁶⁵.

Para Freud, la capacidad de los hombres para habituarse a la guerra es asombrosa e imprevista: “Nos hemos acostumbrado a la situación de guerra con una inesperada capacidad de adaptación, de manera que también nosotros podemos decir que estamos bien”⁶⁶. Pero, a la vez, la guerra se hace intolerable y, paradójicamente, “tanto más cuanto mejores son las perspectivas”⁶⁷. Una prolongación de la contienda solo mostrará sus estragos, y culminará en la muerte de todos aquellos que la han conformado: “Si esta guerra dura todavía un año, no quedará ninguno de los que han participado en sus inicios”⁶⁸.

En este punto, a un año de iniciarse la Gran Guerra, le es posible a Freud introducir en su correspondencia elementos de sus hallazgos previos: “No puedo ser optimista, y creo que sólo me distingo de los pesimistas por cuanto que lo malo, necio y absurdo no me desconcierta, porque es el caso que ya de antemano lo he asumido en la composición del mundo”⁶⁹.

Transcurrido un año y medio de conflagración bélica, ante la expectativa de un pronto final contrariada por el curso de los acontecimientos, “[n]os hemos armado de paciencia, nuestras esperanzas para una pronta terminación de la guerra parecen equivocadas”⁷⁰. Así, Freud ha basculado entre la preocupación, la exaltación, el horror, la adaptación, la desolación, la incertidumbre y la apatía, y por eso dice “reaccionamos con cierta resignación apática”⁷¹. El empeño de tranquilidad persiste y, a la vez, se hace esquivo “[...] uno trata de alcanzar una paz que no tiene. El mundo está desolado. Ninguna perspectiva de un final bello y pacífico, y toda suerte de oscuras amenazas contra la necesaria victoria”⁷².

Evitar que la guerra lo atrape en el ambiente que genera se vuelve un imperativo para Freud: “Tenemos que sustraernos, por cualquier medio a la horrible tensión que reina en el mundo exterior; no es soportable”⁷³. Más aun, su preocupación advierte un efecto trascendente que arriesga ubicar en el camino de la indiferencia, y frente al cual se resiste: “Si la guerra continúa indefinidamente todo perderá importancia”⁷⁴. Ante la persistencia de la contienda bélica, se expresa: “todo es negativo, molesto, restricción, renuncia; al menos una sombra espera”⁷⁵.

La credibilidad y la confianza sufren un quiebre en los tiempos de la guerra, y se pone en cuestión la consistencia de la institucionalidad. La actitud engañosa de los gobiernos, destaca Freud, conlleva la desorientación de los ciudadanos, inmersos



64. Freud, “Carta a Ferenczi, Viena, 23-IV-1915”, *Ibíd.*, 81.

65. Freud, “Carta a Eitingon, Viena, 9-v-1915”, *Ibíd.*, 84.

66. Freud, “Carta a Abraham, Viena, 4-v-1915”, *Ibíd.*, 84.

67. Freud, “Carta a Ferenczi, Viena, 17-x-1915”, *Ibíd.*, 104.

68. Freud, “Carta a Ferenczi, Viena, 10-vii-1915”, *Ibíd.*, 91.

69. Freud, “Carta a Lou Andreas-Salome, Karlsbad, 30-vii-1915”, *Ibíd.*, 97.

70. Freud, “Carta a Putnam, Viena, 26-i-1916”, *Ibíd.*, 118.

71. Freud, “Carta a Lou Andreas-Salome, Viena, 12-iii-1916”, *Ibíd.*, 122.

72. Freud, “Carta a Abraham, Salzburgo, 22-vii-1916”, *Ibíd.*, 133-134.

73. Freud, “Carta a Ferenczi, Salzburgo, 2-viii-1916”, *Ibíd.*, 136.

74. Freud, “Carta a Ferenczi, Viena, 16-ix-1916”, *Ibíd.*, 142.

75. Freud, “Carta a Ferenczi, Viena, 16-ii-1917”, *Ibíd.*, 154.

ya por más de dos años en el escenario bélico; y ante las precarias novedades a las cuales se tiene acceso se encuentran sin mayores recursos para descifrar el panorama:

La primera impresión del nuevo año llegó en forma de un extracto de la respuesta de los aliados. Es difícil tomar posición al respecto. Si ellos son capaces de mantener sus mentiras por dos años y medio, las cosas no aparecen tan mal, ya que en ese caso su rechazo de los términos de paz puede ser también falso. Otra cosa es si tienen razón en sus acusaciones, esto significaría que nuestros gobiernos nos han mentado tanto que ya no estamos en condiciones de juzgar las cosas.⁷⁶

Ya lo había anunciado a Jones unos meses después de comenzada la Gran Guerra, dando cuenta de los efectos sobre la información que llega a los ciudadanos: “A despecho de lo que lea en los periódicos no olvide que ahora imperan las mentiras”⁷⁷.

Para Freud, “el mundo es mudo”⁷⁸; la guerra deja sin palabras y ahoga el aliento, ¿será por esto silente frente al estropicio de la guerra, y hasta su cómplice, o espectador atónito ante la destrucción que se expresa con su grito sordo? La impresión que produce la narrativa acerca de la guerra contrasta con el hecho de estar advertido sobre sus alcances, como si ya no fuera posible desdejar su vehemencia: “El retazo del relato de guerra referente a su regimiento es horrible, aunque en el fondo haya que estar preparado para tales acontecimientos”⁷⁹. Con ello advierte, así mismo, que ante el horror habremos de estar preparados para su relato, que siempre es retazo.

Los días “[...] son particularmente tristes y desagradables, en donde todo el empobrecimiento de nuestra existencia aparece en pleno día [...] Es verdad que parte de ese cambio es inevitable, pero la otra sólo se debe a la crueldad del destino”⁸⁰. ¿Por qué atribuir al “destino” aquel estropicio fabricado por los hombres? O, ¿será precisamente ese su destino? De todos modos, Freud augura que en los próximos meses el mundo se ensombrecerá todavía mucho más. A partir de ello se interroga sobre lo que pueda devenir de esa sombra que pesa, sin saber de sus efectos y ni de sus restos⁸¹. “[E]ntre tanto uno envejece rápidamente”, y surge la duda de si alcanzará a vivir hasta el final de la guerra⁸².

La idea de un “eterno retorno”⁸³ queda contrariada por cuanto no es posible “pasar por alto la inconfundible dirección en que marcha el destino”⁸⁴. Por consiguiente, Freud logra advertir que un final de la guerra no será propiamente la vuelta a lo mismo. Cansado y harto de esta⁸⁵, encuentra que “[l]os acontecimientos del mundo son definitivamente abominables”⁸⁶. Pero en su solución sigue articulado a una lógica de vencedores, augurando la victoria alemana, que para él es odiosa e inverosímil a la vez. En la oscilación entre el horror y el entusiasmo respecto de la guerra hay un sujeto dividido que no es indiferente.

76. Freud, “Carta a Ferenczi, Viena, 1-I-1917”, *Ibíd.*, 148.

77. Freud, “Carta a Jones, 22-X-1914”, *Ibíd.*, 49.

78. Freud, “Carta a Ferenczi, Viena, 25-III-1917”, *Ibíd.*, 158.

79. Freud, “Carta a Ferenczi, Viena, 10-VII-1915”, *Ibíd.*, 91.

80. Freud, “Carta a Ferenczi, Viena, 9-IV-1917”, *Ibíd.*, 160.

81. Freud, “Carta a Ferenczi, Viena, 8-VII-1917”, *Ibíd.*, 170.

82. Freud, “Carta a Abraham, Viena, 11-XI-1917”, *Ibíd.*, 188.

83. Freud, “Carta a Ferenczi, Viena, 16-XII-1917”, *Ibíd.*, 194.

84. *Ibíd.*

85. Freud, “Carta a Abraham, Viena, 22-IV-1918”, *Ibíd.*, 209.

86. Freud, “Carta Ferenczi, Viena, 21-IV-1918”, *Ibíd.*, 214.

En noviembre de 1918, llegada la novedad del armisticio, Freud da el parte de finalización de la guerra “exterior”⁸⁷. Con ello se aproxima a sugerir la pervivencia de esa otra guerra “interior”, es decir, de la acción trascendente del conflicto bélico, más allá de su terminación formal. De allí que pueda dar la razón a Sachs, quien ha dicho: “al principio, todas las revoluciones son sin sangre y razonables”⁸⁸. Como si solo se tratara de pronunciamientos y justificaciones, exposición de ideales. El retorno a su inicio en los tiempos del final de la guerra es la ocasión para revisar la apuesta del sujeto.

Hasta en los últimos tiempos de esa guerra se movilizan en Freud los afectos, celebrando con “honda satisfacción” la caída de Austria⁸⁹. Ello acontece como resultado del devenir de la contienda bélica, con sus oscuridades y destrozos, sin dar lugar en Freud a un punto de cuestionamiento acerca de esos sentimientos emergentes que se anclan en un daño producido. Lo que desiste, y a su pesar, es la identificación que dio vía a su inicial ánimo nacionalista: “[d]esdichadamente no me considero ni germano-austriaco, ni pangermano”⁹⁰. Sin embargo, la repugnancia que le produce “la ferocidad y la falta de sensatez” de los húngaros se antepone y, también a su pesar, le impide sentir alguna simpatía por “ese pueblo completamente inculto”⁹¹. De manera que para Freud quedan puestas en tensión identificaciones y repulsas.

Finalizada la Gran Guerra, la penuria y las restricciones adquieren aun mayor envergadura⁹². De modo paradójico, para Freud, ese final no da lugar a una complacencia, pues interfiere con el usufructo que se deriva de la guerra. Las afecciones de la contienda bélica trajeron para el psicoanálisis una oportunidad inusitada de estudiar y ocuparse de uno de sus principales efectos: las neurosis de guerra. Cuánto lamenta entonces Freud que la terminación de la guerra estropee esa “fuente de riqueza”, así como la oportunidad que dio para inaugurar en el mundo, a cuenta de ello, un interés en el psicoanálisis⁹³. De allí su “mala suerte”⁹⁴. Si bien Freud denigró por años de las implicaciones que traía la guerra, en esa contienda de muerte y destroz, a propósito de su final se develan los anclajes construidos con esta y los beneficios que genera. Pocas veces se enuncia con tal claridad el usufructo derivado y la connotación de pérdida que tiene la finalización de la guerra.

CON LOS MÁS PRÓXIMOS EN EL FRENTE DE BATALLA

La acción convocante de la guerra vincula pronto a varias personas cercanas a Freud, hijos y discípulos, movilizados unos, destinados a la reserva otros. “Todos mis amigos y colaboradores se han convertido ahora en verdaderos soldados y, por así decirlo, me han sido arrebatados”⁹⁵.



87. Freud, “Carta a Ferenzci, Viena, 3-XI-1918”, *Ibíd.*, 234.

88. *Ibíd.*, 235.

89. Freud, “Carta a Ferenzci, Viena, 9-XI-1918”, *Ibíd.*, 236.

90. *Ibíd.*

91. Freud, “Carta a Ferenzci, Viena, 17-XI-1918”, *Ibíd.*, 239.

92. *Ibíd.*

93. *Ibíd.*

94. *Ibíd.*

95. Freud, “Carta a Abraham, Viena, 3-VII-1915”, *Ibíd.*, 88.

Si bien, es respetuoso de los “deberes militares”⁹⁶, le desea a Abraham, su amigo y discípulo, que no lo “alejen mucho de su hogar”⁹⁷. De sus hijos deduce alegría e indiferencia, así como absorción en el entrenamiento⁹⁸. Según él, para los jóvenes la inclusión en la convocatoria a movilizarse “solo significa una realización de deseos”⁹⁹. En otros casos, es “como una especie de expedición deportiva”¹⁰⁰.

Como elemento distintivo de quienes se alistan en la guerra, Freud enuncia, para el caso de los jóvenes, “una realización de deseos”¹⁰¹. Más allá de esto, lo que encuentra son elementos que no permiten del todo una diferenciación: “los límites entre el ejército y la población civil están casi borrados, y lo único que subsiste son las barreras de la edad”¹⁰².

Exento de un asomo de reparo moral sobre esos tan cercanos convertidos en combatientes, a propósito de su sobrino Martín, movilizado a la guerra, Freud le plantea que “[...] defiendes una buena causa”¹⁰³, animándole en la perspectiva de obtener victorias militares. Para los tiempos de exuberancia del destrozo se enuncia representado en la contienda con la presencia de los más próximos: “cuando llegue el gran baño de sangre, tendré en él por parte mía a tres o cuatro hijos”¹⁰⁴. Dividido en su postura subjetiva, “[p]or otra parte [...]”¹⁰⁵, a propósito de la acción contundente sobre Serbia, expresa “[m]ucho asco por la manera como llevamos las cosas”¹⁰⁶.

Observando a uno de sus hijos en su cumplimiento militar, antes de que partiera al “teatro de guerra”¹⁰⁷, Freud lo reconoce en su gallardía. Como si hubiera un cierto logro, anota: “[m]i primogénito se encuentra ya en una trinchera”¹⁰⁸. Con el reporte de sus hijos y yernos en el frente de guerra, a modo de cuenta, destaca las adhesiones:

Dos de mis hijos están en el ejército y uno lleva luchando semanas en Galitzia y está satisfecho de cómo van las cosas. El otro será enviado probablemente desde un campo de entrenamiento al frente dentro de varias semanas. Un tercer hijo y mis dos yernos aún no han sido llamados.¹⁰⁹

Cuando uno de sus hijos le anuncia alegremente que ha recibido una bala a través de su ropa¹¹⁰ y que ha participado en violentas batallas, Freud resalta que por su valerosa conducta ha recibido reconocimiento¹¹¹. La celebración de los proyectiles recibidos y de las heridas producidas, así como la tranquilidad en el relato de Freud al respecto, contrasta con su premonición de quedar expuesto entre la vida —herida— y la muerte: “Ser muerto no es más que cuestión de tiempo”¹¹².

“Todos [sus] amigos y colaboradores se han convertido ahora en verdaderos soldados”¹¹³. El verdadero soldado cumple a cabalidad su función en la guerra, esa extrema experiencia humana que Freud ha caracterizado en su reciente escrito “De guerra y muerte. Temas de actualidad” (1915)¹¹⁴. Orgullosos de la valentía, a la vez,

96. Freud, “Carta a Abraham, Viena, 11-xii-1914”, *Ibíd.*, 60.
 97. *Ibíd.*
 98. *Ibíd.*
 99. Freud, “Carta a Abraham, Viena, 3-ix-1914”, *Ibíd.*, 44.
 100. Freud, “Carta a Martín Freud, Viena, 20-xii-1914”, *Ibíd.*, 62.
 101. Freud, “Carta a Abraham, Viena, 3-ix-1914”, *Ibíd.*, 44.
 102. *Ibíd.*
 103. Freud, “Carta a Martín Freud, Viena, 26-viii-1914”, *Ibíd.*, 43.
 104. Freud, “Carta a Ferenczi, Viena, 15-xii-1914”, *Ibíd.*, 61.
 105. *Ibíd.*
 106. *Ibíd.*
 107. Freud, “Carta a Abraham, Viena, 25-i-1915”, *Ibíd.*, 70.
 108. Freud, “Carta a Lou Andreas-Salome Viene, 31-i-1915”, *Ibíd.*, 71.
 109. Freud, “Carta a Putnam, Viena, 9-iii-1915”, *Ibíd.*, 75.
 110. Freud, “Carta a Ferenczi, Karlsbad, 27-vii-1915”, *Ibíd.*, 96.
 111. Freud, “Carta a Abraham, Karlsbad, 1-viii-1915”, *Ibíd.*, 99.
 112. Freud, “Carta a Ferenczi, Viena, 29-x-1915”, *Ibíd.*, 103.
 113. Freud, “Carta a Abraham, Viena, 3-vii-1915”, *Ibíd.*, 88.
 114. Freud, “De guerra y muerte. Temas de actualidad” (1915), 273-304.

expresa un forzamiento externo, pues dice que le “han sido arrebatados”¹¹⁵. Parece que Freud olvidó la complacencia de quienes se movilizaron y, así mismo, su propia condescendencia. Como una de las paradojas de la guerra, los enuncia movilizados, particularmente dispuestos y activos y, a la vez, los encuentra “militarmente paralizados”¹¹⁶.

En una afinidad de Freud con las hazañas de su segundo hijo, celebra su suerte y su reto al destino, al escapar de una granada que hubiera podido alcanzarlo en una afección mortífera redoblada, dejándolo “sepultado y enterrado”¹¹⁷. De su hijo mayor resalta el garbo y el reconocimiento recibido por su valor. Estas son para él noticias motivo de orgullo y de tranquilidad¹¹⁸. Estas actuaciones en la guerra, en las que sus hijos participan en duros combates y en la ofensiva, se mantienen empeñados, resultan ilesos y salen condecorados, dan pie a Freud para caracterizar a los jóvenes en un contraste: “o carecen de originalidad o son rebeldes”¹¹⁹.

Freud se alegra de la buena conducta de sus hijos¹²⁰, lo reconforta “su temple y su estado de ánimo”¹²¹, a más de los honores recibidos por ellos¹²². A modo de exaltación, así concluye: “en casa no nos ha ocurrido nada malo. Los héroes en el frente y los rezagados en la casa siguen todos en vida”¹²³.

En referencia a su participación en la guerra y al cumplimiento del deber en el ejército, nombra a sus hijos como “guerreros”¹²⁴ y, así mismo, atendiendo a la proximidad del vínculo y a los afectos, los enuncia como “[m]is dos soldados”¹²⁵, “mis combatientes”¹²⁶. Meses después, su preocupación se expresa en la desdicha que aminora al saberlos por un tiempo lejos del frente de batalla¹²⁷. Los tiempos de la guerra y su alcance podrían ser absolutos, “[...] si [...] dura lo suficiente, los matará a todos”¹²⁸. Continúa la guerra y, ante el riesgo inminente que trae, advierte con cierta extrañeza: “[c]omo por milagro, todos los guerreros siguen con vida”¹²⁹.

Luego de cuatro años de iniciada la Gran Guerra, dada la participación su hijo Martín en la ofensiva, Freud se sintió “angustiado con más tormento que de costumbre, de hecho y quizás por primera vez con verdadero tormento”¹³⁰. Pero rechazó las maneras simples a las que podía apelar para tranquilizarse; entre los motivos emergentes alcanzó a dilucidar su implicación: “El análisis me reveló luego la contribución neurótica que sospechaba. A pesar de todo por ahí anda cierta envidia respecto de los hijos de la que nada me había dado cuenta por otro lado, y era envidia de su juventud”¹³¹. Esa juventud que en la guerra expresa su mayor vitalidad y emplea sus mejores años; y, más aun, que retorna indiferente, como si ya nada le intimidara.

Finalizado el armisticio, a propósito de la falta de noticias sobre su hijo Ernst, y preocupado por su suerte, Freud abre el abanico de posibilidades en los tiempos de un final: habría sido tomado prisionero, habría huido o en el intento de escape habría

115. *Ibíd.*

116. Freud, “Carta a Ferenczi, Karlsbad, 31-VII-1915”, *Ibíd.*, 98.

117. Freud, “Carta a Lou Andreas-Salome, Viena, 9-XI-1915”, *Ibíd.*, 107.

118. *Ibíd.*

119. Freud, “Carta a Ferenczi, Viena, 6-XII-1915”, *Ibíd.*, 112.

120. Freud, “Carta a Binswanger, Viena, 25-XII-1916”, *Ibíd.*, 146.

121. Freud, “Carta a Binswanger, Viena, 17-XII-1915”, *Ibíd.*, 112.

122. Freud, “Carta a Putnam, Viena, 26-I-1916”, *Ibíd.*, 117-118.

123. Freud, “Carta a Lou Andreas-Salome, Viena, 21-III-1916”, *Ibíd.*, 121.

124. Freud, “Carta a Ferenczi, Viena, 17-III-1918”, *Ibíd.*, 208.

125. Freud, “Carta a Jones, Viena, 16-IV-1916”, *Ibíd.*, 124.

126. Freud, “Carta a Ferenczi, Csobató, 9-VII-1917”, *Ibíd.*, 174.

127. Freud, “Carta a Abraham, Csobató, 21-VIII-1917”, *Ibíd.*, 180.

128. Freud, “Carta a Abraham, Viena, 18-I-1918”, *Ibíd.*, 200.

129. Freud, “Carta a Lou Andrea-Salome, Viena, 1-VIII-1918”, *Ibíd.*, 222.

130. Freud, “Carta a Ferenczi, Viena, 29-VI-1918”, *Ibíd.*, 221.

131. *Ibíd.*

132. Freud, "Carta a Pfister, Viena, 2-I-1919", *Ibíd.*, 251.
133. Freud, "Carta a Abraham, Viena, 4-III-1915", *Ibíd.*, 74.

muerto a manos de esos soldados o por sus compatriotas transformados en enemigos. "¡Crueldad inútil!"¹³² es su expresión a propósito de la guerra que persiste, aun cuando esta hace tiempo haya terminado. Se trata de una lección sobre el destino que continúa la guerra y la muerte, acerca de las cuales escribió en los inicios de esa contienda bélica "unas charlatanerías de actualidad [...] por supuesto con resistencias interiores"¹³³.

BIBLIOGRAFÍA

- CASTRO, MARÍA CLEMENCIA. "Freud y la guerra". *Palimpsestus* 3 (2003): 90-97.
- FREUD, SIGMUND. *Correspondencia de Sigmund Freud. Edición crítica establecida en orden cronológico. Expansión. La internacional psicoanalítica (1909-1914)*. Vol. III. Editor Nicolás Caparrós. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997.
- FREUD, SIGMUND. *Correspondencia de Sigmund Freud. Edición crítica establecida en orden cronológico. La Gran Guerra. Consolidación (1914-1925)*. Vol. IV. Editor Nicolás Caparrós. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997.
- FREUD, SIGMUND. "De guerra y muerte. Temas de actualidad" (1915). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- FREUD, SIGMUND. "La transitoriedad" (1916 [1915]). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- FREUD, SIGMUND. "Introducción a *Zur Psychoanalyse de Kriegsneurosen*" (1919). En *Obras completas*. Vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- FREUD, SIGMUND. "Apéndice. Informe sobre la electroterapia de los neuróticos de guerra" (1920). En *Obras completas*. Vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- FREUD, SIGMUND. "El porvenir de una ilusión" (1927). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- FREUD, SIGMUND. "El malestar en la cultura" (1930 [1929]). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- FREUD, SIGMUND. "¿Por qué la guerra?" (1932). En *Obras completas*. Vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- FREUD, SIGMUND. "'35ª Conferencia. En torno a una cosmovisión'. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis" (1933 [1932]). En *Obras completas*. Vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- FREUD, SIGMUND. "Comentario sobre el antisemitismo" (1938). En *Obras completas*. Vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- FREUD, SIGMUND. "El antisemitismo en Inglaterra" (1938). En *Obras completas*. Vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.



Función del tercero en la mediación*

HÉCTOR GALLO**

Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia



Función del tercero en la mediación

El presente texto se ocupa de formalizar desde el psicoanálisis el concepto de tercero, precisa en qué consiste su función subjetiva y social en la mediación, argumenta por qué es necesario contar con su presencia simbólica en el campo de los vínculos humanos, da cuenta de su relación con la noción lacaniana de Nombre del Padre y especifica qué función cumple en la civilización de los vínculos humanos, ya que estos no se producen de manera natural.

Palabras clave: conflicto, mediación, tercero, vínculo, padre.

Fonction du tiers dans la médiation

Le texte cherche à formaliser à partir de la psychanalyse le concept de tiers, à préciser quel est sa fonction subjective et social dans la médiation, à argumenter pourquoi est-il nécessaire de compter avec sa présence symbolique aux champs des liens humains, à rendre compte de son rapport avec la notion lacanienne de Nom-du-Père, et à spécifier quel est sa fonction dans la civilisation des liens humains, puisque ceux-ci ne se produisent pas d'un façon naturelle.

Mots-clés: conflit, médiation, tiers, lien, père.

Function of the Third Party in Mediation

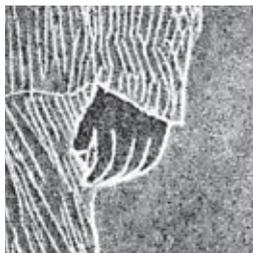
The text offers a formal discussion of the concept of third party from the perspective of psychoanalysis, specifying its subjective and social role in mediation. It explains why the symbolic presence of a third party is necessary in the field of social ties, as well as its connection to the Lacanian concept of Name-of-the-Father. Finally, it specifies the role of the third party in the civilizing of human relations, since these are not produced naturally.

Keywords: conflict, mediation, third party, ties, father.

* Este artículo se inspira en la investigación en proceso de publicación titulada "Construcción del enemigo en el discurso de los grupos armados, 1998-2010".

** e-mail: hectorgallo1704@yahoo.com.mx

© Ilustraciones: Antonio Samudio



INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente texto es hacer una reflexión sobre la función subjetiva y social del tercero en la mediación, y argumentar su necesidad en el campo del vínculo humano. Esto resulta necesario porque desde el psicoanálisis de orientación lacaniana el vínculo entre humanos no se produce de manera natural, “por instinto gregario”, sino mediante la instalación del sujeto en el discurso. Para que un sujeto se instale en el discurso es indispensable que se haga representar por un significante para otro significante, cuestión que resulta posible a condición de que exista un operador denominado por Lacan *Nombre del Padre*. De no consagrarse este operador, la convivencia con el otro tenderá a volverse imposible, pues el sujeto, tal como sucede en la psicosis en donde dicho operador resulta excluido, entrará en una situación de perplejidad, es decir, de anonadamiento.

Por lo anterior Lacan afirma que el sujeto va a necesitar mucho tiempo antes de intentar restituir, alrededor de esa situación de perplejidad, un orden “al que llamaremos orden delirante”¹. Se deduce que allí en donde el Nombre del Padre, como Otro que sirve de punto de referencia, resulta forcluido, se entra en una crisis dialéctica que dificulta el diálogo. En consecuencia, la exclusión del Otro que sirve de referencia hace imposible el advenimiento de un tercero que facilite una producción discursiva que permita acoger las oposiciones dialécticas a las que se ven conducidos los seres que se comportan como deseantes en su relación con el otro. Es en estos casos que suelen producirse fenómenos alucinatorios o se construye un delirio que venga a darle un sentido imaginario a lo que resulta incomprensible.

DEL TERCERO

La noción de tercero define un elemento que se introduce entre dos partes en conflicto y que puede desempeñar distintas funciones de acuerdo con la relación y el tipo de malentendido establecido entre aquellas. El tercero puede intervenir como perturbador, árbitro, conciliador, componedor, regulador o mediador, y ayudar a la reconciliación.

1. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 3. La psicosis (1955-1956)* (Buenos Aires: Paidós, 1984), 81.

El tercero es un perturbador o, en todo caso, un elemento no grato en aquellos casos en que entra donde no es solicitada su presencia o no es legitimada por las partes en juego. En el caso del amor, por ejemplo, la presencia de un tercero es más dañina que benéfica, pues en la medida en que el amor exige exclusividad, todo cuanto desvíe la atención del amado resulta poco grato e implica una amenaza de rompimiento.

La presencia del tercero en calidad de árbitro, por ejemplo, es determinada por una autoridad legalmente establecida y cumple la función de cuidar la aplicación de un reglamento. El árbitro toma decisiones, sanciona y juzga de manera discrecional. Digamos que es alguien al que se le confiere un saber hacer sobre la materia que juzga y una autoridad que, si bien puede ser discutida, difícilmente es revocada. En este sentido, árbitro y juez son términos solidarios, y dado que su función como terceros no es informal y facilitadora, sino basada en un poder discrecional a partir del cual se sanciona, no cumplen en rigor función de mediadores sino de legisladores.

Cuando el tercero no perturba ni juzga sino que actúa como mediador, su autoridad no tiene que ser impuesta por una instancia conformada legalmente, sino que también puede ser conferida por aquellas partes que, dentro de cierta lógica institucionalizada, aceptan darle un asentimiento por considerar benéfica su presencia. En la familia, por ejemplo, del padre se espera que, a pesar de la disminución actual de su autoridad, de su perversión incestuosa, huida o debilitamiento de su función, se constituya en un tercer elemento con capacidad de romper el imaginario agresivo y fascinante que suele establecerse entre la pareja madre-hijo.

La misión del padre en la familia, tal como se acaba de plantear, no consiste en juzgar, arbitrar y condenar sino en regular e impartir cierto orden. En el ámbito social y político, el tercero que conviene en una democracia participativa que se guía por los principios del derecho ciudadano es el buen gobernante que es adoptado como padre, no gracias al temor que infunde y a los imperativos que definen su función, sino a la admiración que genera por sus merecimientos en el orden del respeto, la ecuanimidad y el compromiso con sus tareas.

En cuanto a la reconciliación, digamos que su punto de encuentro con nuestro tema de reflexión se relaciona con el hecho de que implica no ponerse por fuera del tercero fundamental que es el Otro, entendido como lugar de la referencia. En otro lugar he mostrado que Freud propone al inicio del análisis “la reconciliación del sujeto con lo reprimido que se manifiesta en sus síntomas, pero, por otro lado, concedemos también a la enfermedad un cierto grado de tolerancia”². La reconciliación en el sentido freudiano supone capacidad de tolerancia y si es con lo reprimido implica, de un lado, el reconocimiento en mí de lo maldito del ser y, de otro lado, el esfuerzo por establecer metódicamente una nueva relación con eso real de sí mismo que mata.

2. Sigmund Freud, “Recuerdo repetición y elaboración” (1914), en *Obras completas*, t. V (Madrid: Biblioteca nueva, 1972), 1686.

Desde el punto de vista social, la reconciliación implica volver a creer en el Otro de la ley, recuperar la confianza perdida y crear mecanismos ciudadanos que permitan tratar los conflictos y las desavenencias de una manera que no sea violenta. La reconciliación no transforma a los enemistados en “almas bellas”, pues suponer que con lograrla:

[...] todo es comprensible, todo se arregla, y diría aún más, todo se arreglará para todo el mundo, [...] nos introduce en el terreno del delirio, pues es así como Schreber logra el ajuste que lo conduce a “la reconciliación que lo sitúa como la mujer de Dios”.³

Al final de un análisis, la reconciliación no es con lo reprimido para alcanzar una *historización* de lo vivido sin comprender, ni con el Otro que no engaña y tampoco con la culpa, sino con la relación sexual en cuanto no existe. Este real imposible de superar es algo que tiende, de distintas maneras, a incentivar el odio de sí y el odio del otro. Con respecto al odio de sí ya referido antes, nos dice el poeta Gonzalo Arango en su “Elegía a ‘Desquite’” que “no hay crimen más grande que el desprecio de uno mismo”.⁴ Quien se desprecia a sí mismo con ardor suele ser el asesino más feroz, pues, si seguimos al poeta, busca hacerse matar matando al otro y no cesa de avanzar en su atrocidad porque su finalidad fundamental es “dejarse matar por su enemigo: toda la sociedad”.⁵

Volviendo a la autoridad del tercero mediador que se pone al servicio del vínculo social, se podría considerar el hecho de hacerse legitimar por su capacidad de liderar proyectos, idear salidas a los problemas que se constituyan en la solución de estos, ofrecer seguridad y marcar el paso cuando se trata de dar una orientación civilizada a los vínculos ciudadanos. Este es el semblante que, por ejemplo, el expresidente Álvaro Uribe se preocupaba por hacer valer como la verdad de su ser cuando se dirigía a sus “compatriotas”, y fue así como adquirió gran popularidad. Uribe fue considerado por muchos durante su mandato como un padre ideal. Cuando era convocado a responder por los errores de sus subalternos, daba la cara, era convincente en sus argumentos y la mayoría de sus oyentes quedaban convencidos de que las irregularidades que pudieran haber cometido sus subalternos, por ejemplo la violación de derechos humanos por parte de las fuerzas armadas, se llevó a cabo a sus espaldas o el propósito que tenían era tan loable que justificaba dicha violación.

Lo que algunos críticos consideraron extraño fue que cuando se trató de irregularidades como violaciones de los derechos humanos o corrupción administrativa, Uribe siempre dio a entender que las faltas se cometieron a sus espaldas. Pero cuando se trató de éxitos logrados gracias a la seguridad democrática, por ejemplo, el rescate de secuestrados y la muerte o la captura de guerrilleros, el discurso que se elaboraba

3. Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis*, 113.

4. Gonzalo Arango, “Elegía a ‘Desquite’”, en *Obra negra* (Santafé de Bogotá: Plaza y Janés, 1993), 42-44. Citado por Rubén López Rodríguez, en *Las heridas narcisistas de la humanidad* (Medellín: Fondo editorial ITM, 2013), 46.

5. *Ibíd.*

al respecto daba cuenta de que el operativo había sido liderado por los altos mandos del Estado y que se gozó de toda la información concerniente a la operación. Esta escisión en lo correspondiente a su función como tercero regulador no debería ser tomada como ejemplo por nadie que cumpla una función tercera, porque implica una ambigüedad que genera desconfianza y, lo más grave, va legitimando una generalización del cinismo en los servidores públicos y en la población civil.

Con respecto a la familia, digamos que el padre opera como tercero civilizador, siempre y cuando no asuma la función de árbitro ni de juez de los comportamientos de aquellos que legitiman su autoridad. El padre se constituye en el tercero que mejor le conviene a una familia cuando hace lo necesario para volverse un punto de referencia. Se espera de quien asume una función paterna, que de hecho es una función tercera, que se constituya en un lugar de identificación simbólica. En el caso de la familia, es desde este lugar que se transmite la lengua materna y se obtiene la ayuda necesaria para definir el lugar que se ocupa en el mundo.

EL TERCERO MEDIADOR

El mediador es una figura que en la contemporaneidad es llamado a operar en el lugar en donde el padre falla en el cumplimiento de su función. Se necesita un mediador allí donde hay dos partes en litigio y una no sabe a qué atenerse con la otra ni tiene una idea concreta de lo que puede significar para esta, o sea donde se presenta una ambigüedad que genera angustia, incertidumbre y malentendido.

Dado que en nuestro país existe un conflicto armado, es importante pensar la función del tercero mediador, pues la mediación supone como premisa la existencia de una sociedad civil más o menos consolidada. Debe reconocerse que si el conflicto armado en Colombia ha roto algo es precisamente el tejido social de las comunidades, la confianza en las instituciones oficiales del Estado, en los representantes políticos e, incluso, en los vecinos. En el contexto de nuestro conflicto político armado, la función del tercero mediador es algo que debe pensarse más como una *pregunta* de investigación que como un *procedimiento* en el cual nos podemos capacitar o especializar para volvernos expertos.

A propósito de la mediación del tercero en un conflicto, el principio ético que debería regir dicho acto ha de consistir en que quien pretenda ocupar este lugar ha de formarse al calor de lo que le enseñe cada caso en el que le toque mediar. Esta posición ética implica no creer que siempre se sabe cómo proceder, que siempre se tiene la razón y que no se equivoca. Entre más casos le toque mediar a un sujeto, menos



deberá creerse el que sabe, sino que deberá estar más dispuesto a dejarse sorprender por la experiencia y por la singularidad de los casos.

LA MEDIACIÓN NO ES UN SABER HACER

Si partimos del hecho de que la mediación es necesaria más que todo allí en donde el fenómeno del cual se trate “está cerrado a toda composición dialéctica”⁶, no se esperará del tercero que intervenga desde una perspectiva punitiva, sino que haga un esfuerzo para integrarlo a un diálogo. Dado que su misión fundamental es restablecer una dimensión dialéctica que ha sido interrumpida por el establecimiento, como dirá Lacan, de “núcleos de inercia dialéctica”⁷, el tercero deberá estar dispuesto a separarse de la tentación de maniobrar siguiendo al pie de la letra protocolos y soluciones preestablecidas, que no cuentan con la particularidad del caso por caso.

La función del tercero que interviene en la mediación es posible mientras no se olvide que:

[...] lo propio del comportamiento humano [...] es el discurrir dialéctico de las acciones, los deseos y los valores, que hace no solo que cambien a cada momento, sino de modo continuo, llegando a pasar a valores estrictamente opuestos en función de un giro en el diálogo.⁸

Lacan también da a entender que si algo le da carácter humano a una actividad es el hecho de que sea posible incluso el cuestionamiento “de la significación más perseverante”⁹ de esta.

Si desde el punto de vista lacaniano es el hecho de convertirnos en deseantes lo que principalmente define nuestra humanización, es propio del deseo la posibilidad de cuestionamiento y de cambio de posiciones al encontrarnos frente al semejante en el terreno del vínculo. Lo que hace indispensable que en la estructura misma del lazo social se constituya un tercero mediador que funciona como su operador es el hecho de que para el psicoanálisis de orientación lacaniana: “En el objeto está incluida una alteridad primitiva, por cuanto primitivamente es objeto de rivalidad y competencia. Solo interesa como objeto de deseo del otro”¹⁰. Se deduce que un tercero mediador no tiene lugar sino allí en donde, frente al fenómeno subjetivo de la competencia y la rivalidad estructural de los celos, se decide intentar superarla “en la palabra, en la medida en que concierne al tercero”¹¹. Aquí las partes enfrentadas son llamadas a conducirse dialécticamente.

Dice Lacan que la palabra es siempre pacto, acuerdo, nos entendemos, estamos de acuerdo: esto te toca a ti, esto es mío, esto es esto y esto es lo otro. Pero como

6. Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis*, 37.

7. *Ibíd.*, 38.

8. *Ibíd.*

9. *Ibíd.*, 39.

10. *Ibíd.*, 61.

11. *Ibíd.*

“el carácter agresivo de la competencia primitiva deja su marca”¹², en todo discurso sobre el otro siempre está la posibilidad “de que yo sea intimado a anular al otro”¹³. Es aquí en donde se vuelve estructuralmente necesaria la construcción social del tercero mediador, pues de lo contrario no habrá vínculo social o se verá rápidamente destruido. Dado que el punto de partida del vínculo es:

[...] mi alienación en el otro, hay un momento en que puedo estar en posición de ser a mi vez anulado porque el otro no está de acuerdo. La dialéctica del inconsciente siempre implica como una de sus posibilidades la lucha, la imposibilidad de coexistencia con el otro.¹⁴

El tercero mediador es necesario en la vida de los hombres porque el mundo humano no se constituye por fuera de “una rivalidad esencial, en una lucha a muerte primera y esencial. Con la salvedad de que asistimos al final a la reaparición de las apuestas”¹⁵. Una de las apuestas a nivel social es que en el momento en que dos partes entran en litigio se inventa la manera de encontrar cierto tipo de acuerdo mediante la intervención de un tercero para que contribuya a la creación de un clima favorable al diálogo. El tercero ha de esforzarse por ir hacia aquello que considere se constituye en la base real del problema entre las partes y tener en cuenta que si en la percepción del problema intervienen aspectos simbólicos e imaginarios, la manera como las partes lo ven o como el discurso jurídico lo tenga tipificado, estos no deben servir sino como elementos de análisis para orientarse en la intervención.

En lugar de actuar en la mediación como un conciliador que a toda costa busca poner de acuerdo a las partes y que trata de hacerlas concordar, siguiendo ciertos ideales o parámetros jurídicos establecidos de antemano, el tercero ha de comportarse sobre todo como un lector aplicado. Es decir, como aquel que se desprende del libreto para poder leer entre líneas en qué consiste la lógica de lo que sucede entre las partes.

En la mediación no conviene comprender y menos concluir demasiado rápido. Se debe distinguir entre lo que sería deseable lograr desde el punto de vista de los ideales sociales y de los intereses en juego, y lo que concretamente se necesita para lograr que las partes en contienda puedan al menos encontrarse. No se trata de que se encuentren para entenderse y enseguida perdonarse y olvidar el conflicto, como si nada hubiera pasado, sino de que los contendientes entren en una relación dialéctica atravesada por un movimiento ético. Aquí ético quiere decir estar dispuesto a asumir las responsabilidades ciudadanas que a cada quien le corresponden.

Es deseable que no sean iguales para todos los casos los modos de orientar a las partes a un encuentro en el cual prevalezca un mutuo reconocimiento, que no sean escritos como un procedimiento protocolario, sino que frente a lo escrito quede



12. *Ibíd.*, 62.

13. *Ibíd.*

14. *Ibíd.*

15. *Ibíd.*

siempre la posibilidad de una maniobra del mediador en función de cada caso. De acuerdo con esta premisa, la función del tercero mediador debe basarse exclusivamente en la lógica del caso por caso.

ENTRE LO UNIVERSAL Y LO PARTICULAR EN LA MEDIACIÓN

No todos los casos tipificados como relaciones domésticas, violencia intrafamiliar, asuntos testamentarios o civiles deben ser tratados como si se pudieran resolver de la misma manera, porque las subjetividades que entran en juego siempre serán variables. Lo que menos conviene al proceso de mediación, de cara a sus resultados futuros, es pretender universalizar sus procedimientos. De ser así, se perdería la confianza en sus bondades porque se convertiría en un procedimiento burocrático que impediría, por ejemplo, preguntarse por qué pueden aparecer elementos en un caso que entran en contradicción con lo establecido o que no corresponden al modo como legalmente ha sido tipificado.

Desprenderse, al menos en parte, del saber preestablecido es lo que permite formarse una idea de lo inédito de cada caso y ha de dar una mejor visión de qué tipo de acercamiento resulta posible entre las partes. Hay que detectar, por ejemplo, qué es aquello que en cada caso no se considera negociable, qué es lo más sensible de quienes conforman las partes, en qué pueden ceder, en qué no y por qué razones. Estas cuestiones son las que exigen una revisión permanente de los elementos que estructuran la función del mediador.

La fase en la cual se estudian y analizan las reales posibilidades de acercamiento entre las partes es cuando resulta más indispensable la escucha clínica del sujeto en juego. En este aspecto de la mediación hay que reconocer que la llamada “capacitación” suele quedarse corta, porque la impartida en la actualidad a los funcionarios públicos y a quienes se les encomienda la función de replicar una experiencia son montadas sobre un prejuicio: que basta asimilar un saber hacer y ponerlo en práctica de manera mecánica y protocolaria para obtener de la experiencia los resultados esperados.

El acuerdo del cual se trata en cada caso pasa en la mediación por un consentimiento voluntario de las partes y un reconocimiento mutuo. A este consentimiento no se llega siguiendo reglas universales, sino contando con la lógica subjetiva de quienes se encuentran involucrados. Se trata de una lógica en la que si bien intervienen datos susceptibles de verificar objetivamente, también hay que contar con verdades subjetivas que solo pueden verificarse en el discurso y no por comparación con datos objetivos que pueden ingresarse en una estadística.

Una verdad subjetiva que, por ejemplo, emerge en el discurso de las víctimas del conflicto armado colombiano es el sentimiento de abandono y humillación. Esto no desaparece con la bondad de la ayuda humanitaria o con el acompañamiento del Estado a partir de la aprobación de la ley de víctimas, pues se funda en aspectos imaginarios y simbólicos, que fueron actualizados por el acontecimiento del desplazamiento forzado, por ejemplo. La contundencia de estos elementos se debe evaluar en el discurso mismo del sujeto y no a partir de datos estadísticos que, por ejemplo, indiquen que “a los desplazados les ha ido bien” porque se les ha incluido en un sistema de ayudas humanitarias, como si se tratara de víctimas de una “catástrofe natural”.

En cuanto al tipo de acuerdo que las partes puedan lograr, dependerá de cada circunstancia, de las personas entre las cuales existe el litigio, del contexto en el cual se produzca, de las tradiciones y de las creencias de los involucrados, de la idea que se tenga del mal y de lo que se considere conciliable e irreconciliable. Dado que la mediación entra más en la lógica de la reparación que del acuerdo, la función del tercero no ha de reducirse a forzar, a como dé lugar, un acuerdo que sea solución. Hay, por ejemplo, recuerdos que se consideran imborrables, ofensas imperdonables y faltas irreparables. Ningún acuerdo puede ser impuesto en la mediación, pues esta figura tiene el estatuto de instrumento simbólico con el cual se pretende contribuir a la preservación o reconocimiento de ciertos derechos ciudadanos que pueden haber sido violados por una de las partes.

MEDIACIÓN, CHISTE Y MALENTENDIDO

Si se tiene en cuenta que en la mediación el tercero es fundamental para que esta se realice, diremos, recurriendo a una analogía, que el papel que desempeña se aproxima más al chiste que a lo cómico. Mientras lo cómico apenas requiere de dos personas: “una que lo descubre y otra en la que es descubierto”¹⁶, el chiste precisa necesariamente de la presencia de un tercero. Así como no hay mediación sin un tercero neutral, debidamente habilitado legalmente y, sobre todo, legitimado por las partes, tampoco hay chiste sin la participación de una tercera persona a la que se le comunica. El chiste precisa obligadamente de una tercera persona para la perfección del proceso aportador de placer. El tercero en la mediación no está ahí para aportar en la perfección de ningún placer, sino para abrir un espacio en el que la subjetividad pueda venir a alojarse.

No es que el tercero en la mediación tenga que ser obligatoriamente un psicólogo clínico o un psicoanalista, pero quien ejerza dicha función sí tiene que estar



16. Sigmund Freud, “El chiste y su relación con lo inconsciente” (1905), en *Obras completas*, t. I (Madrid: Biblioteca nueva, 1972), 1132.

dispuesto a sostener una escucha que haga parte de la construcción de un proceso entre subjetividades. En este sentido, la mediación es como el chiste: algo que sin duda alguna “se hace” en vez de descubrirse súbitamente, tal como pasa con lo cómico.

Así como el chiste sabe abrir fuentes inéditas de placer, la mediación ha de servir para abrir modalidades de diálogo inéditas, formas de negociación no convencionales, maneras no preestablecidas de hacer acuerdos, de alcanzar una pacificación del espíritu con respecto a otro que, por ejemplo, lo ha herido gravemente u ofendido de manera inmisericorde.

Para que la mediación cumpla su verdadera función civilizadora del vínculo entre seres que, por distintas razones, han entrado en contradicción, es indispensable que no se le reduzca a un proceso jurídico codificado de antemano, pues allí donde el mediador interviene o es requerido es porque algo se ha salido de su lugar y se considera indispensable volverlo a poner en donde le corresponde, siguiendo una lógica distinta a la jurídica.

La mediación debe ser concebida para darle lugar, si no al despliegue, sí a la emergencia de procesos psíquicos que se ponen en circulación cada vez que algo entre dos partes no ha encontrado acomodo o no ha sido posible apaciguar, porque hay heridas de por medio que no han podido cicatrizar. Mientras a alguien le sea dada la palabra es inevitable que se produzcan efectos de sujeto, es decir, que afloren afecciones relacionadas con las situaciones padecidas, a veces sin comprender. Esta circunstancia es la que diferencia la mediación de la conciliación y la reconciliación, sobre todo en aquellos casos en donde la subjetividad no aparece muy comprometida y la ofensa, o lo que se debe arreglar, puede ser medido, por ejemplo, en términos monetarios.

La mediación no existe como una adquisición que se sostenga sola, hay que ir la haciendo existir con cada caso en el que se interviene y hay que irle construyendo credibilidad entre la ciudadanía. La mediación es en la contemporaneidad uno de los mecanismos que puede servir para regular vínculos en los cuales el goce transgresor de la ley ha sido su principal protagonista.

El mediador es un significante con valor simbólico y legitimado para alojar partes en conflicto, por eso no ha de contribuir a la ridiculización de las personas, al menosprecio, a la falta de reconocimiento o a la segregación y desinserción. El mediador es el soporte de un diálogo en el cual se espera que prime el reconocimiento recíproco y el respeto debido entre las partes. El mediador tiene su razón de ser allí donde el malentendido es lo predominante; es una figura que no es invocada para darle consistencia a la armonía perdida, sino para denunciar el malentendido y encargarse de ayudar a que dentro de este se logre producir un diálogo civilizado que conduzca a algún tipo de solución.

El mediador debe estar al servicio de ayudar a remover los obstáculos subjetivos que impiden a dos personas o a comunidades que han entrado en conflicto lograr una comunicación de forma dialéctica, es decir, sin quedarse petrificados en posiciones inamovibles que no aportan ninguna solución. El mediador no puede ser un tercero ingenuo sino ingenioso, es decir, con capacidad de dar respuestas a situaciones desconocidas, esto es lo que el protocolo suele castrar, sobre todo cuando cae en manos de gente cómoda e inepta que solo cumple con el deber. Mediar es ponerse entre dos partes que no logran entenderse, que no pueden encontrarse sino violentamente o que no se pueden ni ver.

El mediador debe cuidarse de actos excesivos o poco acordes con cada situación de la cual se trata. Aquí lo que se pone en juego son subjetividades muy complejas, que exigen ser observadas con mucha atención. La función del mediador es orientarse hacia la posibilidad de que se produzca un mínimo entendimiento entre partes en discordia.

El tercero en la mediación es algo así como un guardián del discurso que vincula y no de la ley que castiga, que debe propiciar que dos partes enemistadas o enemigas entren en diálogo y que al hacerlo se mantengan en el terreno de las palabras. Un buen mediador debe ser capaz de nombrar bien lo que las partes quieren decir, pero que a veces no logran. Debe conducirse como alguien con capacidad de una escucha atenta, libre de prejuicios, creencias e ideales y desprendido de un saber hacer técnico. De no posicionarse de esta manera en su función no habrá lugar en la mediación para la sorpresa y el acontecimiento imprevisto, sino para la repetición monótona de lo mismo.

Nada desproporcionado, excesivo e inapropiado deberá hacer parte de la función del mediador, pues de no ser así puede volverse poco grato. Es deseable que el mediador tenga capacidad de generar transferencia en las partes en discordia, de lo contrario no habrá posibilidad de intervenir con autoridad. La autoridad del mediador no se parece a la del juez porque no goza del poder discrecional de castigar, sino que cuenta con las habilidades que pueda demostrar en el proceso concreto en el cual interviene. Su único poder es simbólico y consiste en lograr con sus oficios que las dos partes en contienda puedan encontrar algún tipo de acuerdo que sea una solución y que esto se produzca en una zona neutral.

Para terminar, el mediador no es llamado para que agudice un conflicto, sino para que allí donde hay uno ayude a disolverlo. Por esta razón, el mediador no debe apresurarse a imponerle sus significaciones a las partes, porque de obrar así no logrará leer en qué consisten las leyes propias del caso ni su forma lógica de estructurarse. Este aspecto de la mediación también es clínico y requiere formación en la dialéctica del sujeto, la cual no es dada por la capacitación sino por un análisis personal.

BIBLIOGRAFÍA

ARANGO, GONZALO. "Elegía a 'Desquite'". En *Obra negra*. Santafé de Bogotá: Plaza y Janés, 1993. Citado por Rubén López Rodríguez. En *Las heridas narcisistas de la humanidad*. Medellín: Fondo editorial ITM, 2013.

FREUD, SIGMUND. "El chiste y su relación con lo inconsciente" (1905). En *Obras completas*, t. I. Madrid: Biblioteca nueva, 1972.

FREUD, SIGMUND. "Recuerdo repetición y elaboración" (1914). En *Obras completas*, t. V. Madrid: Biblioteca nueva, 1972.

LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 3. La psicosis (1955-1956)*. Buenos Aires: Paidós, 1984.



V. LAS ILUSTRACIONES

ANTONIO SAMUDIO



© Antonio Samudio. ¡Todo lo saben, todo lo ven, y en contra de todo están!.
Litografía en piedra. 1996. 30x46 cm.



© Antonio Samudio. Bodegón. Xilografía. 1996. 40x30 cm.

Del prójimo y otras rarezas

SANTIAGO MUTIS DURÁN*

Uno de ellos lleva en sus brazos una cabeza —más grande que la suya—; otro, de corbata, carga a la espalda una enorme vasija de barro; otro, testarudo, una roca; el que cierra la fila, una cabeza cortada de mujer, con los ojos muy abiertos... Cada quien cargando “sus cositas”, sus culpas, sus secretos (¡a voces!), sus deseos... su pequeña —y pesada— carga de asuntos, como en una procesión, así vayamos por la calle, por el tiempo, por entre nuestra propia familia. ¡Vamos con nuestro atado de complejos, de gozos, de trampitas, de espantos!

Aunque el mundo que ha cobrado vida en la obra de Antonio Samudio es un mundo único, con sus propias leyes, su picaresca y sus quebrantos, sus juegos y su humor particular, sus sorpresas y misterios, hay notables diferencias entre sus pinturas y sus grabados (y dibujos). Aquí están solo grabados suyos. Y, por supuesto, mucho de su mundo, o el de sus criaturas, que han reclamado una completa autonomía de su autor.

Dice una canción popular mexicana (que me gusta tararear), un huapango de hace cincuenta años:

*El pintar una paloma
se hace con facilidad,
la única dificultad
está en ponerle pico
y que coma.
Aiii.*

O sea, *que vuele*, en nuestro ánimo, libre de todo, de la letra, de la voz, de la música, de la idea, del aire... y hasta de su propia vida.

Samudio usa todas las técnicas del grabado, y cuando trabaja en la madera deja que la madera conserve sus vetas, sus noches, su oscuridad, sus estrellas... girando en constelaciones, esas ondas del tiempo que guarda el árbol, como agua celeste, y



* e-mail: rpsifreud_bog@unal.edu.co

© Ilustraciones: Antonio Samudio



en donde vimos un día aparecer al hombre, al hombrecito de corbata haciendo fila, salido de la nada y a la nada volviendo; y mientras tanto, con la cara manchada de luna, entra y sale de un convento, de un carnaval, de una casa de lenocinio, de una matanza. Nada de esto se ve en los cuadros de Samudio, lo sé, pero me lo imagino, porque el hombre es digno de desconfianza. La verdad es que la ciudad de Samudio —su provincia— no se ve. Todos la llevan dentro, como si hubieran comido prójimo.

Esta genticita ni canta ni llora, no reza tampoco, ¿para qué?, pero, eso sí, te mira a los ojos, y tú ves lo que está pensando. Entonces, en silencio, te recita un refrán, como esos que antes sentenciaban y adivinaban la vida de las gentes.

Sus bellísimas, misteriosas y muy vivas naturalezas muertas (paisajes en miniatura, escondiendo la luna, con teteras como catedrales); la permanente presencia del erotismo, el deseo, la sexualidad; la denuncia política, social, popular, de un gobierno de delincuentes, que explotan, roban, matan... la luz pública, desde la clandestinidad. Estos son sus temas.

Cuchicheos, humor negro, escenas de alcoba... suceden en la silente ciudad samudiana en donde todo secreto se deja ver, sorprendiéndonos y dejándose sorprender, como el murmullo de un confesionario, y de la luna, bien sea en el brillo de la guadaña —de hueso— o sobre sus catedrales de leche. Samudio corre el telón de su ciudad-escenario y sorprendemos los sueños haciéndose realidad, listos a esconderse. Samudio, con complicidad, nos mira a los ojos, de frente, y nos cuenta sus descubrimientos: un ahorcado en la oscuridad, una indiscreta escena de alcoba, un juego de cartas en donde las desconfiadas jugadoras se vigilan unas a otras de reojo, alguien que se esconde, un bosque silencioso en el frutero, un arzobispo, un mal pensamiento... la estulticia humana; la fea muerte, husmeando en la vida de la gente...

En un sencillo grabado, con el que Samudio dice ilustrar un dicho popular, una mujer muy blanca, completamente desnuda y sin cabeza sobre sus hombros, yace entre un pan de hamburguesas, con ajonjolí, siete tajaditas de tomate y unas cuantas hojas de una extraña lechuga, servida, lista para el consumo, como en aquel poema de Neruda: “[...] mujer para tenedor y cuchillo”. Solo que aquí será comida a mano, a mordiscos, como las libras de carne blanca que representa la suavidad de su desnudez.

En otro grabado, Samudio enfrenta dos mujeres, “ella” y su cuñada, seguramente, con rulos y ropa de cama, de seda, en su propia casa, tras el sofá de la sala y ante el ventanal, abierto de par en par a un mundo que no se ve y sobre el cual estas mujeres están en discordia; eso sí se ve, así, en sus ojos, brillando en el terrible juicio de sus miradas, en su irreconciliable, salvaje y disimulado desacuerdo doméstico respecto a un mundo que Samudio nos oculta. ¡Ah! las familias, a veces tan sórdidas, letales, cultivo de fermentos, pequeño nido de secretos inconfesables, tan bonitas de lejos, con sus

salitas, sus comedorcitos, cortinitas, vestiditos, moñitos, teticas, abriguitos... y ocultas miserias. *Todo lo saben, todo lo ven*, ha titulado Samudio este grabado, con un insólito pajarito oscuro sobre el espaldar del sofá... de mirada inescrutable.

¡Cuánto expresan sus móviles ojos, los impávidos rostros de sus personajes! Raza de clase media, raza universal, de la que Samudio es testigo, con los escasos, escuetos rasgos de una cara, por la que ha pasado la sombra encendida del pudor y la impudicia.

Cuenta Miguelito Matamoros —a propósito de este rostro “enmudecido”, de esta insondable seriedad, de este rostro fijo en una “expresión”, en una mueca— que al doblar la esquina de una noche habanera, de repente, se le apareció ¡la Muerte! :

*... pero como me vio tan serio
me dijo que era jugando.*

Una cara como la de Buster Keaton, quieta, de palo, pero ya no por el espanto sino desconcertada, disimulando, a la expectativa, concentrada, observando... esta humanidad, que pasa frente a ella, y muy adentro de ella, y la enciende con sus rojos carbones.

¿Infierno o paraíso?... No, tan solo el limbo, clase media, sol sombrío e invisible, con un diablo doméstico y orgías de entre-casa, en un mundo plano —como el de los milagrosos y viejos íconos o el de la reveladora pintura de los niños—, un mundo reducido a su propia verdad, hecho a nuestro alcance y medida, por nosotros mismos y para nosotros mismos, poblado de extraños parientes. Por eso nos miran. Por eso les causamos tanta curiosidad. Por eso nos espían todo el tiempo. Por eso se asombran: ¡somos idénticos!

Al mundo de Samudio, que incluye el mundo del propio Samudio y el nuestro, puesto que maliciosamente nos ha hecho sus cómplices, acuden tres mundos: el de la ciudad invisible que hace visible a estas criaturas; el de la familia que forma —y que es el que vemos—, y el que se sumerge en lo más profundo de su silencio y surge en sus ojos. Sociedad, mundo doméstico y secreta intimidad, a los que asoma un diablo de convento, un pudor que ha sido apartado como cortina de teatro, todo agobiado de un fuerte *estilo*, mantenido por décadas, como un hecho social inexplicable: un estilo *popular* capaz de nombrar cuanto nos sucede, como los del Tuerto López, García Márquez, Fernando Botero o Alejandro Durán...

Si llegáramos a estar de acuerdo en que, como dijo Molière, “la finalidad de la comedia consiste en corregir los vicios humanos”, y en que Samudio es un comediante, tenemos que volver al impávido rostro de comedia de Buster Keaton, “ese rostro con una increíble vivacidad y fineza de rasgos —como dice el ensayista Juan Diego Caicedo



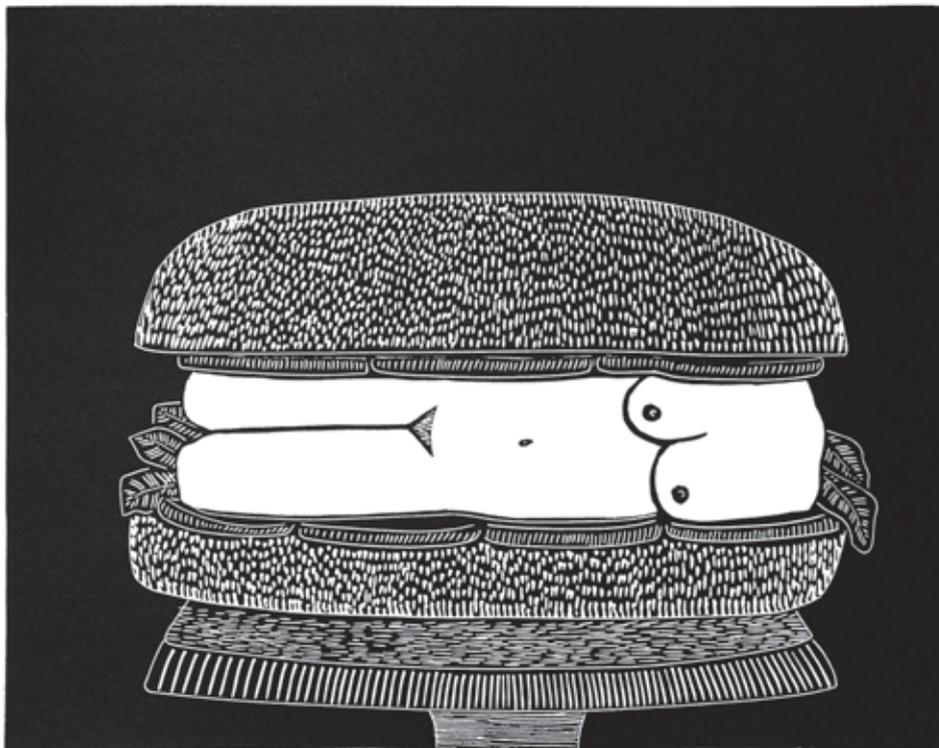
en su conmovedor libro sobre este desconcertante poeta mudo—, aunque de forma prácticamente imperceptible para el lego. Dentro de su impasibilidad había lugar para una diversidad sin límites, maravillosamente expresiva”. Buster Keaton sabía —cito a Caicedo— que “para hacer buena comedia hay que partir [...] del mejor drama, para así poder burlarse de él, como el niño que aprende del gesto de sus padres y hermanos para luego imitarlos, remedándolos, sin dejar de quererlos, o, mejor, riéndose cada vez más de ellos en la medida en que más los quiere”.

Los personajes de Antonio Samudio son un poco la humanidad entera, en la cuerda floja de la moral, y se levantan de hombros ante la fórmula de oro, la de la deslumbrante proporción áurea, tan ajena a ellos, que andan por ahí, desafiando la *vulgar prosa de la vida*, con sus anécdotas, hechos, actitudes, episodios... convertidos en islas en el tiempo, estancias morales... desde donde piensan en nosotros.

Buster Keaton, genial, responsable de la más desbocada lucidez y alegría, de tan alocada e insólita poesía y de un heroísmo purísimo, afronta la vida con la misma impasibilidad en el rostro con la que lo hacen los personajes —tan disímiles— de Antonio Samudio. Y esto en una época tan cobarde... para la lealtad (y el sacrificio). Ni una sonrisa, ni el más leve gesto de aprobación, rechazo, complicidad, pena o alegría... Solo sugerencia, sorpresa, sutileza: “El mundo necesita del silencio para escuchar la verdad *sobre el ser*”, cita Caicedo, y también para distinguir la voz de la mentira, y de todo cuanto aquí sucede. Las razones para congelar el rostro que tienen Keaton y Samudio son muy distintas: un tesoro de alma, en Keaton, un “corazón de oro”, dice Caicedo. ¿Y en Samudio?: hacer que la expresión, ausente del rostro, esté en toda la obra, se expanda, resalte y purifique la anécdota, que ha anegado el cuadro, se trate del ahorcado que vemos al correr el telón de la escena, del pequeño hombrecito que está arrodillado de espaldas a nosotros ante el sexo de la impávida mujer que lleva sus senos por fuera y la falda por encima del ombligo, o la muerte bajo el capuchón de monje paseándose como la noche con su guadaña lunar; o la disputa conyugal en donde ella ha perdido la cabeza pero es la de él la que rueda por el suelo, o el verdugo invisible que corta una mano y mutila la ley... Podríamos decir que Samudio es infinito, como la riqueza misma de nuestros males, ocurrencias y misterios. Digamos como ejemplo que en Samudio una pareja de amantes es un trío de cuatro, porque el pensamiento —ya lo dijimos— aquí puede verse, el de sus personajes y el nuestro.

Así, nos encontramos con un hombre aún niño, para siempre; una mujer que dice sí con una mano y nó con la otra; una hermosa matrona sin nombre que acumula kilos y maridos, y su vida pende de un hilo —como toda alma—; una vida para dos, en donde solo cabe uno; obviedades maliciosas —perversas— como esa de que “la vida es para los vivos”; un hombre que se mira al espejo y solo ve su sombra; una

puñaladita por la espalda que Samudio titula *Espaldarazo*; un hombre con la panza llena y otro... vacía; una cuarentoncita adolescente; una vida immaculada con una mentira; unos campesinos asesinados caminando descalzos a la eternidad; la muerte vestida de novia con el rostro manchado por un velo negro; una falta de amistad y otra de gratitud como basuritas debajo del tapete nuevo; una cruz que parece el muñón de una horca puesta en un altar, o el que se oculta tras su propio rostro... Y así va el mundo, la humanidad, desfilando por su sencilla obra.





VI. RESEÑAS



© Antonio Samudio. *... Mas no el último!*. Butil y aguainta. 1996. 40x30 cm.



© Antonio Samudio. *Aprendiz de mago*. Buril y aguafuerte. 2010. 31x23 cm.

¡BASTA YA! Colombia: voces de un país en guerra*

MANUEL ALEJANDRO BRICEÑO CIFUENTES**

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

GRUPO DE MEMORIA HISTÓRICA. *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional, 2013. 431 páginas.

“Mi nombre es Víctor. ¿Me oyen, o me huelen, o me presienten? No sé con qué sentido me están percibiendo. Sea cual sea ese sentido, mi propósito es entregarles este... tampoco sé cómo llamarlo; este... ¿documento? Entregárselo es igual a contarles cómo se materializó, cómo llego a ser esto que ahora aspiran, o tocan, o escuchan. Para eso tengo que narrarles mi historia.”¹

CARLOS FERNÁNDEZ

¿Cómo relatar en un informe, con el cuidadoso tejido de las palabras, lo que han sido más de cincuenta años de violencia, conflicto, guerra y horror en nuestro país? Con esta

* Este informe es el resultado del trabajo adelantado por el equipo de investigación del Grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, en el marco de la Ley 975 de 2005, y ha sido consolidado en el Centro de Memoria Histórica, adscrito al Departamento Administrativo para la Prosperidad Social.

** e-mail: mabricenoc@unal.edu.co

1. *Un Cuento Descuadernado. Capítulo 1. Víctor se topa con el miedo*. Dirección: Carlos Páramo. Libretista e intérprete: Carlos Fernández. Coproducida por el Centro Nacional de Memoria Histórica y Señal Memoria, con el apoyo de USAID y la OIM. Señal Radio Colombia, 2014. Disponible en: <http://www.centrodehistoria.gov.co/index.php/noticias/noticias-cmh/2891-un-cuento-descuadernado> (consultado el 03/02/ 2014).

© Ilustración: Antonio Samudio

y otras preguntas me acerco al amplio informe realizado por el Grupo de Memoria Histórica (GMH), con el propósito de establecer una perspectiva del trabajo realizado por todas las personas que contribuyeron a poner por escrito lo que ha sido una guerra compleja y difícil de explicar, no solo por su prolongación en el tiempo ni por las diversas razones y motivos que la sostienen, sino también por la mutabilidad constante de los diversos actores que la ejercen, por las múltiples extensiones geográficas que devasta y por las particularidades que tiene en cada una de las regiones rurales y urbanas del país.

El GMH ha documentado, a lo largo de los últimos seis años², los casos más emblemáticos³ de la guerra colombiana que sustentan de manera concreta el detallado análisis presentado en el informe. El proceso de consulta y negociación con cada una de las víctimas para construir estas memorias culminó en la decidida participación del sinnúmero de personas afectadas por esta guerra, quienes evidencian con

2. Las veintidós publicaciones realizadas pueden ser consultadas en la página web del Centro de Memoria Histórica: www.centrodehistoria.gov.co (consultado el 03/02/2014).

3. Entendidos como aquellos acontecimientos en los que han confluído múltiples procesos. Estos se distinguen no solo por la naturaleza de los hechos sino también por la fuerza explicativa que tienen. GMH, *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad* (Bogotá: Imprenta Nacional, 2013), 19.

sus testimonios que el silencio provocado por la guerra atenta contra lo más constitutivo de lo humano: la posibilidad de construirse a través de la palabra una historia y una realidad en la cual se pueda existir como sujeto social.

Toda la información recopilada en las diversas fuentes documentales y estadísticas, suministrada por múltiples agentes, ha forjado lentamente una memoria de lo que es la mayor parte de la historia de Colombia en las últimas décadas, así como de las distintas historias de los actores que han participado en ella. Aunque se reconoce el contexto legal y político en el que surge este informe, para muchos colombianos la construcción de estas memorias fue una oportunidad para permitirse hablar de lo ocurrido en sus vidas, para empezar a tramitar un duelo que se les ha negado por años, ya sea por la indiferencia de una población que no los tiene en cuenta en sus dinámicas cotidianas, o por la falta de responsabilidad de un Estado que no los reconoce.

El informe presenta una amplia introducción a su doloroso y terrible contenido con las palabras de Gonzalo Sánchez y Martha Nubia Bello, en donde resaltan que el documento presentado no es una conclusión de lo sucedido en el país; por el contrario, intentar esclarecer y arrancar del olvido y el silencio todas las atrocidades acaecidas a lo largo de estos años es un reto que apenas comienza y que habrá de pasar también a las manos de las generaciones venideras, no solo como un *trabajo* por realizar, sino como un *compromiso* que ha de proseguir, pues hasta ahora está empezando. El informe se divide en cinco capítulos, cada uno de ellos atravesado por las voces de las víctimas que estuvieron ahí presentes y que son los únicos que pueden dar testimonio sobre lo acontecido.

PRIMERA PARTE. LA GUERRA: DIMENSIONES Y MODALIDADES

Las cifras mostradas en este apartado no logran dar cuenta de las descomunales pérdidas que ha dejado la guerra hasta hoy. Los cálculos realizados para estimar el número de muertos, en estos cincuenta y cuatro años de violencia generalizada,

son precarios ante la multitud de denuncias y relatos acallados por la misma dinámica de la guerra. La invisibilización y la imposibilidad de reconocer a todas las víctimas es uno de los límites que tiene este informe; aun así, cada uno de los testimonios allí presentados es un intento de mostrar, contando con su condición inenarrable, el horror, la degradación y la sevicia con que esta guerra se ha apoderado de la población civil como objeto de intercambio y de desecho ante un Estado incapaz de protegerla.

Cada uno de los casos presentados muestra el manejo perverso que han tenido los diversos actores armados que han sucumbido ante las luchas de poder y control, usando múltiples modalidades de violencia en sus propósitos de controlar, castigar o desterrar. La desaparición forzada, el secuestro, la violencia sexual, el reclutamiento ilícito, la sevicia, la tortura, las amenazas, las acciones bélicas, la siembra de minas antipersonas y el desplazamiento forzado, son algunas de las muchas formas de ataque que han tenido que soportar muchos colombianos. La población civil ha quedado inerme ante los distintos grupos armados que la han usado como escudo y como arma en una guerra que no cesa. También la participación de agentes estatales como perpetradores de crímenes le quita a la población civil afectada toda posibilidad de una salida del conflicto en el que se encuentra atrapada.

SEGUNDA PARTE. EL CONFLICTO: ORÍGENES, DINÁMICAS Y CRECIMIENTO

Los problemas vinculados con la tierra y la precariedad de nuestra democracia son los dos grandes factores recurrentes a lo largo de la historia del conflicto armado. Las viejas deudas con el campo, desde los años cincuenta (como el despojo y la apropiación violenta), han generado nuevos problemas (el narcotráfico, los modelos agroindustriales, la explotación minera y energética) que evidencian cómo el uso de la tierra determina la permanencia del conflicto armado. A las diversas reformas agrarias y a los intentos de democratizar la posesión

de las tierras con el fin de restituirlas a quienes han sido despojados de ellas, se han opuesto de manera fraudulenta diversos sectores económicos y políticos; esto se debe a que su poder ha sido fundado en el dominio de territorios, lo cual les ha permitido acceder de manera ilegal a las diversas poblaciones para ejercer control sobre ellas. La población campesina ha sido la más afectada durante todo este tiempo, al intentar reivindicar “sus legítimos anhelos por acceder a la tierra y por contar con condiciones seguras para trabajarla y vivir dignamente”⁴.

La precariedad y debilidad democrática tienen sus raíces en el autoritarismo, que ha caracterizado al régimen político colombiano desde los comienzos del siglo XX; con los diversos pactos orientados a garantizar una permanencia y alternancia en el poder de los partidos tradicionales y de los grupos conformados por las elites, se ha cerrado la posibilidad de que las fuerzas opositoras, alternativas y disidentes tengan una participación activa en los diferentes escenarios donde se ejerce el poder político y en los diversos mecanismos con los que se sostiene. Este cierre de posibilidades ha determinado que algunos actores del conflicto armado justifiquen su recurso a las armas y a las vías de hecho como la única posibilidad de mantener una participación política activa. “La memoria de la guerra es la memoria de un déficit de ciudadanía y de democracia, de un uso arbitrario y maniqueo de los mecanismos de participación y decisión, pues se reclama la democracia cuando favorece posturas e intereses propios y se atenta contra ella cuando reconoce los intereses y derechos de los otros”⁵.

TERCERA PARTE. ¿JUSTICIA?

La configuración de nuestro sistema judicial ha estado determinada por la historia que ha tenido la guerra en nuestro país. Los costos, las estrategias, los avances y los retrocesos

4. *Ibíd.*, 111.

5. *Ibíd.*, 23.

son producto de las dinámicas que se han establecido a través de la instrumentalización y victimización de los afectados por el conflicto armado con el fin de minimizar su efecto ante la sociedad. En todo el recorrido presentado por el GMH, la impunidad aparece como un gravísimo problema sin resolver, siendo el principal reclamo de las víctimas para la reconstrucción de sus memorias. La posibilidad de involucrar a los actores del conflicto en los procesos de reparación y justicia permite a las personas afectadas por la guerra elaborar una historia inconclusa y reclamar un lugar digno y justo ante la sociedad. A pesar de todas las limitaciones y deficiencias que se señalan en el informe a la Ley de Justicia y Paz, es preciso anotar la importancia que esta ha tenido en el proceso de reparación y justicia de la vida de los afectados, al permitirles señalar a los perpetradores, darles la posibilidad de hablar sobre las atrocidades sufridas y empezar a develar los vínculos y alianzas criminales organizadas durante estos años. Las narraciones de los victimarios han permitido ratificar algunas denuncias de las víctimas, pero sobre todo, han mostrado el horror que han vivido todas ellas, así como la constante indiferencia de que han sido objeto. Los actores de la guerra que se acogieron a la Ley de Justicia y Paz no lo han dicho todo; algunos, en vista de los beneficios otorgados por el gobierno, permanecen en silencio ante la obligación de declarar todo lo que sucedió en su paso por la guerra. Es esa auténtica fuente de horror la que será necesario develar para desmontar y permitir la transformación de lo que aún sigue sucediendo.

CUARTA PARTE. EL IMPACTO Y LOS DAÑOS DE LA GUERRA

El trabajo de documentación sobre la violencia desde la memoria de las víctimas no solo ha permitido aclarar los hechos ocurridos en estas décadas, sino que también ha dado paso a una comprensión mucho más amplia de las lógicas que subyacen al conflicto armado, así como ha permitido dimensionar los daños e impactos sufridos por los sujetos afectados por esta guerra. La palabra “víctima” no solo encierra

un sentido jurídico que reconoce a un sujeto violentado y con derecho a ser reparado, también evidencia a un sujeto desgarrado por la guerra, que al revelar una realidad cruel y sádica, nos señala los innumerables quiebres éticos de esta sociedad. La expresión de dolor de las víctimas ante los victimarios se acompaña de una profunda indignación hacia aquellos que estaban llamados a protegerlas y respetarlas: “Mostraron indignación por el silencio y la indolencia de miles de compatriotas que desconocen o no quieren oír su sufrimiento, y que con ello ignoran también la vulnerabilidad y la precariedad de nuestra democracia”⁶.

Algo que se resalta a lo largo de este capítulo, y en general en todo el informe, es el constante ataque a la diferencia. Mujeres, niños, ancianos, enfermos, personas con diversa orientación sexual, entre otros, parecen ser el punto de quiebre de una lógica masculina y opresiva que, ante la diferencia, persiste en una férrea voluntad de borrar a toda costa esta realidad humana. Nadie ha estado exento de la guerra, pero es indudable que esta no ha afectado a todos por igual; las poblaciones minoritarias y empobrecidas, los pueblos afrocolombianos e indígenas, las mujeres y los niños, han sido el constante objeto de ataque en el conflicto armado.

QUINTA PARTE. LA VOZ DE LAS MEMORIAS

El núcleo vivo del informe se encuentra en el último capítulo, dedicado a los relatos de las personas afectadas por la guerra, que ven en esta iniciativa una manera de hacer memoria. Palabras descarnadas y cargadas del peso del sufrimiento provocado por la guerra se entretajan para dar cuenta de una historia completamente distinta a la que conocemos; es en este acto de creación colectivo que cada colombiano afectado ha podido relatar lo acontecido, permitiendo asimilar y evidenciar la dimensión del daño causado.

6. *Ibíd.*, 270.

Memorias que resisten, reclaman, denuncian y perdonan se entremezclan en cada página de este apartado para hacer eco a las miles de voces acalladas por todos estos años de violencia en los que el país ha estado silenciado. Aquellos testimonios que el informe ha permitido poner en letra le han dado la posibilidad a cada narrador de vivenciar y liberar los duelos no tramitados, dando la posibilidad de que se resignifique lo acontecido y se pueda asumir la vida de una manera diferente. Nuevamente la palabra “víctima” cobra otro significado, uno en el que se reconoce a un sujeto que hace oír su voz y desafía el poder para denunciar el olvido e indiferencia de que ha sido objeto.

NUEVOS HORIZONTES

La pregunta inicial sigue estando en pie al término de esta recensión: ¿Cómo relatar en un informe, con el cuidadoso tejido de las palabras, lo que han sido más de cincuenta años de violencia, conflicto, guerra y horror en nuestro país? La posibilidad que nos da la lectura de este informe es la de recordar, vale decir, la de no olvidar; es un intento por recuperar algo que se ha extraviado en esta guerra, algo de nuestra historia y de nuestra propia existencia, un llamado a no olvidar nuestra condición social, pues no somos sin contar con los otros.

Un ¡BASTA YA! no es suficiente para sanar y restablecer todo el daño que ha ocasionado la violencia en el país los últimos sesenta años; pero de algo sí podemos estar seguros, aquel exclamativo es el alto que todo colombiano esperaba con ansias para dar fin a esta guerra. El romper con la silenciosa cadena de la indiferencia puede llevarnos a reconocer al otro como parte de nosotros. El informe es un primer paso para esto, pero aún falta mucho por recorrer. Creo que vamos por buen camino.

Indagaciones de “una moneda freudiana de tres caras”: memoria, recuerdo y espanto

ÁLVARO DANIEL REYES GÓMEZ*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Braunstein, Néstor. *La memoria, la inventora*. México: Siglo XXI Editores, 2008. 234 páginas.

Braunstein, Néstor. *Memoria y espanto o el recuerdo de infancia*. México: Siglo XXI Editores, 2008. 278 páginas.

Braunstein, Néstor. *La memoria del uno y la memoria del Otro: inconsciente e historia*. México: Siglo XXI Editores, 2012. 283 páginas.

Solo recordar es de humanos dado su carácter discursivo. En cambio, memorizar no es exclusivo de hablantes sino, también, propio de máquinas y animales. “Una pluma al viento” es una figura usada por Néstor Braunstein como signo de los rasgos del recuerdo al evocar tintes de lo ausente, desprendido e incompleto de tal producción inconsciente. Además tal pluma comporta trozos de pretérito y, contrario a la idea corriente, da idea de lo imprevisible voluble del pasado, dicho en palabras de Borges: es don del olvido anular o cambiar el pasado¹. En cambio el futuro fuerza, nadie escapa de él. Convengamos además en lo siguiente: una función del recordar es la de trazar los textos con pasajes míticos, principalmente, cuando se indaga por identidades u orígenes, al modo histórico —que no es el proceder psicoanalítico—.

* e-mail: adreyesg@unal.edu.co

1. Jorge Luis Borges, “Otro poema de los dones”, en *Poesía completa* (Bogotá: Debolsillo, 2013), 250.

© Ilustración: Antonio Samudio

En esto y en su atadura con el “desastre” (otro nombre del trauma, del espanto o del horror, según Braunstein) enfatiza la trilogía de libros prometida desde la primera década del siglo XXI por el analista porteño, dedicados al *topos* memoria-olvido-recuerdo. Zanjada la ofrenda del autor al hacerse escrito se lanza, desde el 2012, cual pluma al viento.

Un lobo, un gallo y un alacrán figuran en las portadas de esos tres libros. Empero, solo hay menciones puntuales a los dos últimos. El alacrán, se escribe, es el “de la Historia”. Y el gallo brota de la pluma del famoso creador de cronopios buscando mitigar tintes ominosos de su encuentro, siendo infante, con la voz del ave traída por el viento en la alborada de un despertar. Es el relato, recuerdo fantasioso henchido con espanto por Julio Cortázar y hallado por Braunstein para examinar una hipótesis avizorada desde un saber poético, según la cual, tanto memoria como recuerdo y olvido se atan vía lo Real. Dice el psicoanalista, advertido del toque mítico infaltable en los rastreos de los orígenes, que su trilogía de libros anida en el relato de su paisano.

Así las cosas, sigamos esta reseña guiados por las fechas de la publicación de los libros y colocando el acento en temáticas afines a este número de *Desde el Jardín de Freud*. Empecemos entonces por *La memoria, la inventora* (2008), en cuya carátula está un lobo arrimando hocico y ojos a unas excéntricas criaturas: las letras. *Sui generis* alusión tanto al método como al sujeto del texto, ya que dichas

criaturas son inextricables para el animal e insalvables del devenir humano. En efecto, en este primer libro se examinan ciertos “historiales clínicos” presentados como “casos” o invenciones memorísticas, cuya estructura ficcional literaria comporta verdades. Estas cuestiones atañen directamente al campo psicoanalítico. Paradigmático es entonces el historial de quien quedó signado, sustituido y enredado entre tales criaturas, un reconocido personaje novelesco surgido de la pluma freudiana: “El hombre de los lobos”. Quien, sintomáticamente, no podía leer novelas. Las elaboraciones sobre qué sucede con quienes subsisten ligados a coordenadas dictadas por textos hechos públicos e insertos en un discurso y una historia marcada con tintas del deseo y el goce del Otro son una cuestión no exenta de indiferencia sino cargada de consecuencias. Y de ello hay referencias a seguir en las líneas del libro dedicado al carácter inventor inherente a la memoria. Así, todo caso clínico entra a engrosar las filas de la “ciencia romántica”, como la bautizó uno de sus asiduos colaboradores: Aleksandr Luria. Esta confección científica hecha desde el campo del Otro se imprime lanzándose cual pluma de signos con la imprevisible opción de tomar valor de última palabra, de verdad infalible, contrariando lo democrático radical del discurso analítico, según el cual, si hubiera palabra final estaría del lado del analizante.

Hay vecindades de lo precedente con el capítulo dedicado al propio Aleksandr Luria. Efectivamente, las pesquisas hechas con método analítico por el autor de la trilogía indican cómo publicaciones célebres del psicólogo ruso, dos “casos” sobre amnesia e hipermnesia y su producción en general, son una suerte de género novelado entretejido de ilaciones con el régimen soviético de su época. De este modo, tanto elaboraciones como casos son una especie de drama donde se mezcla el renegar público de Luria por el psicoanálisis con su íntima esperanza en el invento freudiano. Es la búsqueda (¿familiar del neurótico?) por hacer actuar su deseo en medio de un momento y un lugar marcados por un “Alacrán”, de otro régimen más, pretendiendo imponer amnesia histórica.

Empero, eso persiste inconsciente marcando “casos” y acciones del psicólogo e ilustrando cómo ciertos pasos a la escritura advierten sujeto, relación con el Otro y objeto en juego. Los lectores podrán hallar en este apartado la opción de adentrarse en textos similares a partes de guerra, letras respecto a vencidos, vencedores y precio, infaltables socios en cualquier batalla. Toparán también ocasión para explorar vía la escritura, novelada y contada, como se trenzan vidas con “curaciones”.

Este primer libro trae entonces indicaciones valiosas para el psicoanálisis en cuanto campo de efectos del lenguaje y de la palabra. Efectos sobre el armador del caso como respecto del sujeto objeto de relato. En la exposición de Braunstein sobre Luria y Serguei Pankéiev se enfatiza, a nuestra lectura, en el registro simbólico e imaginario. No obstante, otros apartados y elaboraciones se adentran en confines o bordes donde el acto aterriza agujereando palabra al tocar el goce. Una muestra de esto es el análisis de un episodio “filosófico” de Wittgenstein, hecho con óptica lacaniana articulada al agalma en cuanto objeto fálico, concreción de un deslumbramiento al articularse con cierta indignación o búsqueda de verdad. Ciertamente, la propuesta de Braunstein señala que en circunstancias artificiosas indignas, producir silencio, ausencia, puntos de contacto con un Real indecible aterriza cual “la sonrisa de un gato que se va”².

Desde lo antes señalado se trenzan unas de las tesis del segundo libro titulado *Memoria y espanto o el recuerdo de infancia* (2008), cuya portada no podría ser otra que la figuración del gallo cortazariano. Allí se sostiene que todo intento autobiográfico es fábula e invención, producción inconsciente. Nadie tendría, propiamente, recuerdos de infancia debido a la represión actuante antes de poder relatar un siempre mítico primer recuerdo. Para desbrozar esta idea el analista rioplatense apela a “papeles ínfimos”, esos restos

2. Néstor Braunstein, *La memoria, la inventora* (México: Siglo XXI Editores, 2008), 229.

o trozos poco apreciados de las obras de creadores sobre su infancia. Este proceder o método es una indicación destacable en los trabajos del analista argentino exiliado en México, siempre presto a mostrar modos de producir y transmitir en psicoanálisis, quien no solo indaga en terrenos ajenos a las complicaciones de la publicación o manufactura de casos, sino que se adentra en exploraciones indiciarias en torno al saber, siempre adelantado al clínico, de verdades pulsátiles en las producciones de Sigmund Freud, Jean Piaget, Jorge Luis Borges, Gabriel García Márquez, Virginia Wolf, Vladimir Navokov, Elias Caneti o Michel Leiris.

En todas estas referencias mencionadas Braunstein se topan bordes donde el *topos* olvido-represión-memoria se modula con lo horroroso, pero en diversas orillas. Así, está la fantasía piagetiana de ser un divino niño apetecible al secuestro, fantasma que impregna el terror a ser hurtado para el psicoanálisis, con la consabida fuga del diván y la dedicación a la causa infantil de la inteligencia; el pavor borgiano a la mirada múltiple infinita de los espejos que induce a ubicar en lo real de su ceguera alivio y don; la caca garciamarquiana manchando un mameluco nuevo, con el consiguiente berrido a re-petición tras los barrotes de una cuna. El insospechado futuro nobel colombiano desde el berrido del recuerdo intuye la sordera por antonomasia, la del Otro, siempre brillante por su ausencia para responder eficientemente demanda alguna. Y está la indiferencia de Georges Perec producto de la amnesia de recuerdos: ¿dicha de olvidadizo? En fin, al aventurarse por las líneas de esos relatos, los lectores podrán topar algo similar al trasegar de un psicoanálisis, esto es, que cada trozo de recuerdo aguarda destino, espera para indicar bordes y sopesar la efectividad del olvido y las acechanzas de una memoria actuante, la inconsciente. De tal manera, con este segundo libro se posibilita indagar, al mismo tiempo, cuestiones como las que aún trasnochaban, acaso hasta la alborada del canto de un gallo, con preguntas de este tenor: “¿Cómo existe el registro de un pasado que duerme? ¿Dónde se le guarda? [...]

Las respuestas, a modo de fetiche, no se hacen esperar y [...] *Aquí comienza el reino de las metáforas [...]*³.

Y de este tinte metafórico no escapa ni la historia ni cualquier esfuerzo encaminado al develamiento, registro y fijación memoriosa. Con ello no se pretende restar valor ni necesidad a la voluntad histórica de individuos y pueblos, se busca, eso sí, indicar algunos de sus límites y, sobre todo, señalar sus entrelazamientos. De ello se ocupa en gran parte el tercero de los libros: *La memoria del uno y la memoria del Otro: inconsciente e historia* (2012). En las primeras letras del texto hallamos separaciones de territorio, aclaraciones según las cuales un psicoanálisis dista de perseguir verdades históricas ocultas, al modo de la “memoria colectiva”, sino que se ocupa de la “memoria individual”, esto es, de adentrarse para enunciar sobre el blanco vacío del no registro, confín traumático horroroso, campo de repetición: terreno de goce. Así las cosas, “no es recordando sino olvidando como se alcanzan las metas del análisis”⁴. No obstante, el mérito innegable de todo el trabajo de Braunstein es que muestra con porfía extractos, historiales, referencias literarias y filosóficas: en suma, que indica mediante *perlas* entrelazamientos y nudos en el *topos* memoria-olvido-recuerdo de uno y del Otro. Destaquemos unas joyas cercanas a los propósitos de esta reseña. Una está en el capítulo dedicado al trauma, trabajado desde un acontecimiento histórico, a saber, la explosión atómica en Japón producto de la colusión razón técnica y ciencia para pacificar e instaurar otro orden. Desde lo real de tal maremágnum un significante nuevo brota como del micelio imaginario del hongo nuclear, una palabra para nombrar a los sobrevivientes: *hibakushas*. Empero, al decir del analista argentino, ese significante termina apresando, al modo del

3. Néstor Braunstein, *Memoria y espanto o el primer recuerdo de infancia*. (México: Siglo XXI Editores, 2008), 81.

4. Néstor Braunstein, *La memoria del uno y la memoria del Otro: inconsciente e historia* (México: Siglo XXI Editores, 2012), 147.

número asignado en los campos de concentración nazi, como un “rótulo indeleble de testigos de lo inenarrable”⁵. La sobrevivencia es sobre el propio cadáver. Lo novedoso de esta parte es resaltar cómo no han parado de aparecer las memorias de sobrevivientes ni la tendencia a la identificación con muertos y agresores, con el goce del Otro. E incrustados por la terca repetición de recuerdos y las complicaciones para cierto sosiego del olvido. Y, más inquietante aún, es la instauración en la época de predominio ya no del discurso capitalista sino del “discurso de los mercados” (según la propuesta de este analista) de una exitosa “industria del testimonio; vivimos la ‘era del testigo’. Hay un mercado en constante expansión para los recuerdos de la atrocidad ajena [...] Pornografía del sufrimiento”⁶. Es la expresión actual de la atracción fascinante del horror y lo siniestro que allende fronteras y eras no cesa de atraer.

Hemos buscado lustrar el brillo de perlas traídas en este libro, mezcla del “Alacrán” de la historia con lo horroroso anudado a la memoria individual, siempre fallida y presta al goce del recuerdo doloroso del trauma del hablante. A nuestro parecer es el último capítulo de esta trilogía en donde se trata, con mayor interés, de cuestiones cercanas a países como los nuestros. El apartado se dedica al psicoanálisis y a las sociedades después de las dictaduras. Allí ya no solo se trata de víctimas y verdugos sino también de los derrotados, esto es, de quienes sobreviven a lugares de dictadura o tortura, y de sus descendientes. Retoma situaciones alemanas y otras argentinas. ¿Qué hiciste tú en la guerra? ¿Qué hiciste en la dictadura? Son las dos molestas inquietudes de este capítulo. Pero si bien son exploradas con mayor detalle en relación con tres escritores alemanes, el más conocido de ellos Gunther Grass, dichas preguntas tienen un espectro que nos cobija pues, un rasgo de los hombres de este siglo es la turbadora capacidad para vivir en dictaduras.

5. *Ibíd.*, 130.

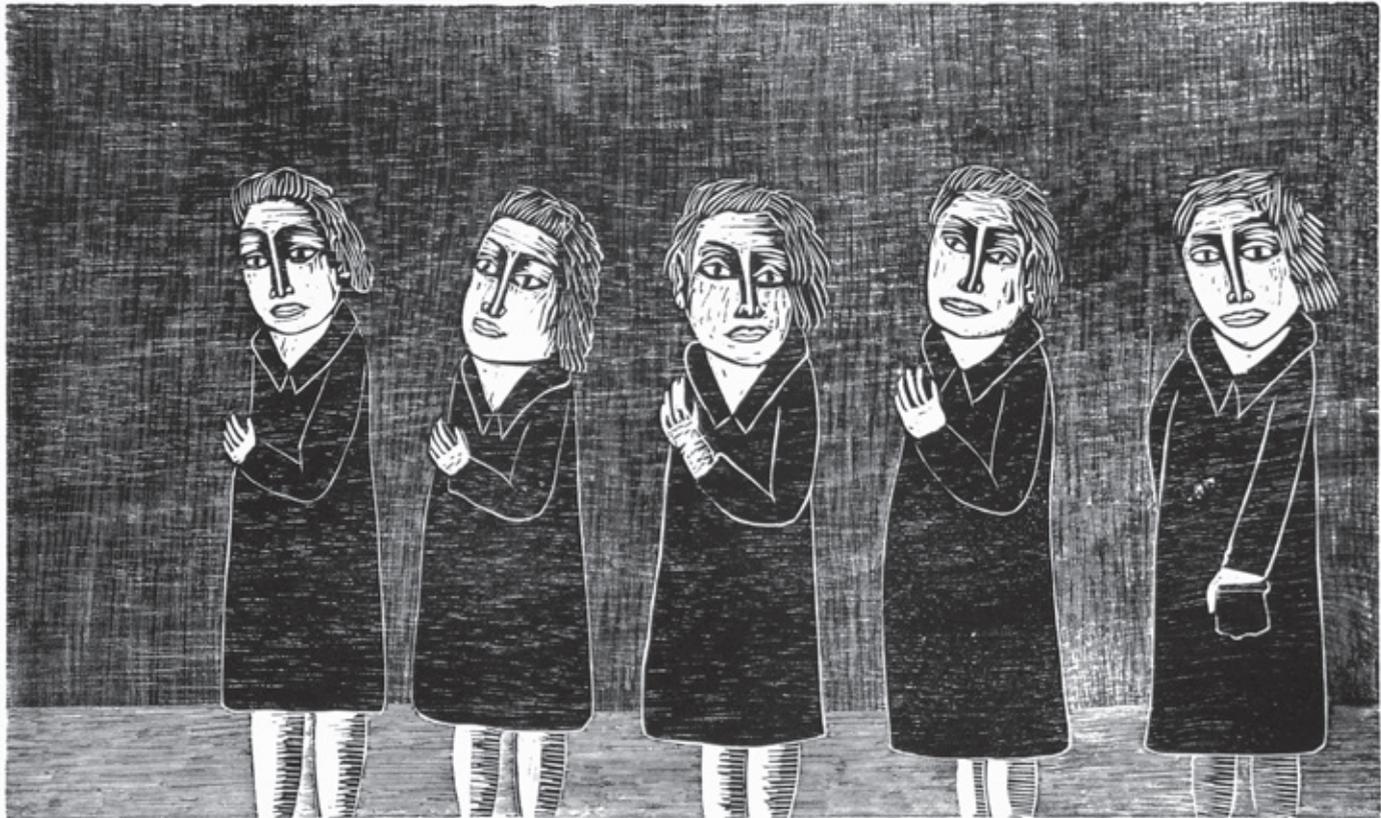
6. *Ibíd.*, 188.

Hay gran cercanía de lo anterior con una situación cuyos embates persisten y nos atañen directamente. Es el asunto del analista brasileño Amilcar Lobo-Carneiro quien ingresa al ejército como teniente, donde pronto es reconocido como “Doctor Lobo”, por su participación, con tal calidad profesional, en actos de tortura a presos políticos, perpetrados durante uno de los últimos regímenes del gigante latinoamericano. De manera que este hombre fue torturador por las mañanas y médico de almas por las tardes. En el asunto Lobo cohabitan situaciones de esta índole: el analista del Lobo-Carneiro sabía, era testigo por tanto. También está concernida la sociedad. Empero, son otros, provenientes también del movimiento analítico, víctimas, quienes lo descubren. Buscando, como reza el texto de Braunstein que no haya “olvido del crimen como crimen del olvido”. Notable apartado este del brasileño Lobo-Carneiro en muchos sentidos. También respecto a la identificación masoquista del verdugo con la víctima que ocurre debido al estatuto público del caso. Y más notable aún, para una sociedad como la colombiana, son las preguntas, hurtadas de la trilogía pues, ya desde un escrito anterior publicado en *Desde el Jardín de Freud*, se notan las actuales producciones del analista del río de La Plata, orientadas hacia la nostalgia como articuladora entre la memoria y el olvido. Con lo cual, la serie pronto será una tetralogía.

Cerremos con sus preguntas y abramos cierta espera cargada con dejos de nostalgia, esto es, debatiéndose entre lo que pudo ser, lo que advendrá y lo inolvidable que pasó:

Si el teniente Lobo es el lugar de condensación de las culpas de una sociedad pasiva, tolerante, sostenedora de la dictadura, si Eichmann ha sido tomado y ha funcionado como representante de la culpabilidad alemana, ¿no serán ese Brasil y esa Alemania las sociedades que han tenido que admitir sus monstruosidades mientras que las sociedades “eternamente democráticas” (¿es qué las hay o las hubo?) albergan los gérmenes de los mismos

comportamientos individuales y colectivos? [...] Cada uno es responsable del “lugar” en donde se coloca y de la tolerancia ante el sistema de asignación de “lugares” que caracteriza a la sociedad dictatorial *hard* y a la sociedad de la burocracia *soft* de nuestra actualidad corporativa.⁷



7. *Ibíd.*, 253.

Descifrando cenizas. Persecución e indiferencia

CLARA M. GRANADOS*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

Martínez de Murguía, Beatriz. *Descifrando cenizas. Persecución e indiferencia*. Barcelona: Paidós, 2002. 125 páginas.

Beatriz Martínez de Murguía nació en 1962 en San Sebastián, País Vasco. Este escenario es el punto de partida, nada trivial por cierto, del cual podemos reconocer que la autora ha surcado en su obra las cuestiones relativas a las alteridades, la multiplicidad e identidad étnica, así como las particularidades del conflicto de estas condiciones. Encontramos distintos títulos que dan cuenta de ese recorrido: *La policía en México: ¿Orden social o criminalidad?* (1999), *Mediación y resolución de conflictos* (1999), *Descifrando cenizas. Persecución e indiferencia* (2001), *La vida a oscuras. El gueto de Varsovia* (2009) y *La historia del Hotel Polsky. Varsovia 1943* (2010). Estos últimos tres, considerados como una trilogía a propósito de la debacle sufrida por los judíos en la Segunda Guerra Mundial, tratan en particular de la lógica del exterminio y exclusión que se supo sostener con eficacia a partir de, entre otras, las distintas formas en que aquellos asistentes a tal evento sin referencias asumieron en cuanto a los hechos y la catástrofe misma.

Hay en esta trilogía un recurso al testimonio de quienes padecieron la persecución y quedaron cifrados en el padecimiento de no poder alcanzar la fantasía de ser

* e-mail: gclaram@yahoo.com

© Ilustración: Antonio Samudio

salvaguardados por las garantías esperadas del pacto social de convivencia. Por su parte, *Descifrando cenizas. Persecución e indiferencia* es el inicio de un acercamiento al hecho de la persecución judía, pero no es un relato histórico. Es, al decir de Martínez, “una conjetura sobre quienes ni miraron, ni hablaron, ni sintieron, y si lo hicieron, hicieron poco”. Con esta conjetura, el recorrido propuesto por la autora se traduce en sentencias que reconocen unas prácticas cotidianas en este proceso de execración de lo judío.

Descifrar las cenizas del tabaco o de cualquier otro rescoldo es quehacer de aquellos que se atribuyen la posibilidad de leer el destino. Así, cada época declara videntes y artificios para reconocer lo que hay en los rastros de lo humano. Beatriz Martínez se ubica en tal lugar y nos pone a transitar sobre su hipótesis que, si bien indaga en el pasado, quizás el lector pueda encontrar nuevos elementos para entender las particularidades de la indiferencia social contemporánea. Comparto, entonces, la travesía de lectura de este libro con una suerte de hilos temáticos que son una interpretación de la conjetura de Martínez a la persecución y a la indiferencia:

Los primeros cuatro capítulos se cifran en las siguientes frases: “Testigos y espectadores”, “Soledad y aislamiento”, “Desconfianza” y “¿Víctimas o cómplices?”. En este conjunto de títulos la autora nos muestra cómo al sujeto perseguido le es inherente un correlato entre, por un lado, ser visto en

silencio por alguien que oscila como testigo (culposo) y/o como espectador y, del otro, ser apartado por el ambiente generalizado de desconfianza.

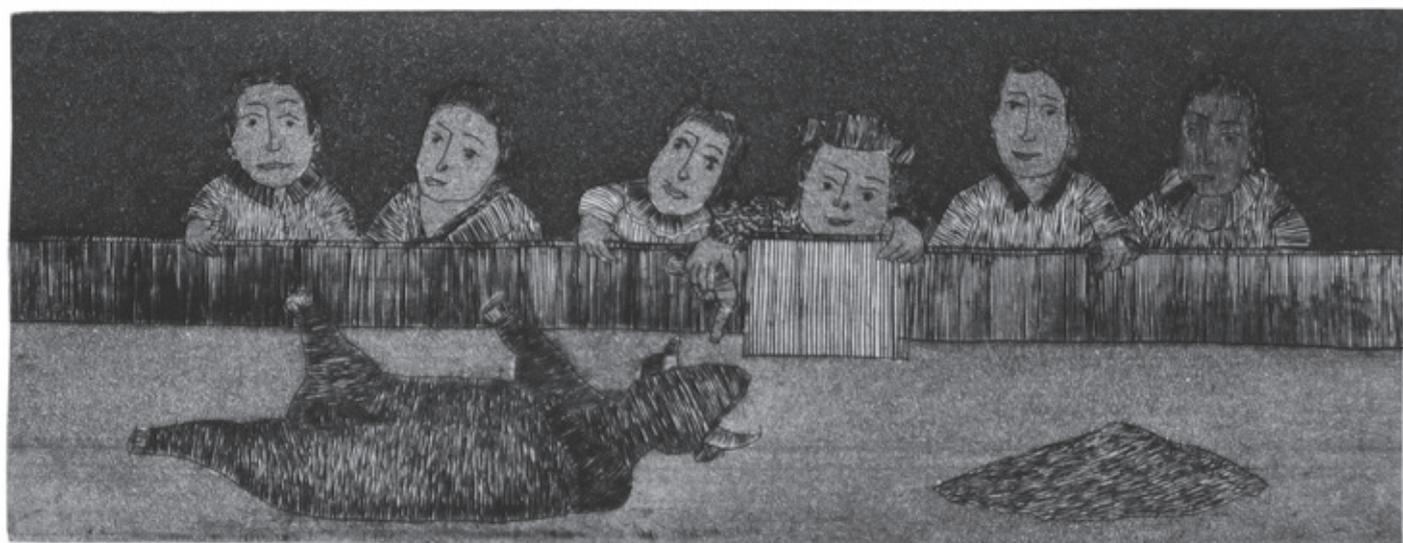
Martínez nos hace llegar la pregunta por lo que pudo (puede) hacer quien rodeó (rodea) el vejamen y nos entrega una sentencia de un militante de la resistencia, Wladyslaw Bartoszewski, con la que se ilumina uno de los mojones desde los cuales se cimenta la indiferencia al horror, es decir, la imposibilidad de renunciar a la vida, el arraigo obstinado a una vida horrorizada que se ha osado llamar supervivencia. He aquí el que milita: “Sólo puedo decir que hizo todo lo que pudo quien lo pagó con el precio de la muerte”.

En el siguiente grupo de capítulos: “Algo habrá hecho”, “Hostilidad”, “Delación y colaboración” y “Oportunismo”, observamos una clave moral que Martínez intuye en la persecución y es la de la sospecha que justifica la barbarie y la indiferencia de la cual, a decir verdad, se nos muestra otro cariz menos pasivo pero, también, más pacificador. Es una indiferencia que permite que los testigos o espectadores encuentren una puerta abierta para un lucro subjetivo, difícil de enunciar sino en voz queda, y de cuya posible ambigüedad habremos de reconocer en algunos de los casos referidos en el libro.

El tercer grupo de capítulos está conformado por: “cómplices involuntarios y espectadores compasivos”, “¿Miedo o indiferencia?”, “¿Qué responsabilidad?” y “No sabíamos nada”. Estos títulos parecen estar organizados alrededor de un interrogante por la responsabilidad del testigo o espectador de la terrorífica persecución. Las posiciones de complicidad, compasión, miedo, indiferencia o desconocimiento quedan expuestas al lector no solo como posibles formas de respuesta, sino como evidencia de lo insuficientes que estas resultan (resultaron) para quienes perviven (pervivimos) al horror que exuda del lazo social.

Todo el texto llama a preguntarnos por la culpa de estar vivos. Y, quizás, el mayor logro de este es el de que, a pesar de la conjetura, lo que hace es dejar a la vista del lector interrogantes y aristas sobre las cuales puede construir nuevos recorridos. El tono de relato sin mayores pretensiones, pero con enorme calidad para introducirnos en la escena de persecución e indiferencia, hace inevitable que los lectores nos quedemos con la pregunta por lo que hubiéramos hecho, por lo que hacemos o dejamos de hacer ante el horror que cada época nos entrega.





VII. ANTOLOGÍA LITERARIA





© Antonio Samudio. *Contra la impunidad II*. Litografía en piedra. 1996. 40x30 cm.

UN DÍA DE ESTOS*

GABRIEL GARCÍA MÁRQUEZ

(IN MEMORIAM)

(ARACATACA, 6 DE MARZO DE 1927 - MÉXICO D.F., 17 DE ABRIL DE 2014)

El lunes amaneció tibio y sin lluvia. Don Aurelio Escovar, dentista sin título y buen madrugador, abrió su gabinete a las seis. Sacó de la vidriera una dentadura postiza montada aún en el molde de yeso y puso sobre la mesa un puñado de instrumentos que ordenó de mayor a menor, como en una exposición. Llevaba una camisa a rayas, sin cuello, cerrada arriba con un botón dorado, y los pantalones sostenidos con cargadores elásticos. Era rígido, enjuto, con una mirada que raras veces correspondía a la situación, como la mirada de los sordos.

Cuando tuvo las cosas dispuestas sobre la mesa rodó la fresa hacia el sillón de resortes y se sentó a pulir la dentadura postiza. Parecía no pensar en lo que hacía, pero trabajaba con obstinación, pedaleando en la fresa incluso cuando no se servía de ella.

Después de las ocho hizo una pausa para mirar el cielo por la ventana y vio dos gallinazos pensativos que se secaban al sol en el caballete de la casa vecina. Siguió trabajando con la idea de que antes del almuerzo volvería a llover. La voz destemplada de su hijo de once años lo sacó de su abstracción.

—Papá

—Qué.

—Dice el alcalde que si le sacas una muela.

—Dile que no estoy aquí.

Estaba puliendo un diente de oro. Lo retiró a la distancia del brazo y lo examinó con los ojos a medio cerrar. En la salita de espera volvió a gritar a su hijo.



* Gabriel García Márquez, "Un día de estos", en *Todos los cuentos* (1947-1972) (Bogotá: Círculo de Lectores, 1983), 102-104.

© Ilustraciones: Antonio Samudio

—Dice que sí estás porque te está oyendo.

El dentista siguió examinando el diente. Solo cuando lo puso en la mesa con los trabajos terminados, dijo:

—Mejor.

Volvió a operar la fresa. De una cajita de cartón donde guardaba las cosas por hacer, sacó un puente de varias piezas y empezó a pulir el oro.

—Papá.

—Qué.

Aún no había cambiado de expresión.

—Dice que si no le sacas la muela te pega un tiro.

Sin apresurarse, con un movimiento extremadamente tranquilo, dejó de pedalear en la fresa, la retiró del sillón y abrió por completo la gaveta inferior de la mesa. Allí estaba el revólver.

—Bueno —dijo—. Dile que venga a pegármelo.

Hizo girar el sillón hasta quedar de frente a la puerta, la mano apoyada en el borde de la gaveta. El alcalde apareció en el umbral. Se había afeitado la mejilla izquierda, pero en la otra, hinchada y dolorida, tenía una barba de cinco días. El dentista vio en sus ojos marchitos muchas noches de desesperación.

Cerró la gaveta con la punta de los dedos y dijo suavemente:

—Siéntese.

—Buenos días —dijo el alcalde.

—Buenos —dijo el dentista.

Mientras hervían los instrumentales, el alcalde apoyo el cráneo en el cabezal de la silla y se sintió mejor. Respiraba un olor glacial. Era un gabinete pobre: una vieja silla de madera, la fresa de pedal y una vidriera con pomos de loza. Frente a la silla, una ventana con un cancel de tela hasta la altura de un hombre. Cuando sintió que el dentista se acercaba, el alcalde afirmó los talones y abrió la boca.

Don Aurelio Escovar le movió la cara hacia la luz. Después de observar la muela dañada, ajustó la mandíbula con una cautelosa presión de los dedos.

—Tiene que ser sin anestesia —dijo.

—¿Por qué?

—Porque tiene un absceso.

El alcalde lo miró en los ojos.

—Está bien —dijo, y trató de sonreír—. El dentista no le correspondió. Llevó a la mesa de trabajo la cacerola con los instrumentos hervidos y los sacó del agua con unas pinzas frías, todavía sin apresurarse. Después rodó la escupidera con la punta del zapato

y fue a lavarse las manos en el aguamanil. Hizo todo sin mirar al alcalde. Pero el alcalde no lo perdió de vista.

Era una cordal inferior. El dentista abrió las piernas y apretó la muela con el gatillo caliente. El alcalde se agarró a las barras de la silla, descargó toda la fuerza en los pies y sintió un vacío helado en los riñones, pero no soltó un suspiro. El dentista solo movió la muñeca. Sin rencor, más bien con una amarga ternura, dijo:

—Aquí nos paga veinte muertos, teniente.

El alcalde sintió un crujido de huesos en la mandíbula y sus ojos se llenaron de lágrimas. Pero no suspiró hasta que no sintió salir la muela. Entonces la vio a través de las lágrimas. Le pareció tan extraña a su dolor, que no pudo entender la tortura de sus cinco noches anteriores. Inclinado sobre la escupidera, sudoroso, jadeante, se desabotonó la guerrera y buscó a tientas el pañuelo en el bolsillo del pantalón. El dentista le dio un trapo limpio.

—Séquese las lágrimas —dijo—.

El alcalde lo hizo. Estaba temblando. Mientras el dentista se lavaba las manos, vio el cielorraso desfondado y una telaraña polvorienta con huevos de araña e insectos muertos. El dentista regresó secándose las manos. “Acuéstese —dijo— y haga bucheros de agua de sal”. El alcalde se puso de pie, se despidió con un displicente saludo militar, y se dirigió a la puerta estirando las piernas, sin abotonarse la guerrera.

—Me pasa la cuenta —dijo—.

—¿A usted o al municipio?

El alcalde no lo miró. Cerró la puerta, y dijo, a través de la red metálica.

—Es la misma vaina.

(1962)



EL INDIVIDUALISMO EN LOS PAÍSES DEMOCRÁTICOS*

ALEXIS DE TOCQUEVILLE



He hecho ver de qué manera en los tiempos de igualdad busca cada hombre en sí mismo sus creencias; veamos ahora cómo es que, en los mismos siglos, dirige todos sus sentimientos hacia él solo.

Individualismo es una expresión reciente que ha creado una idea nueva: nuestros padres no conocían sino el egoísmo.

El egoísmo es el amor apasionado y exagerado de sí mismo, que conduce al hombre a no referir nada sino a él solo y a preferirse a todo.

El individualismo es un sentimiento pacífico y reflexivo que predispone a cada ciudadano a separarse de la masa de sus semejantes, a retirarse a un paraje aislado, con su familia y sus amigos; de suerte que después de haberse creado así una pequeña sociedad a su modo, abandona con gusto la grande.

El egoísmo nace de un ciego instinto; el individualismo procede de un juicio erróneo, más bien que de un sentimiento depravado, y tiene su origen tanto en los defectos del espíritu como en los vicios del corazón.

El egoísmo deseca el germen de todas las virtudes; el individualismo no agota, desde luego, sino la fuente de las virtudes públicas, mas, a la larga, ataca y destruye todas las otras y va, en fin, a absorberse en el egoísmo.

El egoísmo es un vicio que existe desde que hay mundo, y pertenece indistintamente a cualquier forma de sociedad.

El individualismo es de origen democrático, y amenaza desarrollarse a medida que las condiciones se igualan.

* Alexis de Tocqueville, "El individualismo en los países democráticos", en *La democracia en América* (México: Fondo de Cultura Económica, 1957): 521-522.

© Ilustraciones: Antonio Samudio

En los pueblos aristocráticos las familias permanecen durante siglos en el mismo estado y frecuentemente en el mismo lugar. Esto hace, por decirlo así, que todas las generaciones sean contemporáneas. Un hombre conoce casi siempre a sus abuelos y los respeta, y cree ya divisar a sus propios nietos, y los ama. Se impone gustoso deberes hacia los unos y los otros, y muchas veces sacrifica sus goces personales en favor de seres que han dejado de existir o que no existen todavía.

Las instituciones aristocráticas ligan, además, estrechamente a cada hombre con muchos de sus conciudadanos.

Siendo las clases muy distintas e inmóviles en el seno de una aristocracia, cada una viene a ser para el que forma parte de ella como una especie de pequeña patria, más visible y más amada que la grande.

Como en las sociedades aristocráticas todos los ciudadanos tienen su puesto fijo, unos más elevados que otros, resulta que cada uno divisa siempre sobre él a un hombre a cuya protección le es necesaria y más abajo a otro de quien puede reclamar asistencia.

Los hombres que viven en los siglos aristocráticos se hallan casi siempre ligados a alguna cosa situada fuera de ellos, y están frecuentemente dispuestos a olvidarse de sí mismos. Es verdad que en otros siglos de aristocracia la noción de general del *semejante* es oscura y apenas se piensa en consagrarse a ella por la causa de la humanidad; pero muchas veces uno se sacrifica en beneficio de otros hombres. En los siglos democráticos sucede al contrario: como los deberes de cada individuo hacia la especie son más evidentes, la devoción hacia un hombre viene a ser más rara y el vínculo de los afectos humanos se extiende y afloja.

En los pueblos democráticos, nuevas familias surgen sin cesar de la nada, otras caen en ella a cada instante, y todas las que existen cambian de faz: el hilo de los tiempos se rompe a cada paso y la huella de las generaciones desaparece. Se olvida fácilmente a los que nos han precedido y no se tiene idea de los que seguirán. Los que están más inmediatos son los únicos que interesan.

Cuando cada clase se acerca y se confunde con las otras, sus miembros se hacen indiferentes y como extraños entre sí.

La aristocracia había hecho de todos los ciudadanos una larga cadena que llegaba desde el aldeano hasta el rey. La democracia la rompe y pone cada eslabón aparte.

A medida que las condiciones se igualan, se encuentra un mayor número de individuos que, no siendo bastante ricos ni poderosos para ejercer una influencia en la suerte de sus semejantes, han adquirido, sin embargo, o han conservado, bastantes luces y bienes para satisfacerse a ellos mismos. No deben nada a nadie; no esperan, por decirlo así, nada de nadie; se habitúan a considerarse siempre aisladamente y se figuran que su destino está en sus manos.

Así, la democracia no solamente hace olvidar a cada hombre a sus abuelos; además, le oculta sus descendientes y lo separa de sus contemporáneos. Lo conduce sin cesar hacia sí mismo y amenaza con encerrarlo en la soledad de su propio corazón.



EL INDIFERENTISMO EN LA MATERIA POLÍTICA*

C A R L M A R X

“ La clase obrera no debe constituirse en partido político; no debe, bajo ningún pretexto, actuar en política, porque combatir el Estado significa reconocer el Estado, iy esto es contrario a los principios eternos! Los obreros no deben declarar huelgas, porque hacer esfuerzos para conseguir aumento de salario o por impedir su disminución es como reconocer *el salario*, iy esto es contrario a los principios eternos de la emancipación de la clase obrera!

Si en la lucha política contra el Estado burgués los obreros consiguen arrancar algunas concesiones, significa que aceptan compromisos, lo que es contrario a los principios eternos, por eso debe despreciar todo movimiento pacífico, como los que tienen la mala costumbre de hacer los obreros ingleses o americanos. Los obreros no deben esforzarse por establecer un límite legal de la jornada de trabajo, porque eso significaría llegar a un compromiso con los patronos, los cuales podrían entonces explotarles solo 10 o 20 horas, en lugar de 14 o 16. No deben gastar tampoco fuerzas en prohibir legalmente el trabajo fabril de los niños menores de diez años, pues con ese medio no harán cesar la explotación de los niños menores de diez años: icon eso incurrir solamente en un nuevo compromiso, que perjudica la pureza de los principios eternos!

Los obreros deben procurar menos aún que el Estado, cuyo presupuesto se confecciona a costa de la clase obrera, este obligado a dar enseñanza primaria a los hijos de los obreros, como en la República Americana, pues la instrucción primaria no es la instrucción íntegra. Es mejor que los obreros y las obreras no sepan leer, ni escribir ni contar que recibir instrucción de un maestro de escuela del Estado ¡Es mejor que la ignorancia

* Carl Marx, “El indiferentismo en la materia política”, en *Acerca del anarquismo y el anarcosindicalismo* (Moscú: Editorial Progreso, 1976): 77- 83.

© Ilustraciones: Antonio Samudio

y un trabajo cotidiano de 16 horas embrutezcan a la clase obrera con tal de que no sean violados los principios eternos!

Si la lucha política de la clase obrera asume formas violentas, si los obreros constituyen la dictadura de la burguesía con su dictadura revolucionaria, cometen un terrible delito de lesa principio, porque para satisfacer sus míseras necesidades vulgares de cada día, para vencer la resistencia de la burguesía, dan al Estado una forma revolucionaria y transitoria en vez de deponer las armas y abolirlo. Los obreros no deben formar ninguna sociedad profesional, porque con ello perpetúan la división del trabajo social, como la encuentran en la sociedad burguesa, y esta división, que desune a los obreros, es precisamente la base de la esclavitud actual.

En una palabra, lo obreros deben cruzarse de brazos y no perder su tiempo en movimientos políticos y económicos. Como hombres verdaderamente religiosos, deben gritar llenos de fe, despreciando sus necesidades cotidianas: '¡Que nuestra clase sea crucificada, que nuestra clase perezca, pero que sigan immaculados los eternos principios!' Como cristianos piadosos, deben creer en la palabra del cura, despreciar los bienes de esta tierra y no pensar más que en ganarse el paraíso. —Poned en lugar del paraíso la *liquidación social*, que un buen día se realizará en un confín cualquiera del mundo, no se sabe cómo ni por obra de quién y la mixtificación será idéntica en todo y por todo—.

En espera, pues, de esta famosa liquidación social, la clase obrera debe comportarse decentemente, como un rebaño de ovejas bien alimentadas; dejar en paz al gobierno; temer a la policía; respetar las leyes; suministrar sin rechistar la carne de cañón.

En la vida práctica cotidiana, los obreros deben ser servidores obedientísimos del Estado; pero en su fuero interno deben protestar enérgicamente contra su existencia y testimoniarle su profundo desprecio teórico mediante la adquisición y la lectura de tratados literarios sobre la abolición del Estado; deben guardarse muy bien de oponer al régimen capitalista otra resistencia que no sean las declamaciones sobre la futura sociedad, ien la cual ese régimen odioso habrá dejado de existir!"

No cabe la menor duda que si los apóstoles del indiferentismo en materia política se expresaran de un modo tan claro, la clase obrera les mandaría a paseo; se sentiría insultada por estos doctrinarios burgueses y gentilhombres desequilibrados, estúpidos o ingenuos hasta el punto de prohibirle todo medio real de lucha porque todas las armas para combatir hay que tomarlas de la sociedad actual y porque las condiciones fatales de esta lucha tienen la desgracia de no adaptarse a la fantasía idealista, que estos doctores en *ciencias sociales* han divinizado con los nombres de *Libertad*, *Autonomía* y *Anarquía*. Pero el movimiento de la clase obrera es hoy tan potente que estos sectarios filántropos no osan ya repetir respecto a la lucha económicas las *grandes verdades* que proclaman incesantemente sobre la lucha política. Son demasiado cobardes para aplicar estas verdades

a las huelgas, las coaliciones, las sociedades de signo profesional, las leyes sobre el trabajo femenino e infantil, sobre la limitación de la jornada de trabajo, etc., etc.

Veamos ahora en qué grado pueden remitirse a las buenas tradiciones, al honor, a la buena fe y a los principios eternos.

Los primeros socialistas (Fourier, Owen, Saint-Simon, etc.), por cuanto las condiciones sociales no estaban bastante desarrolladas aún para permitir a la clase obrera constituirse en clase militante, debieron fatalmente circunscribirse a sueños sobre la *sociedad modelo* del porvenir y condenar todas las tentativas —como las huelgas, las coaliciones y los movimientos políticos— emprendidas por los obreros para mejorar un tanto su suerte. Pero si no podemos renegar hoy de estos patriarcas del socialismo, como los químicos no pueden renegar de sus padres, los alquimistas, debemos en todo caso, evitar reincidir en sus errores, ya que, cometidos por nosotros, serían imperdonables.

Sin embargo, más tarde —en 1839—, cuando la lucha económica y política de la clase obrera había adquirido en Inglaterra un carácter ya bastante acentuado, Bray —uno de los discípulos de Owen y uno de los que habían descubierto el *mutualismo* mucho antes que Proudhon—, publicó un libro titulado *Labour's Wrongs and Labour's Remedy* (*Los males y los remedios del trabajo*).

En uno de los capítulos, sobre la ineficacia de *todas las mejoras que se quieren obtener con la lucha actual*, hace una crítica mordaz de todos los movimientos, tanto políticos como económicos, de los obreros ingleses; condena el movimiento político, las huelgas, la limitación de la jornada laboral y la reglamentación del trabajo de mujeres y niños en las fábricas, porque todo eso —según él—, en vez de contribuir a acabar con el estado actual de la sociedad, lo acentúa y hace más intensos los antagonismos.

Pasemos ahora al oráculo de estos doctores en ciencias sociales, a Proudhon. Aunque el maestro tuvo la valentía de pronunciarse enérgicamente contra todo movimiento económico (coaliciones, huelgas, etc.) que estuviera en contradicción con las teorías redentoras de su *mutualismo*, estimuló con sus escritos y con su participación personal el movimiento político de la clase obrera; sus discípulos no se atreven a pronunciarse abiertamente contra el movimiento. Ya en 1847, época en que apareció la gran obra del maestro *Las contradicciones económicas*, yo refuté sus sofismas contra el movimiento obrero¹. Sin embargo, en 1864, después de la ley Ollivier, que concedía a los obreros franceses aunque de un modo muy limitado, el derecho de coalición Proudhon volvió a la carga en su libro *Capacidad política de la clase obrera*, publicado a los pocos días de su muerte.

1. Véase: “Las huelgas y las coaliciones obreras”, en *Miseria de la filosofía. Respuesta a la “Filosofía de la miseria” del señor Proudhon* (París: Editorial Frank, 1847).



Los ataques del maestro fueron tan del agrado de los burgueses que el *Times*, con motivo de la gran huelga de sastres de Londres en 1866, hizo a Proudhon el honor de traducirlo y de condenar a los huelguistas con sus propias palabras. He aquí algunos ejemplos.

Los mineros de Rive-de-Gier se declaran en huelga; se envían allí soldados para hacerles entrar en razón.

La autoridad —grita Proudhon— que hizo ametrallar a los mineros de Rive-de-Gier fue puesta en una situación muy difícil. Pero actuó como el antiguo Bruto, puesto en el trance de elegir entre su amor de padre y su deber de Cónsul: había que sacrificar a los hijos para salvar la República. Bruto no vaciló y la posteridad no se atreve a condenarle.²

La memoria del proletario no recuerda un burgués que haya vacilado en sacrificar a sus obreros para salvar sus propios intereses. ¡Que brutos son estos burgueses!

“Así, pues, no existe el derecho de coalición, como no existe el derecho de fraude y de hurto. Como no existe el derecho de incesto y de adulterio”³.

En cambio, habrá que reconocerlo, existe derecho a *la estupidez*.

¿Cuáles son, entonces, los principios de eternos, en nombre de los cuales el maestro fulmina sus abracadabrantas excomuniones?

Primer principio eterno:

“La tasa del salario determina el precio de las mercancías”.

Incluso quienes no tienen ninguna noción de economía política e ignoran que el gran economista burgués Ricardo, en su libro *Principios de economía política*, publicado en 1817, refutó de una vez para siempre este error tradicional; incluso esos, conocen la peculiaridad notabilísima de la industria inglesa, que puede vender sus productos a un precio muy inferior al de cualquiera otra nación mientras que los salarios en Inglaterra son relativamente más elevados que en cualquier otro país de Europa.

Segundo principio eterno:

“La ley que autoriza las coaliciones es altamente antijurídica, anti económica, contraria a toda sociedad y orden”.

En una palabra, “es contraria al *Derecho económico de la libre competencia*”.

2. Pierre-Joseph Proudhon. *De la capacidad política de la clase obrera*. (París: Lacroix y Cía., 1864), 327.

3. *Ibíd.*, 383.

Si el maestro fuera un poco menos *chauvin*⁴, se preguntaría cómo se explica que una ley tan contraria al *derecho económico de la libre competencia* fuese promulgada en Inglaterra hace ya cuarenta años y por qué a medida que se desarrolla la industria, y con ella la *libre competencia*, esta ley tan contraria a *toda sociedad y orden* se impone como una necesidad hasta a los propios Estados burgueses. Entonces se convencería, quizá, de que este *derecho* (con D mayúscula) existe únicamente en los *Manuales económicos*, redactados por los frailes Ignorantes de la economía política burguesa, manuales en los que encontramos perlas de sabiduría económica como la siguiente: *La propiedad es el fruto del trabajo... de los demás, olvidan agregar.*

Tercer principio eterno:

Por consiguiente, con el pretexto de sacar a la clase obrera de la llamada inferioridad social, habrá que empezar por denigrar a toda una clase de ciudadanos: la clase de los señores, los empresarios, los patronos y los burgueses; habrá que atizar en la democracia obrera el desprecio y el odio a estos indignos representantes de la clase media; en vez de la represión legal, habrá que preferir la guerra mercantil e industrial, y en vez de la policía del Estado, el antagonismo de las clases.⁵

El maestro, para impedir a la clase obrera salir de su llamada *inferioridad social*, condena las coaliciones, que convierten a la clase obrera en clase antagónica a la respetable *categoría de los patronos, los empresarios y los burgueses*, los cuales prefieren ciertamente, como Proudhon, *la policía del Estado al antagonismo de clases*. Para evitar todo disgusto a esta respetable clase, el bueno de Proudhon recomienda a los obreros (como es natural, hasta el advenimiento del *régimen mutualista*) “la libertad o competencia, nuestra única garantía”, a pesar de sus graves inconvenientes⁶.

El maestro predicaba el indiferentismo en materia económica *para proteger la libertad o competencia burguesa*, nuestra única garantía. Los discípulos predicaban el indiferentismo en materia política para proteger la libertad burguesa, su única garantía. Si los primeros cristianos, que predicaban también la indiferencia en materia política, necesitaban de la ayuda de un emperador para transformarse oprimidos en opresores, los modernos apóstoles del indiferentismo político no creen que sus principios eternos les impongan la abstinencia de los placeres mundanos y de los privilegios temporales de la sociedad burguesa. ¡Sin embargo, debemos reconocer que soportan con un estoicismo

4. *Chovinista*. (N. de la Edit.)

5. Pierre-Joseph Proudhon. *De la capacidad política de la clase obrera* (París: Lacroix y Cía., 1864), 337-338.

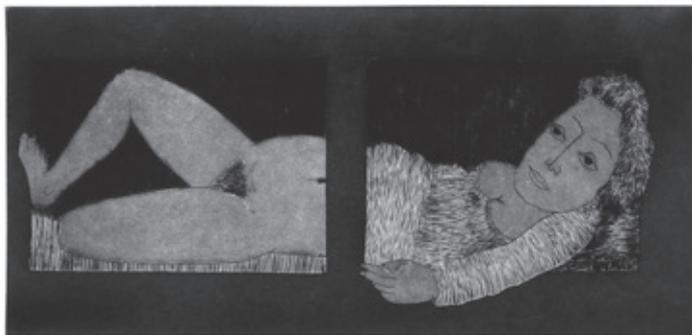
6. *Ibíd.*, 334.

digno de los mártires cristianos as 14 o 16 horas de trabajo cuando éstas recaen sobre los obreros fabriles!

Londres, enero de 1873.

Publicado en diciembre de 1873 en el
"Almanacco Repubblicano per l'anno 1874".

Se publica de acuerdo con el texto
del almanaque. Traducido del italiano.



ANTES QUE NADA*

ANTONI GRAMSCI

ODIO A LOS INDIFERENTES [INDIFERENTES]

Odio a los indiferentes. Creo, como Friedrich Hebbel, que “vivir significa tomar partido”. No pueden existir quienes sean solamente *hombres*, extraños a la ciudad. Quien realmente vive no puede no ser ciudadano, no tomar partido. La indiferencia es apatía, es parasitismo, es cobardía, no es vida. Por eso odio a los indiferentes.

La indiferencia es el peso muerto de la historia. Es la bola de plomo para el innovador, es la materia inerte en la que a menudo se ahogan los entusiasmos más brillantes, es el pantano que rodea a la vieja ciudad y la defiende mejor que la muralla más sólida, mejor que las corazas de sus guerreros, que se traga a los asaltantes en su remolino de lodo, y los diezma y los amilana, y en ocasiones los hace desistir de cualquier empresa heroica.

La indiferencia opera con fuerza en la historia. Opera pasivamente, pero opera. Es la fatalidad, aquello con lo que no se puede contar, lo que altera los programas, lo que trastorna los planes mejor elaborados, es la materia bruta que se rebela contra la inteligencia y la estrangula. Lo que sucede, el mal que se abate sobre todos, el posible bien que un acto heroico (de valor universal) puede generar no es tanto debido a la iniciativa de los pocos que trabajan como a la indiferencia, al absentismo de los muchos. Lo que ocurre no ocurre tanto porque algunas personas quieren que eso ocurra, sino porque la masa de los hombres abdica de su voluntad, deja hacer, deja que se aten los nudos que luego solo la espada puede cortar, deja promulgar leyes que después solo la revuelta podrá derogar, dejar subir al poder a los hombres que luego solo un motín podrá derrocar.

La fatalidad que parece dominar la historia no es otra cosa que la apariencia ilusoria de esta indiferencia, de este absentismo. Los hechos maduran en la sombra, entre unas pocas manos, sin ningún tipo de control, que tejen la trama de la vida colectiva, y la masa ignora, porque no se preocupa. Los destinos de una época son manipulados según visiones estrechas, objetivos inmediatos, ambiciones y pasiones personales de pequeños

* Antonio Gramsci, *Odio a los indiferentes* (Barcelona: Editorial Planeta, 2011), 19-21.

© Ilustraciones: Antonio Samudio

grupos activos, y la masa de los hombres ignora, porque no se preocupa. Pero los hechos que han madurado llegan a confluír; pero la tela tejida en la sombra llega a buen término: y entonces parece ser la fatalidad la que lo arrolla todo y a todos, parece que la historia no sea más que un enorme fenómeno natural, una erupción, un terremoto, del que son víctimas todos, quien quería y quien no quería, quien lo sabía y quien no lo sabía, quien había estado activo y quien era indiferente. Y este último se irrita, querría escaparse de las consecuencias, querría dejar claro que él no quería, que él no es el responsable. Algunos lloriquean compasivamente, otros maldicen obscenamente, pero nadie o muy pocos se preguntan: si yo hubiera cumplido con mi deber, si hubiera tratado de hacer valer mi voluntad, mis ideas, ¿habría ocurrido lo que pasó? Pero nadie o muy pocos culpan a su propia indiferencia, a su escepticismo, a no haber ofrecido sus manos y su actividad a los grupos de ciudadanos que, precisamente para evitar ese mal, combatían, proponiéndose procurar un bien.

La mayoría de ellos, sin embargo, pasados los acontecimientos, prefiere hablar del fracaso de los ideales, de programas definitivamente en ruinas y de otras lindezas similares. Recomiencan así su rechazo de cualquier responsabilidad. Y no es que ya no vean las cosas claras, y que a veces no sean capaces de pensar en hermosas soluciones a los problemas más urgentes o que, si bien requieren una gran preparación y tiempo, sin embargo, son igualmente urgentes. Pero estas soluciones resultan bellamente infecundas, y esa contribución a la vida colectiva no está motivada por ninguna luz moral; es producto de la curiosidad intelectual, no de un fuerte sentido de la responsabilidad histórica que quiere a todos activos en la vida, que no admite agnosticismos e indiferencias de ningún género.

Odio a los indiferentes también porque me molesta su lloriqueo de eternos inocentes. Pido cuentas a cada uno de ellos por cómo ha desempeñado el papel que la vida le ha dado y le da todos los días, por lo que ha hecho y sobre todo por lo que no ha hecho. Y siento que puedo ser inexorable, que no tengo que malgastar mi compasión, que no tengo que compartir con ellos mis lágrimas. Soy partisano, vivo, siento en la conciencia viril de los míos latir la actividad de la ciudad futura que están construyendo. Y en ella la cadena social no pesa sobre unos pocos, en ella nada de lo que sucede se debe al azar, a la fatalidad, sino a la obra inteligente de los ciudadanos. En ella no hay nadie mirando por la ventana mientras unos pocos se sacrifican, se desangran en el sacrificio; y el que aun hoy está en la ventana, al acecho, quiere sacar provecho de lo poco bueno que las actividades de los pocos procuran, y desahoga su desilusión vituperando al sacrificado, al desangrado, porque ha fallado en su intento.

Vivo, soy partisano. Por eso odio a los que no toman partido, por eso odio a los indiferentes.

11 de febrero de 1917

SI ESTO ES UN HOMBRE*

PRIMO LEVI

*Los que vivís seguros
En vuestras casas caldeadas
Los que os encontráis, al volver por la tarde,
La comida caliente y los rostros amigos:
 Considerad si es un hombre
 Quien trabaja en el fango
 Quien no conoce la paz
 Quien lucha por la mitad de un panecillo
 Quien muere por un sí o por un no.
 Considerad si es una mujer
 Quien no tiene cabellos ni nombre
 Ni fuerzas para recordarlo
 Vacía la mirada y frío el regazo
 Como una rana invernal
Pensad que esto ha sucedido:
Os encomiendo estas palabras.
Grabadlas en vuestros corazones
Al estar en casa, al ir por la calle,
Al acostaros, al levantaros;
Repetídselas a vuestros hijos.
 O que vuestra casa se derrumbe,
 La enfermedad os imposibilite,
 Vuestros descendientes os vuelvan el rostro.*

[...]



* Primo Levi, *Si esto es un hombre. Trilogía de Auschwitz* (Barcelona: Océano, 2011), 29, 217-222.

© Ilustraciones: Antonio Samudio

2. *¿Los alemanes sabían? ¿Los aliados sabían? ¿Cómo es posible que el genocidio, el exterminio de millones de seres humanos, haya podido llevarse a cabo en el corazón de Europa sin que nadie supiese nada?*

El mundo en que vivimos hoy nosotros, los occidentales, presenta muchos y muy graves defectos y peligros, pero con respecto al mundo de ayer goza de una enorme ventaja: todos pueden saber inmediatamente todo acerca de todo. La información es hoy “el cuarto poder”: al menos en teoría, el cronista y el periodista tienen vía libre en todas partes, nadie puede detenerlos ni alejarlos ni hacerlos callar. Todo es fácil: si uno quiere, escucha la radio de su país o de cualquier país; va hasta el quiosco y elige los periódicos que prefiere, italiano de cualquier tendencia, o americano, o soviético, dentro de una amplia gama de alternativas; puede comprar y leer los libros que quiera, sin peligro de que se lo inculpe por “actividades antiitalianas” ni de que sea allanada su casa por la policía política. Desde luego, no es sencillo sustraerse a *todo* condicionamiento, pero por lo menos es posible elegir el condicionamiento que uno prefiere.

En un Estado autoritario no es así. La Verdad es solo una, proclamada desde arriba; los diarios son todos iguales, todos repiten esta única idéntica verdad; así también las radios, y no es posible escuchar las de los otros países porque, en primer lugar, tratándose de un delito, el riesgo es el de ir a parar a la cárcel; en segundo lugar, las transmisoras del propio país emiten en las frecuencias apropiadas una señal perturbadora que se superpone a los mensajes extranjeros impidiendo su escucha. En cuanto a los libros, solo se publican y se traducen los que agradan al Estado: los demás hay que irlos a buscar al extranjero e introducirlos en el propio país a propio riesgo, puesto que se los considera más peligrosos que la droga o los explosivos, y si se los descubre en la frontera son confiscados y su portador es castigado. Con los libros no gratos, o ya no gratos de épocas anteriores, se encienden hogueras públicas en las plazas. Así era Italia entre 1924 y 1945; así, la Alemania nacionalsocialista; así sigue siendo en muchos países, entre los que es doloroso tener que incluir a la Unión Soviética, que tan heroicamente supo luchar contra el fascismo. En un Estado autoritario se considera lícito alterar la verdad, reescribir retrospectivamente la Historia, distorsionar las noticias, suprimir las verdaderas, agregar falsas: la propaganda sustituye a la información. De hecho, en estos países no se es ciudadano, detentador de derechos, sino súbdito y, como tal, deudor al Estado (y al dictador que lo encarna) de fanática lealtad y sojuzgada obediencia.

Es evidente que en tales condiciones es posible (si bien no siempre fácil: nunca es fácil violentar a fondo la naturaleza humana) borrar fragmentos incluso amplios de la realidad. En la Italia fascista, la operación de asesinar al diputado socialista Matteotti y acallar todo el asunto al cabo de pocos meses dio buen resultado; Hitler, y su ministro de



propaganda Joseph Goebbels, demostraron ser muy superiores a Mussolini en esta tarea de control y enmascaramiento de la verdad.

Sin embargo, esconder del pueblo alemán el enorme aparato de los campos de concentración no era posible, y además (desde el punto de vista de los nazis) no era deseable. Crear y mantener en el país una atmósfera de indefinido terror formaba parte de los fines del nazismo: era bueno que el pueblo supiese que oponerse a Hitler era extremadamente peligroso. Efectivamente, cientos de miles de alemanes fueron encerrados en los *Lager* desde los comienzos del nazismo: comunistas, socialdemócratas, liberales, judíos, protestantes, católicos, el país entero lo sabía, y sabía que en los *Lager* se sufría y se moría.

No obstante, es cierto que la gran masa de alemanes ignoró siempre los detalles más atroces de lo que más tarde ocurrió en los *Lager*: el exterminio metódico e industrializado a escala de millones, las cámaras de gas tóxico, los hornos crematorios, el abyecto uso de los cadáveres, todo eso no debía saberse y, de hecho, pocos lo supieron antes de terminada la guerra. Para mantener el secreto, entre otras medidas de precaución, en el lenguaje oficial solo se usaban eufemismos cautos y cínicos: no se escribía “exterminación” sino “solución final”, no “deportación” sino “traslado”, no “matanza con gas” sino “tratamiento especial”, etcétera. No sin razón, Hitler temía que estas horribles noticias, una vez divulgadas, comprometieran la fe ciega que le tributaba el país, como así la moral de las tropas de combate; además, los aliados se habrían enterado y las habrían utilizado como instrumento de propaganda: cosa que, por otra parte, ocurrió, si bien a causa de la enormidad de los horrores de los *Lager*, descritos repetidamente por la radio de los aliados, no ganaron el crédito de la gente.

El resumen más convincente de la situación de entonces en Alemania la he hallado en el libro *Der SS Staat (El Estado de la SS)*, de Eugen Kogon, ex prisionero en Buchenwald y luego profesor de Ciencias Políticas en la Universidad de Munich:

¿Qué sabían los alemanes acerca de los campos de concentración? A más del hecho concreto de su existencia, casi nada, y aún hoy saben poco. Indudablemente, el método de mantener rigurosamente secretos los detalles del sistema terrorista, indeterminando así la angustia y por ende haciéndola mucho más honda, se mostró eficaz. Como dije en otra parte, incluso muchos funcionarios de la Gestapo ignoraban qué sucedía dentro de los *Lager*, a los que sin embargo enviaban sus prisioneros; la mayor parte de los prisioneros mismos tenían una idea bastante vaga del funcionamiento de su campo y de los métodos que ahí se empleaban. ¿Cómo iba a conocerlos el pueblo alemán? Quien ingresaba se encontraba ante un universo abismal, totalmente nuevo para él: esta es la mejor demostración de la potencia y eficacia del secreto.

Y, sin embargo..., y sin embargo, no había un alemán que no supiese de la existencia de los campos, o que los considerase sanatorios. Pocos eran los alemanes que no tenían un pariente o un conocido en un campo, o que al menos no supiesen que tal o cual persona había sido enviada allí. Todos los alemanes eran testigos de la multiforme barbarie antisemita: millones de ellos habían presenciado, con indiferencia o con curiosidad, con desdén o quizás con maligna alegría, el incendio de las sinagogas o la humillación de los judíos y judías obligados a arrodillarse en el fango de la calle. Muchos alemanes habían sabido algo por las radios extranjeras, y muchos habían estado en contacto con prisioneros que trabajaban fuera de los campos. No pocos alemanes habían encontrado, en la calle o en las estaciones de ferrocarril, filas miserables de detenidos: en una circular fechada el 9 de noviembre de 1941 y dirigida por el jefe de policía y de los Servicios de Seguridad a todas [...] las comisarías de policía y a los comandantes de los Lager, se puede leer: “En particular, hemos debido constatar que durante los traslados a pie, por ejemplo de la estación al campo, un número apreciable de prisioneros cae muerto en la calle o desvanecido por agotamiento... Es imposible impedir que la población se entere de hechos semejantes”. Ni siquiera un alemán podía ignorar que las cárceles estaban llenas a rebosar ni que en todo el país tenían lugar continuamente ejecuciones capitales; por miles se contaban los magistrados y funcionarios de policía, abogados, sacerdotes y asistentes sociales que sabían en términos generales que la situación era bastante grave. Muchos eran los hombres de negocios que tenían relaciones de proveedores con la SS de los Lager, los industriales que solicitaban mano de obra de trabajadores–esclavos a las oficinas administrativas y económicas de la SS, y los empleados de las oficinas de empleo que [...] estaban al corriente del hecho de que muchas grandes sociedades explotaban mano de obra esclava. No eran pocos los trabajadores que desarrollaban su actividad cerca de los campos de concentración o incluso dentro de los mismos. Varios profesores universitarios colaboraban con los centros de investigación médica instituidos por Himmler, y varios médicos del Estado y de los institutos privados colaboraban con los asesinos profesionales. Buen número de miembros de la Aviación Militar habían sido trasladados a los locales de la SS, y seguramente debían estar al tanto de lo que allí sucedía. Muchos eran los altos oficiales del Ejército que conocían las matanzas masivas de prisioneros de guerra rusos en los Lager, y muchísimos los soldados y miembros de la Policía Militar que debían conocer con precisión qué horrores espantosos se cometían en los campos, en los guetos, en las ciudades y zonas rurales de los territorios orientales ocupados. ¿Es acaso falsa una sola de estas afirmaciones?

A mi modo de ver, ninguna de estas afirmaciones es falsa, pero hay que agregar otra para completar el cuadro: pese a las varias posibilidades de informarse, la mayor parte de los alemanes no sabía porque no quería saber o, más: porque quería no saber.

Es cierto que el terrorismo de Estado es un arma muy fuerte a la que es muy difícil resistir, pero también es cierto que el pueblo alemán, globalmente, ni siquiera intentó resistir. En la Alemania de Hitler se había difundido una singular forma de urbanidad: quien sabía no hablaba, quien no sabía no preguntaba, quien preguntaba no obtenía respuesta. De esta manera el ciudadano alemán típico conquistaba y defendía su ignorancia, que le parecía suficiente justificación de su adhesión al nazismo: cerrando el pico, los ojos y las orejas, se construía la ilusión de no estar al corriente de nada, y por consiguiente de no ser cómplice, de todo lo que ocurría ante su puerta.

Saber, y hacer saber, era un modo (quizás tampoco tan peligroso) de tomar distancia con respecto al nazismo; pienso que el pueblo alemán, globalmente, no ha hecho uso de ello, y de esta deliberada omisión lo considero plenamente culpable.



¿QUÉ ES LA INDIFERENCIA?*

ELIE WIESEL

Washington, 12 de abril de 1999

El intelectual judío Elie Wiesel, superviviente del holocausto nazi, laureado con el Premio Nobel de la Paz en 1986, fue invitado por el matrimonio Clinton a impartir una conferencia en la Sala Este de la Casa Blanca en el marco de las célebres Millenium Lectures.

Wiesel había sido deportado en el verano de 1944, junto a todos los miembros de su familia, al campo de exterminio de Auschwitz. Allí, su padre fue elegido por el doctor Mengele, uno de los ideólogos de las SS, para su programa de trabajos forzados.

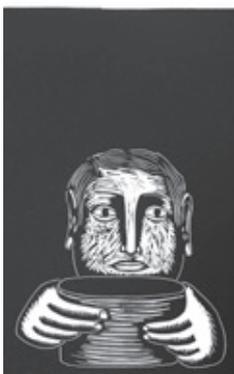
Cuando en 1945 las tropas rusas llegaron a la frontera con Polonia, la familia Wiesel junto a miles de judíos fueron enviados con gran celeridad por tren de Auschwitz a Buchenwald, otro campo de concentración situado en Alemania, donde excepto Elie el resto de la familia falleció.

Desde que fue liberado por las tropas americanas en abril de 1945, Elie Wiesel inició una intensa carrera humanística. Desde 1976 es profesor de Humanidades en la Universidad de Boston. Autor de más de cuarenta libros y numerosos artículos, Wiesel es un referente en la defensa de la dignidad humana.

Este es uno de los discursos de mayor calado que ha pronunciado a lo largo de su vida en el que hace un intenso repaso al siglo que se va y al futuro que se inicia, sin dejar de lado los valores morales que deben dignificar la sociedad presente y futura. Lo hizo ante una audiencia formada por grandes personalidades de la política, la cultura y las altas finanzas.

* Elie Wiesel, "¿Qué es la indiferencia?", en *Los discursos del poder. Palabras que cambiaron el curso de la historia* (Barcelona: Norma, 2004), 233-238.

© Ilustraciones: Antonio Samudio



Señor presidente, señora Clinton, miembros del Congreso, embajador Holbrooke, excelencias, amigos:

En el día de hoy, hace cincuenta y cuatro años, un joven muchacho de origen judío procedente de una pequeña ciudad en las montañas de los Cárpatos despertó, no lejos de la Weimar del querido Goethe, en un lugar para siempre infame llamado Buchenwald. Estaba finalmente libre, pero no había alegría en su corazón. Pensó que no le volvería a ocurrir.

Liberado un día antes por los soldados americanos, recuerda su rabia por lo que vio. E incluso si él vive para llegar a ser anciano, siempre estará agradecido por esa rabia, y también por su compasión. Aunque él no entendía su lengua, sus ojos le mostraron lo que él necesitaba saber, lo que ellos, también, recordarán, y serán testigos.

Y ahora, me encuentro ante usted, señor presidente —comandante en jefe del ejército que me liberó— y estoy henchido con una profunda e intensa gratitud hacia el pueblo americano.

Gratitud es una palabra que aprecio. La gratitud es lo que define la humanidad del ser humano. Le estoy agradecido a usted, a Hillary —o señora Clinton— por sus palabras, y por lo que usted está haciendo por los niños del mundo, por los sin hogar, por las víctimas de la injusticia, las víctimas del destino y de la sociedad. Y les agradezco que me permitan estar aquí.

Nos encontramos en el umbral de un nuevo siglo, un nuevo milenio. ¿Cuál será el legado de este siglo que desaparece? ¿Cómo será recordado en el nuevo milenio? Con toda probabilidad, será juzgado severamente, tanto en términos morales como metafísicos. Estas faltas han echado una sombra oscura sobre la humanidad: dos guerras mundiales; incontables guerras civiles; una cadena incontable de asesinatos sin sentido —Gandhi, los Kennedy, Martin Luther King, Sadat, Rabin— baños de sangre en Camboya y Nigeria, India y Pakistán, Irlanda y Ruanda, Eritrea y Etiopía, Sarajevo y Kosovo; la inhumanidad en el gulag ruso y la tragedia de Hiroshima. Y, en un nivel diferente, por supuesto, Auschwitz y Treblinka. A tanta violencia, una mayor indiferencia.

¿Qué es la indiferencia? Etimológicamente, la palabra significa “ninguna diferencia”. Un estado extraño y artificial en el cual las líneas velan entre la luz y la oscuridad, el anochecer y el amanecer, el crimen y el castigo, la crueldad y la compasión, lo bueno y lo dañino.

¿Cuáles son entonces sus cursos y sus consecuencias ineludibles? ¿Es una filosofía? ¿Existe una filosofía concebible en la indiferencia? ¿Puede existir posiblemente una indiferente visión como virtud? ¿Es necesario practicarla de forma ocasional simplemente para guardar la compostura, vivir normalmente, gozar de una comida exquisita con un vaso de vino, mientras alrededor nuestro el mundo sufre terribles experiencias agitadoras?

Por supuesto, la indiferencia puede tentar, incluso más que eso, seducir. Es mucho más fácil mirar lejos a las víctimas. Es tanto más fácil evitar tales interrupciones groseras para nuestro trabajo, nuestros sueños, nuestras esperanzas. Es, después de todo, torpe, una inconveniencia, estar implicado en el dolor y la desesperación de otra persona. Todavía, para la persona que es indiferente, su vecino no tiene ninguna consecuencia. Y, por lo tanto, su vida carece de sentido. Sus preocupaciones o, incluso, sus angustias visibles no tienen interés. La indiferencia reduce lo otro a una abstracción.

Allí, detrás de las negras puertas de Auschwitz, los más trágicos de todos los presos eran los llamados *Muselmanner*. Envueltos en sus mantas raídas, se sentaban en el suelo, mirando fijamente con la mirada perdida el espacio, inconscientes de quiénes eran o dónde estaban, extraños para quienes los rodeaban. No sentían el dolor, el hambre, la sed. No temían nada. No sentían nada. Estaban muertos y no lo sabían.

Enraizado en nuestra tradición, algunos de nosotros nos sentimos abandonados por la humanidad. Sentíamos que ser abandonados por Dios era peor que ser castigados por él. Era mejor un dios injusto que indiferente. Para nosotros ser ignorados por Dios era un castigo más doloroso que ser una víctima de su cólera. El hombre puede vivir lejos de Dios, no fuera de Dios. Dios está dondequiera que nosotros estemos. ¿Incluso en el sufrimiento? Incluso en el sufrimiento.

En cierto modo, ser indiferente a este sufrimiento es lo que hace que el ser humano sea inhumano. La indiferencia, después de todo, es más peligrosa que la cólera y el odio. La cólera puede ocasionalmente ser creativa. Uno escribe un gran poema, una gran sinfonía, uno hace algo especial por la humanidad porque está enojado con la injusticia de la que es testigo. Pero la indiferencia nunca es creativa. Incluso del odio se puede obtener, ocasionalmente, una respuesta. Uno se enfrenta a él. Uno lo denuncia. Uno lo desarma. De la indiferencia no obtiene ninguna respuesta. La indiferencia no tiene respuesta.

La indiferencia no es un principio, es un final. Y, por lo tanto, la indiferencia es siempre el amigo del enemigo, beneficia al agresor, nunca a su víctima, cuyo dolor

se magnifica cuando él o ella se siente olvidado. Para el preso político en su celda, para los niños hambrientos, para los refugiados sin hogar..., no responder a sus apuros, no revelar su soledad ofreciéndoles una chispa de la esperanza supone exiliarlos de la memoria humana. Y denegando su humanidad nos traicionamos a nosotros mismos.

La indiferencia, entonces, no solo es un pecado, es un castigo. Y esta es una de las lecciones más importantes de los vastos experimentos de este siglo que nos deja, en lo bueno y en lo malo.

Del lugar de donde vengo, la sociedad se componía por simples tres categorías: los asesinos, las víctimas y los bastardos. Durante las épocas más tenebrosas, en el interior de los guetos y los campos de exterminio —estoy agradecido de que la señora Clinton haya mencionado que ahora conmemoramos este acontecimiento, este período, que ahora nos encontramos en el Día del Recuerdo— nos sentíamos abandonados, olvidados. Todos nos sentíamos así.

Y nuestro único y miserable consuelo era que creíamos que Auschwitz y Treblinka eran secretos celosamente guardados; que los líderes del mundo libre no sabían lo que ocurría detrás de esas puertas negras y esos alambres de púas; que no tenían ningún conocimiento de la guerra contra los judíos que había emprendido el ejército de Hitler y sus cómplices como parte de la guerra contra los aliados.

Si hubiesen sabido lo que pensábamos, seguramente esos líderes habrían movido cielo y tierra para intervenir. Habrían hablado entonces con coraje y convicción. Habrían bombardeado las vías de tren que conducían a Birkenau, solo las vías y apenas una vez. Ahora sabemos, hemos aprendido y descubierto que el Pentágono lo sabía y que el Departamento de Estado lo sabía. Y también el entonces ilustre ocupante de la Casa Blanca, que era un gran líder —y lo digo con cierta angustia y dolor, porque hoy se cumplen exactamente cincuenta y cuatro años de su muerte—, Franklin Delano Roosevelt fallecido el 12 de abril de 1945, que está muy presente en mí y en todos nosotros.

No hay ninguna duda de que fue un gran líder. Él movilizó al pueblo americano y al mundo, entrando a la guerra, movilizando en América a centenares y millares de soldados valerosos y entregados para luchar contra el fascismo, para luchar contra la dictadura, para luchar contra Hitler. Y muchos de esos jóvenes cayeron en la batalla. Y, sin embargo, su imagen en la historia judía —debo decirlo— está dañada.



La triste historia del Sant Louis es un ejemplo. Hace sesenta años, el cargamento humano —tal vez mil judíos— fue devuelto a la Alemania nazi. Y eso sucedió poco tiempo después de que tuviera lugar la Noche de los Cristales Rotos, después de que el primer estado patrocinara el *pogrom*, con centenares de tiendas judías destruidas, sinagogas incendiadas y miles de personas enviadas a los campos de concentración. Esa nave, anclada a las orillas de Estados Unidos, recibió la orden de regresar a su punto de partida.

No lo comprendo. Roosevelt era un buen hombre, con corazón. Él entendía a los que necesitaban ayuda. ¿Por qué no permitió que esos refugiados desembarcaran? A miles de personas, en América, un gran país, la democracia más grande, la más generosa de todas las nuevas naciones en la historia moderna. ¿Qué sucedió? No lo comprendo. ¿Por qué la indiferencia, a nivel más alto, al sufrimiento de las víctimas?

Pero entonces, había seres humanos que eran sensibles a nuestra tragedia. Esos no judíos, esos cristianos, que llamamos los “Buenos Gentiles”, salvaron el honor de su fe con sus actos de heroísmo. ¿Por qué eran tan pocos? ¿Por qué había un mayor esfuerzo en salvar a los asesinos de las SS después de la guerra que salvar a sus víctimas durante la guerra?

¿Por qué alguna de las corporaciones más grandes de América continuaron haciendo negocio con la Alemania de Hitler hasta 1942? Se ha sugerido, y fue documentado, que el Wehrmacht no habría podido conducir su invasión de Francia sin el aceite obtenido del abastecimiento de los americanos. ¿Cómo puede uno explicar su indiferencia?

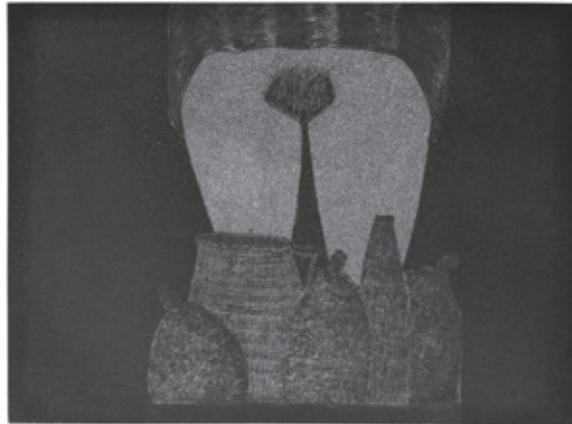
Sin embargo, amigos, las cosas buenas también han sucedido en este siglo traumático: la derrota del nazismo, el colapso del comunismo, el renacimiento de Israel en su asentamiento ancestral, el desmoronamiento del *apartheid*, el tratado de paz de Israel con Egipto, el acuerdo para la paz en Irlanda. Y déjenme que les recuerde la reunión, completada con gran drama y emoción, entre Rabin y Arafat, que usted, señor presidente, convocó en este mismo lugar. Yo me encontraba aquí y nunca me olvidaré de él.

Y, por supuesto, la decisión conjunta de Estados Unidos y la OTAN de intervenir en Kosovo y salvar a esas víctimas, a esos refugiados, desarraigados por un hombre que creo que, por haber cometido esos crímenes, debe ser enjuiciado por crímenes contra la humanidad. Pero esta vez, el mundo no permanece en silencio. Esta vez, tenemos respuestas. Esta vez intervenimos.

¿Significa que hemos aprendido a partir del pasado? ¿Significa que la sociedad ha cambiado? ¿Hemos logrado que el humano llegue a ser menos indiferente y más humano? ¿Realmente hemos aprendido de nuestras experiencias? ¿Somos menos insensibles al sufrimiento de las víctimas de limpieza étnica y otras formas de injusticia en lugares más cerca o lejos de nosotros? ¿Se justifica todavía hoy la intervención en Kosovo, liderada por usted, señor Presidente, como última advertencia de que nunca más la deportación, la terrorización de los niños y de sus padres será permitida en ningún rincón del mundo? ¿Desalentará a otros dictadores en otras tierras a hacer lo mismo?

¿Qué podemos decir acerca de los niños? Oh, los vemos en la televisión, leemos sobre ellos en la prensa, y se nos parte el corazón. Inevitablemente, su sino es siempre el más trágico. Cuando los adultos inician la guerra, los niños perecen. Vemos sus caras, sus ojos. ¿Oímos sus súplicas? ¿Sentimos su dolor, su agonía? Cada minuto uno de ellos fallece a causa de la enfermedad, la violencia o el hambre. Algunos de estos sufrimientos, o mejor dicho, muchos de ellos, podrían ahorrarse.

Y por eso, de nuevo, pienso en aquel muchacho judío joven procedente de los Cárpatos. Él acompaña al hombre viejo en que me he convertido a través de estos años de búsqueda y de la lucha. Y juntos caminamos hacia el nuevo milenio, llevados por un miedo profundo y una esperanza extraordinaria.



FUGA DE LA MUERTE*

PAUL CELAN

NEGRA leche del alba la bebemos de tarde
la bebemos a mediodía de mañana la bebemos de noche
bebemos y bebemos
cavamos una fosa en los aires no se yace allí estrecho
Vive un hombre en la casa que juega con las serpientes que escribe
que escribe al oscurecer a Alemania tu pelo de oro Margarete
lo escribe y sale de la casa y brillan las estrellas silba a sus mastines
silba a sus judíos hace cavar una fosa en la tierra
nos ordena tocad a danzar

Negra leche del alba te bebemos de noche
te bebemos de mañana a mediodía te bebemos de tarde
bebemos y bebemos
Vive un hombre en la casa que juega con las serpientes que escribe
que escribe al oscurecer a Alemania tu pelo de oro Margarete
Tu pelo de ceniza Sulamit cavamos una fosa en los aires no se yace allí estrecho

Grita hincad los unos más hondo en la tierra los otros cantad y tocad
agarra el hierro del cinto lo blande son sus ojos azules
hincad los unos más hondo las palas los otros seguid tocando a danzar

Negra leche del alba te bebemos de noche
te bebemos a mediodía de mañana te bebemos de tarde
bebemos y bebemos
vive un hombre en la casa tu pelo de oro Margarete
tu pelo de ceniza Sulamit juega con las serpientes

* Paul Celan, "Fuga de muerte", en *Obras completas* (Madrid: Trotta, 1999), 63-64.

© Ilustraciones: Antonio Samudio

Grita que suene más dulce la muerte la muerte es un Maestro Alemán
grita más oscuro el tañido de los violines así subiréis como humo en el aire
así tendréis una fosa en las nubes no se yace allí estrecho

Negra leche del alba te bebemos de noche
te bebemos al mediodía la muerte es un Maestro Alemán
te bebemos de tarde y mañana bebemos y bebemos
la muerte es un Maestro Alemán su ojo es azul
él te alcanza con bala de plomo su blanco eres tú
vive un hombre en la casa tu pelo de oro Margarete
azuza sus mastines a nosotros nos regala una fosa en el aire
juega con las serpientes y sueña la muerte es un Maestro Alemán

tu pelo de oro Margarete
tu pelo de ceniza Sulamit



UN INSTANTE DE SILENCIO EN EL PAREDÓN. EL HOLOCAUSTO COMO CULTURA*

IMRE KERTÉSZ



Ciertamente, todo se ha desenmascarado en este siglo xx, ha mostrado al menos una vez su verdadero rostro, se ha hecho más realidad. El soldado se convirtió en asesino profesional; la política, en crimen; el capital, en una gran fábrica equipada con hornos crematorios y destinada a eliminar seres humanos; la ley, en reglas de juego de un juego sucio; la libertad universal, en cárcel de los pueblos; el antisemitismo, en Auschwitz; el sentimiento nacional, en genocidio. En todas partes se trasluce la verdadera intención; los pocos ideales que había quedaron manchados por la sangre de la cruda realidad, la violencia y la destructividad. La situación quizá sea tal como la formuló el mejor conocedor del alma de nuestra época, Franz Kafka: solo nos queda acabar lo negativo; lo positivo ya nos fue dado.

Esta breve frase nos abre una perspectiva enorme, nos conduce a la creación, a los inicios míticos del destino humano. Pero ¿por qué no interpretar estas palabras también desde un punto de vista histórico? Ha pasado una época, y cierta actitud humana parece ya irre recuperable, como los años, como la juventud. ¿En qué consistía esa actitud? Era el asombro del ser humano ante la creación; la admiración fervorosa por el hecho de que esta materia que se descompone —el cuerpo humano— vive y tiene alma; ha desaparecido el asombro ante la existencia del mundo y con él, de hecho, el respeto, la devoción, la alegría, el amor por la vida. El asesinato que ha ocupado el lugar de esa época pasada —no como mal hábito, como exceso, como exceso, como “caso”, sino como forma de vida, como actitud “normal” que se adapta y se adopta ante la vida y los otros seres vivos—, el asesinato como modo de ver la vida, la actitud propia del asesinato suponen sin duda una transformación radical; da igual si es el síntoma de una era o un síntoma final. Podría

* Imre Kertész. *Un instante de silencio en el paredón. El holocausto como cultura*. (Barcelona, Herder, 2012), 41-46.

© Ilustraciones: Antonio Samudio

objetarse que el exterminio de seres humanos no es precisamente un invento moderno; pero la eliminación continua de seres humanos, practicada durante años y décadas de forma sistemática y convertida así en sistema mientras transcurren a su lado la vida normal y cotidiana, la educación de los hijos, los paseos amorosos, la hora con el médico, las ambiciones profesionales y otros deseos, los anhelos civiles, las melancolías crepusculares, el crecimiento, los éxitos o los fracasos, etcétera; esto, sumado al hecho de habituarse a la situación, de acostumbrarse al miedo, junto con la resignación, la indiferencia y hasta el aburrimiento, es un invento nuevo e incluso muy reciente. Lo nuevo en él es, para ser concreto, lo siguiente: está aceptado. Se ha demostrado que la forma de vida del asesinato es posible y vivible: por tanto, puede institucionalizarse. La misión del ser humano en la Tierra tal vez consista en destruir la tierra y la vida. De ser así, habrá actuado Sísifo: por un momento se escabulló de su tarea, de su misión, se escapó de las garras de la muerte y se maravilló de aquello que debía devastar: la vida. Debemos, pues, a esta renuencia todas las formas y pensamientos de rango superior creados por el hombre: el arte, la filosofía, las religiones son el producto de ese frenazo del hombre, de su vacilación ante su auténtica tarea: el exterminio. Esta vacilación explica también la tristeza nostálgica e incurable de los verdaderamente grandes.

El mundo quizá nunca ha necesitado tanto como ahora ese frenazo, ese descanso activo en un sentido espiritual. Detenerse para valorar la situación y redefinir sus valores... siempre y cuando aún atribuya algún valor a la vida. Esta es, en efecto, la primera pregunta que debería plantearse. Estoy convencido de que la causa de la desvalorización de la vida, de la rápida decadencia existencial de nuestra época es el profundo desánimo cuya raíz se halla, a su vez, en el hecho de reprimir las experiencias históricas deprimentes y el saber catártico surgido de ellas. De la impresión de que el ser humano ya no vive su propio destino en la tierra y que de este modo ha perdido el derecho, ganado a base de sufrimientos, de repetir las palabras de Edipo rey: "A pesar de todo, mi edad avanzada y la grandeza de mi alma me susurran que todo está bien..." o de que también se refiera a él la frase de la Escritura: "Y murió Job anciano y colmado de días". Todo lo contrario: mientras provoca dolores y sufrimientos terribles e incomprensibles a los otros y a sí mismo, imagina el hombre de nuestra época que los valores únicos y verdaderamente indiscutibles se encuentran en una vida libre de sufrimiento. Ya que una vida exenta de sufrimiento se desprende al mismo tiempo de la realidad, podemos preguntar como Hermann Broch: "¿Hay aún realidad hipertrófica?" Por tanto, al igual que la alegría (para no mencionar aquí la felicidad), el sufrimiento también adopta en nuestra época las formas más retorcidas y estériles: es expulsado al escenario de las matanzas, a los *lager* o los cuartos destinados a los interrogatorios de la policía secreta y, en las sociedades más afortunadas, a las cintas de celuloide de las películas pornográficas sadoomasoquistas. No hace mucho, en cambio,

el sufrimiento —o sea, vivir y padecer el destino humano— era considerado la fuente más profunda del saber, sin la cual no podía concebirse la creación y ninguna obra humana podía hacerse realidad.

Se me ocurren también, sin querer, ciertos paralelismos históricos. Épocas que significaron un duro golpe para el ser humano y, sin embargo, no solo dejaron en él la pura angustia, sino al mismo tiempo, según parece, una vivencia enriquecedora y propicia para la maduración. Y estos valores no residen en absoluto en el mero hecho de haber vivido tales experiencias, sino en sus consecuencias éticas, en aquello que la facultad imaginativa, formativa y volitiva, por ejemplo, que puso patas arriba a toda Europa ya poseía en gran medida los rasgos distintivos de las guerras mundiales moderna: los combates, así como la escasez y el hambre provocadas por el bloqueo continental, afectaron en igual medida a la población civil de los territorios ocupados; casas reinantes perdieron el trono, sistemas políticos se derrumbaron y fueron sustituidos por otros, ciudades quedaron en ruinas, prisioneros de guerra fueron arreados por las carreteras europeas, y un ejército acabó congelado ante las puertas de Moscú. No obstante, la grandiosa cultura espiritual y material del siglo XIX surgió de aquella caótica vivencia mundial y se convirtió en fundamento de la definición moderna del hombre trágico, en aquella imagen inolvidable de su vivencia cósmica en el que el príncipe Bolkonski, tumbado y herido, alza la vista al cielo. No hace mucho estaba yo en Amsterdam y en una de las salas del Rijksmuseum me encontré de pronto frente a frente con uno de los cuadros de Rembrandt, *La compañía del capitán Cocq*, más conocido por el nombre de *Ronda nocturna*. Las caras que emergen de la oscuridad, en las que llamean la alegre valentía inherente al hecho de apropiarse del mundo y la curiosidad desafiante en el sentido más elevado de la palabra, ese grupo risueño y osado que con sus lámparas se dispone a alumbrar todos los ángulos y rincones desconocidos de las tinieblas que aún se extiende ante él, las caras de ese grupo, digo, me hicieron tomar conciencia de golpe de lo que ha conseguido y lo que ha perdido el hombre europeo.

La pregunta es justificada: ¿por qué adoptan hasta los sucesos más regocijantes de nuestra época un matiz siniestro, por qué liberan enseguida las energías más oscuras y, en el mejor de los casos, por qué alzan en el horizonte como problemas agobiantes e insolubles? Hace cincuenta años, después de aplastar el Tercer Reich, el mundo occidental no solo fue capaz de ponerse de pie, sino de renovarse política, material y en parte incluso espiritualmente o de crear al menos un consenso espiritual que parecía válido. Ahora que ha madurado el fruto de cuarenta años de lucha y el segundo imperio totalitario también ha caído, el sentimiento dominante es de derrumbamiento, de apatía, de importancia. Como si la náusea de una resaca recorriera Europa, como si se hubiera despertado una mañana gris constatando que en lugar de dos mundos posibles de pronto solo le queda un único mundo real, el mundo triunfante del economicismo, del capitalismo, de la pragmática ausencia de

ideales, carente de alternativa y, en todo caso, de trascendencia, desde la cual ya no hay camino alguno hacia la tierra, según como se mire, maldita o prometida. Como si con la caída de la realidad material del imperio totalitario también se hubiera venido abajo un ideal; sin embargo, las dos cosas, el Imperio y el Ideal nunca han sido idénticos. El Imperio era el Imperio y el Ideal, en cambio, un ramo de rosas pintado en la puerta del campo de prisioneros. No obstante, parece que este colapso sin ruido (también llamado “revolución de terciopelo”) rompió algo en el hombre, sin que se sepa exactamente qué: si el *ethos* de la resistencia, que proporcionaba consistencia a una forma de vida, o si cierto tipo de esperanza que quizá nunca fuera una esperanza verdadera pero que sin duda también daba consistencia. Sea como fuere, puso fin, sin embargo, a la relatividad de establecer comparaciones. Aquí estamos ahora, triunfantes, vacíos, cansados, desilusionados.

¿O tal vez no? ¿Estamos quizás equivocados? ¿No somos acaso víctimas de una ilusión óptica donde la óptica se llama, de hecho, manipulación y no se ha producido ninguna victoria? ¿Ha pasado una enorme amenaza por encima de nuestras cabezas o es que solo somos testigos de una pérdida de orientación momentánea de la dinámica mundial que hasta ahora nos venía sugiriendo que estábamos en lucha? ¿No ha sucedido solamente que este traspies momentáneo de la dinámica, como si fuera en medio del revuelo de una victoria, quizá permite entrever de pronto que todos vivimos en el conformismo de una totalidad general que abarca el totalitarismo y la democracia, la vida pública y la privada y que el poder alienante de los medios y la cultura de masas —resulta un tópico hablar de ello— gradúa a nuestro alrededor para hacerlo tolerable? ¿Es posible que el ritmo que se atasca nos permita oír de pronto el traqueteo de la dinámica, ruidosa y empeñada en hacernos bailar a todos, el motor liberado que desde hace tiempo marca el ritmo del mundo respecto al cual solo existen las dos opciones de seguirlo o dejarlo, pero al cual nunca más podrá oponerse otro ritmo, del cual no podrá uno independizarse ni aislarse tapándose, por ejemplo, los oídos?



CONTRA TODA ESPERANZA*

NADIEZHDA MANDELSTAM

El viaje lo hicimos en vagones y barcos repletos, pasábamos largas horas de espera en estaciones bulliciosas, atiborradas de gente, pero en ningún sitio se prestó atención a un espectáculo tan insólito como el de un hombre y una mujer bajo la custodia de tres soldados. Nadie se volvía siquiera para mirarnos. ¿Acaso estarían habituados en los Urales a semejantes espectáculos o temían, simplemente, el contagio? ¡Quién sabe! Lo más probable es que fuera la exteriorización de una especial etiqueta soviética, a la cual se atiene firmemente nuestro pueblo a lo largo de muchos decenios: si las autoridades los deportan, por algo será y yo nada tengo que ver con ello. La indiferencia de la gente dolía y atormentaba a Mandelstam: “Antes daban limosna a los presos y ahora ni siquiera los miran”. Me susurraban al oído, con espanto, que ante los ojos de semejante muchedumbre podían hacer cualquier cosa con el preso: matarlo, despedazarlo, sin que nadie se inmutase, sin que nadie interviniese. Los espectadores se limitarían a volverse de espaldas, para evitar un espectáculo desagradable. Durante todo el viaje me esforcé por captar alguna mirada, pero no lo conseguí.

¿Tal vez solo en los Urales fueran tan insensibles? En 1938 viví en Strunino, a cien kilómetros y pico de Moscú; era un pueblecito textil en la línea férrea de Yaroslavl, por la cual pasaban en aquel tiempo convoyes repletos de presos. Los vecinos de la dueña de la casa donde yo vivía solo hablaban de esos convoyes. Les ofendía que les prohibieran compadecerse de los presos y que no pudiesen darles pan. Un día, mi patrona se la ingenió para tirar por la ventanuca rota y enrejada del vagón una chocolatina que llevaba para su hija. ¡Rara golosina en una mísera familia obrera! El centinela la apartó de allí con la culata, al tiempo que la llenaba de insultos, pero ella se sintió feliz todo el día: ¡pese a todo había conseguido hacer algo! Bien es cierto que una de las vecinas comentó con un suspiro: “¡Más vale no meterse en eso!... Te harán la vida imposible... ¡Te mandarán de

* Nadiezhda Mandelstam, *Contra toda esperanza. Memorias* (Barcelona: Acantilado, 2012), 98-100.

© Ilustraciones: Antonio Samudio

comité en comité!”. Pero mi patrona “estaba en casa”, es decir, no trabajaba en ninguna parte y por eso no le tenía miedo al comité de fábrica.

¿Comprenderá alguien de las generaciones futuras lo que significaba en 1938 esa chocolatina con un cromó infantil en el asfixiante vagón-jaula lleno de condenados? Esos hombres para quienes el tiempo se había detenido y el espacio quedó convertido en un calabozo, una celda, una garita, que solo podían estar de pie en un vagón repleto hasta los topes de mercancía humana medio muerta, rechazados, olvidados, borrados de la lista de los vivos, sin nombre, ni mote, numerados, sellados, enviados bajo recibo a la negra inexistencia de los campos, habían recibido, de pronto, el primer mensaje, el primero a los largo de muchos meses, de otro mundo, ahora prohibido para ellos: una barata chocolatina infantil que les decía que no estaban olvidados aún y que al otro lado de la cárcel aún vivía gente.

Camino de Cherdyn me consolaba con la idea de que los austeros habitantes de los Urales temían, simplemente, mirarnos y que cada uno de ellos, de regreso en casa, contaría en un susurro a la madre, a la esposa, al padre, que había visto a dos personas, un hombre y una mujer, custodiados por tres soldados que los conducían a alguna parte del norte.



LOS JUGADORES DE AJEDREZ*

FERNANDO PESSOA

Oí contar otrora, cuando en Persia
hubo no sé qué guerra,
en tanto la invasión ardía en la Ciudad
y las hembras gritaban,
dos jugadores de ajedrez jugaban
su incesante partida.

A la sombra de amplio árbol fijos los ojos
en el tablero antiguo,
y, al lado de cada uno, esperando sus
momentos más holgados,
cuando había movido la pieza, y ahora
aguardaba al contrario,
una jarra con vino refrescaba
su sobria sed.

Ardían casas, saqueadas eran
las arcas y paredes,
violadas, las mujeres eran puestas
contra muros caídos,
traspasadas por lanzas, las criaturas
eran sangre en las calles...

* Fernando Pessoa, "Los jugadores de ajedrez", en *Odas de Ricardo Reis*, trad. Ángel Campos Pámpano (Valencia: Pretextos, 1995), 137-143.

© Ilustraciones: Antonio Samudio



Mas donde estaban, cerca de la urbe
y lejos de su ruido,
los jugadores de ajedrez jugaban
el juego de ajedrez.

Aunque en los mensajes del yermo viento
les llegasen los gritos,
y, al meditar, supiesen desde el alma
que en verdad las mujeres
y las tiernas hijas violadas eran
en esa distancia próxima,
aunque en el momento en que lo pensaban,
una sombra ligera
les cruzase la frente ajena y vaga,
pronto sus ojos calmos
volvían su atenta confianza
al tablero viejo.

Cuando el rey de marfil está en peligro,
¿qué importa la carne y el hueso
de las hermanas, de las madres y de los niños?
Cuando la torre no cubre
la retirada de la reina blanca,
poco importa el saqueo,
y cuando la mano confiada da jaque
al rey del adversario,
poco ha de pesarnos el que allá lejos
estén muriendo hijos.

Aunque, de pronto, sobre el muro
surja el sañudo rostro
de un guerrero invasor que en breve deba
caer allí envuelto en sangre,
el jugador solemne de ajedrez
el momento anterior
(anda aún calculando la jugada
que hará horas después)

sigue aún entregado al juego predilecto
de los grandes indiferentes.

Caigan ciudades, sufran pueblos, cesen
la libertad, la vida,
los protegidos y heredados bienes
ardan y sean desvalijados,
mas cuando la guerra las partidas interrumpa,
esté el rey sin jaque,
y el de marfil peón más avanzado
amenazando torre.

Mis hermanos en amar a Epicuro
y en entenderlo más
de acuerdo con nosotros mismos que con él
en la historia aprendamos
de esos calmos jugadores de ajedrez
cómo pasar la vida.

Todo lo serio poco nos importe
lo grave poco pese,
que el natural impulso del instinto
ceda al inútil gozo
(a la sombra tranquila de los árboles)
de hacer buena partida.

Lo que llevamos de esta vida inútil
tanto vale si es
gloria, fama, amor, ciencia, vida,
como si es tan solo
el recuerdo de un certamen ganado
a un jugador mejor.

La gloria pesa cual copioso fardo,
la fama como fiebre,
el amor cansa porque va en serio y procura,
la ciencia nunca encuentra,

la vida pasa y duele, pues lo sabe...
La partida de ajedrez
prende el alma toda, aunque, perdida, poco
pesa, pues no es nada.

¡Ah! bajo las sombras que sin querer nos aman,
con un jarro de vino
al lado, y atentos solo a la inútil tarea
de jugar al ajedrez
aunque esta partida sea tan solo un sueño
y no haya compañero,
imitemos a los persas de la historia,
y, mientras allá afuera,
cerca o lejos, la guerra y la patria y la vida
nos llaman, dejemos
que en vano nos llamen, cada uno de nosotros
bajo sombras amigas
soñando, él los compañeros, y el ajedrez
su indiferencia.



OBRA POÉTICA*

SAMUEL BECKETT

POR AHÍ

por ahí
un grito lejano
para alguien
tan pequeño
bellos narcisos
luego marzo

luego ahí
luego ahí

entonces desde ahí
narcisos
otra vez
luego marzo
otra vez
luego marzo
otra vez
un grito lejano
otra vez
un grito lejano
otra vez
para alguien tan pequeño

* Samuel Beckett, *Obra poética completa*, ed. y trad. Jenaro Talens (Madrid: Hiperión, 2000), 125, 143, 159.

© Ilustraciones: Antonio Samudio



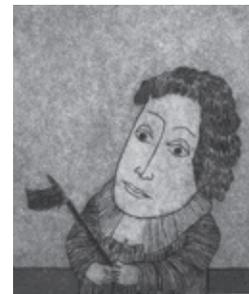
6¹

música de la indiferencia
corazón tiempo aire fuego arena
del silencio desmoronamiento de amores
cubre sus voces y que
no me oiga ya callarme

bien bien hay un país donde el olvido donde pesa el olvido²
dulcemente sobre mundos sin nombre
allí a la cabeza se le hace callar la cabeza es muda
y se sabe no nada se sabe
muerte el canto de las bocas muertas
sobre la arena de la playa hizo el viaje
no hay que llorar

mi soledad la conozco vamos la conozco mal
tengo tiempo eso es lo que me digo tengo tiempo
pero qué tiempo hueso hambriento el tiempo de un perro
del cielo que palidece sin cesar mi grano de cielo
del rayo que trepa ocelado temblando
sobre micras de tinieblas de años

queréis que vaya de A a B yo no puedo
no puedo salir estoy en un país sin huellas
sí sí es algo hermoso lo que tenéis ahí es algo hermoso
qué es no me hagáis más preguntas
espiral polvo de instantes qué es lo mismo
la calma el amor el odio la calma la calma



1. *Ibíd.*, 143.

2. *Ibíd.*, 159.

LA INDIFERENCIA PURA*

GILLES LIPOVETSKY

LA DESERCIÓN DE LAS MASAS

Si nos limitamos a los siglos XIX y XX, deberíamos evocar, citar en desorden, el desarraigo sistemático de las poblaciones rurales y luego urbanas, las languideces románticas, el *spleen dandy*, Oradour, los genocidios y etnocidios, Hiroshima devastada en 10 Km² con 75.000 muertos y 62.000 casas destruidas, los millones de toneladas de bombas lanzadas sobre Vietnam y la guerra ecológica a golpes de herbicida, la escalada del stock mundial de armas nucleares, Phnom Penh limpiada por los Khmers rojos, las figuras del nihilismo europeo, los personajes muertos-vivos de Beckett, la angustia, la desolación interior de Antonioni, *Messidor* de A. Tanner, el accidente de Harrisburg, seguramente la lista se alargaría desmesuradamente si quisiéramos inventariar todos los nombres del desierto. ¿Alguna vez se organizó tanto, se edificó, se acumuló tanto y, simultáneamente, se estuvo alguna vez tan atormentado por la pasión de la *nada*, de la tabla rasa, de la exterminación total? En este tiempo en que las formas de aniquilación adquieren dimensiones planetarias, el desierto fin y medio de la civilización, designa esa figura *trágica* que la modernidad prefiere la reflexión metafísica sobre la nada. El desierto gana, en él leemos la amenaza absoluta, el poder de lo negativo, el símbolo del trabajo mortífero de los tiempos modernos hasta su término apocalíptico.

Esas formas de aniquilación, llamadas a reproducirse durante un tiempo aún indeterminado, no deben ocultar la presencia de otro desierto, de tipo inédito, que escapa a las categorías nihilistas o apocalípticas y es tanto más extraño por cuanto ocupa en silencio la existencia cotidiana, la vuestra, la mía, en el corazón de las metrópolis contemporáneas. Un desierto paradójico, sin catástrofe sin tragedia ni vértigo, que ya no se identifica con la nada o con la muerte: no es cierto que el desierto obligue a la contemplación de crepúsculos mórbidos. Consideremos esa inmensa ola de desinversión por la que todas las instituciones, todos los grandes valores y finalidades que organizaron

* Gilles Lipovetsky, "La indiferencia pura", en *La era del vacío* (Barcelona: Anagrama, 2011), 34-42.

© Ilustraciones: Antonio Samudio

las épocas pasadas se encuentran progresivamente vaciados de su sustancia, ¿qué es sino una deserción de las masas que transforma el cuerpo social en cuerpo exangüe, en organismo abandonado? Es inútil querer reducir la cuestión a las dimensiones de los “jóvenes”: no intentemos liberarnos de un asunto de civilización recurriendo a las generaciones. ¿Quién se ha salvado de ese maremoto? Aquí como en otras partes el desierto crece: el saber, el poder, el trabajo, el ejército, la familia, la Iglesia, los partidos, etc., ya han dejado globalmente de funcionar como principios absolutos e intangibles y en distintos grados ya nadie cree en ellos, en ellos ya nadie invierte nada. ¿Quién cree aún en el trabajo cuando conocemos las tasas de absentismo y de *turn over*¹, cuando el frenesí de las vacaciones, de los *week-ends*, del ocio no cesa de desarrollarse, cuando la jubilación se convierte en una aspiración de masa, o incluso en un ideal?; ¿quién cree en la familia cuando los índices de divorcios no paran de aumentar, cuando los viejos son expulsados a los asilos, cuando los padres quieren permanecer “jóvenes” y reclaman la ayuda de los “psi”, cuando las parejas se vuelven “libres”, cuando el aborto, la contracepción, la esterilización son legalizadas?; ¿quién cree aún en el ejército cuando por todos los medios se intenta ser declarado inútil, cuando escapar del servicio militar ya no es un deshonor?; ¿quién cree aún en la virtudes del esfuerzo, del ahorro, de la conciencia profesional, de la autoridad, de las sanciones? Después de la Iglesia, que ni tan solo consigue reclutar a sus oficiantes, es el sindicalismo quien pierde igualmente su influencia: en Francia, en treinta años, se pasa del 50% de trabajadores sindicados a un 25% en la actualidad. Por todas partes se propaga la ola de deserción, despojando a las instituciones de su grandeza interior y simultáneamente de su poder de movilización emocional. Y sin embargo el sistema funciona, las instituciones se reproducen y desarrollan, pero por inercia, en el vacío, sin adherencia ni sentido, cada vez más controladas por los “especialistas”, los últimos curas, como diría Nietzsche, los únicos que todavía quieren inyectar sentido, valor, allí donde ya no hay otra cosa que un desierto apático. Por ello, si el sistema en el que vivimos se parece a esas cápsulas de astronauta de las que habla Roszak, no es tanto por la racionalidad y la previsibilidad que inspiran como por el vacío emocional, la ingravidez indiferente en la que se despliegan las operaciones sociales. Y el *loft*, antes de convertirse en la moda de habitación de almacenes, podría ser la ley general que rige nuestra cotidianidad, a saber la vida en los espacios abandonados.

1. Véase: Jean Rousselet, *L'Allergie au travail* (Paris: Édition du Seuil, 1974), 41-42.

APATÍA *NEW-LOOK*

Todo eso no debe considerarse como una más de las eternas lamentaciones sobre la decadencia occidental, muerte de las ideologías y “muerte de Dios”. El nihilismo europeo tal como lo analizó Nietzsche, en tanto que depreciación mórbida de todos los valores superiores y desierto de sentido, ya no corresponde a esa desmovilización de las masas que no se acompaña ni de desesperación ni de sentimiento de absurdidad. Todo él *indiferencia*, el desierto posmoderno está tan alejado del nihilismo “pasivo” y de su triste delectación en la inanidad universal, como del nihilismo “activo” y de su autodestrucción. Dios ha muerto, las grandes finalidades se apagan, pero *a nadie le importa un bledo*, esta es la alegre novedad, ese es el límite del diagnóstico de Nietzsche respecto del oscurecimiento europeo. El vacío del sentido, el hundimiento de los ideales no han llevado, como cabía esperar, a más angustia, más absurdo, más pesimismo. Esa visión todavía religiosa y trágica se contradice con el aumento de la apatía de las masas, la cual no puede analizarse con las categorías de esplendor y decadencia, de afirmación y negación, de salud y enfermedad. Incluso el nihilismo “incompleto” con sus sucedáneos de ideales laicos ha llegado a su fin y nuestra bulimia de sensaciones, de sexo, de placer, no esconde nada, no compensa nada, y aún menos el abismo de sentido abierto por la muerte de Dios. La indiferencia, pero no la angustia metafísica. El ideal ascético ya no es la figura dominante del capitalismo moderno; el consumo, los placeres, la permisividad, ya no tienen nada que ver con las grandes operaciones de la mediación sacerdotal: hipnotización-estivación de la vida, crispación de las sensibilidades por medio de actividades maquinales y obediencias estrictas, intensificación de las emociones agujoneadas por las nociones de pecado y de culpabilidad². ¿Qué queda de ello cuando el capitalismo funciona a base de libido, de creatividad, de personalización?³ El relajamiento posmoderno liquida la desidia, el enmarcamiento o desbordamiento nihilista, la *relajación* elimina la fijación ascética. Desconectando los deseos de los dispositivos colectivos, movilizandolos las energías, temperando los entusiasmos e indagaciones relacionadas con lo social, el sistema invita al *descanso*, al descompromiso emocional.

2. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, tercera disertación.
3. En cambio, ciertos fragmentos, póstumos de Nietzsche describen con gran lucidez los signos característicos del “espíritu moderno”: “la tolerancia” (por “inaptitud al no o al sí”); la *amplitud de simpatía* (un tercio de indiferencia, un tercio de curiosidad, un tercio de excitabilidad mórbida); la “objetividad” (falta de personalidad, falta de voluntad, inaptitud para el “amor”); la “libertad” contra la regla (romanticismo); la “verdad” contra la falsificación y la mentira (naturalismo); “el cientifismo” (el “documento humano”: en alemán la novela por entregas y la acumulación que substituye la composición), (primavera-otoño 1887) en Friedrich. Nietzsche, *El nihilismo europeo*, colección “10/18”, trad. fran. Angèle Kremer-Marietti (Paris: UGE, 1976), 242.

Algunas grandes obras contemporáneas, citemos entre ellas, *La mujer zurda* de P. Handke, *Palazzo mentale* de G. Lavaudant, *India song* de M. Duras, *Edison* de B. Wilson, el hiperrealismo americano, son ya, en mayor o menor grado, reveladoras de ese espíritu de la época, que deja muy atrás la angustia y la nostalgia del sentido, propias del existencialismo o del teatro del absurdo. El desierto ya no se traduce por la rebelión, el grito o el desafío a la comunicación; solo supone una indiferencia ante el sentido, una ausencia ineluctable, una estética fría de la exterioridad y la distancia, pero de ningún modo de la distanciación. Los cuadros hiperrealistas no llevan ningún mensaje, no quieren decir nada, aunque su vacío está en las antípodas del déficit de sentido trágico a los ojos de las obras anteriores. No hay nada que decir, qué más da, en consecuencia todo puede pintarse con el mismo esmero, la misma objetividad fría, carrocerías brillantes, reflejos de vitrinas, retratos gigantes, pliegues de telas, caballos y vacas, motores niquelados, casas panorámicas, sin inquietud ni denuncia. Gracias a su indiferencia por el tema, el sentido, el fantasma singular, el hiperrealismo se convierte en *juego puro* ofrecido al único placer de la apariencia y del espectáculo. Solo queda el trabajo pictórico, el juego de la representación vaciado de su contenido clásico, ya que lo real se encuentra fuera del circuito por el uso de modelos representativos de por sí, esencialmente fotográficos. Abandono de lo real y circularidad hiperrealista, en el colmo de su realización, la representación, instituida históricamente como espacio humanista, se metamorfosea *in situ* en un dispositivo helado, maquinal, desprovisto de la escala humana por las ampliaciones y acentuaciones de las formas y los colores: ni trasgredido ni “sobrepasado”, el orden de la representación está de algún modo abandonado por la perfección misma de su ejecución.

Lo que es cierto para la pintura lo es también para la vida cotidiana. La oposición del sentido y del sin sentido ya no es desgarradora y pierde parte de su radicalismo ante la frivolidad o la utilidad de la moda, del ocio, de la publicidad. En la era de lo espectacular, las antinomias duras, las de lo verdadero y lo falso, lo bello y lo feo, lo real y la ilusión, el sentido y el sinsentido se esfuman, los antagonismos se vuelven “flotantes”, se empieza a comprender, mal que les pese a nuestros metafísicos y antimetafísicos, que ya es posible vivir sin objetivo ni sentido, en secuencia-flash, y esto es nuevo. “Es mejor cualquier sentido que ninguno”, decía Nietzsche, hasta esto ya no es verdad hoy. La propia necesidad de sentido ha sido barrida y la existencia indiferente al sentido puede desplegarse sin patetismo ni abismo, sin aspiración a nuevas tablas de valores; más vale: aparecen nuevas preguntas liberadas de las ensoñaciones nostálgicas; al menos que la apatía new-look tenga la virtud de desmontar las locuras mortíferas de los grandes predicadores del desierto.

La indiferencia crece. En ninguna parte el fenómeno es tan visible como la enseñanza donde en algunos años, con la velocidad del rayo, el prestigio y la autoridad del cuerpo docente prácticamente han desaparecido. El discurso del Maestro ha sido

desacralizado, banalizado, situado en el mismo plano que el de los *mass media* y la enseñanza se ha convertido en una máquina neutralizada por la apatía escolar, mezcla de atención dispersada y de escepticismo lleno de desventura ante el saber. Gran turbación de los Maestros. Es ese abandono del saber lo que resulta significativo, mucho más que el aburrimiento, variable por lo demás, de los escolares. Por eso, el colegio se parece más a un desierto que un cuartel (y eso que un cuartel es ya en sí un desierto), donde los jóvenes vegetan sin grandes motivaciones ni intereses. De manera que hay que innovar a cualquier precio: siempre más liberalismo, participación, investigación pedagógica y ahí está el escándalo, puesto que cuanto más la escuela se dispone a escuchar a los alumnos, más estos deshabitan sin ruido ni jaleo ese lugar vacío. Así las huelgas después del 68 han desaparecido, la protesta se ha extinguido, el colegio es un cuerpo momificado y los enseñantes un cuerpo fatigado, incapaz de revitalizarlo.

Es la misma apatía que encontramos en el ambiente político, con porcentajes de abstención de 40 al 50% en los USA, incluso en las elecciones presidenciales. No por ello se puede hablar propiamente de “despolitización”; los partidos, las elecciones siguen “interesando” a los ciudadanos pero de la misma manera (o incluso menos) que las apuestas, el parte meteorológico o los resultados deportivos. La política ha entrado a la era de lo espectacular, liquidando la conciencia rigurosa e ideológica en aras de una curiosidad dispersada, captada por todo y nada. De ahí la importancia capital que revisten los *mass media* a los ojos de los políticos; no teniendo otro impacto que el vehiculizado por la información, la política se ve obligada a adoptar el estilo de la animación, debates personalizados, preguntas-respuestas, etc., lo único capaz de movilizar puntualmente la atención del electorado. Las declaraciones de un ministro no tienen mayor valor que un folletín; sin jerarquías se pasa de la política a las “variedades”, ya que lo único que determina la audiencia es la calidad de la diversión. Nuestra sociedad no conoce prelación, codificaciones definitivas, centro, sólo estimulaciones y *opciones* equivalentes en cadena de ello proviene la indiferencia posmoderna, indiferencia por exceso, no por defecto, por hipersolicitud, no por privación. ¿Qué es lo que todavía puede sorprender o escandalizar? La apatía responde a la plétora de informaciones, a su velocidad de rotación; tan pronto ha sido registrado, el acontecimiento se olvida, expulsado por otros aún más espectaculares. Cada vez más informaciones, cada vez más deprisa, los acontecimientos han sufrido el mismo abandono que los lugares y las moradas: en los USA, desde la Segunda Guerra Mundial, un individuo de cada cinco, cada año, cambia de lugar de residencia, 40 millones de americanos se ponen en movimiento y cambian de dirección; ni siquiera el terruño, el *home* no ha resistido a la ola de indiferencia.

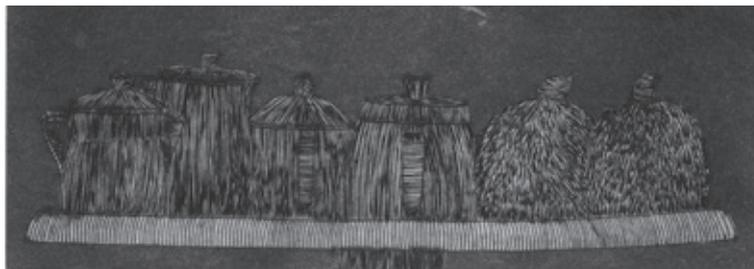
Evidentemente, desde hace unos años, han aparecido nuevos comportamientos que revelan una sensibilidad inédita: vivir y trabajar en la región se ha vuelto una



reivindicación popular, incluso en los USA una proporción cada vez mayor de individuos manifiesta una resistencia a cambiar de ciudad por razones profesionales; desde los años sesenta, los problemas del entorno y de la naturaleza sensibilizan una población que no se reduce a los militantes; los *mass media* por su parte no paran de anunciar el redescubrimiento actual de los “valores”. Ese sería el posmodernismo, la vuelta a lo regional, a la naturaleza, a lo espiritual, al pasado. Después del desarraigo moderno, el regionalismo y la ecología y ante todo el “retorno a los valores” que por lo demás cambia cada seis meses, oscilando de la región a la familia, de la tradición al romanticismo, en la misma indiferencia general hecha de curiosidad y tolerancia. Todos esos fenómenos posmodernos no se dan en la misma escala ni tienen el mismo carácter; con todo traducen, a su nivel, un cambio significativo en relación con una primera fase de modernismo *hot*. Es el momento del equilibrio, de lo cualitativo, del desarrollo de la persona, de la preservación de los patrimonios naturales y culturales. Pero que nadie se llame a engaño, el regionalismo, la ecología, el “retorno a lo sagrado”, todos esos movimientos, lejos de estar en ruptura, no hacen otra cosa que rematar la lógica de la indiferencia. En primer lugar por el hecho de que los grandes valores del modernismo están a su vez agotados, ahora el progreso, el crecimiento, el cosmopolitismo, la velocidad, la movilidad así como la Revolución se han vaciado de su substancia. La modernidad, el futuro, ya no entusiasman a nadie. ¿Esto ocurre en beneficio de nuevos valores? Más valdría decir en beneficio de una personalización y liberación del espacio privado que lo absorbe todo en su órbita, incluidos los valores transcendentales. El momento posmoderno es mucho más que una moda; explicita el proceso de indiferencia pura en el que todos los gustos, todos los comportamientos pueden cohabitar sin excluirse, todo puede escogerse a placer, lo más operativo como lo más esotérico, lo viejo como lo nuevo, la vida simple-ecologista como la vida hipersofisticada, en un tiempo desvitalizado sin referencia estable, sin coordenada mayor. Para la mayoría, las cuestiones públicas, incluida la ecología, se vuelven *ambiente*, movilizan durante un tiempo y desaparecen tan deprisa como aparecieron. El resurgimiento de la familia le deja a uno perplejo, por no decir otra cosa, en una época en que cada vez más las parejas desean vivir sin niños, *child-free*, y en que un niño de cada cuatro es educado por solo uno de los padres, en los centros urbanos americanos. El mismo retorno a lo sagrado queda difuminado por la celeridad y la precariedad de existencias individuales regidas únicamente por sí mismas. La indiferencia pura designa la apoteosis de lo temporal y del sincretismo individualista. De este modo se puede ser a la vez cosmopolita y regionalista, racionalista en el trabajo y discípulo intermitente de tal gurú, oriental, vivir al estilo permisivo y respetar, a la carta por los demás, las prescripciones religiosas. El individuo posmoderno está desestabilizado, de algún modo resulta “ubicuista”. El posmodernismo no es más que

un grado suplementario en la escalada de la personalización del individuo dedicado al *self-service* narcisista y a combinaciones caleidoscópicas indiferentes.

En esas condiciones está claro que la indiferencia actual no recubre más que muy parcialmente lo que los marxistas llaman *alienación*, aunque se trate de una alienación ampliada. Esta, lo sabemos, es inseparable de las categorías de objeto, de mercancía, de alteridad, y en consecuencia del proceso de reificación mientras que la apatía se extiende tanto más por cuanto concierne a *sujetos* informados y educados. La deserción, no la reificación: cuanto más el sistema crea responsabilidades e informa, más abandono hay; es esa paradoja lo que impide asimilar alienación e indiferencia aunque esta se manifieste por el aburrimiento y la monotonía. Más allá del “desasimiento” y la miseria cotidiana, la indiferencia designa una nueva conciencia, no una inconciencia, una disponibilidad, no una “exterioridad”, una dispersión, no una “depreciación”. Indiferencia no significa pasividad, resignación o mistificación, debemos romper definitivamente con esta cadena de identificaciones marxistas. El absentismo, las huelgas salvajes, el *turn over* demuestran que el desencanto en el trabajo corre a la par con las nuevas formas de combatividad y resistencia. El hombre *cool* no es ni el decadente pesimista de Nietzsche ni el trabajador oprimido de Marx, se parece más al telespectador probando por curiosidad uno tras otro los programas de la noche, al consumidor llenando su carrito, al que está de vacaciones dudoso entre unos días en las playas españolas y el camping en Córcega. La alienación analizada por Marx, resultante de la mecanización del trabajo, ha dejado lugar a una apatía inducida por el campo vertiginoso de las posibilidades y el libre-servicio generalizado; entonces empieza la indiferencia pura, librada de la miseria y de la “pérdida de realidad” de los comienzos de la industrialización.



CONTRA LA INDIFERENCIA*

JOSEP RAMONEDA

Hace 180 años, Alexis de Tocqueville, después de un viaje a Estados Unidos, escribió *La democracia en América*. De ella es el texto siguiente:

Veo una muchedumbre innumerable de hombres semejantes e iguales que giran sin reposo sobre sí mismos para procurarse pequeños y vulgares placeres con los que saciar su alma. Cada uno de ellos es extranjero al destino de todos los demás: sus hijos y sus amigos particulares forman para ellos toda la especie humana.

Es la disolución de la democracia en el individualismo lúcidamente explicada por el vizconde francés. Es, diría yo, el mal de las democracias actuales. Un mal propagado por el virus de la indiferencia que amenaza con conducir a las sociedades democráticas más avanzadas hacia el totalitarismo de la indiferencia. Una combinación de dos elementos: la necesidad de “girar sin reposo” para sobrevivir y el aislamiento consiguiente que la quimera del consumo genera al convertirlo todo, incluso las relaciones con los demás, en mercancía. El resultado final es que desaparece la noción de bien común y la propia política es un bien de consumo más, que se exige que sea barato y que, como todo producto de consumo, está condenado a generar frustración: hay que consumir para seguir consumiendo hasta el infinito. El principio del consumo es la insatisfacción, que obliga a consumir siempre más. Y que rompe todo vínculo social, porque nunca una conquista puede ser definitiva. Todos somos productos desechables para los demás.

Es cierto que el individualismo es una pieza esencial de la arquitectura de la modernidad. Pero es cierto también que el individuo se socializa en relación con los otros y que es colectivamente como se conquistan los derechos y se lucha contra las injusticias. En la vida urbana cotidiana crece la tendencia a aislarse y a recogerse en el espacio de cercanías de cada cual: las distintas formas de familias, las nuevas figuras de la amistad.

* Josep Ramoneda, *Contra la indiferencia* (Barcelona: Círculo de lectores, 2010), 177-183.

© Ilustraciones: Antonio Samudio

Lo cual genera una pérdida de calidad de lo social, de la propia condición de ciudadano. Sin sociabilidad no hay ciudadanía.

Desde mediados de los ochenta la revolución conservadora ha empujado en esta dirección. La gente capaz de crear comunidad y redes activas estorba. Se buscan proyectos individuales, no colectivos. Es decir, ciudadanos que acepten incondicionalmente el principio meritocrático que afirma que en la productividad y la competitividad está la salvación. En este clima la indiferencia crece: la política se ve como algo cada vez más ajeno, las nociones de interés general y de bien común se desdibujan. Cada cual piensa estrictamente en sí mismo y en su entorno inmediato. Salvo contados momentos de indignación más moral que política, que provocan grandes estallidos —la guerra de Irak, por ejemplo— el virus de la indiferencia va trabajando a las personas que se resignan a un papel de ciudadanos limitado a votar una vez cada cuatro años. Y cada vez es más difícil que la irritación se haga indignación y esta, proyecto político.

Un distinguido político, con una gran carrera en Europa, dice a menudo que la indignación está muy bien pero no crea política alguna. Discrepo profundamente: ¿qué sería de los afroamericanos si la indignación no hubiese crecido en los años sesenta hasta convertirse en un gran movimiento ciudadano que obligó al presidente Lyndon Johnson a firmar la ley de los derechos civiles? ¿Qué sería de nuestros conciudadanos del Este si con su pacífica indignación no hubiesen puesto contra las cuerdas a los regímenes de tipo soviético? Y así sucesivamente. Pero la indignación se queda demasiadas veces en simple y frustrante irritación por el peso de la cultura de la indiferencia y del miedo.

¿Cuáles son las causas que han contribuido a esta forma peligrosa de despolitización de la sociedad, que en el fondo es la pérdida de voz por parte de la ciudadanía?

Sin duda, pesa la historia de un siglo XX en el que las ilusiones causaron millones de muertos, más probablemente que en ningún otro período de la historia. Hay desconfianza fundada en “las certidumbres inexorables” para usar la expresión del sabio Vladimir Jankélévitch. Y cuando se ha querido responder a ellas con la fragmentación posmoderna la gente, a menudo, ha tenido sensación de pérdida de referencias, de pérdida de sentido.

En el trasfondo de la cultura de la indiferencia está por encima de todo, como he enunciado más arriba, la mercantilización absoluta de la sociedad, una vuelta de tuerca en la lógica de la reificación. Ya no es con la mercancía que se produce la relación de alienación sino con el propio proceso de consumo. No nos hipotecamos en el objeto, nos hipotecamos en el proceso, en el acto de comprar un objeto que al momento de poseerlo ya deja de ser relevante porque ya nos estamos proyectando en otro objeto necesario para satisfacer nuestra necesidad de consumo y así sucesivamente. Se existe en el acto de consumir. El que no consume o el que es capaz de encontrar satisfacción fuera del proceso de

consumo es un marginado. Y eso vale para toda la escala social: el lugar de alienación de los más ricos es el proceso de obtención del dinero, la quimera del siempre más.

Lo que estoy describiendo se puede explicar también desde la economía del deseo, como una forma de castración o de neutralización del sujeto. Bernard Stiegler lo ha dicho: “El consumo es un mecanismo de captación del deseo, de la energía libidinal de los individuos”. La energía libidinal se convierte en pulsión. La energía libidinal socializa. La pulsión no tiene capacidad de crear espacios compartidos: aísla.

El espiral consumista produce vértigo —una sensación de no pisar nunca suelo sólido— y genera inseguridad —en lo psicológico (sujetos permanentemente en precario) y en lo material (robar para estar ahí, es decir, para consumir)—. No hay ni la calma del reconocimiento a sí mismo —de la confrontación interior, ni el tiempo del reconocimiento del otro, es decir de la construcción de relaciones que sean de reconocimiento mutuo y no de pura utilidad—. La figura que corresponde al síndrome del consumo es el síndrome de la abstinencia del drogadicto. Y no es extraño que se den juntas.

Para este sujeto alienado en el consumo el principio de realidad solo asoma por la vía del miedo: miedo a la suerte del entorno inmediato, miedo a la vida en sociedad. La estrategia del miedo ha sido un elemento determinante de la llamada revolución conservadora, que ha encontrado en la magnificación del terrorismo islamista, asociando un fenómeno abrumadoramente minoritario a una mítica maldad de un islam unido, para sembrar el pánico en nombre de la lucha antiterrorista. En el primer mundo, ha generado más terror la lucha antiterrorista que el propio terrorismo.

Naturalmente, la ideología del miedo ha caído en terreno abonado: la globalización. Como todo proceso de este tipo, ha puesto a prueba las hechuras de la especie humana y ha obligado a preguntarse una vez más qué significa la condición humana. El suelo se ha movido: los referentes tradicionales han dejado de serlo. Ya nadie tiene la vida asegurada por más que cumpla todos los requisitos que antes exigían las normas y las morales de referencia. El poder normativo ha caído en manos del dinero, del poder económico. Y tiene un nombre que coloca al ciudadano siempre al límite: competitividad.

Esta situación ha sido posible porque el mundo se ha quedado sin alternativa —no hay modelo social de recambio— y sabido es que, como ha explicado Lévi-Strauss, una sociedad incapaz de generar su propia negación es una sociedad con señales manifiestas de decadencia. Y al mismo tiempo ha coincidido con un largo proceso de desprestigio del Estado, acusado de ineficiente y de depredador. Con lo cual el poder económico se ha hecho con la totalidad normativa del escenario. No hay interés general, solo hay competitividad, productividad y consumo. Tres valores que se conjugan y se miden en primera persona. Tal es la negación de la sociedad, que se ha producido la gran fuga del individuo a través de internet a la búsqueda de redes sociales mediante las que soñar en

formas de comunidad, aunque las experiencias libidinales tomen formas electrónicas o de plástico. La red como espacio de expansión. Pero Umberto Eco advierte: la red es la tercera forma de laberinto, solo que es un laberinto del que no se puede escapar.

El ritmo de este proceso lo ha marcado un presente continuo. Unos años sin pasado ni futuro, en los que el pasado era una carga innecesaria y el futuro quedaba fuera del alcance de nuestra visión. De seguir así, el destino parece inevitable: el totalitarismo de la indiferencia. El totalitarismo es un espacio en que la ausencia de comunidad ha dado visibilidad absoluta a lo privado: lo privado se hace público, del mismo modo que lo público se ha privatizado. En este espacio solo cabe la obscenidad: lo impúdico lo torpe, lo que no está hecho para ser público. Nadie escapa a la obscenidad: al riesgo de ser mostrado en contra de su voluntad. En la sociedad de consumo, la torpeza del otro es el último producto que engullimos para hacer soportable el aislamiento y la indiferencia. Los poderes que actúan sobre esta sociedad carecen de límites. Y por tanto asistimos a una venal interrelación entre poder económico y poder político que ha tomado la forma de estados corporativos, entregados a la exigencia del dinero. No hace falta decretar el fin de la libertad de expresión ni imponer cadenas ni correajes. El sistema comunicacional es suficientemente eficiente como para que todo aquello que no interese a los poderes quede a beneficio de inventario. Es completamente inútil, por ejemplo, criticar el mito de los mercados. El poder económico sigue escondiéndose tras estos eufemismos que le liberan de toda responsabilidad. Lo más característico del totalitarismo es que los poderes de verdad, como Dios, son irresponsables. Y en estas estamos. Con la política convertida en un pimpampum social, incapaz de defender los intereses generales mientras crece la ola de la indiferencia, una especie de gran nube ficcional que nos envuelve a todos.

Solo convirtiendo la irritación en indignación y esta en política podría romperse la espiral de la indiferencia. La crisis quizás ofrezca una oportunidad. La impunidad de los que la han provocado es tan escandalosa que es difícil entender la falta de reacción salvo que el virus de la indiferencia se haya impuesto definitivamente. Desde el pensamiento, contra el totalitarismo de la indiferencia solo cabe recuperar la razón crítica. Este libro tiene algo de manifiesto: de expresión voluntarista de la necesidad de abrir ventanas al futuro que nos permitan volver a pensar en términos de proyecto, que es lo que vincula el presente con el futuro. Para ello hay que volver al más grande ideal que el ser humano ha diseñado: el ideal ilustrado. Y aprender de los dos errores que este tuvo en su formulación inicial: la dificultad de entender la complejidad de la economía de deseo humano (en tiempos en que se creía que la ciencia y el progreso impondrían la transparencia y la verdad absolutas) y el olvido de que el mal —entendiendo por tal, como ya he explicado, el abuso de poder— está presente en toda forma de sociedad

humana. Quizás entonces podremos construir un pensamiento crítico que no acabe ni en la sacralización de la razón ni en la reducción cientifista a la pregunta por el “cómo”. ¿Por qué y para qué? Esta es la cuestión. No podemos quedarnos en la contemplación encantada de la sociedad como realidad insuperable. No hace falta citar la *XI Tesis sobre Feuerbach* de Marx para saber que el pensamiento es acción.



CARLOS MAURO HOYOS
20 AÑOS DESPUÉS DE SU MUERTE.
LA SENCILLEZ DE LA VERDAD*

PROCURANDO 64. BOLETÍN INFORMATIVO DE
LA PROCURADURÍA GENERAL DE LA NACIÓN.
REPÚBLICA DE COLOMBIA

“Hago una convocatoria a la solidaridad. En el país no hay solidaridad permanente, hay una solidaridad de 24, 48 horas, o de un minuto de silencio cuando matan a un personaje.”

CARLOS MAURO HOYOS

SU PENSAMIENTO

En marzo de 1988, dos meses después de su asesinato, la Procuraduría emitió un boletín extraordinario en memoria del Procurador Carlos Mauro Hoyos. De la publicación extractamos apartes de un capítulo que recopila sus declaraciones e intervenciones en diferentes escenarios.

Reportaje concedido a *El Mundo* de Medellín:

“El país está viviendo una racha de criminalidad. Los hechos que se están viviendo todos los días son de tanta gravedad que se pueden equiparar a los del Palacio de Justicia. Si se suman las muertes que ocurren a diario en Colombia de civiles y militares, los desaparecidos, el drama de los amenazados, todo esto es un conjunto de acontecimientos

* Boletín informativo de la Procuraduría General de la Nación. *Procurando* 64 (25 de enero de 2008). República de Colombia.

© Ilustraciones: Antonio Samudio

que yo creo que lo del Palacio de Justicia no es que se haya relegado, sino que el drama del Palacio se vive renovando en Colombia”.

Sobre la impunidad...

“Es que en las investigaciones no se cuenta con la colaboración del ciudadano porque cree que, mientras no se le toque en su vida y en sus bienes, no tiene obligación con sus semejantes. A mi despacho vienen personas que dicen saber algo. Pero cuando los llaman a declarar, se niegan a hacerlo. Es el miedo el que nos está sitiando. Y si por miedo se quedan los delitos en la impunidad, será muy difícil sacar este país adelante”.

“Creo que debemos hacer un alto en el camino; creo que todos, la clase dirigente, el gobierno, los partidos, la iglesia, tienen que pensar seriamente en el futuro de Colombia y pensar que todos en alguna medida tenemos alguna responsabilidad en lo que está acaeciendo. Por eso yo he hablado también de que no creamos que únicamente con medidas coercitivas o con el aumento del presupuesto a las Fuerzas Militares y sin tener presupuesto para la justicia, y sin hacer unas determinadas reformas económicas y sociales, vamos a salir de ese clima de inseguridad y zozobra”.



LOS EJÉRCITOS*

EVELIO ROSERO

Chepe aferra el talego y se incorpora, los labios distendidos como si riera del asombro. Y camina deprisa, seguido de hombres y mujeres. ¿Adónde? También yo sigo detrás suyo, igual que los demás. A algún lugar tiene que ir. “Va a la estación de policía”, adivina alguien.

“A qué” dice otro.

“A preguntarles” dicen.

“A preguntarles qué. No le van a responder”.

“Qué pueden responder”.

En medio de este círculo de cuerpos, de rostros que nada comprenden, y que se disponen a no comprender nada, alrededor de la puerta de la estación de policía, me veo yo, otro cuerpo, otra cara atónita. Como de común acuerdo hemos permitido que Chepe entre solo. Entra y sale casi de inmediato, el rostro desencajado. Lo entendemos sin necesidad de escucharlo: no hay un solo policía en el puesto, ¿a dónde se fueron? Ya nos parecía extraño que no encontráramos uno que otro agente a la entrada: por primera vez percibimos que este silencio es demasiado en San José, una nube de alarma nos recorre a todos por igual, en todas las caras, en las voces descoloridas. Me acuerdo que Gloria Dorado se iba en un camión con soldados, ¿acaso era el último camión?, no nos dijeron nada, ningún aviso, y lo mismo que pienso yo parecen pensarlo todos, ¿a merced de quién hemos quedado?

Apenas hasta ahora descubrimos que las calles van siendo invadidas por lentas figuras silenciosas, que emergen borrosas del último horizonte de las esquinas, asoman aquí, allá, casi indolentes, se esfuman a veces y reaparecen, numerosas, desde las orillas del acantilado. Entonces los que rodeamos a Chepe emprendemos la retirada, también de manera lenta y silenciosa, cada quien a lo suyo, a sus casas, y, lo que resulta extraordinario, lo hacemos realmente como la cosa más natural del mundo. “Todos a la plaza” nos grita

* Evelio Rosero, *Los ejércitos* (Barcelona: Tusquest, 2012), 179-181.

© Ilustraciones: Antonio Samudio

uno de los esbirros, pero es como si nadie lo escuchara: yo camino al pie de una pareja de parroquianos, sin reconocerlos, y sigo a su lado, sin importarme averiguar en qué dirección caminan. “Dije que todos a la plaza” se oye de nuevo la voz, en otro lugar. Nadie hace caso, oímos nuestros pasos cada vez más acuciosos: de un instante a otro las gentes corren, y yo con ellos, este viejo que soy yo, al fin y al cabo vamos desarmados —digo, ¿qué podríamos hacer?, lo he dicho en voz alta y con rabia, como si me excusara ante Otilia—.

Los que estábamos con Chepe ya no lo vemos, pero entonces lo oímos: a gritos, a chillidos como de un cerdo próximo al sacrificio, espeluznantes, porque son de un hombre aterrado, les está preguntando a los invasores si son ellos los que tienen a su esposa y a su hija, si son ellos los que enviaron esta madrugada los dedos de su esposa y de su hija, eso les pregunta y nos detenemos, una mayoría, como una tregua, en diferentes esquinas, nadie puede creerlo, el viento sigue empujando jirones de polvo sobre los andenes, el sol se oculta detrás de una ligadura de nubes, “Es posible que llueva”, pienso: “si lanzaras un diluvio Señor, y nos asfixiaras a todos”.

No vemos a Chepe, o no lo veo. Los cuerpos inmóviles de hombres y mujeres, los cuerpos de los invasores, impiden verlo, pero sí oímos su voz, que repite la pregunta, esta vez seguida por maldiciones y acusaciones, de Chepe, a pesar nuestro, a pesar suyo, porque se oye un disparo, “Le tocó a Chepe” dice el hombre que va a mi lado, la mujer ya está corriendo, y después el hombre, y otra vez el mundo, en distintas direcciones, pero nadie arroja un grito, una exclamación, todos en silencio, como si pretendieran no hacer ruido mientras corren.



EL POETA QUE VINO DEL SUR*

HORACIO BENAVIDES

—¿Cierto que las que zumban son las abejas en
torno a los caballos que comen caña?
—Sí hijo, son las abejas
—¿Cierto que uno es el caballo negro y la otra es la potranca alazana?
—Así es, el uno es el caballo de paso de tu padre y
la otra la potranca alazana de tu abuelo
—¿Cierto que es una mañana de sol y los caballos cabecean mientras comen?
—Bien dices, hijo, los caballos están adormilados y cabecean por la resolana

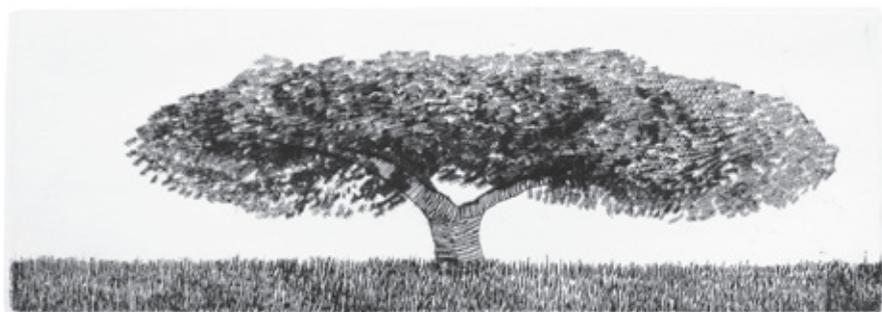
(Cómo decirle que no se ve nada y que las que zumban son las moscas sobre
nuestros cuerpos insepultos)

(De *Conversación a Oscuras*, inédito.)



* Horacio Benavides, "El poeta que vino del sur", *Arcadia* 95 (2013): 16.

© Ilustraciones: Antonio Samudio



COLABORADORES

CAROLINA ACOSTA MARTÍNEZ

Psicóloga, Maestra en Artes Plásticas y Visuales, Magíster en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia. Es docente en la Fundación Universitaria Los Libertadores y en la Corporación Universitaria Iberoamericana, Bogotá, Colombia. Dedicada a crear obra audiovisual y a indagar acerca de los vínculos entre arte, psicoanálisis y ética. Ha publicado artículos en revistas no especializadas y un capítulo de libro en el marco del proyecto “Ensamblado en Colombia”, bajo el auspicio del Observatorio Colombiano de Ciencia y Tecnología OCYT y Colciencias en el año 2002.

e-mail: ninacostanz@gmail.com

EDUARDO ARISTIZABAL CARDONA

Abogado. Psicoanalista. Magíster en Ciencias Sociales. Psicoanálisis, cultura y vínculo social, Universidad de Antioquia, Colombia. Docente ocasional de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia. Autor del libro *El psicoanálisis, ¿ciencia del acontecimiento?*, 2012. Autor de varios artículos, entre ellos: “El patrón y la lógica en la teoría del objeto en Lacan”, *Desde el Jardín de Freud* 3, 2003; “Teatro y psicoanálisis en conversación abierta”, *Conjunto* 127; “La metástasis de la violencia o la salud cuestionada”, *Biomédica* 22, 2002; “Fantasma y pulsión en dos cuentos de Poe”, *Post Data* 12.

e-mail: edar7554@yahoo.com

MARTHA NUBIA BELLO

Profesora asociada del Departamento de Trabajo Social de la Universidad Nacional de Colombia. Ha sido coordinadora del programa de Iniciativas Universitarias para la Paz y la Convivencia y directora del Departamento de Trabajo Social. Es trabajadora social de la Universidad Nacional de Colombia, magíster en Ciencia Política de la Universidad de los Andes, y candidata a magíster en Investigación Social Interdisciplinaria de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Coordinó el informe *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*, 2013, del Centro de Memoria Histórica.

e-mail: mnbelloa@unal.edu.co

MANUEL ALEJANDRO BRICEÑO CIFUENTES

Estudiante de octavo semestre de Psicología y de primer semestre de Estudios Literarios de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Monitor adscrito a la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia. Asistente editorial de la revista *Desde el Jardín de Freud* desde el año 2014.

e-mail: mabricenoc@unal.edu.co

MARÍA CLEMENCIA CASTRO V.

Profesora titular del Departamento de Psicología de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia. Directora de la Línea de Investigación Psicoanálisis, Violencia y Guerra, adscrita a la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, y Directora del Observatorio de Procesos de Desarme, Desmovilización y Reintegración (ODDR). Psicóloga. Psicoanalista, magíster en Ciencias Sociales Cohorte Psicoanálisis, Cultura y Vínculo Social. Algunos de sus libros publicados son: *Transgresión, goce y profanación. Contribuciones desde el Psicoanálisis al estudio de la violencia y la guerra*, 2005; *Del ideal y el goce. Lógicas subjetivas en la vía guerrillera y avatares en el paso a la vida civil*, 2001.

e-mail: maclecastro@hotmail.com

SYLVIA DE CASTRO KORGI

Psicoanalista. Magíster en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Magíster en Clínica del Cuerpo y Antropología Psicoanalítica, Universidad de París VII. Profesora asociada, Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia, e investigadora del grupo Psicoanálisis y Cultura de la misma universidad. Autora de varios artículos, entre ellos: “Notes sur des symptômes contemporains”, *Psychanalyse*, 2010; “Síntoma y discurso. Las enseñanzas de la moral sexual cultural y la nerviosidad moderna”, *Universitas Psychologica*, 2012; “Víctimas... victimizadas”, en *Culpa, responsabilidad y castigo*, comp. Marta Gerez A., 2012.

e-mail: sylviadecastro@gmail.com

MARIO BERNARDO FIGUEROA MUÑOZ

Psicoanalista miembro de ANALÍTICA, Asociación de Psicoanálisis de Bogotá. Profesor asociado de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia, Director de la revista *Desde el Jardín de Freud*. Investigador del Grupo de Investigación Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional.

e-mail: mbfigueroam@unal.edu.co

HÉCTOR GALLO

Psicoanalista, analista miembro de la Nueva Escuela Laciana de Medellín y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Profesor titular del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Sociólogo de la Universidad Autónoma Latinoamericana de Medellín, Psicólogo de la Universidad de Antioquia, Doctor *Sobresaliente Cum Laude* Universidad Autónoma de Madrid, España.

e-mail: hectorgallo1704@yahoo.com.mx

CLARA MARITZA GRANADOS VILLAMIL

Escritora. Psicóloga y Magíster en Escrituras Creativas de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Se ha desempeñado como docente universitaria y en hospitales públicos de Bogotá en torno a sujetos víctimas de desplazamiento forzado y de toxicomanía. Actualmente se desempeña como docente-orientadora de un colegio público de Bogotá, Colombia. Autora del libro *Formación para la construcción personal*, 2010.

e-mail: gclaram@yahoo.com

DAVID JIMÉNEZ ARENAS

Psicólogo, candidato a magíster en Psicoanálisis, subjetividad y cultura de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Docente investigador del programa de Psicología de la Universidad de Boyacá, sede Sogamoso, en la línea de investigación “Educación y prácticas de vida”. Sus temas de investigación son el silencio en psicoanálisis y la relación entre el psicoanálisis y la literatura.

e-mail: davidjimenez3628@gmail.com

PATRICIA LEÓN-LÓPEZ

Psicoanalista. Miembro de la Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan (APJL), y del colectivo de redacción de la revista *Psychanalyse*. Doctora en Psicoanálisis, Universidad de París VIII. Ejerce en el servicio de psiquiatría para adultos, Hospital Erasmo, París, Francia. Autora de diversos artículos, entre ellos: “Un faux pas tout”, *Psychanalyse* 11, 2008; “Schreber: un monde sans tragédie”, *Psychanalyse* 15, 2009; “El vuelo: entre feminidad y maternidad”, *Desde el Jardín de Freud* 6, 2006; “Inhibición y acto. Un recorrido por tenues laberintos del tiempo”, *Desde el Jardín de Freud* 9, 2009. e-mail: patricia.leon@wanadoo.fr

JACQUES MARBLÉ

Psiquiatra. Psicoanalista. Ejerce en Lyon, Francia. Miembro de la Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan (APJL). e-mail: jmarble@wanadoo.fr

ANDREA MOJICA MOJICA

Psicóloga. Psicoanalista. Candidata a magíster en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura, Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia. Docente de Psicoanálisis, Clínica y Desarrollo, Universidad Santo Tomás y Universidad Minuto de Dios. e-mail: andreashide@yahoo.com

BELÉN DEL ROCÍO MORENO CARDOZO

Psicoanalista. Especialista en Psicología Clínica, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Magíster en Literatura Hispanoamericana, Instituto Caro y Cuervo. Psicóloga, Universidad Nacional de Colombia. Profesora titular de la Universidad Nacional de Colombia, adscrita a la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura. Investigadora del Grupo de Investigación Psicoanálisis y Cultura, en la línea de investigación Estética, Creación y Sublimación. Autora de los libros: *Las cifras del azar: una lectura psicoanalítica de la obra de Álvaro Mutis*, 1998; *Goces al pie de la letra*, 2008 y *Adivinar en la carne la verdad. Goce y escritura en la obra de Clarice Lispector*, 2010. e-mail: bdmorenoc@unal.edu.co

ISABELLE MORIN

Psicoanalista en Bordeaux, Francia. Miembro de la Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan (APJL). Autora de numerosos libros, entre ellos: *La phobie, le vivant, le féminin*, 2009. e-mail: imorin@netcourrier.com

ALEYDA MUÑOZ LÓPEZ

Psicoanalista. Psicóloga de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Docente de posgrado de la Universidad ICESI hasta el 2013. Autora de diversos artículos publicados en revistas especializadas. Consultoría independiente. e-mail: aleydaorama@gmail.com

DANILO PALACIOS

Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Su investigación se centra en la etnografía, en la antropología histórica y en la relación de esta última con la literatura. Ha participado como ponente en el XIV Congreso Colombiano de Antropología, Congreso Iberoamericano de Antropología en La Habana, Cuba. Autor de artículos en revistas especializadas, entre los que se encuentran: “De nube, de hielo y de riqueza. Del desvanecimiento de lo real e imaginado en Muriilo” *Revista estudiantil Sensacional de Antropología* 10, 2013. “Somos indios revueltos. Lógica de las recuperaciones del Sur andino” *Revista Mopa-mopa*, 2014. e-mail: dupalaciosp@unal.edu.co

ÁLVARO DANIEL REYES GÓMEZ

Profesor de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia. Psicólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Literatura de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Director de Docencia y Currículo Institucional en la Fundación Universitaria Monserrate, Bogotá. Autor del libro *Análisis documental en torno a la pedagogía hospitalaria*, 2008, y de varios artículos relacionados. e-mail: adreyesg@unal.edu.co

ANTONIO SAMUDIO

Pintor y grabador. Ocupa un destacado lugar en la historia del arte colombiano. Estudió en la Facultad de Bellas Artes de la Universidad Nacional de Colombia. En su larga trayectoria ha realizado múltiples exposiciones en diversas galerías de Bogotá, Medellín, Cali, Quito, Caracas, Santiago, Lima y México D.F. Tanto su obra pictórica como la de dibujo y grabado han sido galardonadas con distintos premios en salones y galerías nacionales. Su trabajo no es fácil de clasificar, algunos críticos lo incluyen dentro de los expresionistas colombianos. “Sus bellísimas, misteriosas y muy vivas naturalezas muertas (paisajes en miniatura, escondiendo la luna, con teteras como catedrales); la permanente presencia del erotismo, el deseo, la sexualidad; la denuncia política, social, popular”, son temas recurrentes en sus grabados y su pintura.

SERGIO CARLOS STAUDE

Psicólogo. Psicoanalista, miembro de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, de la que fue presidente y docente. Docente en la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Autor de varios artículos en revistas especializadas, coautor, entre otros, del libro *No hay relación sexual*, 1993. e-mail: sergiostaude@gmail.com

LUZ ZAPATA-REINERT

Psicoanalista, profesora investigadora de psicopatología clínica (Maître de conférences). Universidad de Bretaña Occidental (UBO), Brest. Composante Recherches en Psychopathologie: Clinique du Lien et Création Subjective (CRPC-CLCS). UFR Lettres et sciences humaines. Psychologie. e-mail: luz.zapata-reinert@univ-brest.fr

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

PROPÓSITO Y ALCANCE

Desde el Jardín de Freud, Revista de Psicoanálisis, es una publicación anual de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, cuyo objeto es la publicación de artículos inéditos debidamente arbitrados, en los cuales los autores proponen los resultados de sus investigaciones académicas, de su ejercicio clínico y de su reflexión, como una contribución del psicoanálisis al debate y a la explicación de los fenómenos situados en la intersección sujeto-inconsciente-cultura. Los artículos que presenta enlazan los tres aspectos fundamentales de la elaboración teórica, la indagación clínica y las reflexiones concernientes a los vínculos sociales. Su carácter es monográfico y los temas escogidos lo son en razón de su pertinencia y actualidad. La revista cuenta también con textos de especialistas de otras disciplinas con las que el psicoanálisis sostiene interesantes intercambios, e incluye una mínima antología literaria sobre el tema monográfico cuya importancia radica en el valor que el psicoanálisis le concede a tales producciones; en la misma vía, sus páginas se ilustran con obras de importantes artistas colombianos.

Desde el Jardín de Freud está dirigida a psicoanalistas, a académicos de disciplinas diversas que se interesen en los fenómenos ubicados en la intersección “psicoanálisis, subjetividad y cultura” y, desde luego, también al lector desprevenido, interesado en los temas propuestos.

EVALUACIÓN DE ARTÍCULOS

Todos los artículos que respondan a la convocatoria de *Desde el Jardín de Freud* deben ser inéditos y no deben estar postulados para publicación simultáneamente en otras revistas u órganos editoriales. Los artículos recibidos serán estudiados por el Comité Editorial de la revista y sometidos a una primera valoración que determine la viabilidad de su publicación dada su pertinencia en función del tema monográfico, luego de lo cual serán remitidos a evaluación académica de un árbitro, adscrito a la Universidad Nacional de Colombia y/o externo, quien emitirá el respectivo concepto. Los conceptos de los árbitros pueden enmarcarse en una de las siguientes opciones: a) aprobado, b) pendiente, según modificaciones o, c) rechazado. En caso de que un artículo no sea conceptualizado en primera instancia como aprobado, se requerirá una segunda evaluación. En este proceso se conservará el anonimato tanto de los árbitros como de los autores evaluados.

El Comité Editorial les comunicará a los autores la decisión final sobre la publicación de sus artículos y, de ser aprobados, les dará a conocer la licencia para la difusión de publicaciones.

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE TEXTOS A LA REVISTA DESDE EL JARDÍN DE FREUD

Características formales

La extensión máxima de los artículos es de veinte cuartillas tamaño carta, en fuente Times New Roman de doce puntos para el cuerpo del texto, con interlineado 1,5 o 2.

Las márgenes del formato del artículo son: 4 cm, para superior e inferior, y 3 cm, para izquierda y derecha.

Otros tamaños de fuente son: 16 puntos para títulos, 14 para subtítulos y 10 para notas a pie de página.

Datos requeridos

En la primera página del documento se deben incluir:

- Nombres y apellidos completos del autor o autores.
- Nombre de la institución a la cual está adscrito el autor, ciudad y país.
- Título, resumen (máximo 100 palabras) y cinco palabras clave en español y en inglés, y en francés de ser posible.
- Nombre y número de la investigación o proyecto, solo si el artículo es el resultado de algún proyecto o investigación, y nombre de la entidad que lo financió (indicar con un *).
- Correo electrónico o dirección postal del autor (indicar con un *).

En hoja aparte se debe incluir la información concerniente al nivel de formación, la institución a la cual está adscrito, los temas de investigación y las publicaciones del autor (máximo cinco líneas).

Sistema de referencia bibliográfica

Las referencias bibliográficas deben seguir las normas de citación a pie de página propuestas por *The Chicago Manual of Style*, 16.^a ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2003), disponible en <http://www.chicagomanualofstyle.org>. Las referencias deben ir en notas al pie numeradas consecutivamente. Además, debe agregarse una lista bibliográfica al final del texto, en orden alfabético, según el apellido del autor, que dé cuenta de las obras citadas en el artículo.

En general, toda referencia bibliográfica debe contener los datos en el siguiente orden:

1. Nombre completo del autor(es), editor(es) o compilador(es) como se encuentre en la portada del libro. Si no aparece el autor, el nombre de la institución.
2. Título del capítulo, parte del libro (para las compilaciones) o título del artículo entre comillas (para las revistas).
3. Título completo del libro o de la revista en cursiva.
4. Nombre de la serie sin cursiva (si es pertinente).
5. Nombre del editor, compilador o traductor (si es pertinente) y diferenciarlos con sus respectivas abreviaturas.
6. Edición, si no es la primera. De ser inédita, hacerlo explícito.
7. Número del volumen en numeración romana (si cita la obra completa).
8. Ciudad de publicación.
9. Editorial y año de publicación.

10. Número de las páginas (si es una sección específica del libro).

Nota: cuando se trata de obras inéditas o documentos personales se debe agregar la mayor información posible.

Ejemplos para referencia de libro

Nota al pie (N): ¹ Jacques Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956) (Barcelona: Paidós, 1985), 178.

Entrada en la bibliografía final (B): LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956). Barcelona: Paidós, 1985.

Ejemplos para referencia de capítulo de libro

Cuando se trata de un capítulo de un libro se escribirá el nombre del capítulo entre comillas, luego la palabra 'en' y la bibliografía completa, siguiendo las normas para libros.

N: ²Sigmund Freud, "Pegan a un niño" (1919), en *Obras completas*, vol. XVII, (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 84.

B: FREUD, SIGMUND. "Pegan a un niño" (1919). En *Obras completas*, vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Ejemplos para referencia de artículo de revista

Cuando se trata de un artículo de revista se seguirán las siguientes pautas:

N: ³Bernard Duez, "De l'obscénalité à l'autochtonie subjectale", *Psychologie Clinique* 16 (2003): 62.

B: DUEZ, BERNARD. "De l'obscénalité à l'autochtonie subjectale". *Psychologie Clinique* 16 (2003): 55-71.

Ejemplos para referencia de material en línea

Para referencias en línea, debe quedar explícito el autor del contenido, título de la página, título del propietario de la página, URL y fecha de consulta. Si el sitio web no tiene número de páginas, se debe indicar el subtítulo del aparte en el que se encuentra la referencia.

N: ⁴Carina Basualdo, "El sacrificio freudiano", *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023> (consultado noviembre 1, 2011).

B: BASUALDO, CARINA. "El sacrificio freudiano". *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023>

Citación de la obra de Freud y Lacan

Desde el Jardín de Freud prefiere que, tanto para la citación y referenciación bibliográfica de las distintas traducciones de la obra de Freud y de Lacan, como para el empleo de citas textuales en otros idiomas, los autores de artículos consulten y sigan las indicaciones que aparecen en *Normas para los autores* en <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/about>.

Normas ortotipográficas básicas

- Las mayúsculas deben tildarse.
- Los años van en números arábigos y sin punto, así: 1980, 2006, etc.
- Para los títulos y citas en idiomas extranjeros se sigue el sistema ortográfico adoptado en el respectivo idioma y deben ser transcritos fielmente.
- Los títulos de libros, revistas y periódicos, las palabras en idioma extranjero, así como palabras o conjuntos de palabras a destacar han de ir en *cursiva*.
- Las comillas dobles se reservan exclusivamente para las citas textuales breves y para los títulos de artículos y capítulos y, sobre todo: i) cuando se quiere llamar la atención sobre un tecnicismo o un vocablo, cuya definición requiere ser aclarada; ii) cuando una palabra está usada en sentido peculiar (irónico, impropio, especial). Ejemplos:
 - Por "actante" entiendo exclusivamente la categoría conceptual...
 - El héroe no es una "realización del sujeto"; al contrario...
- Las comillas simples se usan para hacer referencia al signo lingüístico en cuanto tal (por ejemplo: el término 'sapo' ha tenido el destino de servir...) y para indicar los significados de palabras estudiadas (tomado del francés machurer 'tiznar').
- La puntuación se coloca siempre después de las comillas. Cuando hay una llamada a continuación de una cita, el orden debe ser el siguiente: "el gesto es voz y no solo *auxiliar* de la voz"¹.
- Las citas textuales de más de cuatro renglones van sin comillas, separadas del texto, indentadas y en letra redonda.
- Es indispensable conservar el estilo, puntuación y contenido original de toda cita textual. Si al hacer una transcripción de esta se omiten palabras u oraciones de un mismo párrafo, tal omisión debe indicarse con puntos suspensivos entre corchetes, así: "un hueco, un vacío, que [...] cualquier objeto puede ocupar". Estos corchetes también se deben emplear cuando se introduce cualquier elemento extraño al mismo texto, o se desea aclarar el sentido de este.

Desde el Jardín de Freud se reserva los derechos de reproducción y publicación de la obra en cualquier medio impreso y/o digital que permita acceso público.

Excepto que se establezca de otra forma, el contenido de esta revista cuenta con una licencia Creative Commons "reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas" Colombia 2.5, que puede consultarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/co/>

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

DE SON INTENTION ET DE SA PORTÉE

Desde el Jardín de Freud, Revista de Psicoanálisis est une publication monographique de périodicité annuelle, proposée par l'Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de l'Universidad Nacional de Colombia à Bogotá, qui ne publie que des contributions inédites; les auteurs sont invités à proposer des résultats de recherche, de pratique clinique et de réflexion sur cette pratique, comme une contribution de la psychanalyse au débat et à l'explication des phénomènes placés dans l'intersection entre psychanalyse, inconscient et culture, et chaque texte sera confié à des lecteurs à fin d'expertises. Le sujet de chaque numéro est choisi en raison de son actualité et pertinence. Les articles portent sur trois domaines fondamentaux étroitement articulés: l'élaboration théorique, la recherche clinique et les réflexions qui touchent aux liens sociales. La revue publie aussi des articles de spécialistes provenant d'autres disciplines avec lesquelles elle soutient des échanges intéressants. Elle comprend également une brève anthologie littéraire toujours en rapport avec le thème de chaque édition, afin de remarquer ce que tels écrits signifient pour la psychanalyse. De même, ses pages sont illustrées avec des œuvres d'artistes colombiens reconnus.

Desde el Jardín de Freud s'adresse aux psychanalystes, aux universitaires de plusieurs disciplines que s'intéressent aux phénomènes situés à l'intersection "psychanalyse, subjectivité et culture" et bien sûr aussi aux lecteurs au départ, intéressés par les sujets qui s'y proposent.

DE L'ÉVALUATION DES ARTICLES

Desde el Jardín de Freud ne reçoit des articles qu'à l'occasion d'une convocation au sujet monographique, et tout article qui s'y soumette doit être inédit et ne devra pas être proposé en même temps à d'autres revues ou organes éditoriaux. Tout article sera examiné par le Comité Éditorial de la revue et soumis à une première appréciation qui décidera de sa pertinence en fonction du sujet monographique en cours; ensuite, l'expertise des arbitres appartenant ou pas à l'Universidad Nacional, en arrêtera dans une des options suivantes: a) « article approuvé », b) « validation pas définitive qu'après l'insertion des corrections et des compléments demandés », ou c) « article rejeté ». Une deuxième expertise sera nécessaire le cas où un article ne soit approuvé en première lecture. L'anonymat des arbitres et des auteurs se préservera.

Le Comité Éditorial informera chaque auteur des suites données à son envoi et de la décision finale concernant la demande de publication de son article. Si celui-ci est approuvé, lui apprendra les autorisations requises pour la diffusion des publications.

DIRECTIVES AUX AUTEURS POUR LA PRÉSENTATION DE TEXTES À LA REVUE *DESDE EL JARDÍN DE FREUD*

Caractéristiques de présentation

La longueur maximale pour les articles est de 20 pages, feuille Lettre ou A4, en police Times New Roman de 12 points pour le corps du texte, interligne à 1,5 ou double. Marges de 4 cm en haut et en bas et 3 cm pour la gauche et la droite.

Autres tailles de police sont: 16 points pour les titres, 14 pour les sous-titres et 10 pour les notes en bas de page.

Éléments d'identification

La première page du document doit comprendre:

- Nom(s) et prénom(s) de l'auteur ou des auteurs.
- Nom de l'institution à laquelle appartient l'auteur, ville et pays de résidence.
- Titre, résumé (100 mots au maximum) et cinq mots clés en espagnol, en anglais et en français, si possible.
- Identification de la recherche ou projet (le nom et/ou le numéro), si l'article est un résultat d'un projet ou recherche, et le nom de l'institution qui l'a financée (veuillez l'indiquer par un astérisque).
- E-mail ou adresse postale de l'auteur (veuillez l'indiquer par un astérisque).

Une page appart devrait inclure des informations concernant le niveau de formation, la ou les institutions auxquelles l'auteur est inscrit, ses sujets de recherche et les publications de l'auteur (cinq lignes au plus).

Le système de référence

Les références bibliographiques doivent suivre les règles de la citation en bas de page proposées par *The Chicago Manual of Style*, 16ème éd. (Chicago: University of Chicago Press, 2003), disponible sur le site <http://www.chicagomanualofstyle.org>. Les références doivent être numérotées consécutivement en notes. Outre cela, une liste bibliographique qui donne information des ouvrages cités doit être ajoutée à la fin du texte, par ordre alphabétique suivant le nom d'auteur.

En général, toute référence bibliographique doit contenir l'information dans l'ordre suivant:

1. Nom et prénom de l'auteur ou des auteurs, des éditeur(s) ou du directeur(s) d'un recueil, tel qu'ils figurent sur la couverture du livre. Si ce n'est pas le cas, ce sera donc le nom de l'institution.
2. Titre du chapitre ou section du livre entre guillemets (pour le cas des recueils) ou titre de l'article entre guillemets (pour les revues).

3. Titre en entier du livre ou d'une revue en italique.
4. Numéro de la série, pas en italique (s'il y a lieu).
5. Nom de l'éditeur, de celui qui fait le recueil ou du traducteur, s'il y a lieu.
6. Numéro de l'édition, si ce n'est pas la première. Si c'est inédit, veuillez l'expliquer.
7. Numéro du volume en chiffres romains (si la citation porte sur l'œuvre en entier).
8. Ville de publication.
9. Maison d'édition et année de publication.
10. Nombre de pages (si il s'agit d'une section spécifique du livre).

Remarque: Lorsque il s'agit d'œuvres inédites et de documents personnels, il faut ajouter le plus d'information possible.

Exemples pour la référence d'un livre

N: ¹Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3, Las psicosis* (1955-1956) (Barcelona: Paidós, 1985), 178.

B: LACAN, JACQUES. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3, Las psicosis* (1955-1956). Barcelona: Paidós, 1985.

Exemples pour la référence d'un chapitre de livre

Lorsque il s'agit du chapitre d'un livre, le nom du chapitre ira entre guillemets, ensuite le mot 'en', et après la bibliographie en entier, suivant les règles pour les livres.

N: ²Sigmund Freud, "Pegan a un niño" (1919), en *Obras completas*, vol. XVII, (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 84 .

B: FREUD, SIGMUND. "Pegan a un niño" (1919). En *Obras completas*, vol. XVII, 80-95. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Exemples pour la référence d'un article de revue

S'il s'agit d'un article de revue, la référence devrait suivre les directives suivantes:

N: ³Bernard Duez, "De l'obscénalité à l'autochtonie subjectale", *Psychologie Clinique* 16 (2003): 62.

B: DUEZ, BERNARD. "De l'obscénalité à l'autochtonie subjectale". *Psychologie Clinique* 16 (2003): 55-71.

Exemples pour la référence de matériel sur la Web

Pour les références en ligne, le nom d'auteur, le titre de la page, le propriétaire de la page, l'URL et la date de consultation doivent être explicites. Si le site web n'a pas de numéro de page, veuillez indiquer les sous-titres de la section où se trouve la référence.

N: ⁴Carina Basualdo, "El sacrificio freudiano", *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/articulo/viewFile/19892/21023> (consulté novembre 1, 2011).

B: BASUALDO, CARINA. "El sacrificio freudiano". *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/articulo/viewFile/19892/21023>

Remarque: *Desde el Jardín de Freud* encourage que les auteurs des articles s'adressent de préférence au matériel imprimé (livre, revue, etc.) et qu'ils évitent l'emploi des références électroniques.

Normes ortho-typographiques de base

- Veuillez accentuer les majuscules.
- Les dates en chiffres arabes et ne mettez pas de points pour séparer les milliers, donc: 1980, 2006, etc.
- Pour les titres et les citations en langues étrangères adoptez le système orthographique de la langue correspondante; une transcription fidèle est requise.
- Les titres des livres, des revues et des journaux, de même que les mots en langue étrangère, les mots ou l'ensemble de mots, en italique.
- Les guillemets doubles sont réservés exclusivement pour de brèves citations et pour les titres des articles et des chapitres et, en particulier, i) lorsque l'on veut attirer l'attention sur un détail technique ou un mot dont la définition doit être clarifiée; ii) si un mot est utilisé en un sens très particulier (ironiquement, improprement ou distinct). Exemples:
Pour "actant", je comprends exclusivement la catégorie conceptuelle...
Le héros n'est pas une "réalisation du sujet"; au contraire...
- Les guillemets simples s'emploient pour faire allusion à un signe linguistique en tant que tel (par exemple: le terme 'crapaud' a fini par évoquer...) et pour indiquer les sens de mots étudiés (par exemple: emprunté du mot français machurer: 'tiznar').
- Les signes de ponctuation se placent toujours après le guillemet fermant. Lorsque il existe une appelle juste après une citation, l'ordre est le suivant: "el gesto es voz y no solo auxiliar de la voz"¹.
- Les citations textuelles de plus de quatre lignes vont sans guillemets, alignées à gauche, renfoncées et en lettre ronde.
- Il est essentiel de garder le style, la ponctuation et le contenu original de toute citation textuelle. Si en faisant la transcription du texte il y a une omission de mots ou un passage coupé, ceci doit être indiqué avec des points de suspension entre crochets: "un hueco, un vacío, que [...] cualquier objeto puede ocupar". Ces crochets doivent également être employés lors de l'introduction de tout élément étranger au texte même, ou quand on souhaite éclaircir le sens de celui-ci.

Desde el Jardín de Freud se confère les droits de reproduction et de publication du manuscrit par n'importe quel moyen, imprimé ou digital, afin d'en permettre un accès public.

Sauf indication contraire, le contenu de cette revue a une license Creative Commons "reconnaissance, non commercial et pas de travaux dérivés", Colombia 2.5, disponible sur le site: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/co/>

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

PURPOSE AND SCOPE

Desde el Jardín de Freud, Revista de Psicoanálisis is an annual publication of the School of Psychoanalysis and Culture Studies at the National University in Bogotá, Colombia, whose purpose is to publish previously unpublished, peer-reviewed articles, in which authors set forth the results of academic research, clinical practice, and reflexion, as a contribution from psychoanalysis to the debate and explanation of phenomena found at the junction of the subject, the unconscious, and culture. The journal's articles relate the three fundamental aspects of theoretical elaboration, clinical inquiry, and reflexions regarding social links. The journal is monographic in nature, and subject matters are chosen on the basis of relevance and currency. The journal also counts on texts by specialists in disciplines, with which psychoanalysis maintains interesting exchanges, and it includes a literary anthology on the monographic theme, whose importance lies on the value that psychoanalysis recognizes in those products; in the same vein, the journal's pages are illustrated with works by important Colombian artists.

Desde el Jardín de Freud is targeted to psychoanalysts, academicians of diverse disciplines interested in the phenomena that lie at the psychoanalysis-subjectivity-culture junction, and of course also to the casual reader who is interested in the subject matters offered.

APPRAISAL OF ARTICLES

All articles submitted to *Desde el Jardín de Freud* must be unpublished, and must not be under review with other publications or editors at the same time. Submitted articles will be examined by the Editorial Committee of the journal, and undergo a preliminary valuation, to determine the viability of their publication, on the basis of its relevance to the monographic theme. They will be then sent to a reviewer, associated with the Universidad Nacional de Colombia and/or external, who will issue a recommendation. Reviewer's recommendations can follow in one of the next options: a) approved; b) pending contingent upon modifications; c) rejected. Articles that are not recommended as approved in the first review, a second review will be required. The anonymity of both authors and reviewers is preserved throughout the full process.

The Editorial Committee will inform authors of the final decisions on the publication of their articles, and to those that are approved it will disclose the license for the spreading of the publications.

RULES FOR THE PRESENTATION OF TEXTS TO THE JOURNAL *DESDE EL JARDÍN DE FREUD*

Formal characteristics

The maximum length of articles is 20 letter-size pages, in Times New Roman 12 pt for the body of the text, with 1.5 or 2 spaces between lines. The mar-

gins of the article format are 4 cm at top and bottom, and 3 cm left and right. Other sizes are: 16pt for titles, 14pt for subtitles, and 10pt for footnotes.

Data required

The first page of the document must include the following:

- Full names of the author(s).
- Name of the institution to which the author is attached, city and country.
- Title, summary (max 100 words), and five keywords in Spanish - and in English and French if possible.
- Name and number of the research project, and if the article is the result of a research project, the name of the entity which financed it (to indicate with an asterisk*).
- Electronic mail or postal address of the author (to indicate with an asterisk*).

On a separate sheet, include information regarding the level of formation, the institution to which the author is attached, research topics, and publications by the author (maximum five lines).

Bibliographic reference system

Bibliographic references should follow the rules for footnotes proposed in the Chicago Manual of Style, 16^a. Ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2003), available in <http://ed.chicagomanualofstyle.org>. References will be consecutively numbered. Further, the bibliographic list will be added at the end of the text, in alphabetical order by author's surnames, stating the works cited in the article.

In general, all bibliographic references should contain data in the following order:

1. Full name of the author(s), publisher(s) or compiler (s), as they appear on the cover of the book. If the author does not appear, the name of the institution.
2. Title of the chapter, part of the book (for compilations), or title of the article between inverted commas (for journals).
3. Full title of the book or journal, in italic.
4. Name of the series, not in italic (if relevant).
5. Name of the publisher, compiler or translator (if relevant), differentiated by their respective abbreviations.
6. Edition, if not the first. If the work is unpublished, this must be explicitly stated.
7. Volume number in Roman numbering (if the complete work is cited)
8. City of publication.
9. Publisher and year of publication.

10. Number of pages (if this if it is a specific section of the book).

Note: The most in the greatest possible amount of information should be included in the case of unpublished works or personal documents.

Examples for a book reference

Footnote (N): ¹ Jacques Lacan. *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956) (Barcelona: Paidós, 1985), 178.

Entry in final bibliography (B): LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956). Barcelona: Paidós, 1985.

Examples for reference of the chapter of the book

When citing the chapter of a book, write the name of the chapter between inverted commas, then the word "in" and the full bibliography, following the rules for books

N: ²Sigmund Freud, "Pegan a un niño" (1919), in *Obras Completas*, vol. XVII (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 84.

B: FREUD, SIGMUND. "Pegan a un niño" (1919). In *Obras Completas*, vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Examples for reference of a journal article

For a journal article, the following guidelines will be used:

N: ³Bernard Duez, "De l'obscenité a l'autochtonie subjetale", *Psychologie Clinique* 16 (2003) : 62.

B: DUEZ-BERNARD. "De l'obscenité a l'autochtonie subjetale". *Psychologie Clinique* 16 (2003): 55-71.

Examples of reference in online material

For online references, the author of the content must be stated, with the title page, the title of the owner of the page, the URL and date of consultation of the document. If the website does not have page numbers, there should be an indication of the subtitle of the section in which the reference is to be found.

N: ⁴Carina Basualdo, "El sacrificio freudiano", *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023> (visited november 1, 2011).

B: BASUALDO, CARINA. "El sacrificio freudiano". *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023>.

Quotation of the works of Freud and Lacan:

Desde el Jardín de Freud prefers than, both quotations and bibliographical references to the several translations of the work from Freud and Lacan, and for use textual quotation in other languages, that the authors should consult and follow the indications which appear in the *Rules for authors* in <http://www.revistas.unal.edu.co/index-phi/jardin/about>.

Basic rules of orthography and of typography

- Capitalized letters are accented.
- Years go in Arabic numbers and with no point: 1980, 2006, etc.
- For titles and quotations in foreign-languages, use the orthographic system adopted by the language in question, and make sure the transcription is faithful.
- Titles of books, journals and newspapers, words in foreign languages and words or sets of words to be highlighted should go in *italic*.
- Quotation marks are reserved solely for brief textual quotations, and for titles of articles and chapters, and above all for: i) if the intention is to draw attention to a technical point or word whose definition needs to be clarified; ii) where a word is used in a peculiar sense (ironic, improper, special). Examples:
 - By "acting", I understand solely the conceptual category...
 - The hero is not an "realization of the subject"; on the contrary...
- Single quotes are used to refer to a linguistic sign as such (for example: the term 'toad' has been used for the purpose of...), and to indicate the meanings of words studied (taken from the French machurer, 'to tarnish').
- Punctuation always goes after inverted commas. If there is a footnote indicated after a quotation, the order should be as following as follows: "gesture is voice, and not only an ancillary device of the voice"¹.
- Textual quotations of more than four lines do not go between inverted commas, but these are separated from the text, indented and in sans-serif letters.
- The original style and content of all textual quotations must be preserved. When making a transcript of this, if words or sentences are omitted from a given paragraph, the omission will be indicated by the dotted line between square brackets, as follows: a whole, a vacuum, which [...] any object may occupy". These square brackets you must also be used to introduce any extraneous element into the text, or if the sense of the text is to be explained.

Desde el Jardín de Freud reserves all rights to reproduction and publication of the work in any printed or digital form which allows public access.

Except as otherwise indicated, the content of this Journal has a Creative Commons license "recognition, non-commercial, and with no derived works", Colombia 2.5, which can be consulted in <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/co>

DESDE EL JARDÍN DE FREUD, REVISTA DE PSICOANÁLISIS

ES UNA PUBLICACIÓN ANUAL DE LA ESCUELA DE ESTUDIOS EN PSICOANÁLISIS Y CULTURA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA, SEDE BOGOTÁ.

LOS ARTÍCULOS PUBLICADOS EN ESTE NÚMERO ESTÁN DEDICADOS AL TEMA HORROR E INDIFERENCIA. LAS ILUSTRACIONES SON DEL ARTISTA PLÁSTICO ANTONIO SAMUDIO. EL CENTRO EDITORIAL DE LA FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS CUENTA CON LA DEBIDA AUTORIZACIÓN PARA PUBLICARLAS EN *DESDE EL JARDÍN DE FREUD* NÚMERO 14, EN SUS VERSIONES IMPRESA Y ELECTRÓNICA.

EN ESTA PUBLICACIÓN SE UTILIZARON CARACTERES ZAPP HUMANIST Y PAPEL BEIGE DE 70 GRAMOS, EN UN FORMATO DE 24 X 21,5 CM. LA IMPRESIÓN SE TERMINÓ EN OCTUBRE DEL 2014 EN LOS TALLERES DE JAVEGRAF.



