

UARJCHA



EDITORIAL

Este número tiene una fuerte carga histórica. La mayoría de los textos aquí contenidos hacen algún repaso histórico, quizá no como objetivo principal, pero su argumentación histórica resulta central en muchos de los casos.

Así, por ejemplo, se advierte que el nacimiento de la Psicología descansa sobre prácticas de control social antes de que se constituyera como ciencia; después, en otro texto, se apunta que el concepto de «desarrollo» durante el Siglo XX ha sido sinónimo de bienestar y calidad de vida y se ha impuesto como modelo dominante, mas sus efectos han implicado altos costos para la vida de la mayor parte de la población mundial; en otro de los artículos, se recuerda que la memoria sobre los hechos pasados no brota de la cabeza del individuo, sino que es producto de las relaciones que éste sostiene con los demás, que toda memoria es colectiva y que nuestro pasado se mantiene en el presente de nuestras relaciones; una autora se pregunta desde el psicoanálisis, cómo es que se sustituye la melancolía por la depresión y cuál es el síntoma de nuestra época; las categorías de «hombre» y «mujer» se relativizan históricamente en otro de los textos; incluso la neuropsicología presenta aquí un repaso histórico dentro de su sistema conceptual.

Se podría pensar que la historia sirve para obtener conocimiento acerca de algo o para fundamentar el conocimiento sobre tal o cual cosa. Antes que esto, la historia nos *sitúa*, nos dice quiénes somos. Haciendo historia no descubrimos nuestro verdadero ser, sino que nos *r(d)elata*mos. José Ortega y Gasset decía que la vida es un «drama» y a quien le acontece no es una cosa que permanezca inalterable. El hombre no tiene una naturaleza, no *es*, sino que *está siendo*, historia es lo único que tiene, dice este filósofo español, y su existencia es imposible sin imaginación. Al indagar históricamente nos damos cuenta de las infinitas posibilidades de existencia, de lo azaroso y arbitrario de nuestras formas de ser. «El hombre es un novelista de sí mismo», escribe Ortega y Gasset. La incongruencia, lo inverosímil, lo contradictorio de la historia de nuestras vidas deja de ser incomprensible si se le narra lo suficiente, si se usa la *razón narrativa*.

ENTREVISTA A ANA TEBEROSKY

**Ana Luisa Medina Ramos
Ana María Méndez Puga
a_puga_m@yahoo.com**



La Dra. Ana Leonor Teberosky Coronado es originaria de Argentina y actualmente radica en Barcelona, donde ha vivido por más de 26 años. Especialista en temas de lectura, escritura y enseñanza. Además es Catedrática en la Universidad de Barcelona, donde dirige el departamento de Psicología Evolutiva y de la Educación. El nombre de Ana Teberosky, al igual que el de Emilia Ferreiro, se asocia con una nueva forma de pensar la escritura -en tanto lengua escrita-, de pensar al sujeto que aprende, de pensar al que enseña, ya que desde ese ya clásico libro publicado en 1979 junto con Emilia Ferreiro, *Los sistemas de escritura en el desarrollo del niño* -con 15 ediciones y traducido a cinco lenguas-, ha publicado muchos otros libros, capítulos de libros y artículos de revistas científicas, entre los que destacan: *Los sistemas de escritura en el desarrollo del niño*, junto con Emilia Ferreiro; en coautoría con M. Soler *Contextos de alfabetización inicial*; *Propuesta constructivista para aprender a leer y a escribir* y *Las filtraciones de la escritura en los estudios psicolingüísticos*.

La entrevista a la Dra. Teberosky transcurre durante un receso del taller "Situaciones de enseñanza que dan lugar a aprendizaje: el caso del lenguaje escrito", que ella imparte como actividad del Ier. Congreso Internacional de Psicología "Tendencias Actuales de la Investigación en Psicología", convocado por la Escuela de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, que se realizó del 24 al 26 de Octubre del 2005. En el cual, además, la Dra. Teberosky presentó

la conferencia magistral "La intervención educativa en la lectura y la escritura: situaciones optimizadoras del aprendizaje".

Previo acuerdo acerca del momento y tema de la entrevista, y de explicar su importancia para la revista Uaricha, se da paso al proceso comunicativo donde las preguntas comienzan en un tono de respeto y desde una relación alumna-profesora -inevitable ante alguien de la talla de la Dra. Teberosky-, ella se muestra dispuesta apoyando el desarrollo de la conversación. Esperamos que la entrevista resulte interesante a los lectores y mueva en ellos la curiosidad por acercarse a temas relacionados con el aprendizaje de la lengua escrita.

Ana Luisa (AL): De acuerdo con el tema del congreso, me gustaría saber cuáles son las tendencias actuales en psicología evolutiva y educativa.

Ana Teberosky (AT): Yo creo que hay una gran diversidad en la investigación en psicología evolutiva y educativa; hay diversidad metodológica: métodos cualitativos, métodos cuantitativos; diversidad de líneas en el sentido de orientaciones más cognitivistas, más constructivistas. Por otro lado, hay temas más sociales. Esas serían las diferencias, pero hay mucha, mucha diversidad, es difícil hablar de líneas, tendría que ser dogmática para decirte de líneas, hay mucha diversidad.

AL: Y cuál es el tipo de metodología que se está utilizando, sería la misma...

AT: Claro, claro porque depende de las orientaciones, las hay de tipo más cualitativo, estadístico, cuantitativo con un paradigma más experimental.

AL: Bajo su línea de investigación, ¿cree que hay algún tema de investigación que sea más preponderante, que tenga más importancia en este momento?

AT: En este momento hay muchos trabajos, muchas publicaciones en el campo de la lengua escrita desde el punto de vista del proceso de adquisición y aprendizaje, muchísimas publicaciones sobre la cuestión de conciencia fonológica y escritura. Pero, a pesar de la cantidad de información en ese

sentido, en el momento actual hay una reorientación en el sentido de considerar todos los aspectos metalingüísticos, no sólo los metafonológicos, o sea, hasta ahora se vio como algo que fuera independiente de la interacción con otros factores de tipo metacognitivo o metalingüístico. En este momento hay toda una corriente que dice "¡no, no forma parte!", pero hay interacción muy fuerte entre diferentes aspectos metalingüísticos y lo oral y lo escrito. Esto es una de las cosas que está pasando.

AL: Este tipo de investigaciones, ¿ha tenido impacto o cómo es que puede impactar en la práctica educativa?

AT: ¡Ah sí!, ha tenido bastante influencia en la práctica educativa, eso depende de los países; en Estados Unidos es fuertísima, se hacen campañas en pro de una orientación en contra de otra, como si ya fuera un dogma y una verdad consagrada; en España no, es mucho menos en Europa en general, pues no hay esta disputa entre orientaciones muy diferenciadas, sino que más bien hay un intento de llevar a las prácticas educativas propuestas más funcionales, más efectivas, más que una orientación marcada de una línea.

AL: ¿Cuáles son sus propuestas personales en cuanto al cambio, para poder ponerlas en práctica?

AT: ¿En la escuela dices? ¿En las escuelas?

AL: Sí.

AT: Yo siempre he trabajado desde el punto de vista de la psicología aplicada, fundamentalmente en el campo escolar y familiar, para hacerlo un poco más amplio. Pero depende de los contextos, por ejemplo, hay contextos donde tú puedes influir bastante en la formación de los profesores, en activo o en la formación inicial de los profesores, entonces ese es un contexto de influencia, pero no siempre se dan las circunstancias como para influir sobre ellos. Hay contextos donde se puede influir en el desarrollo de los programas, de los currículos, ese es un contexto de influencia. Pero no siempre hay posibilidad de tener este tipo de influencia, entonces lo que yo suelo hacer más sistemáticamente es trabajar en experiencias muy pequeñas de un maestro, de una o dos escuelas, porque no tengo la posibilidad ni los recursos de trabajar a gran escala y a mí me parece que desde el punto de vista que me interesa demostrar, ya es suficiente trabajar a pequeña escala, porque no estoy en una posición de política educativa, ni de validación estadística de una propuesta. Entonces estoy más en una propuesta de pequeña

escala de tipo más cualitativo, aunque tenga un tratamiento estadístico, porque lo cualitativo no excluye lo estadístico.

AL: ¿Ve usted como una necesidad que se implemente esto como una política?

AT: Yo creo que hay ideas, principios y orientaciones que derivan de los resultados de la investigación, que sería pertinente incorporar a los programas, por ejemplo, todo lo que son las prácticas letradas, prácticas letradas de la familia, prácticas de la escuela, continuidad y relación entre las prácticas de la escuela y la familia, actividades de lectura, participación en actividades de lectura en trabajos de biblioteca. Todo esto me parece que tendría que hacerse, y al mismo tiempo formar parte de una campaña de transformación y de mejora de las condiciones, pero no sólo en el discurso, sino que se lleve a los contextos reales, convertirlo en práctica educativa estaría muy bueno, a nivel de la escuela preescolar y de la escuela primaria y luego continuar con algún tipo de prácticas donde el énfasis sobre la forma de transmisión de los conocimientos de interacción y relación con la escritura sea fuerte. Yo también creo que eso hay que hacerlo a nivel de políticas en general, porque si no se hace a nivel de una política general más pública, más democrática, se ahondan, se profundizan mucho las diferencias sociales y culturales.

AL: Bueno eso lo veo como algo muy...

AT: ¿Utópico? No, no es tan utópico, ni es tan costoso, es cuestión de voluntad política.

AL: Es ahí donde está el problema.

AT: Sí, sí, claro, la utopía es que la política tenga voluntad de educación. Ahora, en este momento, si tú haces un estudio comparativo y observas las diferencias educativas entre los mismos países, que no digo entre pobres y ricos, que ya es obvio, sino entre los mismos países pobres y los mismos países ricos hay diferencias educativas, también en los países pobres tienen diferencias entre el énfasis que dan a la educación algunos países y otros. Ahora, si no hay una política de inversión en educación en la gente, yo creo que realmente es como un suicidio antropológico. Siempre debe haber un elemento educativo, o aquellos elementos educativos que sean más ricos desde el punto de vista del desarrollo de la gente.



EL PODER DISCIPLINARIO DE LA PSICOLOGÍA. UNA LECTURA FOUCAULTIANA

Eduardo Alcauter Saucedo

Mario Alberto Jaimes Martínez

Luis Fernando Jiménez Barriga

José Morales González

Laboratorio de Psicología Social de la UMSNH

soyloqueeshoy@gmail.com

A decir por las publicaciones y presentaciones en congresos de unos años a la fecha, parece que la violencia es un tema "actual" para la psicología, sobre todo la violencia doméstica. Sin embargo, un ligero ejercicio reflexivo debería llamar la atención sobre la violencia que se practica desde la propia psicología. Razón por la cual este texto se aboca a mirar hacia nuestra violencia doméstica, la violencia ejercida en, y desde, la propia casa de quienes practicamos este poder disciplinario de la psicología. El presente escrito es una lectura de la obra de Michel Foucault, centrada en el poder que la psicología efectúa en la producción de su conocimiento. Trata sobre la violencia como compañera histórica de la psicología, sobre la violencia como su práctica disciplinar, la violencia como epistemología y la violencia que produce al sujeto psicológico.

1. El nacimiento de la psicología fue una medida policíaca

Las prácticas sociales que hicieron posible el saber de la psicología, dice Michel Foucault (1964), fueron dispositivos de control del siglo diecisiete y dieciocho que se encargaban de mantener el orden social de la ciudad.

En aquellos siglos la locura fue entendida como un atentado al orden público, ¿por qué? Porque la locura fue situada justo al lado de la razón, en un movimiento de exclusión, y desde la razón se le definió como aquel discurso que "no puede circular como el de los otros: llega a suceder que su palabra es considerada nula y sin valor, que no contiene ni verdad ni importancia, que no puede testimoniar ante la justicia" (Foucault, 1970, p. 14). Por tanto, haciendo uso de la razón, la locura quedó eliminada. Dejó de verse como un fenómeno enigmático que encerraba alguna verdad; se le emparentó con el error en el pensamiento, después con el ocio y por ende con la pobreza, más tarde con la homosexualidad y con la blasfemia. Poco antes sólo se le exiliaba de la ciudad, después se le confinó a los internados; movimientos guiados por la lógica de la exclusión.

El encierro fue, a la vez, exclusión e integración, ya que los lugares de encierro, antiguos leprosarios, eran destinados a locos, pobres, desocupados e insensatos por igual, a quienes se les trataba de integrar al orden impuesto por la burguesía, la monarquía y la iglesia. Fue un asunto administrativo, "un asunto de policía". Estos hospitales fueron mecanismos de eliminación de los asociales, de personas heterogéneas y nocivas al status quo, aquellos mismos que "nosotros distribuimos (ahora) entre las prisiones, las casas correccionales, los hospitales psiquiátricos y los gabinetes de los psicoanalistas" (Foucault, 1964, p. 126). La historia de la locura de Foucault puede leerse como la historia del nacimiento de la psicología tal como la conocemos ahora. La época clásica (siglos XVII y XVIII) habría comenzado a aprehender la locura como desorganización de la familia, como desorden social, como peligro para el Estado. Actualmente, la psicología es un dispositivo de control más, sumado a la larga lista de prácticas sociales dedicadas a mantener el orden establecido. Según se dice, la psicología ya es ciencia humana que a través de un conocimiento de "lo humano" se acerca a su objeto de estudio con las mejores intenciones de ayudarlo.



«La reunión social» Diana Ong

Como toda ciencia que se precie de ser tal en el espíritu positivista encontrará sus objetivos en la investigación de lo real guiada por el sentido de lo útil, del mejoramiento continuo de nuestra condición individual y colectiva, no sin previamente garantizar el conocimiento certero y preciso. El fin máspreciado para la filosofía positiva es el de organizar aquello que conoce sustituyendo todo lo relativo por lo absoluto. Así entendía Augusto Comte el objetivo de su espíritu positivo, que ahora anima la práctica científica con los verbos (o las consignas) de observar, medir, predecir y controlar. ¿No resultan escalofriantes estos objetivos cuando se trata de asuntos humanos? Son estos los objetivos científicos que justifican la acción violenta de las ciencias humanas en pos de un mejoramiento continuo de nuestras condiciones de vida, y son estas mismas acciones (observar, medir, predecir y controlar) la ejecución de técnicas disciplinarias que las ciencias humanas ejercieron en la instauración de un sistema carcelario.

A propósito de Comte, Foucault no veía en él al padre de la sociología, sino que ubica los antecedentes de la sociología en la medicina, que desde antes ya se encargaba, junto con los militares, de gestionar la distribución de la población en el espacio social (Foucault, 1979).

2. La disciplina como violencia solapada

¿Qué es el poder disciplinario que da título a este escrito? ¿Cómo es que lo ejerce la psicología? Las disciplinas, dice Foucault en *Vigilar y castigar* (1975), son los "métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad" (p. 141). Durante los siglos XVII y XVIII han nacido las disciplinas como "fórmulas de dominación", que prepararon la cuna para el nacimiento de las ciencias humanas y sociales. Y es que las disciplinas de las que habla Foucault no son las disciplinas científicas que hoy conocemos, aunque ahora se verá cómo éstas son una continuación de aquellas, las cuales estaban contenidas en reglamentos militares, escolares y hospitalarios, y en todo aquel conocimiento que tuvo como objeto de estudio al cuerpo humano, conocimiento que no ha descubierto la naturaleza humana, sino que ha sido su productora y rectora. ¿Cómo es esto? El control que ejercen estas disciplinas sobre el cuerpo (en su anatomía y en sus movimientos), no es a través de una dominación violenta y costosa como se hacía en la esclavitud, puesto que no es una apropiación del cuerpo a través de ataduras y castigos que muestren una fuerza superior capaz de dominarlo, o matarlo si el cuerpo no se somete.

Estas disciplinas no matan, sino que dejan vivir, no anulan al hombre, sino que lo hacen valioso, establecen un vínculo con él, forjándolo "tanto más obediente cuanto más útil y viceversa". Estas disciplinas no derrochan poder, pues no lo tienen, al contrario, aumentan las fuerzas del cuerpo humano (haciéndolo útil) al tiempo que reencauzan esa fuerza (haciéndolo obediente). Piénsese en el aumento de la eficacia que gana un estudiante al estar encerrado en un salón con una distribución ordenada de butacas en líneas que permita al docente una observación total del grupo desde su pequeña y altiva tarima, donde además estén clasificados los estudiantes por rangos, los más distraídos adelante, por ejemplo. Ahí tenemos la clausura, la distribución espacial, la observación (vigilancia) constante y la clasificación, que son sólo algunas técnicas disciplinarias que se aplicaban por igual en escuelas, fábricas o prisiones, que tienen como producto cuerpos dóciles, obedientes y útiles.

Esto es el poder disciplinario, que "no encadena fuerzas para reducirlas; lo hace de manera que a la vez pueda multiplicarlas y usarlas", al mismo tiempo que analiza, diferencia a los individuos y en su diversidad ordenada, los administra. "La disciplina 'fabrica' individuos -afirma Foucault (1975)-; es la técnica específica de un poder que se da los individuos a la vez como objetos y como instrumentos de su ejercicio" (p. 175).

3. Normalizar es un proceso violento

"Las instituciones disciplinarias han secretado una maquinaria de control que ha funcionado como un microscopio de la conducta -escribe Foucault-; las divisiones tenues y analíticas que han realizado han llegado a formar, en torno a los hombres, un aparato de observación, de registro y de encauzamiento de la conducta" (1975, p. 178). Las alusiones a la psicología como disciplina, si no son explícitas, no se está leyendo con cuidado.

El castigo del poder disciplinario no recurre a la fuerza (como ya se dijo), sino a la normalización, aquí se verá cómo es eso que la disciplina "fabrica individuos". Lo que sanciona la disciplina es aquello que no se ajusta a la regla, las desviaciones. A través del calibramiento de los individuos y el establecimiento de sus diferencias se señalan las desviaciones, se jerarquizan las cualidades, pero también se castiga y se recompensa. El poder de la norma no es la represión, pues si bien homogeniza y excluye buscando que los individuos se asemejen, también diferencia y jerarquiza permitiendo las desviaciones; de hecho, las diferencias son un imperativo al introducir una medida, pero dentro de ella son bien definidas las

desviaciones, claro, desde la perspectiva de la norma. Todas las ciencias, análisis o prácticas con la raíz "psico-" -dice Foucault- tienen lugar en este proceso de individualización. Proceso mediante el cual las disciplinas-ciencias ejercen su tecnología de poder para producir una naturaleza humana, haciendo al hombre visible, diferenciable, calculable, a la vez que este poder disciplinario se oculta, se hace anónimo y funcional bajo indiscutibles verdades psicológicas.

El individuo es una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder que se llama la "disciplina". Hay que cesar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: "excluye", "reprime", "rechaza", "censura", "abstrae", "disimula", "oculta". De hecho, el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad (1975, p. 198).

Piénsese en el discurso psicopatológico contenido en el DSM (Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales -en castellano-), que en nuestra Escuela los estudiantes memorizan, este catálogo de personajes sin rostro ni biografía pidiendo ser medicados. En 1952 se publicó por primera vez ya con la advertencia (o la amenaza) de que no era el DSM a secas, sino el DSM-I, que vendrían más ediciones. Esta primera incluía alrededor de sesenta enfermedades. En 1968 apareció el DSM-II aumentando su surtido a 168, que si no hubiera sido por la acción de un colectivo homosexual la cantidad hubiera quedado en 169. En 1980 apareció el III y siete años más tarde la edición revisada, que añadía 29 categorías. ¿Qué debemos pensar? En 1992 salió el DSM-IV con 221 nuevos trastornos, ocho años después su revisión, que es la que conocemos ahora y con la cual nos conocemos ahora. Se espera ya con ansiedad el DSM-V.

¿Qué nos dice esta progresión de ediciones y aumento de trastornos? ¿Que las enfermedades son históricas por lo que varían con el tiempo y son necesarias las distintas ediciones y revisiones? Al contrario, la psicopatología es ella misma histórica, está sujeta por condicionantes históricas, sociales y económicas; ¿o quiere decir que esta clasificación no ha servido para curarlas y al contrario las multiplica? El discurso de la psicopatología no tiene como objetivo sanar los trastornos mentales, sino mantener un control sobre los individuos diferenciados; ¿acaso utiliza métodos cada vez más sofisticados y por tanto descubre más trastornos a medida que avanza en sus investigaciones? No descubre trastornos, sino que los produce a medida que su mirada abarca más ámbitos de la vida.



«La cooperación social» Arthur John Elsley

El DSM no sólo es un ejemplo de las técnicas disciplinarias que Foucault describe, es una caricatura que causa risa y terror. Se ha aceptado incluso por exmiembros de la APA que el DSM-IV es más un documento político que científico. Y es que es de los discursos, ejercidos desde la psiquiatría y la psicología, que tiene efectos inmediatos en distintas prácticas sociales; son conocidos los beneficios económicos producidos en el caso de los trastornos aparecidos en el DSM-IV, las ventas de Ritalin por el Trastorno de Déficit de Atención diagnosticado a 17 millones de niños en Estados Unidos. O la venta de Sarafem por el Trastorno de Disforia Premenstrual, criticado por grupos feministas por no tener un paralelo en Trastorno de Disforia por Deficiencia de Testosterona. Aquí está la producción de cuerpos dóciles; al niño se le hace útil económicamente, lo mismo que la mujer, en tanto son definidos en los términos de la psicopatología.

La clasificación de personas es pues sinónimo de fabricación de personas, ya que es a la vez un ejercicio de observación, medición y vigilancia, en sentido foucaultiano. Pero también de castigo y sometimiento, también en sentido foucaultiano. Es decir, estas técnicas disciplinarias se realizan gracias a un discurso que las posibilita; la observación que se ejerce desde la psicopatología se hace a través de la rejilla de la clasificación, y sólo puede ser ejercida por el profesional clínico, quien tiene el poder de ejercer ese saber, que además regula la vigilancia. La medición se hace desde la norma y se distribuye a los

sujetos en su diferencia. En esta medición está contenido el castigo, pues como dice Gergen, a nadie le gusta ser etiquetado por los nombres inventados por la psicología. "La mayoría de nosotros -escribe Gergen (1973)- nos sentiríamos insultados si fuéramos caracterizados como pobres en autoestima, colmados de búsqueda de aprobación, cognitivamente indiferenciados, autoritarios, anal compulsivos, campodependientes o de mentalidad cerrada". El efecto es la evitación de esas conductas no deseadas, que al servir de etiquetas sirven a la vez como castigo. Pero, como dice Foucault, quienes se salen del deber ser de la norma, son los que están definidos con mayor cuidado, son los más diferenciados, es decir, los que reciben mayor control.

El DSM-IV no sólo clasifica trastornos, sino que también dicta las formas legítimas de vivir. Asentada en el discurso médico, la psicopatología ejerce la observación, y luego entonces mide y diagnostica a los individuos. "Es necesario entender el discurso como una violencia que se ejerce sobre las cosas, dice Foucault, en todo caso como una práctica que les imponemos" (1970, p. 53). Como escribe Donna Haraway, "la visión es siempre una cuestión del 'poder ver' y, quizás, de la violencia implícita en nuestras prácticas visualizadoras. ¿Con la sangre de quién se crearon mis ojos?" (1986, p. 330).

4. La teoría es una acción política

"El menor fragmento de verdad está sujeto a condición política", dice Foucault (1976, p. 11). Cada enunciado dictado desde la psicología tiene implicaciones políticas, puesto que conlleva efectos de verdad. Esto es, que la posición de privilegio que ocupa la psicología, dado por la supuesta posesión de la verdad científica, aquello que afirma es de facto un hecho. Si el discurso, la palabra, es acción, para el discurso científico esta condición es cuanto más efectiva. ¿De qué forma el discurso de la psicología favorece a realidades establecidas?, es una pregunta que incesantemente hay que hacer. ¿No resulta sospechoso que la psicología se ocupe en demasía por aquello que se sale del orden establecido por las instituciones, como la escuela, la empresa, el hospital, la familia? Foucault demuestra cómo fue que las ciencias humanas (la pedagogía, el trabajo social, la psicología) sirvieron para la conformación de un sistema carcelario, al justificar y ejecutar una vigilancia y un sistema de penalizaciones. El castigo soberano del monarca en el siglo XVII, es un escarmiento a través del suplicio que tortura el cuerpo del criminal, lo aniquila en la plaza pública, para ostentar el poder absoluto del monarca. En mitad del siglo XVIII se comienza a ver como indigno

este castigo, y juristas, filósofos y teóricos del derecho lanzan reformas a fin de parar el suplicio en la plaza pública, espectáculo indigno para la humanidad del castigado. ¿Es necesario descuartizar el cuerpo del condenado tirando sus extremidades con cuatro caballos a la vez?, ¿es necesario matar al suicida fracasado?, ¿quemar la boca del blasfemo con hierro candente? A los castigos se los vuelve entonces benignos otorgándole humanidad. A los criminales se les encierra, se les da de comer, se les pone a orar y trabajar. Pero el encierro del siglo XVII es cosa de policía. "De policía en el sentido muy preciso que se le atribuye en la época clásica, es decir, el conjunto de medidas que hacen el trabajo a la vez posible y necesario para todos aquellos que no podrían vivir sin él" (Foucault, 1964, p. 101). El encierro no tiene un sentido curativo, sino de condenación a la ociosidad, condenación por todos los atributos éticos agregados al trabajo. Así que era una operación económica, política y moral a la vez, pero no curativa.

Esta reforma no estaba guiada a castigar menos, sino a castigar mejor. Se le sustrae al poder monárquico el poder soberano de castigar, no por lo terrorífico que resultan sus castigos, sino porque este poder estaba mal administrado, era discontinuo, contradictorio en ocasiones.

La reforma estaba orientada a lograr una economía política del castigo, que se ejerciese de forma continua y distribuida en la continuidad del cuerpo social, con una "severidad atenuada", pero castigando con más universalidad y necesidad. "Que el castigo derive del crimen; que la ley parezca ser una necesidad de las cosas, y que el poder obre ocultándose bajo la fuerza benigna de la naturaleza" (Foucault, 1975, p. 110). Es decir, las penas fueron formuladas de tal forma que se percibieran como naturales, como necesarias.

El libro de *Vigilar y castigar* puede ser leído como el puente histórico que hay entre la tortura que se le impone al cuerpo del criminal en la plaza pública y la pena que se ejerce contra la vida del delincuente en la prisión. El puente histórico que hay entre el derecho de matar y el derecho de administrar la vida del delincuente. El puente histórico que justifica el que ya no se decapite, pero se encarcele. Este puente histórico que los hombres construyeron para que las penas como el encierro, la intervención psiquiátrica, el tratamiento psicológico, la acción de la pedagogía, etcétera, parezcan necesarias, justas, benévolas, humanitarias, ¿pero acaso no ocultan la violencia ejercida desde las instituciones?

Ahora el poder disciplinario sigue articulado a esa mancuerna que surgió en el siglo XIX entre las instituciones, el Estado y las ciencias humanas y sociales. El saber de estas ciencias sirvió como coartada para establecer el sistema carcelario, esa sociedad disciplinaria, puesto que definió la naturaleza humana y con ello lo que debe ser el hombre, lo que es normal de suyo, aquel orden conveniente que debe tener su vida, su psicología. Desde las ciencias humanas se le asignó al individuo atributos, se le colgó una naturaleza, para sujetarlo con su saber, y se puso en marcha discursos sobre la población, sobre la sexualidad, sobre la locura, sobre la ilegalidad.

Dicho lo anterior, se podría concluir que la obra de Michel Foucault nos hace una serie de advertencias:

1. Que el nacimiento de la psicología es deudor de prácticas sociales destinadas a mantener el orden social, instauradas por las autoridades legales y religiosas. Y tal como se da cuenta en sus obras, la psicología sirvió y ha servido como medida policiaca.

2. Que las disciplinas, aquellas técnicas disciplinarias del siglo XVIII y estas disciplinas humanas y sociales de ahora, no actuaron y no actúan con la fuerza del poder destructivo y represor, sino con el poder en sentido foucaultiano, aquel que a través de los discursos produce realidades, aquel que tiene como efecto, por ejemplo, el sujeto psicológico, cosa dócil fabricada por el discurso de la psicología.

3. Que el dispositivo por medio del cual la psicología ejerce su poder es la normalización; la norma es el saber producto de los verbos que ejecuta la ciencia: observar, medir, controlar y predecir. Que en términos foucaultianos serían: vigilar, individualizar, castigar y dictar realidades.

4. Que la teoría es una práctica política. Que la neutralidad es epistemológicamente, y por lo tanto políticamente, imposible. En consecuencia, cualquier práctica que presuponga un "conocimiento verdadero" es sospechosa y cuestionable.

5. Se puede ver sin sorpresa que en la psicología, en México, y en general en las corrientes principales de pensamiento de esta disciplina, la tecnificación de su conocimiento está justificada por la demanda de llevar a la práctica su saber ofreciendo soluciones a cualquier tipo de "problemática" "social" y "humana".

No hace mucho, alguien hizo cuentas y observó que ya tenemos más soluciones que problemas. Foucault nos advierte que las cárceles no están hechas para acabar con la delincuencia, que las penas y correctivos (o soluciones) no son naturales, claro, pero que tampoco son naturales los crímenes (o problemas).

Bibliografía

- Foucault, M. (1964). *Historia de la locura*. México. FCE. 1999.
- Foucault, M. (1970). *El orden del discurso*. Buenos Aires. Tusquets. 1992.
- Foucault, M. (1975). *Vigilar y castigar*. México. Siglo XXI. 2003.
- Foucault, M. (1976). *Historia de la sexualidad I*. México. Siglo XXI. 2002.
- Foucault, M. (1979). *El ojo del poder*. En Bentham, J. (1980). *El panóptico*. Barcelona. La Piqueta.
- Gergen, K. J. (1973) *La Psicología Social como historia*, Anthropos, 1998.
- Haraway, D. (1986). *Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial*. En (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid. Cátedra. 1995.



«La sociedad del café» Valerie Lennon



EL DESARROLLO: LA HISTORIA DE UN CONCEPTO FUNDAMENTAL (O FUNDAMENTALISTA)

Nicholas Risdell

Escuela de Psicología UMSNH
nmrisdell@hotmail.com

En la capacidad nuestra y de nuestros hijos está la posibilidad de adquirir en el futuro una capacidad técnica que nos permita figurar entre los países desarrollados del mundo.

Ernesto Guevara, 22 de octubre de 1964.

Desde la perspectiva del Desarrollo que proporcionan las variables convencionales, la calidad de vida y el bienestar se contemplan exclusivamente como si fueran una expresión lineal de la cantidad producida en la órbita monetaria. (...) Se llegaría -y de hecho se llega- al extremo paradójico de que el estrés, la inestabilidad psicológica, la infelicidad, la destrucción de la vida o la riqueza, en suma, contribuyan decisivamente al crecimiento económico. (...) Como decía R. Garaudy: el crecimiento económico es el dios oculto de nuestras sociedades. Y se trata de un dios cruel: exige sacrificios humanos.

J. Torres, 1994.

Nos distanciamos de quienes aseguran que sólo es posible el desarrollo y el bienestar aplicando las fórmulas y las recetas del mercado multinacional global. El deterioro de las condiciones de vida y la creciente pobreza e inseguridad de los pueblos es evidencia de lo contrario. Como pueblos indígenas reconocemos en estas promesas la versión actualizada de la vieja estrategia de exterminio y dominación que vienen aplicando desde la conquista.

Extracto de "Minga por la vida, la justicia, la alegría, la autonomía y la libertad", del movimiento indígena en Colombia, 2004.

En este ensayo intentaremos acercarnos a un concepto fundamental para entender la época en que vivimos. Las dificultades para hablar del desarrollo empiezan con la palabra misma. Su aplicación en distintas áreas del conocimiento y de distintas maneras nos puede llevar a una gran confusión. Sin embargo, el concepto de desarrollo siempre implica una idea de crecimiento desde dentro. Si pensamos en términos biológicos y hablamos del desarrollo del niño, una planta o cualquier organismo vivo estamos hablando de un proceso intrínseco al ser. Todo organismo crece conforme pasa el tiempo y recibe los insumos necesarios para vivir, para "desarrollarse": sol, vitaminas, agua, cariño. En este ensayo estaremos hablando del desarrollo entendido como un proceso socio-económico (y por definición político). El hecho de que se aplica la misma palabra "desarrollo" para hablar de un proceso de cambio social y económico sugiere que también aquí se percibe el proceso como algo orgánico, "natural" e implícito en la historia humana. El desarrollo sucede porque tiene que suceder. Esta percepción del desarrollo como algo inevitable, y de todos modos deseable, impregna nuestra forma de ser y nuestra forma de actuar. La característica central de desarrollo como crecimiento se encuentra en las distintas escuelas de pensamiento sobre el desarrollo, y las distintas teorías del desarrollo; las teorías clásicas, basadas en el crecimiento económico, las teorías estructuralistas y de la dependencia, e inclusive a mi parecer

en las posteriores teorías de desarrollo humano, desarrollo sostenible, etc. Este trabajo intentará repasar estas ideas y dar cuenta de cómo se han articulado y han logrado cierta hegemonía en la segunda mitad del siglo XX. Luego veremos cómo esta hegemonía ha sido cuestionada y criticada en las últimas décadas por académicos y distintos actores sociales (especialmente los movimientos sociales). Finalmente, intentaremos sugerir caminos para poder salir de la trampa actual en que nos encontramos al considerar que a "más desarrollo mayor bienestar".

Los elementos centrales que conforman el núcleo del discurso del desarrollo han estado presentes desde hace varios siglos. La idea de occidente como fuente de todo progreso técnico y moral ya estaba presente como justificación para la colonización de América, y posteriormente para el resto del globo por parte de las potencias europeas. Un pensamiento racionalista y secular se hizo omnipotente en el siglo XIX percibiendo el aparente "éxito" de occidente como resultado de sus avances científicos mezclado con una buena dosis de teorías racistas. Las demás culturas del mundo, en contraste, eran "atrasadas" o "primitivas" y de alguna manera se asemejaban con el propio pasado de occidente. Encontramos estas ideas por ejemplo en los trabajos de Marx sobre los modos de producción pre-capitalistas. Pero muchos autores señalan el final de la Segunda Guerra Mundial como el momento clave en que el gran discurso del desarrollo se formula y se

extiende en el lenguaje político internacional formando una máquina institucional que en gran medida sigue funcionando hasta la fecha. Concretamente, se señala el discurso del presidente estadounidense Harry Truman del 20 de enero de 1949 como el momento del lanzamiento de un nuevo lenguaje para las relaciones internacionales. Vale la pena citar una parte de este discurso para ver cómo se plasman muchos de los conceptos básicos que aunque modificados posteriormente siguen activos en el mundo de hoy, en la práctica institucional y en el imaginario popular:

"Más de la mitad de la población mundial está viviendo en condiciones próximas a la miseria. Su alimentación es inadecuada, son víctimas de la desnutrición. Su vida económica es primitiva y miserable. Su pobreza es un hándicap y una amenaza, tanto para ellos como para las regiones más prósperas. Por primera vez en la historia, la humanidad posee el conocimiento y la técnica para aliviar el sufrimiento de esas poblaciones. Estados Unidos ocupa un lugar preeminente entre las naciones en cuanto al desarrollo de las técnicas industriales y científicas. Los recursos materiales que podemos permitirnos utilizar para asistir a otros países son limitados. Pero nuestros recursos en conocimiento técnico -que, físicamente, no pesan nada- no dejan de crecer y son inagotables. Yo creo que debemos poner a la disposición de los pueblos pacíficos los beneficios de nuestra acumulación de conocimiento técnico con el propósito de ayudarles a satisfacer sus aspiraciones a una vida mejor (...). Lo que estoy contemplando es un programa de desarrollo basado en los conceptos de una negociación equitativa y democrática. Todos los países, incluido el nuestro, obtendrán un gran provecho de un programa constructivo que permitirá utilizar mejor los recursos humanos y naturales del planeta (...). Una mayor producción es la clave para la prosperidad y la paz. Y la clave para una mayor producción es una aplicación más extensa y más vigorosa del conocimiento técnico y de la ciencia moderna" (reproducido por Viola, 2000, p. 14).

En estas palabras encontramos todos los ingredientes para lo que sería la filosofía dominante del desarrollo en las siguientes décadas. Aquí nace la dicotomía de países desarrollados/países subdesarrollados. Las poblaciones de los segundos se encuentran en su situación de miseria debido a su propia falta de iniciativa y por culpa de obstáculos culturales que no permiten un mayor progreso. Está la insinuación de que en estas regiones nunca se ha conocido el bienestar o la prosperidad. Destaca por su ausencia, la idea de que el "encuentro" con el sujeto colonizador podría haber tenido un impacto negativo en esas regiones.

La fe ciega en las posibilidades ofrecidas por la ciencia y la técnica para resolverlo todo, y la conclusión de que el máximo objetivo de la humanidad es producir más. No se menciona lo que hay que producir, ni en qué condiciones, ni cómo distribuir los beneficios. Dado el contexto de la Guerra Fría, también vemos cómo se liga la ayuda a condiciones políticas (cuando menciona "los pueblos pacíficos" es decir, aquellos que no intentan poner en marcha programas socialistas). Todos estos elementos impregnarán el discurso y trabajo de los programas internacionales de desarrollo en las décadas posteriores.

La primera teoría empleada para explicar el fenómeno del desarrollo y para señalar el camino a seguir sería lo que hoy llamamos la teoría de la modernización. Partiendo de la experiencia de los primeros países en industrializarse (especialmente Inglaterra) trata de explicar cómo fue posible esta transformación y todos los factores que contribuyeron a ella. Empieza con la premisa de que estos países son en alguna manera "la vanguardia" y que todos los demás están destinados a seguir su ejemplo. Lleva implícita la idea de que únicamente a través de este camino las sociedades pueden satisfacer sus necesidades y encontrar la felicidad. Ciertos factores son considerados esenciales en este proceso: la acumulación de capital para invertir en la industria incipiente, la formación de una clase burguesa y empresaria, un cierto nivel de protección mientras las industrias se establecen, una correspondiente transformación de la agricultura produciendo una migración a las ciudades, creando así una fuerza laboral dispuesta a trabajar en la industria, inversión



«El estudio de Caballos y Joc» Gustave Moreau



en infraestructura considerada necesaria para las empresas (carreteras, puertos, aeropuertos etc.), mejoras en los sistemas de educación y salud (en la medida en que la producción lo requiera) y finalmente un sistema que podría implementar lo anterior. Esto sería lo que podemos ver como "el paquete de la modernización". Según esta teoría si un país adoptaba el paquete, con el paso del tiempo (nunca especificado) llegaría a un nivel de desarrollo y bienestar parecido al de los países industrializados. Así, durante la década de los cincuenta se escribieron miles de libros teóricos y técnicos para explicar este proceso, llegando a una cierta hegemonía del pensamiento en el mundo. En este sentido quizás lo único que distinguía a los países socialistas era su concepción del sistema político considerado necesario para llevar a cabo el proceso (partido único en lugar de democracia representativa y un mayor énfasis en el rol del estado).

La meta seguía siendo la misma: crecimiento económico a través de un proceso de rápida industrialización. Quizás la obra teórica que mejor sintetiza el pensamiento de esa época es *Las etapas del crecimiento económico* de W. W. Rostov (1960). Dicho autor explica el proceso de modernización (progreso tecnológico más cambio institucional) como una serie de etapas por las cuales toda sociedad tiene que atravesar para finalmente llegar a la tierra prometida: "la etapa de consumo de masas". Es una visión determinista y optimista del mundo, toda sociedad recorre el mismo camino, sólo que en este momento se encuentran en diferentes puntos del mismo.

No tardaron mucho en aparecer las primeras críticas de esta visión a-histórica del mundo. Desde la década de los 50's empezaron a salir autores, principalmente de América Latina, quienes a grosso modo podemos considerar como estructuralistas. Se llegó a conformar lo que conocemos como "el enfoque de la dependencia", de enorme influencia durante muchos años. Este enfoque podría estar dividido entre los "dependentistas" convencionales y los "dependentistas" marxistas. Existe una enorme literatura de estos autores y demasiada heterogénea para poder sintetizar todos aquí (ver por ejemplo, Prebisch, 1950; Furtado, 1964; Cardoso, 1965; Sweezy, 1942; Baran, 1957; Dos Santos, 1968; y, Gunder Frank, 1967). En términos generales argumentaron que no son tanto los factores internos los que impiden el desarrollo en los países del Tercer Mundo, sino las relaciones de dependencia que éstos tienen con las potencias occidentales. Enfatizaron que el capitalismo occidental no se desarrolló como un proceso independiente, sino como un producto de

explotación colonialista y el consiguiente empobrecimiento de los países del sur. En lugar de ver a estos países como "esperando para tomar el camino hacia la industrialización y el crecimiento", estos autores perciben su situación actual como resultado del proceso de industrialización en occidente. Es decir, el subdesarrollo es resultado del mismo proceso del desarrollo, no un estadio anterior. Con estos autores aparece la terminología de centro-periferia para señalar la relación entre dos bloques de países (cabe mencionar que los países socialistas de entonces estarían en un esquema aparte). Estas ideas son luego retomadas por autores como Amin (1970), quien hablaba del intercambio desigual entre centro y periferia, donde el segundo transfiere valor al primero permitiendo al capitalismo central seguir acumulando capital y Wallerstein (1969) con su concepto de economía-mundo, en el cual el subdesarrollo se produce como consecuencia de la expansión de la economía capitalista. Ampliando la mirada. Enfoques que van más allá de lo económico.

"Uno no se enamora de una tasa de crecimiento" (Graffiti, Paris, 1968).

Todas las teorías, escuelas y autores mencionados hasta aquí, aunque son muy heterogéneos entre sí, comparten un objetivo común. A pesar de tener muy distintas interpretaciones de los obstáculos al desarrollo y por lo cual a la superación de éstos, todos estarían de acuerdo en que la meta principal es el crecimiento económico. También tienen serias discrepancias sobre qué hacer con este crecimiento para conseguir el bienestar de la población, pero nunca cuestionan el crecimiento en sí. Con la excepción de unas voces aisladas como nuestro graffitero francés, no será sino hasta la década de los setenta para que se formularan nuevas teorías del desarrollo que incluyeran otros factores más allá de lo económico.

Desde la época clásica de las teorías económicas nunca se había tomado demasiado en cuenta el tema del medio ambiente. A veces se hablaba de la dependencia de la economía capitalista hacia las energías no-renovables (petróleo, carbón, etc.) pero siempre se confiaba (¡aún se confía!) en el descubrimiento de nuevas reservas o la capacidad de la ciencia de encontrar alternativas. A partir de la crisis de petróleo a principios de los setenta, el factor medio ambiental empieza a ocupar un lugar privilegiado en las discusiones en turno al desarrollo. Las evidencias de la degradación ambiental como consecuencia directa de la industrialización empiezan a acumularse y a encontrar eco entre el discurso de muchos gobiernos y organismos internacionales.

Problemas como la deforestación, la desertificación, la contaminación del aire, la degradación de la tierra cultivable y la amenaza a la diversidad de especies están atribuidos en gran medida al modelo económico existente y piden acciones urgentes. La publicación del informe del Club de Roma -en los setenta-, incorpora muchas de estas preocupaciones. Vemos el resultado de esto en 1987 cuando aparece el Informe Brundtland. Nace el concepto de desarrollo sostenible. En su esencia éste sigue siendo un paradigma del desarrollo basado en el económico, pero ahora los factores medio-ambientales tienen que estar incluidos en los cálculos. Cualquier proyecto o programa de desarrollo tiene que poder sostenerse sin dejar un daño irreparable al entorno o perjudicar a la siguiente generación. Para poner un ejemplo muy sencillo, un proyecto de manejo forestal permitiría una tala controlada del bosque por parte de la comunidad, pero con el compromiso de que los árboles cortados serían sustituidos por un número igual de árboles nuevos (y respetando la diversidad de especies). El concepto de desarrollo sostenible sigue en auge hasta la fecha. Aunque a veces parece más presente al nivel discursivo que real, ha tenido un impacto real en algunas áreas de la práctica del desarrollo. Por ejemplo, el Banco Mundial actualmente no financia macro proyectos hidrológicos (presas, transvases, etc.), después de recibir una avalancha de críticas durante décadas debido a los catastróficos efectos de éstos en el entorno y la población local. Por otro lado, el uso de la palabra "sostenible", con significados bien distintos en el discurso de los proyectos y programas de desarrollo, puede llevar a cierta confusión para entender su alcance real como teoría. Por ejemplo, muchas veces cuando se habla de la "sostenibilidad" de un proyecto específico no se está refiriendo a su impacto ambiental sino a su capacidad de autofinanciación una vez retirada la ayuda económica de fuera.

La preocupación por el medio ambiente no era el único límite percibido en los paradigmas economicistas del desarrollo. En la década de los setenta empezó un debate entre organizaciones de base y algunas ONGs (Organizaciones No Gubernamentales). Se criticaba los proyectos y programas de desarrollo (de estados y organizaciones internacionales por igual) por ser verticales e impuestos desde arriba. Como los "beneficiarios" no eran tomados en cuenta en la planificación ni en la ejecución de los proyectos, éstos realmente no se beneficiaron de la manera expresada en la propaganda. Muchos estudios identificaron un enorme número de proyectos "fracasados" por completo, o que habían beneficiado a cierto sector social pero no a los más necesitados, llegando en algunos casos a



«Mahoning» Franz Kline

perjudicarles. Creo que podemos identificar dos principales corrientes que salían de este debate aunque en la práctica muchas veces están entrecruzadas.

Primero encontramos un nuevo énfasis en la participación de los beneficiarios. Se crean metodologías participativas que permiten a los beneficiarios opinar o incluso proponer proyectos nuevos para sus comunidades. Vemos el nacimiento de lo que podemos llamar el desarrollo participativo (Tommasoli, 2003). Encontramos el concepto -por ejemplo- en las ideas de Robert Chambers (1983) sobre desarrollo rural y el diagnóstico rural participativo. Igual que el desarrollo sostenible este concepto ha tenido una realización algo irregular en la práctica de desarrollo en los últimos años. Si es cierto que en algunos casos se podría identificar ciertos proyectos donde una participación real de la gente ha conducido a resultados más positivos para estos últimos, en muchos ejemplos se ha mostrado que el elemento participativo es más propagandístico que real. A veces no existen mecanismos eficaces para incluir a los beneficiarios, otras veces se escuchan opiniones para luego descartarlas por completo y en otras ocasiones sólo se invita a los beneficiarios a participar cuando la idea central del proyecto ya está decidida. La otra corriente de pensamiento surgido en los setenta es lo que ha llegado a llamarse el enfoque de las necesidades básicas. En su esencia, esta idea se basa en que el resultado de varias décadas de la política desarrollista en los países del sur puede haber producido industrialización o un crecimiento económico, pero no se han satisfecho las necesidades más elementales de amplios sectores de la población.



A pesar de (o debido a, según muchos) estas políticas no se ha proporcionado vivienda digna, dietas adecuadas, agua limpia, protección a la salud, educación universal y de calidad, o un medio ambiente saludable para las mayorías del campo y la ciudad. La conclusión entonces sería que el desarrollo debería reorientarse hacia estas metas (aunque es bueno recordar en este momento los discursos de los desarrollistas de los años 50's cuyos objetivos manifiestos eran precisamente éstos). El máximo teórico de estas ideas -que luego se plasmaron en la idea de desarrollo humano- es el economista chileno Manfred Max-Neef (1993). Éste distingue entre necesidades humanas fundamentales, que son finitas y universales, y los satisfactores de estas necesidades, que son variables según la cultura y cambiantes históricamente. Identifica en su esquema nueve necesidades que serían: de subsistencia, protección, afecto, entendimiento, participación, ocio, creación, identidad y libertad. Vemos que aquí estamos tratando de un concepto de desarrollo mucho más amplio. Cada necesidad puede ser satisfecha de diferentes maneras, y, un satisfactor puede servir a más que una necesidad: "Valga un ejemplo como ilustración. Cuando una madre le da el pecho a su bebé, a través de ese acto, contribuye a que la criatura reciba satisfacción simultánea para sus necesidades de subsistencia, protección, afecto e identidad. La situación es obviamente distinta si el bebé es alimentado de manera más mecánica" (Max-Neef, 1993, p. 42). El debate sigue a todos niveles, institucional e intelectual sin resolverse del todo. Lo que no está en duda es el poder discursivo de estos conceptos. Si analizamos los documentos de gobiernos nacionales y locales, organismos internacionales como el Banco Mundial o el PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo) o de la inmensa mayoría de los ONGs, encontramos una y otra vez los términos: desarrollo sostenible, desarrollo humano, desarrollo participativo o una combinación de los tres repetidos hasta la saciedad. La crítica radical al desarrollo o "el posdesarrollo".

"Desde 1949 y la carrera para alcanzar el PIB más alto, la sociedad se puso el objetivo de elevar su nivel de vida. Que eso sea algo positivo sigue sin cuestionamiento, como el término 'bienestar' lo testifica. La industrialización y la tecnología son medios que, en lo abstracto, podrían servir mal que bien, pero con mayor frecuencia estos medios se convierten en el objetivo mismo. Además, están considerados como la única forma de conseguir aquello que es bueno. Como si antes de la época industrial la civilización no hubiera podido proveer una vida satisfactoria a sus miembros"

(Latouche, 2001, p. 137. Traducción propia). "El desarrollo produjo una manera de ver la vida social como un problema técnico, un asunto de decisiones racionales y gestión que tenía que ser entregado a un grupo de personas -los profesionales del desarrollo- cuyos conocimientos especializados supuestamente los calificaban para esta tarea. En lugar de ver el cambio como un proceso enraizado en la interpretación de la historia de cada sociedad y tradición cultural -como un buen número de intelectuales en varias partes del Tercer Mundo habían intentado en los años 20's y 30's (siendo Gandhi el más conocido de ellos)-, estos profesionales buscaron crear mecanismos y procedimientos para hacer encajar las sociedades en un modelo pre-existente que encarnaba las estructuras y funciones de la modernidad. Como aprendices de hechiceros, los profesionales del desarrollo despertaron una vez más el sueño de la razón que, en sus manos, como en instancias anteriores, produjo una realidad inquietante" (Escobar, 2001, p. 91. Traducción propia).

Para un creciente número de autores y actores sociales, estos conceptos "más humanos" del desarrollo sólo han servido para disfrazar lo que en realidad es el mismo proceso de la época anterior de la modernización. Para éstos, el problema principal ya no es una discusión alrededor de qué modelo de desarrollo se debe adoptar, sino el desarrollo en sí mismo. Sugieren que la solución a los problemas actuales del mundo no vienen por la vía de "más desarrollo" sino "menos desarrollo".

Esta sugerencia tan difícil de aceptar por la mayoría necesita aclararse y hacerse oír. Ya son tantos autores y actores sociales lanzando este mensaje de una manera u otra, que vale la pena reflexionarlo aunque chocha con mucho de nuestro condicionamiento intelectual y lo que podemos considerar sentido común. Quizás la mejor manera de abordar estas nuevas corrientes de pensamiento (y algunas no tan nuevas) sería considerar los efectos del desarrollismo a lo largo de las últimas décadas. Aquí sería necesario contrastar el discurso con lo que podemos observar empíricamente. El discurso de los agentes de desarrollo: agencias internacionales, gobiernos nacionales, ONGs, etc.; a pesar de sus diferencias encuentran un terreno común en sus manifiestos objetivos. Pueden diferenciarse mucho entre ellos -en términos de métodos y enfoques- pero el objetivo final sería para todos una mejora global en el bienestar de la población, entendiendo esto como una elevación de su nivel de vida material, y acompañado con un incremento en el nivel educativo y una mejora en salud.



Goles tan loables serían compartidos por la mayoría. Allí reside el poder del discurso del desarrollo. Promete algo que aparentemente al mundo le falta. Frente a las terribles desigualdades del presente para muchos es "obvio" que el mundo necesita más desarrollo. Aquí es necesario hacer un esfuerzo para invertir el orden de la interpretación. Si consideramos los cinturones de pobreza que rodean las ciudades del Sur (y también del Norte), o bien, la situación desesperante de los campesinos en tantos países, o la discriminación que padecen los pueblos indígenas del mundo entero, debemos considerar la posibilidad que esta situación es una resultante del proyecto desarrollista. En su inmensa mayoría estos pueblos no han vivido aislados del proceso del desarrollo reinante en las últimas décadas. Estamos acostumbrados a la idea de que estos grupos de población han sido excluidos del proceso y por eso necesitan estar incluidos (en grosso modo el argumento de la escuela dependentista o de los neo-marxistas). Pero creemos que a la vez se podría argumentar que su situación es un producto directo del desarrollo. La modernización del campo (un elemento fundamental en el proyecto de modernización) causa una expulsión de campesinos del mundo rural. Éstos se dirigen a las ciudades en busca no tanto de una vida mejor, sino de una manera de sobrevivir (cosa que el modelo no les permite en el campo). Tampoco encuentran una alternativa viable en la ciudad donde la vida se convierte en una lucha diaria sin muchas perspectivas de mejora. Este cambio vivido por millones en tantos países es una parte intrínseca del proceso desarrollista. Para ellos, el discurso del desarrollo resulta un fraude. Sin entrar en la discusión de si su vida fue o no mejor antes, este discurso simplemente no cumplió con sus promesas.

Esta crítica radical del desarrollo como la causante de muchos de los males de hoy (en lugar de ser la solución como sostienen tantos) tampoco es una voz aislada. Hay todo un abanico de autores y colectivos sosteniendo este argumento desde diferentes perspectivas y diferentes partes del mundo. Creo que sería irresponsable no escucharles. Señalaría como posible precursor de muchos de estos autores el trabajo de Ivan Illich. Desde los años 60's este pensador siempre polémico hacía una crítica muy radical de la adopción sin reflexión de instituciones de origen occidental en las sociedades del Tercer Mundo. Demostraba cómo la introducción de sistemas de salud o educación producía por un lado una desarticulación de instituciones y soluciones autóctonas a los problemas de la sociedad (y un creciente desprestigio de éstos), además de una

especie de complejo de inferioridad creado por la brecha permanente entre los aparentes logros de estos países en comparación con los países industrializados. Su análisis del sistema educativo (Illich, 1975) es especialmente iluminador, mostrando cómo las escuelas y universidades introducen modelos culturalmente ajenos que luego imposibilitan un cambio social desde dentro. Autores más recientes empezaron a analizar cómo el discurso del desarrollo había llegado a tener una posición hegemónica en casi todo el mundo. Mostraron la forma en que conceptos como: Tercer Mundo, pobreza, hambre y enfermedad, habían adquirido una fuerza sin haber recibido un análisis profundo. Entre ellos, uno de los más conocidos y polémicos es el antropólogo colombiano Arturo Escobar. Utilizando el pensamiento de Foucault -especialmente en sus trabajos sobre las relaciones entre conocimiento, discurso y poder-, Escobar demuestra cómo se construyó el concepto del Tercer Mundo como algo homogéneo y sin historia. Esto produjo una nueva relación de autoridad donde los países del Primer Mundo podrían diagnosticar los problemas de éste a través de la técnica. El resultado son unos mecanismos de control igualmente eficaces que los de la época colonial (Escobar, 1995). Muchos han criticado a Escobar por su énfasis en los dos bloques Primer/Tercer Mundo y por no tomar en cuenta el rol de las élites occidentalizadas dentro del segundo. Sin embargo, su trabajo ha sido muy influyente en años recientes. Por otra parte, James Ferguson (1990) demuestra cómo los proyectos y programas de desarrollo extienden el poder y alcance del estado y a la vez despolitizan cuestiones como pobreza, tierra, recursos y trabajo. A la vez que



«El foco vertical III» Lisa Kowalski



ofrecen una explicación de cómo el desarrollo llegó a ser un concepto tan universalmente aceptado y fuera de discusión, muchos autores también comparten con Escobar una confianza en la capacidad de sectores hasta ahora considerados marginales -como los pueblos indígenas o el campesinado-, para ofrecer posibles salidas a nuestra situación actual. Tratando de evitar romanticismos, autores como Gustavo Esteva analizan las alternativas ofrecidas por éstos en distintas partes del mundo. Entonces, la cuestión no es la búsqueda de un camino nuevo, sino de admitir la posibilidad de múltiples caminos.

"Algo que tendríamos que aprender de las sociedades rurales, de su historia, es la forma de existir en la diversidad cultural, la posibilidad de reconocerse, al coincidir en un mismo territorio, sin perder por ello la diversidad. Tendríamos que aprender que un 'sustrato cultural' realmente nacional, sería un sustrato de múltiples 'culturas', no de una sola. Y saber también que cualquier idea totalizadora, 'cultural', técnica, política o ideológica, tiene todas las posibilidades de convertirse en un ejercicio autoritario destructivo y desnacionalizador. Si algo podemos aprender de los campesinos, para que el país subsista, para poder vivir en él de otra manera y para encontrar mejores opciones vitales tanto para los habitantes del campo como para los de la ciudad, es aprender a vivir en la heterogeneidad, en la diversidad, aprender a tener raíces, en una comunidad real que le pertenece a uno y a la que uno pertenece,

abriéndose al mismo tiempo a interacciones con los demás en un mundo efectivo y radicalmente plural" (Esteva,1988, pp. 326-327).

En palabras de Pramod Parajuli, autor nepalés; "Los presupuestos convencionales acerca del desarrollo han llegado a un callejón sin salida. Los nuevos movimientos sociales de mujeres, indígenas y pobres del campo desafían los indicadores estatales de crecimiento y afirman que los nuevos parámetros del desarrollo son las condiciones de vida, la sostenibilidad y la igualdad. Este nuevo punto de vista tiene importantes consecuencias para el paradigma del desarrollo y la posición del Estado sobre el conocimiento, pues los nuevos movimientos sociales expresan una sólida crítica de la ideología del desarrollo. Además, impugnan el papel del Estado-nación custodio de los grupos subordinados. Finalmente, regeneran y rearticulan el conocimiento existente de los grupos subordinados como un sistema válido de pensamiento, que rechaza la idea básica de lo que se entiende por conocimiento y sobre quiénes son los que conocen" (p. 185).

Estas últimas palabras reflejan otro interés de muchos de estos autores críticos con el desarrollo, tal como ha sido conocido hasta la fecha. El discurso del desarrollo, sus instituciones y su práctica están reconocidos como un sistema de conocimiento, que llegando a un punto casi hegemónico, ejercen poder y eliminan cualquier alternativa.





El reto es explorar estas alternativas y reconocerlas como conocimiento válido, como dice Parajuli. Esta idea también se encuentra en el trabajo de Vandana Shiva (1996). Ella no sólo identifica el pensamiento y praxis del desarrollo como un producto de occidente pero a la vez de origen masculino. Para Shiva y otros autores que se podrían llamar ecofeministas, el proyecto desarrollista ejerce una triple dominación sobre los pueblos del Sur, sobre el medio ambiente y sobre las mujeres. También pone mucho énfasis en el conocimiento tradicional y campesino como una alternativa al desarrollismo de los estados. Su interés por el medio ambiente está reflejado en el trabajo de muchos otros autores. Frente a los análisis simplistas de muchas organizaciones de desarrollo -quienes frecuentemente se oponen a los intereses de los pobres- a la conservación del entorno natural. La corriente llamada ecología política (Painter y Dirham, 1995) nos ofrece una visión más compleja de la relación entre el hombre y el medio ambiente, explorando las relaciones de dependencia, la expansión del capitalismo global, la relación entre éste y las economías locales, etc. Un análisis más desde la base social sería lo que Ramachandra Guha (1994) llama el "ecologismo de los pobres". En su esencia éste reconoce la importancia y cuidado de los recursos naturales como fuente de la subsistencia y se opone a algunas tendencias del ecologismo del Norte que aparentemente intenta separar la preservación de las especies de las cuestiones socio-económicas.

En gran medida, estos autores reflejan lo que podemos encontrar en los discursos y praxis de innumerables movimientos sociales y culturas "tradicionales" alrededor del mundo. La literatura etnográfica puede ofrecernos múltiples ejemplos pero también un gran abanico de experiencias en todos los continentes donde se construye o se mantienen prácticas que resisten el modelo dominante y ofrecen pistas de lo que podría ser un mundo de posdesarrollo. A diferencia de los modelos de desarrollo mencionados en este artículo, estos últimos no ofrecen una receta universal. Cada uno está insertado en una lógica cultural y ambiental que impide su transferencia como un paquete a otra realidad. Esto tampoco significa que estas experiencias no aprendan una de la otra o que existan aislados. Lo que tienen en común es su rechazo al proyecto desarrollista tal como lo conocemos. Buscan formas de vivir que permiten satisfacer las necesidades básicas de todos en armonía con el entorno natural. De momento, el conflicto entre estas visiones y la de los estados-nación y organismos internacionales, sólo puede continuar hasta que se derrumbe por completo la máquina poderosa del desarrollismo.

Bibliografía

- Amin, S. (1970). *La acumulación a escala mundial*. México: Siglo XXI.
- Baran, P. (1957). *La economía política del crecimiento*. México: FCE.
- Cardoso, F. H. (1965). *El proceso de desarrollo en América Latina*. Santiago: Ilpes.
- Chambers, R. (1983). *Rural development: putting the last first*. Londres: Longman.
- Dos Santos, T. (1968). *La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Escobar, A. (1995). *Encountering development. The making and unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Escobar, A. (2001). *The making and unmaking of the Third World through development*. En Rahnema y Bawtree *The post development reader*. Londres: Zed Books.
- Esteva, G., (1988). "Vivir o sobrevivir". En Patterson *Las sociedades rurales hoy*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Ferguson, J. (1990). *The anti-politics machine. Development, depoliticization and bureaucratic power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Furtado, C. (1964). *Crecimiento económico del Brasil*.
- Guha, R. (1994). "El ecologismo de los pobres", *Ecología Política* 8.
- Gunder F., A. (1967). *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Illich, I. (1975). *La sociedad desescolarizada*. Barcelona: Barral Editores.
- Latouche, S. (2001). *Paradoxical growth*. En Rahnema y Bawtree. *The post development reader*. Londres: Zed Books.
- Max-Neef, M. A. (1993). *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Montevideo/Barcelona: Icaria y Nordan Comunidad.
- Painter, M. y Dirham, W. H. (1995). *The social causes of environmental destruction in Latin America*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Parajuli, P. *Poder y conocimiento en el discurso del desarrollo: los nuevos movimientos sociales en el Estado en India*. (Fecha y lugar de publicación desconocido)
- Prebisch, R. (1950). *Centro y periferia. El desarrollo económico de América Latina y sus principales problemas*. New York: United Nations.
- Rostow, W.W. (1960). *Las etapas del crecimiento económico*. Buenos Aires: FCE.
- Shiva, V. (1996). *Abrazar la vida*. Madrid: Horas y horas.
- Sweezy, P. (1942). *Teoría del desarrollo capitalista*. México: FCE.
- Tommasoli, M. (2003). *El desarrollo participativo*. Madrid: IEPALA.
- Torres, J. (1994). *La otra cara de la política económica*. Madrid: La Catarata.
- Viola, A. (2000). *Antropología del desarrollo*. Barcelona: Paidós.
- Wallerstein, I. (1969). *La economía capitalista mundial*.



LA EDIFICACIÓN COLECTIVA DE LA MEMORIA

Jorge Mendoza García
Universidad Pedagógica Nacional
jorgeuk@correo.unam.mx

En el presente trabajo se argumenta que la memoria individual es menos un presupuesto y más un resultado de la memoria colectiva. La denominada memoria personal en realidad se alimenta de la memoria de los grupos, de la cultura de lo compartido. Se apoya en marcos sociales como el tiempo y el espacio, y se comunica mediante el lenguaje. Y el lenguaje es una creación cultural. Asimismo, al recordar, la gente tiene que hacerlo con pensamiento, y el pensamiento, desde los griegos o recientemente con Wundt, Mead y Vygotsky, es un diálogo consigo mismo, es lenguaje interiorizado. Por donde se le mire, hay afluentes sociales que edifican a la denominada memoria individual. Esta es, en sentido estricto, un punto de vista dentro del grupo. Una mirada en la colectividad. A la par del planteamiento dominante en torno a la memoria que argumenta que ésta es un proceso que se presenta al interior de la cabeza y/o de la mente, se desarrolló otra visión, la de la memoria colectiva. La discusión del presente trabajo gira en torno a esta segunda postura.

1. El otro inicio

La noción de que en el individuo se encuentra la memoria, así como la percepción, la sensación o los afectos, es más una premisa, un punto de partida, que un resultado. Es el énfasis de la cultura individualista, fincada sobre todo en la denominada modernidad, de un tiempo que no siempre ha estado presente. En efecto, la idea de que la memoria se encuentra en la cabeza como una función mental se arraiga a fines del siglo XIX. Es Ebbinghaus quien en el campo de la psicología realiza los primeros estudios sistemáticos sobre el tema. Lo que el autor realiza, en resumen, son experimentos para recordar palabras y frases sin sentido, que después de varias repeticiones se "familiarizan" y logran recordarse. Se desprende de esto el ya consabido resultado: se recuerdan más las palabras familiares que las sin sentido. Ebbinghaus y sus experimentos de 1885 marcarán, en los manuales oficiales sobre memoria, el inicio de los estudios "serios". Y es que en ese momento la psicología luchaba por tener un espacio en el campo de la ciencia positiva que, como uno de sus criterios, estipulaba tener un "objeto de estudio" propio, por lo cual interioriza lo que originalmente se

encontraba en el campo de la cultura: depositar al pensamiento, la percepción y, por supuesto, la memoria, en el interior de la cabeza se vuelve tarea urgente. Y el método del que se hace uso es el experimental. Los estudios y las propuestas que no encajan en la visión experimental serán mandados al olvido. Eso ocurrió, justamente, con los textos de Halbwachs y Blondel que argumentaban sobre la memoria de grupos, la memoria colectiva.

2. La noción de memoria colectiva

Al tiempo que se arraigaba el pensamiento individualista en torno a la memoria, se proponía una manera distinta de reflexionarla, de abordarla y de mirar la realidad a partir de ella, es el caso de la memoria colectiva. Esta noción la acuña Maurice Halbwachs (1925) en un libro titulado *Los marcos sociales de la memoria*, en el que propone que las experiencias se inscriben en marcos sociales, como el tiempo y el espacio, y después se reconstruyen socialmente para forjar la memoria de grupos y sociedades. En el mismo sentido aducirá argumentos Charles Blondel (1928) -compañero de discusiones de Halbwachs en un coloquio permanente de la ciencia del hombre (Braudel, 1968)-. Años después, Lev Vygotsky (1930) hablará de memoria mediada por herramientas y signos, y Frederic Bartlett (1932) argumentará la memoria basada en esquemas grupales y culturales.

Desde la visión de estos cuatro pensadores la memoria es menos individual y más grupal, social, colectiva, cultural¹. Halbwachs (1950a) formulará: "Puede hablarse de memoria colectiva cuando evocamos un acontecimiento que ocupa un lugar en la vida de nuestro grupo y que hemos traído a la memoria, que lo hacemos presente en el momento en el que lo recordamos desde el punto de vista de ese grupo" (p. 15).

¹ Cuando Marc Bloch reseñó la obra de Halbwachs, escribió que había construido "toda una teoría de la memoria contemplada desde el punto de vista de la psicología colectiva" (Bloch, 1925, p. 223, énfasis agregado). Bloch compartió el coloquio con Halbwachs, y a pesar de saber de su formación de sociólogo, señalaba: Halbwachs es "un psicólogo preocupado por el estudio del alma colectiva" (p. 231). Halbwachs, a decir de Bloch, estudiaba la memoria colectiva en el sentido de "la conservación de recuerdos comunes a todo un grupo humano y su influencia sobre la vida de las sociedades" (pp. 223-224).



No recordamos solos, sino con ayuda de los recuerdos de los otros; los recuerdos propios se edifican sobre la base de los recuerdos de terceros. Y ocurre con cierta frecuencia que los recuerdos que uno considera propios en algún momento se han tomado de otros: "nuestros recuerdos se encuentran inscritos en relatos colectivos que, a su vez, son reforzados mediante conmemoraciones y celebraciones públicas de acontecimientos destacados" (Ricoeur, 1999b, p. 17). Según este planteamiento, los recuerdos, por personales que sean, "de acontecimientos de los cuales hemos sido los únicos testigos, incluso aquellos de pensamientos y de nociones que muchos otros también poseen, con personas, grupos, lugares, fechas, palabras y formas del lenguaje, también con razonamientos e ideas, se evocan con toda la vida material y moral de las sociedades de las cuales formamos o hemos formado parte" (Halbwachs, 1925, pp. 51-52). En efecto, la memoria se construye sobre la base de relaciones con otros, de sitios, fechas y significados que se delinean socialmente. Asimismo, el recuerdo social es una actividad íntimamente marcada por un sentido del pasado, en tanto que es una actividad que caracteriza y da forma a las identidades personales y grupales. Es en ese sentido que la memoria colectiva, o el recuerdo social, puede entenderse como la evocación colectiva de un pasado común y la conmemoración de acontecimientos que pueden ser previos a la experiencia de cada uno, y de alguna manera es conformada por el modo en que se ordena el mundo de las cosas. Ciertamente, porque cotidianamente la gente crea objetos e instala artefactos para que ciertos sucesos sean recordados o conmemorados en el futuro. En consecuencia, y de manera sintética, puede esgrimirse la memoria colectiva como "el proceso social de reconstrucción del pasado vivido y experimentado por un determinado grupo, comunidad o sociedad" (Fernández Christlieb, 1991, p. 98)². La memoria colectiva, puede afirmarse, es producto también de la permanencia de un discurso que abarca a un grupo, a una colectividad e incluso a una sociedad, que implica

² "Los psicólogos distinguen habitualmente entre el reconocimiento y la localización de los recuerdos. Localizar es estar al tanto del momento en que se ha adquirido un conocimiento. Reconocer es tener el sentimiento de haber tenido presente en otro momento a una persona o a una imagen que hemos visto, sin que podamos saber en qué circunstancias. Cuando esta idea se agrega a ese sentimiento, el recuerdo se encuentra a la vez reconocido y localizado. Además de que únicamente la localización pone en juego la actividad intelectual del espíritu, puesto que para hallar el lugar de un recuerdo en el tiempo se requiere de un esfuerzo de reflexión. En el reconocimiento automáticamente se operaría: el sentimiento de familiaridad que acompaña, por ejemplo, el recuerdo de las palabras de una lengua conocida y el sentimiento de lo ya visto, que nace cuando aparece una imagen, objeto o figura que no son ideas y no suponen ninguna reflexión. Lo que supone que el reconocimiento, en buena parte, entraría en la memoria bajo forma de razonamiento, pero únicamente en la medida que localicemos nuestros recuerdos" (Halbwachs, 1925, p. 155). Memoria y conocimiento, pensamiento y memoria. No hay más. He ahí la relación psicosocial para explicar al ser humano en sociedad.

la experiencia de una generación cuyo recuerdo se mantiene en generaciones posteriores; este saber es mantenido por la memoria y se encuentra en el pensamiento social, en los grupos como cultura. Y la cultura permanece, es poco volátil. De ahí que la memoria, que se forja en esta cultura, nos imprima la sensación de que las cosas no cambian, que el tiempo se ha detenido, como ocurre en ciertos sitios en los que se experimenta la sensación de que nada acontece, son estos los lugares tranquilos, de poca gente y poca actividad, pueblos de largo raigambre³. Esa es la dinámica de la memoria, la quietud, mientras que la del olvido es la alta velocidad, la rapidez que con su celeridad impide que nada quede, que nada permanezca: en esa cadencia todo es fugaz.

Pero para que los acontecimientos que una colectividad o sociedad experimentan se comuniquen, es necesario que primero se contengan, que primero se guarden, que se establezcan en algún recipiente para que no se volatilicen. Tal recipiente se denomina marcos sociales.

3. Los marcos sociales de la memoria

Cuando evocamos un recuerdo⁴, lo precisamos localizándolo; cuando lo completamos, lo hacemos "porque otros recuerdos en relación con éste subsisten a nuestro alrededor, en los objetos, en los seres pertenecientes al medio en el que vivimos, o en nosotros mismos: puntos de referencia en el espacio y el tiempo" (Halbwachs, 1925, p. 52). Por marcos sociales puede entenderse "un sistema de algún modo estático de fechas y lugares, que nos los representaríamos en su conjunto cada vez que deseáramos localizar o recuperar un hecho" (p. 175). Por marcos sociales puede entenderse "un sistema de algún modo estático de fechas y lugares, que nos los representaríamos en

³ El escritor mexicano Octavio Paz (1983) expresaba: "A la manera de los antiguos mayas, que tenían dos maneras de medir el tiempo, la 'cuenta corta' y la 'cuenta larga', los historiadores franceses han introducido la distinción entre la 'duración larga' y la 'corta' en los procesos históricos. La primera designa a los grandes ritmos que, a través de modificaciones al principio imperceptibles, alteran las viejas estructuras, crean otras y así llevan a cabo lentas pero irreversibles transformaciones sociales" (p. 11). La duración corta es el dominio del acontecimiento, imperios que se derrumban, revoluciones, guerras, caídas de presidentes. Desde esta perspectiva, la corta duración, dice Paz, las figuras no se repiten, pues la historia es "creación incesante, novedad, el reino de lo único y singular. Desde la 'duración larga' se perciben repeticiones, rupturas, recomienzos: ritmos. Las dos visiones son verdaderas" (p. 12). Así, los acontecimientos que hemos vivenciado en el siglo XX se encuentran en la "corta duración", aunque los "más significativos se encuentran en relación con la 'larga duración', y en los últimos años se han mostrado, se han hecho visibles, como el crecimiento de la población, la expansión y la multiplicación de la ortodoxia ideológica, por citar dos casos. La 'duración larga' nos da la sensación de que estamos ante un paisaje histórico, quiero decir, ante una historia que ostenta la inmovilidad de la naturaleza. Impresión engañosa: la naturaleza también se mueve y también cambia. Los cambios de la 'duración corta' se inscriben sobre ese fondo en apariencia inmóvil como los fenómenos que alteran la fisonomía de un paisaje: el paso de la luz y el de la oscuridad, el mediodía y el crepúsculo, la lluvia y la tormenta, el viento que empuja las nubes y levanta tolvaneras" (Ídem).

⁴ Evocar es "traer a la memoria", "llamar, hacer venir, convocar" (Gómez de Silva, 1985).

su conjunto cada vez que deseáramos localizar o recuperar un hecho" (p. 175). Los marcos sociales son "los instrumentos que la memoria colectiva utiliza para reconstruir una imagen del pasado acorde con cada época y en sintonía con los pensamientos dominantes de la sociedad" (p. XI). En efecto, la memoria dispone de marcos fijos en los que se encuentran los recuerdos que, puede argumentarse, los lleva siempre consigo; los recuerdos pueden reconstruirse en todo momento en tanto que "están compuestos de nociones que intervienen continuamente en su pensamiento y en el de los otros, y que se le imponen con la misma autoridad que las formas del lenguaje" (p. 194). En consecuencia, los marcos son sistemas lógicos, de sentido, de significado, cronológicos, topográficos, que inscriben el recuerdo en ellos; es un sistema que posibilita el "acceso" al pasado significativo, y en virtud de que podemos evocar esos recuerdos, reconocerlos y ubicarlos, nos resultan familiares, accesibles cuando hay que rastrearlos. Y a pesar de que se crea que están ausentes esos recuerdos, hay manera de llegar a ellos, los marcos lo posibilitan: son recursos indefectibles. Y ocurre como los artefactos: permiten una gran cantidad de recuerdos; y si ellos no están, marcos y artefactos, se dificulta o definitivamente no llegamos a los recuerdos. Cuando una fotografía se pierde, sucede que con ella se disipa la posibilidad de reconstruir lo que en ella se plasmó. Por eso es que se asegura que tanto experiencia pasada como presente son comprendidas a través de los cuadros y de las nociones que nos ha provisto la colectividad, de tal suerte que evocamos el recuerdo "sólo para llenar el marco, y prácticamente no tendríamos el recuerdo si no tuviéramos el marco para llenar" (Blondel, 1928, p. 151)⁵.

Puede ser que el marco social y los acontecimientos que en él se inscriben estén hechos de material distinto y sólo tengan relación por el contacto; la otra posibilidad es que entre el marco social y los eventos exista "identidad de naturaleza: los acontecimientos son recuerdos, pero el marco también estaría conformado de recuerdos" (Halbwachs, 1925, p. 134). De este planteamiento se desprende que la única diferencia entre unos y otros es que los marcos son más estables, que dependen de nosotros y que nos

servimos de ellos para reencontrar y reconstruir los recuerdos.

El tiempo puede traducirse como fechas particulares. Y para ubicar un recuerdo sobre algo que ocurrió, a diferencia de lo ficticio, hace falta situarlo en puntos de referencia que es lo que ofrece la memoria. El espacio y el tiempo, como marcos, permiten "almacenar" nuestras percepciones y recuerdos: una memoria que careciera de marcos "carecería de fronteras ciertas con la fantasía: nunca se podría saber si estamos ante un recuerdo o ante algo que simplemente imaginamos" (Ramos, 1989, pp. 72-73). Es lo mismo que sostiene Ricoeur (1999b), quien advierte diferencias entre imaginación y memoria: la primera se despliega en el terreno de lo irreal, de lo posible; la segunda lo hace sobre la base de lo que aconteció, de lo sucedido. Al final, puede usarse una frase contundente de Halbwachs (1925, p. 107): "no existe posibilidad de memoria fuera de los marcos utilizados por los hombres que viven en sociedad para fijar y recuperar sus recuerdos".

3. 1 Por ejemplo: el lenguaje

En los marcos, como el tiempo y el espacio, se contiene la memoria, pero una vez que se asienta en ellos, para conservarla hay que comunicar las experiencias que en ella se contienen y que son relevantes para la vida de una colectividad.



«1964» Clyfford Still

⁵ Por su parte, Jodelet (1998, p. 347), argumentará: "Los marcos de la memoria individual y colectiva tienen un carácter representacional. Esos marcos están formados, por una parte, por el espacio, el tiempo y el lenguaje y, por la otra, de los actos de comprensión que ponen en práctica las representaciones de imágenes, las ideas y las nociones. Es decir, la memoria es parte integrante del pensamiento social, el cual implica dos tipos de actividad: por un lado, una interpretación del presente a partir de un esquema 'marco formado de nociones y de puntos de referencia que se relacionan exclusivamente con el pasado' y, por otro, una actividad racional en la cual el punto de partida reside en las condiciones sociales presentes".



Para que exista continuidad entre pasado y presente, es decir entre experiencias pretéritas y actuales, debe actuar la memoria, y para que ello suceda debe comunicarse. La comunicación en el caso de la memoria se efectúa, preferentemente, mediante lenguaje. Ese sistema de señales que describe la realidad, que da forma y sentido a las experiencias humanas, y que vehicula los significados compartidos de una sociedad: en buena medida en el lenguaje están inscritas las experiencias de una colectividad. De hecho, las propias palabras tienen su memoria: a eso es a lo que se le llama etimología.

La memoria verbal, asegura Vygotsky (1930), es una memoria mediada con ayuda de los signos, estos signos son estables, sólidos, permitiendo que en ellos se depositen los eventos que se convertirán en recuerdos: "el lenguaje representa uno de los poderes conservadores más firmes de la cultura. Sin este conservatismo no llegaría a cumplir su misión principal, la comunicación" (Cassirer, 1944, p. 330). Ciertamente, porque símbolos y formas lingüísticas deben poseer "estabilidad y persistencia para resistir la influencia disolvente y destructora del tiempo" (Idem). Incuestionablemente, la forma de hablar y la utilización de ciertas palabras y de otras no, de ciertos discursos en detrimento de otros es posible en un marco, en una cultura que nos antecede y que nos dota de significados para ser usados en ciertas situaciones y no en otras, y que las propias palabras y la forma de hablar ayudan a edificar.

Es esta la razón por la que se argumenta que tanto términos como formas mediante los cuales obtenemos la comprensión del mundo y de nosotros mismos no son sino artefactos sociales, productos de intercambios históricos y culturalmente situados entre las personas, que es el caso del lenguaje. La manera de mirar la realidad no es resultado de evoluciones particulares sino producto de intercambios, de "relaciones cooperativas", de la "acción conjunta", y es así que "las palabras adquieren su significado sólo dentro del diálogo", son el resultado de una acción conjunta, lo que Bajtín denominó como inherentemente "interindividuales". En ese sentido, "lograr inteligibilidad es participar en un patrón reiterativo de relación o, si se extiende lo suficiente, una tradición", y es que "es sólo en virtud de haber sostenido alguna forma de relación pasada que podemos producir algún sentido" (Gergen, 1996, p. 162). Y es justamente en la práctica, "en el curso de una conversación, que la comprensión compartida entre los participantes se desarrolla, se negocia o se 'construye socialmente', a lo largo de un período de tiempo" (Shotter, 1996, p. 218).

Cuestión que advierte también Umberto Eco (1998, p. 258) al señalar: "negociamos sobre el significado mismo de las palabras y de los enunciados que usamos: así, nuestra misma forma de utilizar el lenguaje para hablar del mundo se basa en la negociación".

¿Cómo conectamos los distintos acontecimientos que se muestran como dispersos en el tiempo y en el espacio y les atribuimos significados? Depende en buena medida de nuestro uso del lenguaje, y ese lenguaje, también en buena medida, nos antecede: "lo que yo he experimentado, acerca de lo que he sido consciente, etcétera, en diversos momentos de mi vida, puede recibir una forma, términos semióticos, palabras, previamente 'verbalizadas' por otros" (Shotter, 1996, p. 219).

Cuando el significado de una acción, de un recuerdo, de una palabra se está construyendo, éste se encuentra en el uso en que el hablante se encuentra inscrito, es decir, las reglas y convenciones de un grupo social, en un contexto práctico de su utilización. Bartlett (1932, p. 295) lo había enunciado así, las palabras son sociales "y constituyen la forma más directa de comunicar significados. La imagen, para ser comunicada, tiene que ser expresada a través de palabras". De una manera más fuerte y enérgica Blondel (1928, p. 126) lo ostenta así: "desde que se percibe un objeto, se nombra, y el nombre que evoca reacciona sobre la percepción que tenemos de él atrayéndolo a ese mundo de relaciones lógicas que es precisamente el mundo de las palabras".

Quizá por eso es que Dan Slobin argumenta que no es posible narrar experiencias pasadas "sin asumir una perspectiva" y el lenguaje que usamos favorece estas perspectivas particulares. "El mundo no presenta 'eventos' por codificar en el lenguaje. Antes bien, en el proceso de hablar y en el de escribir, las experiencias se transforman, filtradas mediante el lenguaje, en eventos verbalizados" (en Bruner, 2002, p. 106). Magistralmente, otra vez, lo enuncia Blondel (1928, p. 104): "Primero viene la palabra, luego la idea, después, algunas veces, la cosa. Ésta no sería para nosotros lo que es, sin la idea que tenemos de ella, ni la idea sin la palabra". De ahí que Baudrillard (2000, p. 9) alegue que las palabras "se convierten en contrabandistas de ideas".

Efectivamente, es mediante el lenguaje que edificamos la realidad, porque los conceptos e ideas mediante los cuales nos acercamos a la realidad no existen independientes de las palabras con las cuales las reconocemos; más aún: hablar bien,

"disponer de un habla rica y diversa, encontrar la expresión adecuada para cada idea o emoción que se quiere comunicar, significa estar mejor preparado para pensar, enseñar, aprender, dialogar, y, también, para fantasear, soñar, sentir y emocionarse (Vargas Llosa, 1990, p. 436). Razón por la cual los construccionistas sociales señalan que el lenguaje tiene como función la "construcción de muchos mundos humanos". Cosa que sabían al pie de la letra los cabalistas: las palabras crean mundos, o al menos los modifica; similar cuestión argüían las hechiceras medievalistas: la combinación exacta de determinadas palabras posibilita la transformación del entorno. Jorge Semprún (1995, p. 24), sobreviviente de un campo de exterminio nazi, da cuenta de cómo el lenguaje mantiene la memoria: para él, como otros que vivieron en campos de exterminio, dos palabras, Krematorium y Ausmachen, "nos remitirían igualmente a la realidad", de los campos. Exiliado en un país con lengua distinta (de España emigró a Francia), dice a propósito sobre su lengua materna y los recuerdos, al compararlos con las canciones infantiles para recordarlos: "Siempre me era necesario repetir, aunque fuese en voz baja, las cifras en español para poder recordarlas, para memorizarlas. Números de calles o de teléfonos, fechas de citas o de cumpleaños: tenía que repetírmelas en español para grabármelas en la memoria" (2001, p. 120). Se pone de manifiesto que: "gracias al lenguaje, las memorias individuales se superponen con la memoria colectiva" (Ricoeur, 1999a, p. 27). La memoria es "conducta de relato" aduce Pierre Janet. Por su parte, Roger Schank dirá que "hablar es recordar".

Efectivamente, la memoria es social porque para construirla se tiene que recurrir al lenguaje. Y es que "el significado colectivo condiciona la percepción personal de la palabra y la dirige" (Grijelmo, 2000, p. 12)⁶.

4. La memoria individual y su afluyente: la memoria colectiva

En Halbwachs podemos encontrar que la idea de una memoria individual separada de la colectiva es una abstracción vacía de contenido, y dedica tres obras a argumentar la parte social que existe en la denominada memoria individual, como contenido, proceso y producto.

Para Ricoeur (1999b) la memoria colectiva y la memoria individual se constituyen

mutuamente⁷. Wiesel (1999, p. 12) intenta conciliar: "El hombre se define por su memoria individual, la que está ligada a la memoria colectiva". Hervieu-Léger señala que la memoria colectiva "funciona como una instancia de regulación de la memoria individual" (en Candau, 1998, p. 43)⁸. Bartlett (1932) es más arriesgado al indicar que "la forma del recuerdo individual puede verse fuertemente influida por tendencias sociales persistentes" (p. 336). Pero Halbwachs (1925, 1950a) es más contundente: la memoria colectiva traza a la memoria individual.

Para que un grupo recuerde no es suficiente con que cada uno de sus integrantes, por separado, mantenga en su cabeza o mente representaciones del pasado del grupo, sino que ocurre que sus integrantes, por ejemplo los de más edad como sucede en algunas culturas, comuniquen, transmitan, a las generaciones más jóvenes tales versiones de los acontecimientos vividos y/o narrados. De esta forma, hay algunos elementos que se aluden como memoria y que se encuentran en el terreno de la comunicación, donde el lenguaje, sea oral, escrito, pictográfico, etcétera, que es social, juega un papel relevante.

A pesar de que se asuma que son los individuos quienes recuerdan, son los grupos los que acuerdan y fijan lo que es "memorable"; son los grupos los que construyen los recuerdos y dictan cómo serán recordados los acontecimientos, y por ello "recuerdan" cantidad de sucesos que no han experimentado de manera directa. Y es que si tenemos acceso a eventos que se han presentado en el pasado, en buena medida se debe a las categorías que la cultura, en la que los individuos están inmersos, ha creado; mediante lenguaje, por ejemplo. Así, por ilustrar, ciertos jóvenes en la actualidad "conmemoran" lo ocurrido el 2 de octubre de 1968, año en el que no habían nacido.

Por eso es que Halbwachs (1925) argumentó que aunque los hechos que se recordaran pudieran ser estrictamente personales, los cuadros que posibilitan tales recuerdos nos los proporciona en todo momento la sociedad. Y la memoria individual encuentra "un punto de apoyo en la memoria colectiva" y, en todo caso,

⁷ Para Ricoeur (1999b) hay al menos tres rasgos que caracterizan a la memoria individual. i) Que es singular, y que ella constituye un criterio de identidad personal: "Mis recuerdos no son los vuestros", aduce (p. 16); ii) la memoria permite el vínculo de la conciencia con el pasado: "la memoria es el presente del pasado... la memoria garantiza la continuidad temporal de la persona" (Idem); iii) "se encuentra vinculada a la memoria la sensación de orientarse a lo largo del tiempo, del pasado al futuro" (p. 17). Como puede advertirse, los dos últimos rasgos son también de la memoria colectiva, y el primero se argumentó ya, es parte de lo colectivo, de lo social.

⁸ En todo caso, en los hechos, en la vida cotidiana, "en el esfuerzo de memoria cotidiana el individuo recibe el permanente apoyo de la sociedad, que le proporciona una cierta cantidad de herramientas para facilitarle esta tarea" (Candau, 1996, p. 40).

⁶ Cuestión que sabían hace más de 25 siglos los sofistas, los primeros pensadores que fueron conscientes del uso social del lenguaje. Erigir es nombrar, proporcionar algo señalable.



la denominada memoria individual no es más que "una parte y un aspecto de la memoria de grupo" (p. 196). Uno de sus alumnos, Semprún (1995, p. 136), al narrar los sucesos del campo de concentración de Buchenwald, se propone él mismo como "una parcela de la memoria colectiva de nuestra muerte". Eso puede decirse de los aniversarios personales: el cumpleaños, fecha recordatoria del nacimiento individual, no es más que una conmemoración que la colectividad dicta que debe realizarse⁹. De tal suerte que cuando Umberto Eco (1998, p. 237) expresa que él recuerda lo que le resulta significativo, y deja evaporarse lo que no le parece "digno de atención", lo que se encuentra en el fondo de este señalamiento es que: lo "digno de atención" es lo que resulta de interés para la colectividad en la que se encuentra inmerso. Es la colectividad la que le otorga la importancia, le atribuye uno y otro significado del cual nos alimentamos. Por eso es que puede esgrimirse que nuestra vida se encuentra incesantemente mezclada con la vida de nuestro grupo¹⁰. Porque, en efecto, fechar un recuerdo es inscribirlo en un cuadro que por muy personal que parezca resulta social, pues es suministrado por el grupo o la colectividad. Y no todos los eventos o acontecimientos a una colectividad le resultan significativos. Aquí cabe señalar que no todas las culturas conmemoran los mismos eventos, ni las mismas fechas, ni los mismos sitios¹¹.

La sociedad, la colectividad, la comunidad, los grupos, en este caso, juegan un papel determinante¹².

Y si nos alejamos de nuestro grupo el recuerdo se dificulta: "para que nuestra memoria se ayude de la de otros no es suficiente que éstos nos proporcionen sus testimonios: hace falta que no hayan cesado de relacionarse con sus recuerdos" y que haya contacto

⁹ "Doblegamos nuestra experiencia personal delante de la colectiva... nos inclinamos delante del sistema cronológico usado en nuestro grupo". En el caso específico de la celebración del cumpleaños argumenta: "la fecha de nuestro nacimiento, que es, a la vez, de todas las de nuestra biografía, la que mejor sabemos, cuando, con toda evidencia, nosotros no tenemos de nuestro nacimiento absolutamente ningún recuerdo y que, para ser exactos, esta fecha debería más bien ser la de un acontecimiento histórico y no de un acontecimiento personal" (Blondel, 1928, p. 141).

¹⁰ Más amplio aún: "Muchos de nuestros recuerdos se sitúan así en nuestro pasado, gracias a la relación que los hechos correspondientes han contraído a su tiempo con los acontecimientos políticos contemporáneos, y puede pensarse que si nuestro grupo no tenía historia o si ignoráramos todo de esta historia, nuestra biografía perdería mucho de su nitidez" (Blondel, 1928, pp. 142-143).

¹¹ La celebración de los XV años en México, que se encuentra muy arraigada en ciertos grupos sociales, no es una construcción individual de las quinceañeras, se significa porque se pertenece a una comunidad donde esa conmemoración es significativa y se practica. En otros sitios y/o culturas donde ello no ocurre seguramente una quinceañera no se entristecerá si no le celebran su fiesta.

¹² "La sociedad da la impresión de detenerse en el umbral de su vida interior... el sujeto desarrolla mejor en él las cualidades del hombre social" (Halbwachs, 1925, p. 149).

(Halbwachs, 1950a, p. 12)¹³. En esta lógica, ocurre que los recuerdos se "localizan" de una manera más fácil cuando se permanece en el colectivo, y al contrario, cuando uno se aleja del grupo se dificulta el acceso a los recuerdos¹⁴. Formamos parte de un grupo y nos identificamos con él, e incluso llegamos a confundir nuestro pasado con el del grupo. Es así que la memoria individual se apoya en la del grupo. "Los recuerdos son evocados desde fuera, y los grupos de los que formo parte me ofrecen en cada momento los medios de reconstruirlos, siempre y cuando me acerque a ellos" (Halbwachs, 1925, p. IX). De esa manera existe una memoria colectiva y sus marcos sociales, y en la medida que el pensamiento individual se "ubique" en dichos marcos y participe de esa memoria común, es que recordará. De ahí que cuando una persona indica que recuerda eventos que otros no reconocen como recuerdos, la sensación es de duda sobre eso que se supone está en la memoria personal¹⁵. La memoria colectiva, es "el ambiente" del cual "nuestra memoria individual extrae su continuidad y su consistencia, el terreno estable sobre el cual los recuerdos propiamente dichos deben apoyarse para retomar fuerza y vida" (Blondel, 1928, p. 144)¹⁶. Ciertamente, para recordar hay que partir de nociones y conocimientos de hechos comunes a los grupos a los cuales pertenecemos o hemos pertenecido, y de esta manera encontramos lo que hemos sido o vivenciado, mediado por nociones colectivas.

¹³ "Se nos puede conceder que un gran número de recuerdos reaparecen dado que otras personas los evocan en nosotros: también se concederá que cuando estos hombres no se encuentran presentes se puede hablar de memoria colectiva, dado que evocamos un evento que ocurre en la vida de nuestro grupo, y que lo valoramos desde el punto de vista de este grupo" (Halbwachs, 1950a, p. 15).

¹⁴ "Entre los recuerdos que evocamos a voluntad y aquellos sobre los que parece que no tenemos control" sólo hay una diferencia de grado, porque los primeros "se encuentran siempre a nuestro alcance, dado que se encuentran en los grupos a los que podemos entrar sin dificultades, en pensamientos colectivos con los que permanecemos en un estrecho contacto, de tal modo que todos sus elementos, todos los vínculos entre estos elementos y los pasajes entre los unos y los otros nos son familiares. Los recuerdos sobre los que no tenemos control son menos y más difícilmente accesibles dado que los grupos que nos los brindarían se encuentran más alejados y sólo estamos en contacto con ellos de manera intermitente" (Halbwachs, 1950a, p. 31).

¹⁵ Como analogía o metáfora puede tomarse lo que recuerda Eduardo Galeano (1984, p. 37), al recuperar impresiones de la cultura africana que juega con la memoria colectiva: "Todos tenemos dos cabezas y dos memorias. Una cabeza de barro, que será polvo, y otra por siempre invulnerable a los mordiscos del tiempo y de la pasión. Una memoria que la muerte mata, brújula que acaba con el viaje, y otra memoria, la memoria colectiva, que vivirá mientras viva la aventura humana en el mundo".

¹⁶ Por lo demás, lo que denominamos recuerdos personales no lo son tanto, pues no es más que pocas veces que nos encontramos aislados y en la soledad, toda vez que mediante la reflexión y sueños se mantiene un "contacto con un medio humano real o ficticio". Además, "nuestros recuerdos son extraídos ante todo de situaciones en las cuales han intervenido otros hombres que tenemos más o menos cerca. Ellos nos vuelven entonces siempre a un grupo definido, a un momento definido de su existencia y de su organización: son, por ejemplo, recuerdos de familia, de colegio, de universidad" (Blondel, 1928, p. 145). Por otro lado, "todo recuerdo, como la percepción que representa, es una agrupación original de imágenes esquemáticas, representativas de tal tipo de individuos o de tal individuo particular, especie de ficha de conocimiento, que se rompe en nosotros en el rincón de la colectividad" (pp. 147-148).

Por otro lado, lo que media a la memoria son artefactos externos -lenguaje, por ejemplo- e internos -habla interna o pensamiento- (Vygotsky, 1930; 1931)¹⁷. Por ejemplo, los relatos de lo verosímil, como la autobiografía y la narrativa autorreferencial "tienen la finalidad de mantener el pasado y lo posible aceptablemente unidos" (Bruner, 2002, p. 30). Y sus formas son algo convenido, que hay que seguir para que se le otorgue credibilidad¹⁸.

En ese sentido, puede hablarse de "juego de herramientas", es decir, un conjunto de posibilidades lingüísticas (medios de mediación) que las personas tienen para echar mano de ellas y construir sus relatos sobre lo que ocurrió en el pasado. A pesar de que son múltiples las opciones, en realidad éstas van reduciéndose a aquellas que resultan relevantes al grupo o comunidad a la que pertenecen las personas que construirán sus relatos. Esto es, sobre tales herramientas hay "fuerzas que dan forma a su uso". De ahí que las personas manifiesten una "tendencia fuerte" a hacer uso de ciertas herramientas y formas y no de otras, como si unas fueran las más pertinentes y otras no. La gente privilegia un medio mediacional: "cuando un hablante empieza a decir algo en un lenguaje en lugar de otro, existen restricciones poderosas referentes a lo que el hablante puede pensar y decir" (Wertsch, 1997, p. 186). Y es que "los hablantes dan forma a la situación mediante la elección de un lenguaje, pero son a su vez delimitados en lo que pueden decir por medio de esta elección" (Idem). Es decir, se elige una forma de narrar las experiencias y no otra, a pesar de que se tiene acceso a diversas formas. En todo caso, la cultura, los grupos, son los que delinear esas formas¹⁹. Puede advertirse que los lenguajes que hablan los grupos ejercen un profundo efecto en cómo sus integrantes hacen para recordar algo y, en consecuencia, qué es lo que recuerdan²⁰, y la manera como se narra tal pasado está modelada por el lenguaje que el grupo impone.

¹⁷ En esta tesis, Wertsch (1997) manifiesta que la memoria es colectiva en dos sentidos: i) el funcionamiento de los grupos como sistemas de memoria integrada; y, ii) las funciones mentales se encuentran mediadas por herramientas o instrumentos (artefactos) cuya evolución es sociohistórica, es decir, de manera colectiva.

¹⁸ Una herramienta cultural es el lenguaje. Éste puede ser visto como un texto verbal, que puede ser un informe policíaco o un noticiero. En cada género existen elementos prescriptores de lo que es un buen reporte, descripción y explicación. Así, algunas cosas que aparecen en el informe policial sobre un crimen, en el noticiero se omiten porque no encajan en la configuración de lo que se pretende expresar. Esto es: hay elementos que se consideran "apropiados" para representar un evento y la forma de hacerlo: "la selección de un género de texto en particular impone una gran variedad de restricciones sobre lo que puede decirse y la manera como debe expresarse" (Wertsch, 1997, p. 185).

¹⁹ Los lenguajes de que las personas echan mano "forman parte de un sistema sociohistórico y cultural; no existe ningún sentido en el que sean apropiados, poderosos, útiles y demás de un modo absoluto, universal o ahistórico" (Wertsch, 1997, p. 187).

²⁰ Una comunidad, un grupo, está constituido por un pasado compartido en un sentido importante, contando varias veces su historia y su narración constitutiva (Wertsch, 1997).

De esta forma, los recuerdos personales, individuales, asisten al lugar social de lo común, de la cultura, pues para reconocer un evento del pasado hay que hacerlo inteligible, para que se pueda "reconocer", "recordar", para ser comunicado, leído, escrito, divulgado, y por tanto interpretado, hay que recurrir o debe suponerse una serie de "significados compartidos". Y, como se ha advertido, no hay significados individuales, sino compartidos, negociados, construidos socialmente. Por eso puede alegarse que "lo que se recoge en las memorias individuales son episodios sociales que se desarrollan en escenarios también sociales y que poseen un carácter comunicativo en que la presencia (real o virtual) de otras personas es lo que la caracteriza" (Vázquez, 2001, pp. 79-80)²¹.

Ramos (1989) sintetiza la idea de la memoria colectiva como afluente de la memoria individual de la siguiente manera: el objeto del recuerdo es social, porque se presenta sobre algo que ocurrió, a quienes lo experimentaron; la individualidad se sume en lo colectivo, sea amigos, familia, clase, o gente allegada, por ello "no hay recuerdo estrictamente individual" (pp. 70-71). Además, el cómo recordamos, es social: cómo se fija la experiencia y cómo es reconstruida en forma de recuerdo. Asimismo, la experiencia se convierte en objeto de experiencia y se "fija" lingüísticamente, es decir, se usa lenguaje para narrar lo ocurrido. La vivencia de un ser no se experimenta aisladamente, ni práctica ni comunicativamente, sino que se "comparte el mundo con otros": hay participación. De esta forma, en el caso de la memoria los distintos grupos "van generando, a lo largo del tiempo, un pasado significativo, siempre abierto a reelaboraciones atentas a las solicitudes del presente" (p. 71)²². No siempre se recuerda lo mismo ni de la misma manera: hay una constante reconstrucción. En consecuencia, las memorias individuales son parte de las colectivas, son "memorias de memorias relacionadas comunicativamente" (p. 72)²³.

²¹ "¿Cuál es el tipo de estado de conciencia estrictamente individual? Es la imagen, la imagen separada de la palabra, la imagen en tanto que se relacione con el individuo y sólo con él, abstracción hecha de todo ese entorno de significaciones generales, de relaciones y de ideas, es decir, de todos esos elementos sociales que se ha decidido, desde el inicio, descartar" (Halbwachs, 1925, p. 373).

²² Halbwachs (1950a) dirá que la memoria individual es "un punto de vista sobre la memoria colectiva", punto de vista que se modifica dependiendo de la posición que se ocupe en el grupo y de las relaciones que se establezcan con otros grupos y con el entorno.

²³ "La sucesión de recuerdos, incluso aquellos más personales, se explica siempre por los cambios que se producen en nuestras relaciones con los diversos medios o ambientes colectivos, es decir, por las transformaciones de estos medios, cada uno de ellos tomado por separado y en conjunto" (Halbwachs, 1950a, p. 33).

La memoria personal, en todo caso, se configura y sostiene mediante los marcos sociales. Lo significativo que en ella se guarda es lo que socialmente se estipula como significativo. Los contenidos son eminentemente sociales. Importante: para comunicar lo que se recuerda, hay que echar mano del lenguaje -creación cultural éste-. El recuerdo a solas lo es sólo como enunciación, pues para recordar hay que hacerlo con el pensamiento y el pensamiento, como se argumentará enseguida, tiene una configuración social. De hecho es una interiorización del lenguaje (Vygotsky, 1931).

4. 1 Por ejemplo: el pensamiento

Del lenguaje, palabras incluidas, se ha dicho que es el instrumento principal del "proceso de pensamiento, porque en el mismo hallamos ese esfuerzo, coronado por el éxito por tratar con situaciones al margen del lugar y el momento en que ocurrieron. Las palabras son el mejor invento humano para perfeccionar las reacciones a distancia" (Bartlett, 1932, p. 378). Que el lenguaje le da forma al pensamiento es algo que enunció Halbwachs (1925, p. 73) cuando esgrimió que "los hombres piensan en común por medio del lenguaje". Esta relación lenguaje-pensamiento viene de lejos, pues los griegos solían decir del pensamiento que era un "diálogo con el alma". Recientemente, en Wundt se encuentra la misma idea, y para el propio Mead (1934) el pensamiento "es simplemente una conversación subjetivada o implícita del individuo consigo mismo... La internalización en nuestra experiencia de las conversaciones de gestos externos que llevamos a cabo con otros individuos en el proceso social, es la esencia del pensamiento" (p. 78); de hecho: "las palabras están allí antes que el pensamiento" (Bachelard, 1932, p. 37). En consecuencia, puede esgrimirse que lo que comúnmente se denomina como "pensamiento" o cuando decimos que alguien está "pensando", "refleja, esencialmente, las mismas características éticas, retóricas, políticas y poéticas que las reflejadas por las transacciones entre las personas, afuera en el mundo" (Shotter, 1996, p. 214). José Antonio Marina ha argumentado que "El lenguaje forma parte de la estructura de nuestra inteligencia", y que "nos pone en comunicación con nosotros mismos", es decir, a nivel de pensamiento (en Grijelmo, 2000, p. 26). El lenguaje configurando al pensamiento. Pensamiento, lenguaje interiorizado.

En un momento dado, entre los griegos y Mead, Humboldt señaló que "el hablar es condición necesaria del pensar" (en Grijelmo, 2000, p. 25). Y, efectivamente, "pensamos con palabras; y la manera en que percibimos estos vocablos, sus significados y sus relaciones, influye en nuestra

forma de sentir" (p. 26). "Son las palabras los embriones de las ideas, el germen del pensamiento, la estructura de las razones, pero su contenido excede la definición oficial y simple de los diccionarios" (p. 11); eso por un lado.

Por el otro, pero en la misma tesis, el pensamiento se va formando en un contexto cultural, de tal suerte que para Ilyenkov el pensamiento tiene vida sólo en un ambiente de significados constituidos socialmente, y su contenido está determinado por su lugar dentro de éstos. Por eso, desde esta visión, "el lenguaje es la realidad viviente del pensamiento", en consecuencia la vida interna, mental, de las personas "tiene su ser únicamente en el contexto social" (Bakhurst, 1997, p. 121). Esto es, que las personas piensan en virtud de lo que las comunidades a las que pertenecen les han dotado, les han inculcado ciertas formas y se realiza a través de determinadas prácticas. Esta perspectiva, en psicología, se ha denominado sociohistórica y/o cultural. Uno de los continuadores de esta escuela, Bruner (2002), advertirá que la misma capacidad de "leer el pensamiento" no es cuestión de biología sino de compartir "un fondo común de mitos, leyendas populares", de lo cual se alimenta lo que contendrá la memoria.



«El beso» Gustav Klimt



No perteneciente a esta escuela, pero sí alistado en el socioconstruccionismo, Shotter (1996, p. 223) tendrá una reflexión similar: "E incluso cuando 'pensamos' en soledad, son estas consideraciones de nuestras relaciones con los otros lo que debemos considerar, esto es, si queremos que lo que hacemos o escribimos sea aceptable por, y tenga sentido para, los otros". Al respecto de lo anterior, dice Jodelet (1998, p. 347): "la identidad entre memoria y pensamiento reposa en sus contenidos y en sus herramientas" y tanto los denominados "estados de conciencia" como los "hechos psíquicos" tienen una misma estructura compuesta de imágenes, conceptos, palabras y significados edificados mediante convenciones sociales. A su manera ya lo había expresado Halbwachs: "La conciencia individual no es más que el lugar de paso de estas corrientes, el punto de encuentro de los tiempos colectivos". Y es que, siguiendo a este autor, "en realidad el pensamiento está activo en la memoria: se desplaza, se mueve... sólo entonces se puede decir que se desplace y que se mueva en el tiempo" (1950b, pp. 134-135)²⁴. En el caso del pensamiento que posibilita los recuerdos, puede argumentarse que hay memoria mediada por signos internos, no ya externos -artefactos-, como inicialmente ocurría en los infantes, o como pasa con el lenguaje cuando se habla o narra. En efecto, y puede ejemplificarse de la siguiente manera: "el adolescente y, sobre todo, el adulto, no recurre habitualmente a la ayuda de los estímulos externos [artefactos], sino que utiliza los medios internos [como el pensamiento]" (Vygotsky, 1931, p. 257; corchetes agregados). Puede decirse que para recordar hay que pensar: recuerdo que se queda en sensación no es recuerdo, como ocurre con esas sensaciones que la gente experimenta y de las cuales dice: "lo tengo en la punta de la lengua", y se la pasa todo el día intentando recordar qué es esa sensación de la punta de la lengua. Tal sensación sólo llega a formar parte de la memoria cuando es pensada, es decir cuando se le endosa un signo o una palabra -o una imagen- y se reconoce como tal, como algo recordado. Quizá sea esa la razón por la que Rousseau (en Candau, 1996, p. 5) dirá: "sólo tengo pensamientos en mis recuerdos".

²⁴ Halbwachs (1950b, p. 135) argumentará extensa y claramente: "se puede estar en el tiempo, en el presente que es una parte del tiempo, y sin embargo, no ser capaz de pensar en el tiempo, de transportarse mentalmente a un pasado próximo o lejano. En otros términos, entre la corriente de las impresiones es preciso distinguir entre las corrientes del pensamiento propiamente dicho y la memoria: las primeras están estrechamente vinculadas a nuestro cuerpo, no nos hacen salir de nosotros mismos y no nos abren ninguna perspectiva sobre el pasado; las segundas, por el contrario, tienen su origen y una gran parte de su desarrollo en el pensamiento de los diversos grupos con los que nos relacionamos"; "Si situamos en un primer plano los grupos y sus representaciones, si concebimos el pensamiento individual como una serie de puntos de vista sucesivos acerca de los pensamientos de estos grupos, comprenderemos que puedan remontarse en el pasado y remontarlo más o menos según la extensión de las perspectivas que le ofrece cada uno de esos puntos de vista sobre el pasado, tal y como está representado en las conciencias colectivas en las que participa".

5. Consideraciones finales

A pesar de que el siglo XX enalteció al individuo y sus facultades mentales, diversos autores argumentaron sobre lo colectivo y/o social de la denominada memoria individual. Questionando la tendencia mentalista y facultativa de la modernidad, es que Bartlett (1932), no sin cierto enojo, expresa: "no tenemos derecho a afirmar que un hombre reconoce, recuerda o piensa gracias a que tiene una facultad específica para hacerlo" (p. 254).

Cuando la gente dice que "los lugares traen recuerdos" está en lo cierto, por eso cuando revisitan un sitio en el que antes estuvieron y vivenciaron algún evento significativo (trágico o grato) el recuerdo literalmente los asalta²⁵.

Cuando las personas se detienen a mirar recurrentemente álbumes fotográficos y a revisar cuadernos de la primaria, están entrando en el ejercicio de la memoria colectiva: artefactos (fotografías) y escritura (cuadernos) son constitutivos de la memoria colectiva. Y la memoria colectiva es configurada socialmente: son los grupos, la sociedad, la que dicta qué vale la pena recordar y qué no. Qué es significativo y qué no. Para la izquierda, por ilustrar, el 2 de octubre es un día importante, para la derecha no. Para los primeros es significativa esa fecha, para los segundos no. Puede aseverarse que el grupo y la sociedad son las condiciones de existencia de la memoria. La sociedad proporciona los marcos, comunes a los grupos, y mediante ellos se posibilita la reconstrucción del pasado. Sin ellos la volatilidad de los recuerdos hace acto de presencia.

Cicerón solía decir que la "memoria es la firme percepción por el alma de cosas y palabras". Porque recordar es sentir. De hecho, la etimología de recordar es "pensar de nuevo", "volver a sentir" (Gómez de Silva, 1985). En la vida cotidiana se suele expresar que "recordar es volver a vivir", y la gente cuando recuerda extiende su existencia. Es como si viajara al pasado. Pero el puente del pasado con el presente sólo es posible mediante la memoria. De la muerte se ha dicho que es de verdad sólo cuando a alguien se le olvida. En consecuencia, si alguien quiere extender su vida, debe ser recordado. Por eso las familias conservan fotos y pertenencias de los difuntos, porque de esa manera, en cierta medida, permanecen.

²⁵ Joaquín Sabina escribió una canción, narrando lo que le aconteció en un sitio: conoció a una mujer, se involucró, partió y al siguiente año que regresó la buscó en el mismo sitio y no la encontró, y después se lamentó: "Y en lugar de tu bar, me encontré una sucursal del banco Hispano Americano. Tu memoria vengué a pedradas contra los cristales, 'sé que no lo soñé' protestaba mientras me esposaban los municipales".



M. I. Finley intentará argumentar que "la memoria colectiva no es otra cosa que la transmisión a una gran cantidad de individuos de los recuerdos de uno solo o de algunos hombres, repetidos muchas veces" (en Candau, 1996, p. 64). Vygotsky (1930), por su parte, argumentará que la humanidad levanta monumentos para que la memoria permanezca. Y sí, las sociedades tienen sus monumentos, sus escritos, sus narrativas, sus "historias", sus placas, le ponen nombres de personajes relevantes a calles y avenidas -es a lo que Pierre Nora denomina "lugares de memoria"-, hace canciones, rueda películas, escribe libros, talla piedras, se sienta a platicar largo tiempo, no tira prendas ya inservibles ni la silla de la abuela. Y guarda una gran cantidad de objetos "inservibles", porque en ellos se encuentran inscritos recuerdos.

No sólo eso, además de estar inmersos en un medio social y tener prácticas colectivas para el recuerdo, las personas reconstruyen eventos pasados en común: si fulanito dice que "recuerda" cierto pasaje que asegura le aconteció a varios, y esos varios no lo recuerdan, a "fulanito" se le ve mal, como que algo le está fallando, pues se supone que narra algo que al grupo le aconteció y el grupo no lo recuerda. Necesariamente tiene que apoyarse en los otros para tener verosimilitud. No es gratuito que Halbwachs argumente que "cuando el hombre cree encontrarse solo, frente a frente consigo mismo, otros hombres surgen y, con ellos, los grupos de los cuales se han desprendido" (1925, p. 148). Ciertamente, la denominada memoria individual tiene una dimensión colectiva en la medida que la significación de los eventos que recuerda es aportada por la sociedad o grupo al que pertenece. El estatus de custodio de la memoria, piénsese en el viejo, tiene esta visión social.

En todo caso, puede esgrimirse que la memoria individual no es más que una parte y un aspecto de la memoria del grupo, "como de toda impresión y de todo hecho, incluso en lo que es aparentemente más íntimo, se conserva un recuerdo duradero en la medida en que se ha reflexionado sobre ello, es decir, se le ha vinculado con los pensamientos provenientes del medio social" (p. 197)²⁶. Está presente la idea de que la denominada memoria personal no es sino un diálogo con la sociedad.

Y el pensamiento, como se señaló, no es individual sino colectivo, cultural. Pensamiento y memoria se encuentran unidos en los precursores modernos de la memoria colectiva: en Halbwachs, Blondel, Vygotsky y Bartlett, como cuando se comunica que una gran cantidad de textos se abren a un conjunto de corrientes de pensamiento colectivo. Ahí ya se está en el terreno de la memoria colectiva. Esencialmente, puede concluirse que se recuerda con la cultura.

Bibliografía

- Bartlett, F. (1932). *Recordar. Estudios de Psicología Experimental y Social*. Madrid: Alianza, 1995.
- Bachelard, G. (1932). *La Intuición del Instante*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Bakhurst, D. (1997). "Actividad, conciencia y comunicación". En Cole, Michael; Engeström, Yrjö y Vásquez, Olga (eds.) *Mente, Cultura y Actividad*, pp. 120-132. México: Oxford, 2002.
- Baudrillard, J. (2000). *Contraseñas*. Barcelona: Anagrama, 2002.
- Bloch, M. (1925). "Memoria colectiva, tradición y costumbres. A propósito de un libro reciente". En Bloch, Marc *Historia e Historiadores*. Madrid: Akal, 1999.
- Blondel, Gh. (1928). *Introducción a la Psicología Colectiva*. Buenos Aires: Troquel, 1966.
- Braudel, F. (1968). *La Historia y las Ciencias Sociales*. México: Alianza.
- Bruner, J. (2002). *La Fábrica de Historias. Derecho, Literatura, Vida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Candau, J. (1996). *Antropología de la Memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.
- Candau, J. (1998). *Memoria e Identidad*. Buenos Aires: Ediciones Sol, 2001.
- Cassirer, E. (1944). *Antropología Filosófica. Introducción a una Filosofía de la Cultura*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Eco, U. (1998). "A todos los efectos". En Carrière, Jean et al. *El Fin de los Tiempos*. Barcelona: Anagrama, 1999.
- Fernández Christlieb, P. (1991). *El Espíritu de la Calle. Psicología Política de la Cultura Cotidiana*. México: Universidad de Guadalajara.
- Galeano, E. (1984). *Memoria del Fuego II. Las Garas y las Máscaras*. México: Siglo XXI, 2002.
- Gergen, K. (1996). "La construcción social: emergencia y potencial". En Pakman, Marcelo (comp.) *Construcciones de la Experiencia Humana, I*. Barcelona: Gedisa.
- Gómez de Silva, G. (1985). *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 1999.
- Grijelmo, Á. (2000). *La Seducción de las Palabras*. México: Taurus, 2002.
- Halbwachs, M. (1925). *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*. París: Félix Alcan. (Versión en castellano: *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos, 2004.)
- Halbwachs, M. (1950a). *La Mémoire Collective*. París, PUF, 1968.
- Halbwachs, M. (1950b). "La memoria colectiva y el tiempo". En Mendoza García, J. *El Conocimiento de la Memoria Colectiva*, pp. 103-137. México: UAT, 2004.
- Jodelet, D. (1998). "El lado moral y afectivo de la historia. Un ejemplo de memoria de masas: el proceso a K. Barbie, 'El carnicero de Lyon'". En Páez, D. et al. (eds.) *Memorias Colectivas de Procesos Culturales y Políticos*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Mead, G. (1934). *Espíritu, Persona y Sociedad*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Paz, O. (1985). *Tiempo Nublado*. México: Joaquín Mortiz, 2003.
- Ramos, R. (1989). "Maurice Halbwachs y la memoria colectiva". En *Revista de Occidente*, 100, septiembre, pp. 63-81.
- Ricoeur, P. (1999a). "Definición de la memoria desde un punto de vista filosófico". En Barret-Ducrocq, Françoise (dir.), *¿Por Qué Recordar?*, pp. 24-28. Barcelona: Granica, 2002.
- Ricoeur, P. (1999b). *La Lectura del Tiempo Pasado: Memoria y Olvido*. Madrid. Arrecife/Universidad Autónoma de Madrid.
- Semprún, J. (1995). *La Escritura o la Vida*. Barcelona: Tusquets, 2002.
- Semprún, J. (2001). *Viviré con Su Nombre, Morirá con El Mío*. Barcelona: Tusquets, 2002.
- Shotter, J. (1996). "El lenguaje y la construcción del sí mismo". En Pakman, Marcelo (comp.) *Construcciones de la Experiencia Humana, I*. Barcelona: Gedisa.
- Vargas Llosa, M. (1990). *La Verdad de las Mentiras*. Madrid: Suma de letras, 2003.
- Vázquez, F. (2001). *La Memoria como Acción Social. Relaciones, Significados e Imaginario*. Barcelona: Paidós.
- Vygotsky, L. (1930). *El Desarrollo de los Procesos Psicológicos Superiores*. México: Grijalbo, 1979.
- Wertsch, J. V. (1997). *Mind as action*. New York. Oxford University Press.
- Wiesel, E. (1999). "Prefacio". En Barret-Ducrocq, Françoise (dir.) *¿Por Qué Recordar?*, pp. 11-13. Barcelona: Granica, 2002.

²⁶ "No se puede reflexionar sobre los acontecimientos de su pasado sin razonar sobre ellos; si bien, razonar es vincular en un mismo sistema de ideas nuestras opiniones y las de nuestro entorno; es observar en eso que surge una aplicación particular de hechos de los que el pensamiento social nos recuerda en todo momento el sentido y el alcance que tiene para él. De ese modo los marcos de la memoria colectiva conservan y vinculan unos con otros nuestros recuerdos más íntimos. No es necesario que el grupo los conozca" (Halbwachs, 1925, p. 197).



DE LA MELANCOLÍA. PEQUEÑO ESTUDIO CRÍTICO DE LA PASIÓN MELANCÓLICA

Alejandra Cantoral Pozo
Universidad Autónoma de Querétaro
almeja_le@yahoo.com

La "depresión" es la pandemia de nuestro tiempo, en todos lados se escucha hablar de ella, prendemos el televisor, hojeamos una revista, escuchamos la radio y nunca falta quien aborde el tema exponiendo sus características, su sintomatología, acompañadas siempre del último alarmante reporte que muestra los tantos millones de personas deprimidas que existen en el mundo. A diario se suman más casos a las estadísticas de este "oscuro" padecimiento que afecta el cuerpo, el estado psíquico e incluso el entorno social; además, la depresión puede afectar a todos los seres humanos, es común escuchar en cualquier charla de café que "fulano de tal" padece "estados depresivos" y que ha comenzado a tomar Prozac. Pero, ¿qué es la depresión?

Según el diccionario de la Real Academia Española. Depresión es: [1] Acción o efecto de deprimirse. [2] Concavidad de alguna extensión en un terreno u otra superficie. [3] Periodo de baja actividad económica general, caracterizado por desempleo masivo, deflación, decreciente uso de recursos y bajo nivel de inversiones. [4] Síndrome caracterizado por una tristeza profunda e inmotivada y por la inhibición de todas las funciones psíquicas. Definiciones todas generales, que quizás no logran aclarar absolutamente nada sobre el concepto, sin embargo, en todas ellas se repite la idea de "falta", de "carencia": de tierra, de dinero, de las funciones psíquicas. Desde el sentido común, se trata entonces de algo que "falta", algo sucede, no se sabe bien qué, pero pone a determinada situación o sujeto en una circunstancia de inmovilidad que va más allá de lo que se pueda o deba hacer. Lo que parece curioso es esa relación entre la economía y una cuestión psicológica, lo cual no es extraño pues ya Freud para explicar el problema del principio del placer y la pulsión de vida utilizó el concepto de "economía psíquica".

En el campo de la "salud mental", cuando se habla de depresión se habla de un término ambiguo e impreciso que sin lugar a duda ha aumentado proporcionalmente al avance de los antidepresivos en el impresionante desarrollo psicofarmacológico que se ha venido dando desde el siglo XX.

Una de sus consecuencias más significativas es la legitimación de reducir bajo un mismo rótulo múltiples presentaciones clínicas sobre la base de una sintomatología similar. Lo anterior se explica quizás por el hecho de que la "salud mental" ha sido reducida a la psiquiatría biologicista, pues desde hace tiempo, con el surgimiento de la psiquiatría moderna y la psicología "científica", se ha pretendido generalizar al síntoma; dichas prácticas no han tomado al síntoma como portador de una verdad perteneciente a un sujeto. La psiquiatría moderna se ha dedicado a unificar los padecimientos bajo un diagnóstico preestablecido y a controlar las molestas manifestaciones del enfermo. Por otra parte, el psicoanálisis trabaja con la insistencia del inconsciente y el síntoma es una de sus formas de mostrarse; desde esta práctica el síntoma no es a extirpar o erradicar, menos aún a generalizar.

El síntoma más bien es para ser leído, puesto que es portador de esa verdad única y exclusiva del sujeto que lo enuncia. "Un síntoma no es más que la huella de un discurso olvidado emergente del océano de la historia corporal, familiar o social" (Tamayo, 2001); el síntoma dice algo, pues tiene la cualidad de irrumpir en la conciencia para mostrar una verdad. En ese sentido, el objeto de la clínica psicoanalítica es tratar la singularidad del caso, ya que todos son diferentes, no existe uno solo que pueda repetirse, lo que contradice la postura de la psiquiatría moderna que pretende estandarizar los síntomas bajo el Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM IV -por sus siglas en inglés-), y que además procura que el paciente deje de pensar por medio del uso de los antidepresivos y los neurolepticos, que están hechos justamente para impedir pensar a aquellos que los consumen, pero también impiden la capacidad de pensamiento en los propios psiquiatras, aquellos que los suministran. El efecto, entonces resulta de doble consecuencia. Bernard Casanova, un psicoanalista de la ciudad de Tours, ha mencionado que "los psiquiatras en el siglo XIX no servían, entiéndase en el sentido de servilismo, a la idea de la medicalización del pensamiento; lo que sin duda les permitió seguir

pensando, dejando valiosos textos sobre la locura" (1990, p. 137). Parece como si la psiquiatría moderna lo que pretendiera quitar al enfermo fuera su carácter de ser razonante, su subjetividad, incluso su personalidad jurídica al negar las consecuencias de sus actos, de sus pensamientos.

Freud (1915) no puede dejar de mencionar que el melancólico es alguien que piensa la realidad es tan cruel, tan cruda y absurda como en realidad es. Menciona que quizás la melancolía en los sujetos es lo que les permite observar el mundo en su más amplia dimensión sin máscaras, sin tapujos, puesto que el sufrimiento siempre está amenazando al sujeto desde el propio cuerpo con el dolor y la angustia, desde el mundo exterior y mediante el vínculo con otros seres humanos.

Melancolía y Depresión

Lo que antiguamente se llamó Melancolía marca una distancia en cuanto a su concepción y al tratamiento de los melancólicos, respecto a lo que hoy en día se ha denominado depresión o trastornos bipolares. Sin embargo, la psiquiatría moderna dejó de usar el concepto de melancolía por su enorme "carga" filosófica, literaria y poética; dicho concepto, como lo muestra Esquirol (1805) en *Las Pasiones*, es un problema exclusivo de los poetas. A cambio propone el nombre de Lipemania por ser una monomanía triste, que tiene como características la vacilación, los pensamientos falsos con un solo objeto, siendo todos los demás comportamientos sanos. Esquirol dice que los Lipemaniacos tienen ilusiones de los sentidos, alucinaciones que asocian las ideas más disparatadas y más extravagantes pero no por ello dejan de ser normales en otros comportamientos.

La psiquiatría moderna ha preferido usar un concepto que ha sido importado de la economía para describir en términos psiquiátricos un padecimiento de la época moderna, de la época de la depresión en el más amplio sentido de la palabra. "Melancolía" es el antiguo nombre de la depresión melancólica, o la fase depresiva de la psicosis maníacodepresiva. La depresión melancólica es un duelo patológico. No por una persona real, sino por un objeto perdido, interno, que sentimos que hemos destruido. Tenemos una actitud ambivalente ante este objeto, al mismo tiempo dependiente y hostil. Sentimos que no podemos vivir sin él: de allí el duelo y la delirante autoacusación. Ocultamos a nosotros mismos la hostilidad que sentimos. La depresión melancólica, se sabe bien, es el mayor riesgo del suicidio, está "destinada a prevenir la emergencia de hostilidad. Sus síntomas son una respuesta al reconocimiento de que

existe una falla en nuestra defensa contra esta hostilidad; la base de todo esto es una profunda y hostil cólera no reconocida. Lo que coincide con la raíz griega de `cólera` en melankholía. En la locura" (Padel, 2005, p. 92-93).

No se necesita ser docto en psicoanálisis para encontrar en la hostilidad de la melancolía a la pulsión de muerte como Freud la hace notar: la vida como nos es impuesta resulta gravosa. Dolor, desengaño y tareas difíciles, que para soportarlas no podemos prescindir de calmantes, de poderosas distracciones que valúan en poco nuestra existencia como ofrece la ciencia, poderosas sustituciones como el arte o sustancias embriagantes que influyen sobre todo el cuerpo: los fármacos, estupefacientes, tóxicos.

La palabra Melancolía fue tomada del latín *melancholía* y éste del griego *Μελαγχολία*, traducida como "bilis negra" "mal humor" compuesto por *χολη* "bilis". Enfermedad del humor. *Μελαγχολία* tomado del griego figura el hispano-árabe *malahuniya* glosado como "*stultitia per infinitatem*", de ahí se derivó un verbo *malhan* "*stultu*" que significa, según Martí (Corominas, 2000) algo como volverse neurasténico.

La melancolía, desde la etimología, es una especie de neurastenia, también así llamada por Freud. Lo que me parece importante resaltar de esta definición etimológica es la declinación del griego al hispano-árabe en donde también se observa una relación directa de la melancolía con la locura. Desde la antigüedad del mundo griego, desde Homero a Aristóteles, Hipócrates y los Estoicos, se deja notar esa relación entre locura y melancolía.



«Mellon collie and the infinite sadness»
The Smashing Pumpkins



Sin embargo, lo que llama mi atención es el hecho de que en un libro de reciente aparición y del que voy a tratar un poco -no sólo por su rigor sino por lo atrevido y atractivo de su construcción-, su autora, Ruth Padel (2005, p. 83) no plantea una relación entre la tragedia griega y la palabra melancolía; dice que en la tragedia no se usó este concepto como tal, quizás porque se consideraba demasiado vulgar, sin embargo melankholáo "estoy lleno de negra bilis" aparece por primera vez en una comedia de Aristófanes, en boca de un tonto vendedor de pájaros. La autora señala que en todo el guión de la comedia aparece continuamente el verbo melankholáo, o un sinónimo más grosero, máinamai "está loco". Padel aclara que si melankholáo no aparece en la tragedia es porque en la época de la tragedia la bilis negra no tenía la relación médica con la locura que atribuyen los siglos siguientes. La palabra melankholáo se encontraba conexas al eléboro que también aparece en la comedia para designar a la locura.

Así pues, la depresión no es exclusiva de nuestra época, se conoce desde los tiempos más remotos, sin embargo, los contextos y las concepciones cambian, y los problemas se ven desde diferentes posiciones; existen noticias de los efectos de la depresión como enfermedad del humor, de la bilis negra desde los griegos helénicos como lo muestra el enfrentamiento ficticio entre Hipócrates y Demócrito, en donde el segundo muestra que la locura tiene una razón. Hipócrates es llamado por los habitantes de la ciudad de Abdera, en Tracia, la Turquía de hoy en día, los ciudadanos le piden que cure al filósofo Demócrito quien ha enloquecido "a causa de una excesiva sabiduría", Hipócrates halla los síntomas del filósofo: se retiró a la soledad, siente cierto desprecio por la vida, tiene olvidos, tiene insomnio y sobre todo se ríe de todo, de las buenas y las malas noticias, los abderitas se quejan: "se ríe de todo, grande o pequeño pare él la vida no vale nada"¹. Hipócrates al leer las referencias que los ciudadanos dan de Demócrito, piensa que a los melancólicos les ocurren con frecuencia cosas de ese tipo, los melancólicos como Demócrito no presentan signos manifiestos de la locura, sino de un vigor de alma poco común, ya no tienen en mente ni las cosas, ni los seres más apreciados y amados, rompen el vínculo con todas las cosas del mundo.

Hipócrates en su encuentro con Demócrito se convence de que el filósofo no está loco y que es la voz del pueblo, de los abderitas quienes lo hacen

loco, ya que "en la mente de una cultura son los sanos quienes fabrican el modo como es la locura, fabrican a partir de lo que ven y de lo que imaginan" (Ob. Cit., p. 83) pues las cosas de las cuales habla Demócrito están llenas de verdad, él se ríe del hombre, lleno de sin razón, los hombres son inestables, pueriles, homicidas, malos, sólo desean lo que está fuera de su alcance, deforman todo para que corresponda con sus deseos particulares. Hipócrates, después de escuchar las razones de Demócrito, pasa a considerarlo de enfermo a sabio, se admira de sus razones y de su empeño por escribir sobre la locura.

De aquí en adelante se habrá de creer que el control estoico frente a las pasiones le habrá de dar salud al hombre. El encuentro entre estos dos personajes es importante ya que da cuenta de la primera referencia formulada en la antigüedad, para explicar la melancolía, como una enfermedad de la bilis negra, una enfermedad del humor desde su competencia médica, pero también como una situación ante el deseo y su objeto que hace aparecer la relación tan antigua como cercana entre la verdad y la locura.

En el problema XXX, que se le atribuye a Aristóteles, se conecta a la "melancolía" con cuestiones acerca del pensamiento, la inteligencia y la sabiduría, advirtiendo que los efectos de una naturaleza melancólica cambian según las personas, pero la melancolía se sostiene en una producción de bilis negra que dependiendo de la cantidad, las características y consistencia de ésta puede producir desde inteligencia y alegría, a la más profunda tristeza y desesperación. Si bien se consideraba a la melancolía como una enfermedad, también se le atribuía a los melancólicos cualidades excepcionales.

Padel (2005) menciona que esta relación entre locura y genialidad existía desde Platón, pero es mediante el problema XXX que se da a conocer esta relación dentro de un texto de importancia teórica, que influye en la mirada hipocrática de la melancolía. Hay en la genialidad y la locura una parte oscura que no se devela, de ahí su conexión. Esta idea fue muy exitosa en el renacimiento ya que el problema de esta obra aristotélica se centraba en la cuestión: "¿Por qué todos los grandes hombres son melancólicos?" (Ob. Cit., p. 101). Pero también es el momento en el cual se liga a la melancolía con la brujería, con la magia; en el Renacimiento la melancolía era considerada una maldición. Aquí comienza quizás la historia negativa del melancólico encerrado principalmente en su sí mismo. Aristóteles menciona que la enfermedad de la bilis negra

¹ Según Casanova, todos estos síntomas se pueden hallar en el catálogo del DSM III, actualmente en el IV como síntomas de la depresión.

ronda a todo el mundo, pero más al melancólico que a los otros, ya que hay en éste una cantidad y cualidad de bilis negra para hacer de él un melancólico con el atributo de enfermedad.

Sobre el problema de la melancolía se han interesado no sólo los filósofos, los médicos, los alienistas, sino también los poetas pues la literatura está llena de hermosas historias que nos refieren al sufrimiento y la complejidad de la subjetividad humana, de la locura por la pérdida de lo que se ama, el sufrimiento del sí mismo que ha perdido la capacidad de desear; se muestra a la melancolía como una enfermedad del deseo, puesto que el objeto de amor, lo que produce placer en el cuerpo, lo que da ese sentido a la vida puede llegar a faltar.

A grandes rasgos la melancolía para Freud (1915, p. 242) era lo siguiente: "La melancolía se singulariza en lo anímico por una desazón profundamente dolida, una cancelación por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de toda productividad y una rebaja del sentimiento de sí que se exterioriza en autoreproches y autodenigración y se extrema hasta una delirante expectativa de castigo". La melancolía también puede ser relacionada frente a la ausencia o pérdida de un ser amado, enfatizando que esta pérdida se puede producir, sin embargo, sólo en lo ideal y no en la realidad misma; nos dice entonces que la melancolía trata de la ausencia de naturaleza más ideal en donde se sabe que el objeto se perdió pero no qué se perdió de él. Para decirlo en palabras de Freud: "para el enfermo la pérdida ocasionadora de la melancolía: es cuando él sabe a quién perdió, pero no lo qué perdió en él" (Ob. Cit. p. 243). Para Freud la melancolía es una neurosis narcisista puesto que el sujeto resigna toda ligadura posible con el objeto y su libido se dirige exclusivamente a su propio yo.

La Depresión en la actualidad

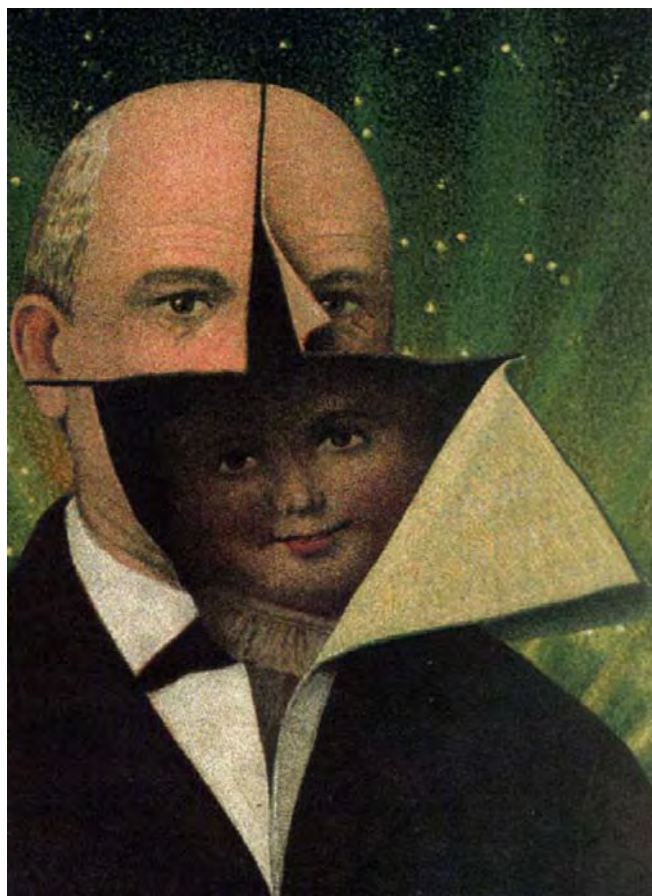
En cuanto a la melancolía y su relación con la actualidad, Elizabeth Roudinesco (1984) ha definido a la sociedad actual como una "sociedad depresiva", oponiéndola a aquella que reinaba a fines del siglo XIX cuyo paradigma psicopatológico era la histeria.

"Mientras la histeria implicaba en sí misma una rebelión que dio lugar al nacimiento del psicoanálisis, la depresión actual se traduce en un conformismo generalizado que se sustenta en el desarrollo psicofarmacológico y que se caracteriza por una necesidad de no sentir, privilegiando el actuar antes que el pensar. La

histeria de antaño traducía una contestación al orden burgués que pasaba por el cuerpo de las mujeres. A esta revuelta impotente, pero fuertemente significativa por su contenido sexual, Freud le atribuyó un valor emancipador del cual se beneficiaron todas las mujeres" (Roudinesco, 1984).

Cien años después de este gesto inaugural asistimos a una regresión. En los países democráticos todo transcurre como si ya ninguna rebelión fuera posible, como si la idea misma de la subversión social hubiera devenido ilusoria, como si el conformismo y el higienismo propio de la nueva barbarie del bio-poder hubiera ganado la partida. De ahí la tristeza del alma y la impotencia del sexo, de ahí el paradigma de la depresión.

Para Robert-Dany Dufour (2005) el sujeto posmoderno es un sujeto que se encuentra habitado por la neurosis narcisista, en un mundo que no ofrece más un relato simbólico y que su máximo dios es el mercado ultraneoliberal. El sujeto posmoderno se encuentra entre la disyuntiva de ser omnipotente y producir personalidades múltiples (pero falsas) o la idea



«Mellon collie and the infinite sadness»
The Smashing Pumpkins



de estar debajo de uno mismo, lo cual produce sujetos deprimidos que ya no hablan más; son las drogas, la anorexia, el acto, los fármacos, los que producen un sustituto de lo simbólico para hallar un golpe duro de lo real, lo real del fármaco, para impactar en el cuerpo.

Parece ser que todos estamos inmersos de alguna manera en la contribución de la producción de sujetos deprimidos. ¿Qué sucede en nuestra época que se produce tal malestar en los sujetos? ¿Podría ser la depresión como mutismo una de las manifestaciones actuales del malestar en la cultura?

Me parece que la distancia entre el mundo griego y el nuestro no se halla en los síntomas, de ahí mi invitación a contrastar la sintomatología antigua con la actual; la diferencia se puede hallar en cuanto a la mentalidad que, si bien para la antigüedad se la relacionaba con la sabiduría y la búsqueda de la verdad, en la actualidad se la identifican con el mutismo y la imposibilidad absoluta de pensamiento, la pasividad, y principalmente, la palabra ausente. La "depresión" como la conocemos hoy en día, es la enfermedad del silencio.

Todos los estudios sociológicos muestran también que la sociedad depresiva tiende a quebrar la esencia de la resistencia humana. Entre el temor al desorden y la valorización de una competitividad fundada exclusivamente sobre el éxito material, muchos sujetos prefieren entregarse vulnerablemente a sustancias químicas antes que hablar de su sufrimiento íntimo (como si el malestar no pudiera ser puesto, más, en palabras). El poder de los medicamentos del espíritu es así el síntoma de una modernidad que tiende a abolir en el hombre no sólo su deseo de libertad, sino la idea misma de enfrentar la adversidad. El silencio es entonces preferible al lenguaje, fuente de miedo, angustia y vergüenza.

Para concluir este artículo, quisiera dejar una cita textual de Freud con la cual finaliza su libro *Malestar en la cultura*, dice así: "Hoy los seres humanos han llevado tan adelante su dominio sobre la fuerza de la naturaleza, que con su auxilio les resulta fácil exterminarse unos a otros, hasta el último hombre... de ahí buena parte de la inquietud contemporánea, de su infelicidad, de su talante angustiado" (Freud, 1930, p. 140).

Bibliografía

- Casanova, B. (1990). *Sobre la Risa de Demócrito*. Revista Artefacto No. 4.
 Corominas, J. (2000) *Diccionario Crítico Etimológico*

Castellano e Hispánico. Madrid. Gredos.

Dufour, R.-D. (2005). *El arte de reducir las cabezas*. Conferencia dictada el 10 de octubre de 2005, Facultad de Psicología de la U. A. Q., Querétaro, Qro.

Esquirol. (1805). *Las pasiones. Consideraciones como causa, síntomas y medios curativos de la alineación mental*. Tesis. En la imprenta de Didit Jeune, en Paris. Reedición (1980).

Freud, S. (1915). *Duelo y melancolía* T. XIV O. C. A. E. Argentina 6°. 1995.

Freud, S. (1930). *Malestar en la cultura* T. XXI. O. C. A. E. Argentina 6°. 1995.

Padel, R. (2005) *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica*. Ed. Sextopiso. 1ª. Ed. En español, México.

Roudinesco, E. (1984) *La batalla de los cien años*. México. Siglo XXI.

Tamayo, L. (2001). *Del síntoma al acto. Reflexiones sobre los fundamentos del psicoanálisis*. Serie Psicología. Querétaro. Universidad Autónoma de Querétaro.



«Mellon collie and the infinite sadness»
 The Smashing Pumpkins



UNA REVISIÓN HISTÓRICA DEL CONCEPTO DE MODULARIDAD EN NEUROPSICOLOGÍA

Erwin R. Villuendas González
Escuela de Psicología UMSNH
erwinvilluendas@hotmail.com

La historia del estudio de la relación entre lo psicológico o lo "mental" y el cerebro se remonta cuando menos a los tiempos de la civilización egipcia. De ahí provienen los primeros registros que correlacionaban (al menos de manera descriptiva) la existencia de un daño en el cerebro con una alteración en el comportamiento. En América, se han encontrado cráneos horadados con evidencia del desarrollo de cicatrización; esto tal vez ilustre más las habilidades de los cirujanos del momento que la interpretación que los mismos hacían de lo que ocurría en el cerebro. Ciertamente, el hombre ha tratado de explicarse el mundo que le rodea desde hace miles de años y en algún momento dicha explicación tuvo que tornarse hacia el hombre mismo y el proceso de reflexión. Mucho se ha especulado sobre cuál sería el basamento o la razón de esta milenaria necesidad y capacidad para formular teorías o creencias sobre el entorno.

En este trabajo, lo que nos atañe es la historia de las concepciones que se ha formado el hombre sobre la manera en que lo psicológico se organiza o, en otras palabras, cómo funciona la mente. De manera particular, nos abocaremos a la idea de que la mente se organiza de una manera modular. El trabajo en neuropsicología, si bien originalmente tenía como una de sus funciones principales la localización precisa de lesiones cerebrales (a falta de mejores métodos), tiene hoy en día como objetivo fundamental la caracterización de las alteraciones en los procesos psicológicos en presencia de entidades nosológicas que afecten el sistema nervioso central. La interpretación de los hallazgos produce (y a su vez es interpretada con base en) una teoría general sobre el funcionamiento del aparato psicológico en la normalidad. Así, entre las diversas concepciones que van desde un cerebro donde cada componente es pluripotencial, hasta otras que, basadas en descubrimientos recientes, han llegado a plantear la existencia de neuronas "abuela" (cuya activación se daría únicamente en presencia visual de nuestra abuela), encontramos a la teoría modular de la mente que se desarrolla de manera sustancial a partir de las últimas décadas del siglo pasado.

Aunque en apariencia la teoría de una mente modular es reciente, encontraremos que no es

nueva sino en los términos en que se plantea en la actualidad. Comenzaremos por exponer esta teoría tal y como se entiende hoy en día para después ir rastreando históricamente cada uno de sus componentes y la manera en que se han entendido a través de los años. Si bien en una revisión superficial la idea de una mente modular no condice los principios en los que se plantean otras teorías sobre los procesos psíquicos (e. g. la concepción de las escuelas psicológica y neuropsicológica soviéticas), encontraremos que las diferencias pueden ser más de forma que de fondo, lo cual no evita que las implicaciones en la práctica puedan ser radicalmente divergentes.

Una mente modular

La teoría de la modularidad de la mente fue planteada de manera explícita por el filósofo norteamericano Jerry Fodor en 1983 en su obra ahora clásica *The modularity of mind*. No consideramos un exceso resaltar que él mismo realizó un rastreo histórico de las ideas implícitas en su teoría, la cual, no carece de cierto eclecticismo. Tomaremos la siguiente definición como punto de partida:

“De acuerdo a la hipótesis de la modularidad, nuestra vida mental es posible dada la actividad orquestada de múltiples procesadores cognitivos o módulos. [...] Cada módulo funciona con su propio modo de procesamiento independientemente de las actividades de otros módulos que no son aquellos con los que se encuentra en comunicación directa” (Ellis & Young, 1988).

En este breve esbozo de la concepción modular, al igual que en cualquier desarrollo ulterior de la misma, no encontramos referencia alguna a correlaciones anatomoclínicas¹. No se les atribuye a los módulos un sustrato anatomofisiológico particular. Simplemente, se habla de lo psíquico como el producto de la actividad de múltiples procesadores cognitivos cuya actividad sería procesar información de manera orquestada e independiente.

¹ Se habla de correlaciones anatomoclínicas cuando se establece una relación de correspondencia entre una estructura anatómica y los síntomas que surgen con una lesión de ésta. Así, cuando se dice que una lesión en la corteza motriz produce una parálisis, se está estableciendo una correlación anatomoclínica.



Posteriormente, analizaremos cada uno de estos puntos, pero antes podemos buscar las raíces históricas de tales concepciones.

Gall: Frenología o Modularidad

A mediados del siglo XIX, Franz J. Gall sorprendió al mundo con la teoría de los procesos psicológicos que sería llamada "Frenología" y cuya espectacularidad obedecía (al menos en su momento) no tanto a su adecuación y coherencia interna como a la belleza de la misma. Hemos de recordar que al menos etimológicamente, la frenología no se encuentra tan lejos de la psicología en sí. La idea fundamental de Gall, actualmente de apariencia simple, no lo era tanto en su momento y en parte de ahí el interés que despertó: lo psicológico encontraba su asiento en el cerebro, el cual no era una masa indiferenciada, sino que estaba compuesto por un conjunto de centros a los que correspondían funciones o "facultades" distintas. Siendo el isomorfismo una fuerte tendencia en la ciencia de aquella época, si lo psicológico estaba organizado en centros distintos, partiendo de la idea de una correspondencia entre lo psicológico y lo biológico, la herramienta lógica para la frenología había de ser la craneometría. Cada facultad tenía un asiento determinado en el cerebro y la parte más externa sería la corteza; como la corteza no era visible, sólo se podía confiar en que la expresión de un mayor o menor desarrollo de la misma se reflejara en la existencia de protuberancias en el cráneo. Aunque puede parecer un tanto disparatada la idea en la actualidad, calificarla de menos que genial sería una injusticia imperdonable. Si bien la frenología acabó siendo una curiosidad de museo, algunas de las concepciones de Gall han encontrado nueva vigencia a la luz de las teorías más recientes. El mismo Paul Broca en su momento, al exponer el caso de M. Leborgne que le haría ganar el lugar que ocupa hoy en la historia de la psicología y la neuropsicología, apuntaba que en tanto no se contara con una teoría en base a la cual interpretar los hallazgos que en ese momento tenían, sería muy difícil ir más allá en la comprensión de la estructura de los procesos psicológicos:

"Si todas las facultades cerebrales fueran tan distinguibles, tan claramente circunscritas como ésta, se tendría por fin un punto de partida positivo para abordar el tan discutido tema de las localizaciones cerebrales. Desgraciadamente no es así, y el mayor obstáculo al progreso de esta parte de la fisiología viene de la insuficiencia y de la inseguridad del análisis funcional que necesariamente debe preceder a la búsqueda de los órganos relacionados con cada función" (citado en Hécaen & Dubois, 1983, las cursivas son nuestras).

¿Dónde radicó el error entonces? Si bien hoy estamos de acuerdo con que el cerebro no funciona como un todo indiferenciado y que cada uno de sus componentes es el responsable de funciones específicas, las facultades de que hablaba Gall no estaban planteadas desde un marco teórico que implicara un análisis de las mismas y de sus componentes. Analizó los componentes del cerebro y les atribuyó facultades, pero no se analizaron, valga la redundancia, los componentes de dichas facultades. Otra de las ideas relevantes de Gall, aunque no planteada en estos términos en su momento, fue el describir los procesos psicológicos como facultades verticales. Esto, por supuesto, en contraste con la existencia de facultades horizontales de cuya descripción nos ocuparemos más adelante. La "verticalidad" de las facultades o procesos psíquicos básicamente implicaría que se encuentran yuxtapuestos, por decirlo de algún modo. Esta verticalidad sigue teniendo vigencia, si bien actualmente ya no se plantea como un principio sine qua non para la teoría de una mente modular.

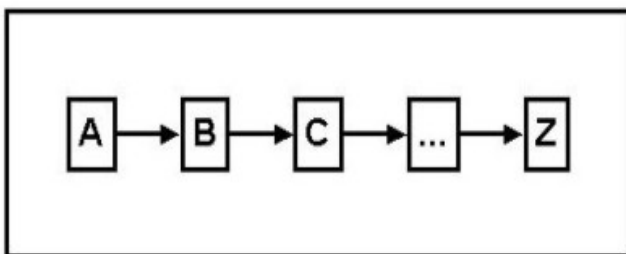
Estructuras horizontales y verticales

En un listado típico de las facultades en la frenología clásica podemos encontrar: Sociabilidad, Amor a la comida, Instintos hogareños, Cálculo, Ingenio, Orgullo, Autovaloración, Conciencia, Patriotismo, Ejecutividad, etc. (vid. Luria, 1995). Esta clasificación tan abigarrada no puede sino recordarnos aquella de una enciclopedia china citada por Borges en la que los animales se clasificaban, entre otros, en: pertenecientes al emperador, embalsamados, amaestrados, lechones, sirenas, fabulosos, perros sueltos, incluidos en esta clasificación, que se agitan como locos... Dando un salto al siglo XX, para el neuropsicólogo soviético Aleksandr Luria, entre los procesos psicológicos estarían la Percepción, la Atención, la Memoria, el Lenguaje, el Pensamiento. Si bien esta clasificación implica un análisis mucho más detallado de la estructura de estos procesos que el que se pudo haber hecho en la frenología clásica, se están englobando procesos cuya estructura puede ser radicalmente distinta (e incluso, como veremos más adelante, podrían no ser "procesos" en el sentido estricto de la palabra).

Sin hacerlo de manera explícita, como hemos mencionado ya, Gall postuló la estructuración de lo frenológico en facultades que podríamos describir como "verticales", esto es, que funcionan de manera independiente y yuxtapuesta. En contraste, quienes en su momento fueron los acérrimos opositores de la frenología y propugnaban por una estructura holista de lo

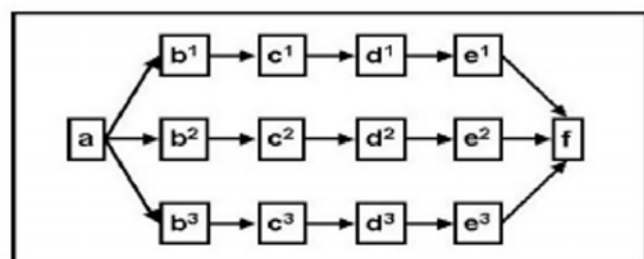


psíquico, tal como lo hizo Pierre Flourens, tenían una concepción más horizontal de los procesos (para una descripción detallada de las disputas de la época, vid. Gazzaniga, Ivry & Mangun, 1998). Al hablar de horizontalidad, nos referimos a procesos que están implicados en distintas tareas (como puede ser la memoria, que se use ya para recordar un número, ya para aprender una historia, sigue siendo memoria). En los procesos psicológicos, tal y como se entienden desde la perspectiva soviética, encontramos estructuras que podrían ser descritas como verticales y otras que tendrían más bien un carácter horizontal. Las primeras, sin lugar a dudas, coinciden con el concepto de proceso; en cuanto a las segundas, no estaríamos tan seguros. Por ejemplo, la memoria: cuando escucho, retengo, evoco y repito una palabra (o una serie de palabras), evidentemente la memoria se está comportando como un proceso, pero cuando hablo de que la memoria es un requisito indispensable para que se lleven a cabo toda una serie de procesos psíquicos, entonces nos estaríamos inclinando más hacia la idea de horizontalidad. ¿Cómo están organizados los procesos psicológicos? ¿Cómo se organiza la mente? Al hablar de lo psicológico como procesos, la idea tiene implícita una secuencialidad, una serie de pasos, elementos o eslabones. Cuando realizamos cualquier tarea, es necesario un proceso. De esta manera, diríamos que la actividad mental se lleva a cabo o se materializa en forma de procesos: el leer una palabra impresa implica entre otras cosas, el tener acceso a la información visual, poder realizar un barrido y análisis de la misma, realizar una conversión entre la imagen percibida y los rasgos que contiene, hipotetizar sobre qué palabra se trata, etc. Podríamos esquematizar esta tarea como el recorrido de A a Z pasando por determinados eslabones intermedios.



Una tarea puede estar organizada de esta manera aunque el proceso real sea mucho más complejo que la figura. Incluso puede implicar que se realicen operaciones simultáneas o que se procese información paralelamente por distintas vías (que se conectan o no entre sí). Ahora, si utilizamos como ejemplo la memoria, entendiendo por ésta un proceso de memorización (por ejemplo recordar

un teléfono), podemos decir que la memoria es un proceso psicológico. El problema al que aludíamos hace algunos momentos, radica en que si entendemos por memoria la capacidad para registrar, almacenar y evocar información, entonces más que de un proceso, hablaríamos de una estructura que permite que se realicen tales operaciones. Así, en el caso del lenguaje, no podríamos hablar de éste como un proceso psicológico, dado que no implica una secuencialidad de pasos. El proceso tendría lugar cuando se realiza una tarea (e. g. hablar, repetir, denominar, escuchar, comprender), que en este caso implicaría al lenguaje como una estructura subyacente. Entonces, partiremos del principio de que al menos el lenguaje, la memoria, la atención y el pensamiento se comportan más como estructuras que como procesos psicológicos. Tal vez incluso la cognición en sí no sea producto de un proceso, sino la expresión del estado de una o varias estructuras en un momento determinado. ¿Qué ocurre con la percepción, el cálculo? Probablemente la hipótesis que acabamos de expresar no sea válida para todos los que han sido descritos como "procesos" psicológicos. El caso de la percepción resulta bastante ilustrativo al respecto. En efecto, la percepción se comporta más como una tarea que los "procesos" (e. g. el lenguaje) que parecen más bien estructuras psicológicas. La percepción implica la utilización de dichas estructuras, pero el funcionamiento de tales estructuras no implica una subordinación permanente al proceso perceptivo. Las estructuras psicológicas, tal como las entendemos con base en el razonamiento anterior, no pueden tener una estructura lineal (que, como hemos visto, sería más característica de los procesos, y aún con ciertas reservas). ¿Cómo podemos concebirlas entonces? Si bien entre la dicotomía vertical-horizontal, las estructuras se encuentran más de lado de lo horizontal, esta analogía simplifica en exceso y nos puede llevar a suposiciones erróneas. Al tomar como criterio clasificatorio las vías por las que discurre la información, mucho se ha hablado de procesamiento serial y paralelo (vid. Gazzaniga, 1985). El esquema que esbozamos páginas atrás reflejaría un procesamiento en serie. Un ejemplo de procesamiento en paralelo sería el siguiente:





donde el paso de a a f se puede realizar por tres vías distintas. Aunque ciertamente el esquema de procesamiento en paralelo se asemeja más a la manera en que suponemos funciona el aparato psíquico, este enfoque puede dar cuenta mejor de la solución de problemas o algún otro proceso psíquico que de las estructuras de que hemos hablado y cuyos elementos más bien conformarían una red.

Procesamiento en serie vs. procesamiento paralelo

Los dos esquemas anteriores reflejan no sólo distintos niveles de complejidad en el procesamiento de información, sino que al plantearse como modelo explicativo de los procesos psíquicos, las implicaciones pueden ser diversas. Si la realización de una tarea transcurriera a merced de un procesamiento serial simple, el funcionamiento sería inflexible y muy probablemente ineficaz dado el número de contingencias que implica la resolución de cualquier problema real. Se mantendrían constantes no sólo el motivo y el fin de la actividad, sino también los medios. Una interrupción en esta cadena conllevaría la imposibilidad de llevar a feliz fin la actividad.

El procesamiento en paralelo implica la existencia de distintas vías para el procesamiento de información, que en un sentido estricto no se comunican entre sí. Simplemente se trata de varios procesamientos seriales adyacentes que pueden o no ser simultáneos, pero que por su manera de funcionar no tienen acceso a la información que las líneas paralelas tratan. El aparato psíquico sigue siendo demasiado complejo para ser explicado en términos de procesos paralelos. Y hasta el siglo pasado, los procesos y estructuras psicológicas pretendían ser explicados en tales términos.

Los Diagram Makers

La idea de los diagramas en la neuropsicología puede rastrearse hasta el esquema planteado por Wernicke y Lichteim a finales del siglo XIX para explicar las alteraciones del lenguaje a raíz de una lesión cerebral (vid. Lecours y Lhermitte, 1979, p. 344 y ss.). Por primera vez, la posibilidad de aparición de una entidad nosológica se deducía de un modelo teórico donde las conexiones entre centros eran susceptibles de interrupción y las características consecuentes se formulaban con base en la teoría. El planteamiento de la estructura de lo psíquico como modular encuentra sus raíces en gran medida en los esquemas o "diagramas" que se utilizaron para explicar los trastornos patológicos a raíz de daños cerebrales circunscritos.

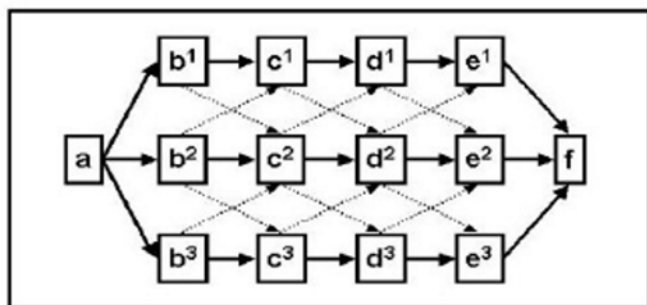
Esto aún antes de que las teorías de procesamiento de la información comenzaran a tener influencia en la psicología. Si bien la teoría de Wernicke y Lichteim sobre las consecuencias de la pérdida de conexiones entre centros fue comprobada en la práctica, los esquemas planteados acabaron siendo incapaces de explicar la multitud y variabilidad sintomática de los sujetos con daño cerebral. ¿Cuál fue la solución inmediata? Como nos plantea Gardner (1985), la solución, si bien parcial, sería la modificación ad libitum de los diagramas. Esta adecuación era y sigue siendo posible dado que no existe una base teórica lo suficientemente sólida como para que los esquemas que de ella se derivan sean tan laxos (id.). Así, actualmente se cuenta con tantos diagramas para explicar los procesos psíquicos como mentes inventivas y con la suficiente iniciativa hay.

Si tomamos como base de la teoría modular los planteamientos sobre procesamiento de información, sus implicaciones se le harían extensivas, como la explicación en términos estrictamente no-biológicos de los procesos psicológicos (cuando no en términos abiertamente anti-biológicos). Sin embargo, para quienes son adeptos de la hipótesis modular, las estructuras biológicas tendrían que reflejar a la larga un funcionamiento como el que se deriva de los diagramas y esquemas de explicación (Fodor, 1983; Gardner, 1985).

Lo psicológico como resultado de un proceso o expresión de una estructura

Cuando hacíamos la distinción entre procesos o estructuras psicológicas, surgió la pregunta de si lo psicológico estaría organizado de una u otra manera, sin descartar una posible coexistencia incluso con una tercera categoría.

Si hablamos de la resolución de una operación aritmética, en efecto tiene lugar un proceso psicológico cuya descripción podría darse en términos de cualquiera de los dos esquemas planteados anteriormente o de un tercero (ver adelante) donde existen vías paralelas de procesamiento pero se ha perdido la inaccesibilidad entre unas y otras, además de que el proceso se puede dar simultáneamente o no entre ellas. En otras palabras, un proceso psicológico es susceptible de ser explicado a través de un diagrama, con módulos y conexiones entre ellos que pueden ser incluso recurrentes, aferentes y eferentes entre dos módulos y sin que ello implique una ruptura de la "encapsulación" gracias a la cual podrían procesar información de manera independiente a lo que otros módulos hagan o dejen de hacer.



No obstante, y como bien lo ha notado Fodor al romper con la concepción modular tradicional (Gardner, 1985), el funcionamiento de las estructuras psicológicas no puede ser completamente descrito (y menos explicado) en términos de redes paralelas de procesamiento de datos. En todo caso, se tendría que hablar de una especie de hiper redes en base a cuya actividad se expresaría lo psíquico, ya sea como un resultado, ya como la expresión del estado del sistema en un determinado momento.

El problema del desarrollo: módulos genéticamente determinados

Para los promotores de la teoría de la modularidad, existen aún áreas oscuras que en parte serían producto de la relativa incipiencia de tal hipótesis. Así, la modularidad, tal como se plantea hoy día, puede prescindir de las correlaciones anatomofisiológicas al plantear la existencia de los módulos en los que se organiza lo psicológico. Igualmente, un tema poco estudiado ha sido el desarrollo de tales módulos: ¿de dónde surgen?, ¿están genéticamente determinados o su formación depende del contexto? El lingüista y filósofo norteamericano Noam Chomsky ha planteado como posibilidad el que el lenguaje sea resultado de la expresión de estructuras que están genéticamente determinadas, ya que sólo así se explicaría el sorprendentemente preciso surgimiento en la infancia de los sistemas verbales en los humanos. Esto no implica que el lenguaje esté dado genéticamente, sino que las estructuras que le sirven de sustento se han incorporado al bagaje genético si bien su expresión estaría condicionada por la influencia del medio y la interacción temprana, además del contacto con la lengua materna (Chomsky, 1981). La idea de una determinación del desarrollo psicológico por la existencia congénita de contenidos propositivos no ha sido desdeñada por los adeptos de la teoría modular (vid. Fodor, 1983). De cualquier modo, es un tema que no ha sido desarrollado tan ampliamente como desearíamos.

La modularidad hoy en día, ¿una hipótesis viable?
Como hemos visto, la idea de que la mente está compuesta por módulos diferenciados dedicados

al procesamiento de la información, encapsulados, que atienden a un dominio específico del amplio dominio de datos existentes, se ha ido modificando paulatinamente desde los tiempos de Gall hasta nuestros días. Si bien Fodor, el principal promotor de la teoría modular, ha rechazado la existencia de facultades que se organizan de modo horizontal para retomar la idea de estructuras verticales, su hipótesis, tal y como se plantea hoy día, refleja no poco eclecticismo en cuanto la estrategia para disminuir las limitaciones implícitas en el planteamiento.

La existencia de hiper o meta-redes como sustrato de las estructuras psíquicas, tal vez coincidiría con el planteamiento del mismo Fodor sobre la inexplicabilidad de ciertos procesos inherente a su compleja organización y a los métodos de estudio que nos permiten inferir su existencia. Si bien la explicación del funcionamiento de lo psíquico a través de estructuras que efectivamente funcionarían como módulos encapsulados, pero también con meta-estructuras cuya explicación incluso estaría más allá de nuestras posibilidades como humanos, puede aparecer como un tanto ecléctica y que no resuelve nada, sus implicaciones, o mejor dicho, sus razones de ser deberían tomarse en cuenta. Para Fodor (1983), el porqué de la evolución de la mente de la manera en que ha ocurrido estaría relacionado con la necesidad de la coexistencia de sistemas que permitan modos de actividad que pueden ser directamente opuestos. Si se cuenta con estructuras cuyo papel sería analítico y con otras de carácter holístico o integrador, no sólo la manera de tratar la información es distinta, sino que las situaciones de la vida cotidiana que exigen la aplicación de una u otra se encuentran siempre presentes: desde el hombre de las cavernas cuya necesidad fundamental era la supervivencia, los sistemas que permiten una rápida asimilación y reacción ante el entorno eran fundamentales. Sin embargo, un cerebro que sólo evolucionara en tal dirección se hubiera encontrado tarde o temprano en un callejón sin salida: era necesaria una evolución en dos líneas, una que permitiera la supervivencia al actuar de manera rápida ante los estímulos y otra tal vez más lenta pero más reflexiva que posibilitaría la formación de teorías sobre la realidad y una consecuente interacción con ésta mucho más activa (para una discusión amplia sobre el tema, ver Mithen, 1998). Así, la coexistencia de sistemas analíticos y holísticos obedecería a las necesidades históricas del hombre.

¿Hacia dónde va la modularidad?

La investigación en neuropsicología cognitiva ha alcanzado actualmente niveles sin precedentes. Tal vez la restricción de los niveles de explicación



planteada por Ellis y Young (1988), que hace innecesaria cualquier correlación anatómico-fisiológica (al menos en el plano explicativo pero no en el metodológico), sea en parte responsable de la gran cantidad de estudios que en el campo se están produciendo. Tarde o temprano, si bien por ahora pueden coexistir tantas distintas teorías como teorizadores haya, los modelos pueden tender hacia el consenso (una revisión extensa de la coexistencia de teorías puede encontrarse en Morton, 1984).

Muchas críticas ha recibido la neuropsicología cognitiva en general dada la utilización de modelos que se basan en el funcionamiento de sistemas de cómputo de datos. La utilización de simuladores para prever la manera en que un sistema puede verse alterado, ha sido fuente si no de gran parte de las aportaciones concretas de los modelos cognitivos, sí de los diagramas que ayudan hasta cierto punto a explicar la manera en que funciona el aparato psíquico y la manera en que puede ser alterado (ver Behrmann & Bub, 1992). Para algunos autores, sin embargo, el hecho de que las alteraciones que presenta un sistema psicológico en presencia de desconexiones sean similares a las que aparecen en el simulador artificial, no implica que los procesos subyacentes sean los mismos.

No debemos olvidar que la modularidad es sólo una de varias maneras de explicar el funcionamiento del aparato psicológico, si bien hasta ahora no ha encontrado oposiciones contundentes que la hagan una hipótesis inviable. La investigación ulterior de los procesos psicológicos tanto en investigación básica como aplicada al cuidado de pacientes neuropsicológicos, debería tener como basamento una teoría sólida sobre el funcionamiento psíquico que permita interpretar los hallazgos de manera adecuada a fin de tener una explicación plausible sobre la naturaleza de las alteraciones y sus posibilidades de rehabilitación. También sería interesante indagar a qué niveles de actividad es viable utilizar qué niveles de explicación. Tal vez el procesamiento serial o estrictamente paralelo se puede estar dando a nivel molecular, pero no modular. Las estructuras psicológicas de este modo entendidas, estarían dadas por el funcionamiento orquestado de un enorme número de procesos paralelos o incluso seriales (si bien, muy probablemente recurrentes).

Bibliografía

Behrmann, M. & Bub, D. (1992). *Surface Dyslexia and Dysgraphia: Dual Routes, Single Lexicon*. *Cognitive Neuropsychology* 9: 209-251.

- Chomsky, N. (1981). *Reflexiones acerca del lenguaje*. México: Trillas.
- Ellis, A. W. & Young, A. W. (1988). *Human cognitive neuropsychology*. Nueva York: Psychology Press.
- Fodor, J. A. (1983). *The modularity of mind*. Boston: MIT Press.
- Hécaen, H. & Dubois, J. (1983). *El nacimiento de la neuropsicología del lenguaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gardner, H. (1985). *Frames of mind*. Nueva York: Basic Books.
- Gazzaniga, M. S. (1993). *El cerebro social*. Madrid: Alianza.
- Gazzaniga, M. S., Ivry, R. B. & Mangun, G. R. (1998). *Cognitive neuroscience: the biology of the mind*. Nueva York: W. Norton.
- Lecours, A.-R., & Lhermitte, F. (eds.) (1979). *L'aphasie*. París: Flammarion-P.U.M.
- Luria, A. R. (1995). *Las funciones corticales superiores del hombre*. México: Fontamara.
- Mithen, S. (1998). *The prehistory of mind: a search for the origins of art, religion and science*. Londres: Phoenix.
- Morton, J. (1984). "Brain-based and non-brain-based models of language". En D. Caplan, A.-R. Lecours & A. Smith (eds.), *Biological perspectives on language*. Boston: MIT Press.



«Niño de guerra» J. J. FES

ACERCA DE LA CONSTITUCIÓN Y LA FORMA. PARA UNA APROXIMACIÓN A LO REAL EN PSICOANÁLISIS

Alfredo Emilio Huerta Arellano

Escuela de Psicología UMSNH

aehuertaa@yahoo.com

Sin duda, también el camino psicoanalítico depara dificultades y oscuridades últimas en lo que atañe a la sexualidad y a sus nexos con la vida total del individuo, pero no se las puede despejar mediante especulaciones, sino que es fuerza que subsistan hasta que hallen solución por vía de otras observaciones o de observaciones hechas en otros ámbitos.

Freud, S. 1914.

Freud escribió en 1914 *Contribución al movimiento psicoanalítico*, como un texto que cumplió en su momento la función de argumento de impugnación contra Jung y Adler, tras registrarse una ruptura reciente con ambos. Desde mi posición de lectura, esta contribución, además de impugnar las ideas de Adler y Jung, aclara qué es específicamente aquello que puede denominarse el descubrimiento freudiano y reclama, Freud, en un tono combativo que el psicoanálisis es su creación.

"Y como desde hace tiempo he reconocido que el inevitable destino del psicoanálisis es mover a contradicción a los hombres e irritarlos, he sacado en conclusión que yo debo de ser el verdadero creador de todo lo que lo distingue" (Freud, 1914 p. 8).

Lo que distingue al psicoanálisis, he ahí la línea de discusión. Desde el descubrimiento con Breuer, en torno al síntoma histérico, y la curiosidad que provocó el fenómeno de la sugestión (Freud visitó a Berenheim en la ciudad de Nancy para conocer el avance científico del estudio sobre la sugestión), condujo a la investigación que se iba realizando, a una observación importante: "Las asociaciones de los enfermos retrocedían desde las escenas que se querían esclarecer hasta vivencias anteriores, y así obligaban al análisis, cuyo propósito era corregir el presente a ocuparse del pasado" (Ibid, p. 10). Esta mención sobre una temporalidad peculiar propiciada en la experiencia de la cura psicoanalítica deja ver una tendencia que conduce "hasta los años más remotos de la infancia, inasequibles hasta este momento para cualquier tipo de investigación". El método de análisis, producía desde sus primeros momentos, y Freud fue sensible a este hecho, una orientación retrogradiente de valor capital; veamos sus consecuencias.

Primero, una fórmula extraída de esta experiencia: "toda vivencia patógena presupone una vivencia anterior, que, no siendo patógena en sí misma, presta al suceso que viene después su propiedad patógena" (Ibid, p. 10). Freud explica las complicaciones de su caso <<Dora>> por no haber tomado en cuenta esta fórmula que ya conocía desde su trabajo conjunto con Breuer; el problema se destrabó con un sueño de la paciente, una escena infantil que aclaró el conflicto actual.

Acerca de la etiología de la histeria, Breuer había argumentado desde este trabajo conjunto, en *Estudios sobre la Histeria*, que el hecho causal de la histeria se generaba a partir de una escisión psíquica que conduce a la incomunicación de las partes escindidas de la conciencia haciendo emerger un estado que Breuer denomina "Estado hipnoide", que sería según esta observación un rasgo de la histeria.

La importancia teórica del trabajo conjunto con Breuer implicó una dirección del interés metodológico de Freud, pero también una primera ruptura teórica; por su parte Freud admite para la observación un estado de escisión pero como resultado de la represión, es decir, de un mecanismo defensivo ante la pulsión que implica subrayar el papel de importancia que tiene la sexualidad en las formas de ser neuróticas y psicóticas. Freud encontró un nexo entre la represión y la sexualidad. En el texto de 1914, Anna O., paciente de Breuer, es presentada como paradigma o caso paradigmático del rapport sugestivo. La ruptura con Breuer (y con otros) se produce entonces en los puntos de las diferencias de concepción de la sexualidad en la etiología de las neurosis, "en el punto de su rechazo o aceptación", principalmente porque, como se verá enseguida, es en ese punto en donde aparece la posibilidad de la transferencia como fundamento de la práctica.



En cuanto a la transferencia, explica Freud: "el hecho de la transferencia de tenor crudamente sexual, tierna u hostil, que se instala en todo tratamiento de una neurosis, por más que ninguna de las dos partes lo desee o lo provoque, me ha parecido siempre la prueba más incommovible de que las fuerzas impulsoras de la neurosis tienen su origen en la vida sexual" (Ibid, p. 12). Freud, asegura que de ser reconocido este factor universal, no habría otra alternativa para la investigación y el tratamiento que la de tomar la dirección que recorre el psicoanálisis. Esto, el carácter sexual de la transferencia es una "pieza de convicción" para Freud en el trabajo analítico.

Freud sumó a la catarsis de Breuer (cfr. con su comentario de Anna O.) la doctrina de la represión, la resistencia, la sexualidad infantil, la interpretación y "el uso de los sueños para el reconocimiento de lo inconsciente". Por mi parte dos de estas piezas deben ser destacadas en este artículo.

La represión: Pilar "fundamental del psicoanálisis" y "expresión teórica de una experiencia que puede repetirse a voluntad", en todo análisis. En el tratamiento hay una defensa que se expresa como un olvido y que tiene por objeto hacer fracasar al análisis. Fue la concepción teórica de la represión la que condujo al abandono de la hipnosis: ésta, oculta la resistencia. Freud: "de ahí que la historia del psicoanálisis propiamente dicho sólo empiece con la innovación técnica de la renuncia a la hipnosis" (Ibid, p.16): resistencia y amnesia conducen a lo inconsciente. El psicoanálisis se esfuerza, explica Freud, por comprender dos experiencias: la resistencia y la transferencia.

La sexualidad infantil: Freud sitúa a la sexualidad infantil como una conquista posterior a la represión. Primero la investigación, como ya se ha mencionado, conducía a los años más tempranos de la infancia, pero esta dimensión de tiempo que abría el método aportó una serie de ideas sobre la relación que guarda la histeria con sus rasgos causales. Esta serie de ideas pueden agruparse en dos teorías.

Una primer teoría de la sexualidad desembocó en la seducción como etiología de las neurosis. Freud: "el análisis había llevado por un camino correcto hasta esos traumas infantiles, y hete aquí que no eran verdaderos" (Ibid, p. 17). La teoría de la seducción traumática perdía de repente su apoyo en la realidad a favor de un hecho nuevo: "los histéricos fantasean esas escenas, y la realidad psíquica pide ser apreciada junto a la realidad práctica".

Las fantasías tienen la función de elevar la apreciación de la actividad autoerótica infantil y fue tras esas fantasías que emergió la vida sexual infantil. No sólo la vivencia sino lo congénito adquieren aquí un orden de importancia primaria. Es en este punto donde quisiera subrayar un desplazamiento de gran importancia: pasar de la vivencia a lo congénito es, por parte de Freud, realizar un salto en la decisión de cómo situar de ahí en adelante a lo real. Lo real pasa aquí de la vivencia a la disposición congénita, es decir, hay un pasaje de lo eventual de la vivencia a lo específico del nacimiento y el estado infantil humano, lo real del sujeto se desplaza a una morfología, a un estudio de lo específico de la forma humana en su disposición congénita, a su particularidad.

"Disposición y vivencia se enlazaron aquí en una unidad etiológica inseparable". Esta disposición eleva y fija la condición de los traumas que de otro modo [entiéndase, bajo otra disposición, bajo una condición congénita diferente] habrían sido enteramente triviales e ineficaces, explica Freud.

El papel de las vivencias es el de mediar como disparadores que despiertan "en la disposición ciertos factores que de no mediar ellas habrían permanecido largo tiempo dormidos, sin desarrollarse quizá" (Ibid, p. 17).

En esta dirección, Karl Abraham en 1907 habría escrito a Freud: "La especificidad [nótese: especificidad] de la constitución sexual del niño es propia para provocar vivencias sexuales de un tipo determinado, vale decir traumas". Como si lo real de la constitución, la especificidad, delineara estas vivencias y no otras; puede leerse desde esta línea fuerte de la investigación freudiana la frase: anatomía es destino.

Pero entonces, dejemos aquí el comentario del texto de Freud para hacernos, después de su lectura la pregunta siguiente, ¿qué es un adulto? Y por qué el análisis permite una retrogradación del pasado infantil; otra cuestión: ¿por qué esa retrogradación no es inocua y genera transformaciones tan radicales en un analizante, es decir, en aquel que recorre la experiencia de un psicoanálisis? Primero, porque la constitución sexual infantil se encuentra presente en el adulto. Estas preguntas se dirigen a la posibilidad de plantear la regresión (y es ahí a donde Freud habría llegado). En *Interpretación de los sueños*, la parte final está construida en el texto para sostener la concepción de regresión); puesto que la regresión no es para Freud, ni para nosotros un misterio, es más bien un rasgo específico y definitorio de la disposición constitucional. Esto

explica por qué la observación infantil directa de niños no fue necesaria para Freud; de manera similar a como le es comunicado a un físico moderno que puede hacer una visita al laboratorio en el que los técnicos han re-producido su trabajo de años atrás, en el registro de la escritura bajo la forma de una fórmula y que sólo ha sido puesto a funcionar de manera experimental en el momento actual; Freud describe que si bien no tuvo, durante el tiempo de sus primeros descubrimientos la oportunidad de observar de manera directa a un niño, "Por eso fue un triunfo extraordinario cuando años después, mediante la observación directa y el análisis de niños de muy corta edad, pude comprobar la mayor parte de lo descubierto; un triunfo que fue empañado poco a poco por la reflexión de que ese descubrimiento era de índole tal que más bien debía uno avergonzarse por haberlo hecho" (Ibid, p. 18). No es sorprendente el hecho en sí mismo, es decir una sexualidad infantil, sino como explica Freud, la gran cantidad de trabajo cultural gastado "en pasarlo por alto".

Las oscuridades que depara el camino analítico, mencionadas en la epígrafe de este artículo, en torno a la sexualidad, conducen en gran medida al misterio de la constitución humana, a su especificidad. La emergencia de esta especificidad en el psicoanálisis no es una emergencia aislada, algo empeza a producirse en la biología que pudiera aclarar y soportar, desde otro campo de observación lo descubierto por Freud.

Neotenia, fetalización como especificidad de la forma humana

En 1926, un biólogo, Louis Bolk, expone ante la sociedad de anatomía de Freiburg una conferencia titulada "La 'humanización' del hombre"; la exposición se basa en dos líneas fuertes de su trabajo. Primero el problema de esclarecer la génesis del hombre y, segundo, tratar por primera vez la cuestión de la forma del cuerpo humano. Estos dos esclarecimientos serán problematizados bajo el principio evolutivo de la <<neotenia>> que funciona en algunas especies además de los primates pero que, dice Bolk "cobra relevancia para el hombre" porque en la especie humana este principio "casi alcanza el valor de un factor específico de la evolución". El trabajo y la dirección de la conferencia muestran en una primera parte las líneas generales y los principios teóricos de la teoría de la neotenia; la parte segunda está construida para demostrar estos principio y líneas generales.

Bolk explicó ante la sociedad de anatomía que el transcurso de la historia de las teorías evolutivas tiende al principio de descendencia, lo cuál implicó

el esfuerzo por construir lo que Bolk denomina un "árbol genealógico del hombre" sustentado en el uso de la anatomía comparada, esta tendencia ha determinado un extravío en la investigación. Primero, han quedado de lado las cuestiones sobre las "características propiamente humanas" así como las "propiedades corporales propiamente humanas". La anatomía comparada, como ciencia auxiliar de la genealogía o bien busca una afinidad de los parentescos, o bien formula que el grado de afinidad determina el parentesco; se abandona por esta vía el estudio "de la forma como fenómeno independiente y de la conexión entre sus caracteres específicos" (Bolk, 1926, p. 42).

La idea de Bolk se dirige entonces al estudio de la forma humana sin que por ello se tenga que pasar a través de la teoría de la descendencia, que si bien no refuta, impugna delimitando el problema de la forma como una cuestión particular. Esta cuestión, este nuevo objeto, la forma, requiere pues un método diferente y particular abriéndose así el inicio del campo plural de las morfologías. Ante la cuestión sobre lo esencial propiamente humano se rechaza la tendencia filogenética de su encuentro y se dirige hacia esto: "...el punto de ataque es el hombre, como ser y como apariencia". La respuesta no se encuentra en la relación del hombre con el resto de los primates sino en la fisiología humana, campo que Freud nunca habría descartado, como se ha visto, por ser en él en donde la teoría psicoanalítica parece sostener un pie en lo real, someterse a lo real de la constitución que justamente condujo al planteamiento de la sexualidad infantil.



«La letra A» Antoni Tàpies



El factor evolutivo al que responde la forma corporal humana no es entonces el de la descendencia; qué es entonces lo "realmente específico" en el organismo humano, cuál es "el cuño característico de lo humano" que lo diferencia del resto de los primates. Hay en esta serie de preguntas la noción de una relación entre el bion y el morphon humano: lo esencial del morphon humano sólo es un síntoma del bion humano". Este esquema abre una concepción en la que se plantean caracteres primarios y "consecuentes", consecutivos en el sentido de que se explican como caracteres de adaptación principalmente; dice Bolk "adaptación a la marcha erecta", en otros términos se trata de mecanismos de regulación consecutiva de la posición erecta. Por su parte, los caracteres primarios que no resultan o son consecuentes de adaptación alguna, sino que son congénitos o "producidos por la acción de los factores evolutivos internos que determinan la forma humana".

El trabajo de Bolk se orienta no a la adaptación sino, punto que tiene todo su valor para nosotros, a esos caracteres primarios. El valor aludido se refiere a que esta concepción permite a Bolk decir: "La humanización del hombre no se preparó porque el hombre se puso de pie, sino al revés, se puso de pie porque la forma se humanizó" (Ibid, p. 44). No es por tanto la posición vertical el "primum agens" de la humanización.

Una comparación ontogenética del hombre con otros primates hace aparecer, según Bolk, que estos caracteres somáticos en los demás primates han sido superados, mientras que en el hombre permanecen en un estado fetal, es decir, que los caracteres primarios de la especie humana se han fijado en el sentido de haberse estabilizado en el hombre. Esto nos acerca a una primera definición de la neotenia que habría dictado Dany-Robert Dufour como un principio, la neotenia, que determinó el campo lacaniano: la persistencia en el estado adulto de características juveniles, la etimología concuerda con la definición: lo juvenil que se prolonga.

Hay en esta afirmación, implícito, un cambio sobre la perspectiva de la forma humana: los caracteres que diferencian al hombre del mono no son adquiridos; en primer lugar se trata de caracteres que se encuentran en todos los primates pero con la especificidad de que: "Lo que en el curso de la evolución del mono fue una fase de tránsito, en el hombre se ha convertido en un estadio final de su forma... el hombre conserva el tipo fetal hasta el fin de evolución corporal" (Ibid, p. 45), una evolución no propulsiva como la del mono, explica Bolk, sino, en el caso de la especie humana

se trata de una evolución conservadora. Al decir que la diferencia con otros primates se encuentra en un principio de fetalización, en "el carácter fetal de su forma", los caracteres formales del cuerpo no son derivaciones de los caracteres de los simios; esta observación rompe con la teoría de la descendencia y el parentesco, derivación que es definida por Bolk como metodológicamente "ilícita". El hombre "es un feto de primate llegado a la madurez sexual" (Ibid, p. 46). Esta afirmación cobra también una relevancia debido a que es justamente una confirmación proveniente de otro ámbito de observación que se empalma con la teoría de la sexualidad infantil de Freud; como se observará al hacer una lectura de sus tres ensayos de teoría sexual, Freud va a insistir en hacer de las perversiones un componente psíquico primario y constitutivo del desarrollo psicosexual del niño; esta insistencia enlaza al sadomasoquismo no sólo como componente psíquico, sino también como práctica sexual, incluso como una posición política. Es decir, que el psicoanálisis habría introducido una erótica de niveles heterogéneos que va de los caracteres primarios a las formas de práctica sexual y política que viene a coincidir con la concepción freudiana de la pulsión.

La tesis de la fetalización del hombre, una forma adulta que conserva un estado fetal, explica la emergencia de la forma humana en un nivel fisiológico; por su parte las tesis de Freud y Lacan, concretamente sobre el narcisismo, explican la génesis de la forma humana en el nivel especular y simbólico. Citemos aquí unas líneas de los *Escritos* de Lacan en los que está manifiesta la importancia de la prematuración específica del hombre y la relación que ésta guarda con la forma como fenómeno: "En verdad he llevado un poco más lejos mi concepción del sentido existencial del fenómeno [del estadio del espejo], comprendiéndolo en su relación con lo que he denominado prematuración del nacimiento en el hombre, o sea, en otros términos, la incompletud y el atraso del desarrollo del neuroeje durante los primeros seis meses, fenómenos bien conocidos por los anatomistas y, por lo demás, patentes, desde que el hombre es hombre, en la incoordinación motriz y equilibratoria del lactante, y que probablemente no carece de vinculación con el proceso de fetalización, en el que Bolk ve el resorte del desarrollo superior de las vesículas encefálicas en el hombre" (Lacan, 2003, p. 176).

La tesis de la fetalización humana es el rompimiento con la idea de que la forma del cuerpo es la consecuencia de una serie de adaptaciones al medio que tendrían como eje las selecciones natural y sexual como si en éstas recayeran los efectos de la forma.



En lugar de estas causas heterogéneas, para Bolck hay una causa única funcional que permite la fijación fetal e impide de alguna manera la continuación del desarrollo evolutivo; este factor único puede denominarse un factor de retardo de la evolución; no existe, primera consideración, otro animal que crezca en un tiempo tan lento, que ocupe un periodo tan largo para llegar a la adultez y que además de "gozar de una larga juventud, envejezca también de una forma tan lenta". Bolck pregunta: "¿Qué animal hay que, después de apagarse su función generadora, goce todavía una tan larga vida puramente somática? Lo esencial del hombre en tanto que organismo es, entonces también un tiempo de desarrollo muy lento si es comparado con el conjunto de otras especies. El principio de retardación es idéntico, estima, a una depresión en la intensidad del proceso vital" (Ibid, p. 48). Entonces: la fetalización de la forma es una consecuencia necesaria del principio de retardación en el desarrollo de la forma. Ahora bien, la respuesta a la pregunta por la causa del principio de retardación se encuentra en la fisiología, específicamente en el sistema endócrino. Bolck sitúa ahí una causa inmediata de la retardación, el problema de la forma se convierte aquí en una cuestión de secreciones internas que aceleran o detienen el desarrollo evolutivo. Este pasaje de la morfología a la fisiología arroja un resultado sorprendente; primero, el sistema endócrino constituye la forma, en tanto que causa inmediata y, segundo, establece una fijación de ella, es decir, "rige su conservación". Este sistema endócrino tendría el efecto de retardar el crecimiento en los homínidos; Bolck recurre a la patología para mostrar cómo ciertas anormalidades son causadas por un levantamiento en la detención del desarrollo y cómo este levantamiento determina desde patologías de la forma como el aumento en la prominencia de las mandíbulas hasta un aumento o disminución de la función sexual. La tesis de un principio retardatario implica para Bolck una cierta independencia entre las líneas del soma y el germen: "Baste ahora indicar que, a causa de la retardación general del desarrollo, también el germa, entra en funciones más tarde, y tenía necesariamente, que entrar más tarde; es decir, el comienzo de la vida sexual está reprimido; si enferma el sistema endócrino, el sistema se suelta, y como uno de los síntomas se nos presenta la figura lamentable de una muchacha prematura de quince y dieciséis años, y el niño que llega a la madurez sexual en una edad que fue normal en nuestros ascendientes" (Ibid, p. 31). Si el factor regresivo funciona mal, surgen entonces anomalías que pueden ser consideradas, según Bolck, como caracteres pitecoides presentándose así todo un campo de patología de la detención del desarrollo, un pathos de la detención-aceleración.

La relación binaria del soma-germen se transforma en una trinidad soma-germen-endocrino. Para mostrar esta retardación, la operación misma de esta trinidad, Bolck va a aportar pruebas accesorias que dan cuenta de un principio tal; la larga duración de la vida intrauterina, la aparición muy retardada de la conciencia, un cuidado materno muy prolongado, así como una posibilidad de subsistencia que sólo aparece muy tarde. En cuanto a lo sociológico habría una causa de natural de la aparición de la familia soportada en esta prematuración específica de lo humano, la incapacidad de subsistencia del cachorro humano es el "elemento fundamental de toda sociedad humana". En la detención; en el hombre se observan periodos de reposo que no son registrados en otros mamíferos, el principio de detención del desarrollo explica aún cómo la detención concluye bajo la influencia de este retardamiento en algunos casos con la eliminación de algunos molares. La trinidad aludida, que implica ahora al endocrino y que plantea una autonomía o independencia entre el soma y el germa, explica, según Bolck, que la retardación, en el caso del crecimiento ovárico en la mujer, no impide el crecimiento del germa sino que "ha desplazado para una edad posterior la madurez de los elementos ya prestos para la madurez" (Ibid, p. 57). Soma y germa son en la retardación independientes con la característica de que "el soma se retrasa más que el germa". Para Bolck hay una posible madurez del germa a los cinco años que es similar a la madurez del soma-germa en los antropomorfos; la rapidez en el crecimiento de los púberes, explica, no es más que una ilusión; este crecimiento no es como se cree un crecimiento acelerado "sino un crecimiento menos obstaculizado". La definición de la pubertad extraída de este principio de retardación es, por tanto, el cese de la detención del germa y la aminoración de la detención del soma. Este fenómeno es observado en otros organismos vertebrados inferiores, neoténicos, como algunas larvas o anfibios que llegan a la madurez sexual (germa) sin alcanzar la madurez del soma.

Citemos aquí el final del trabajo de Bolck, ad integrum, con la adopción de la postura de la sorpresa; de las consideraciones fisiológicas, Bolck realiza un salto que él describe en términos de su fascinación, pero cómo leer estas líneas, es decir, bajo qué premisas leemos aquí a Bolck. La reflexión siguiente es, digámoslo con toda la claridad, la del morfólogo, la de aquel que tiene por objeto el estudio de la forma y que ha extraído de su objeto el método mismo de construirlo como un saber, pero que a la vez termina definiendo al objeto por el método mismo: "Llegados al final de este resumen de mi teoría sobre la antropogénesis,



me detengo en aclarar todavía un aspecto muy singular del principio de retardación y destacar su importancia en la historia de la especie humana. Hasta este punto hemos hablado siempre de la acción de este factor evolutivo en el pasado; lancemos ahora una mirada al futuro.

"He insistido en que la rapidez de la evolución humana ha ido haciéndose cada vez menos, que el estado adulto se ha ido desplazando a una edad cada vez más alta, que el crecimiento se ha ido retrasando. Al alargarse las fases del desarrollo se ha alargado también la duración de la vida, no solamente porque el primer período de nuestra existencia se extendió por un número creciente de años, sino también porque todo el curso de su proceso vital, desde el principio al fin, se retardó. Es una cuestión, digna de meditarse, si esta detención no será también la causa de su decadencia futura. La humanidad actual no es eterna; también ella está sometida a la ley natural que concede al individuo, a la especie y al grupo tan sólo una existencia temporal. Sólo la vida eterna es inmodificable, pero las formas, por ella creadas, son transitorias. Y me fascina la idea de si la humanidad no sucumbirá en el futuro a la misma causa a que debe su origen en el pasado. Consideremos que la progresión en el retraso de este proceso vital no puede rebasar ciertos límites sin disminuir la vitalidad, la resistencia a los perniciosos influjos exteriores, en suma, la fuerza de conservación. Cuanto más progrese la humanidad en el camino de la <<humanización>>, tanto más se acerca al punto fatal, cuyo rebasamiento significa aniquilación. Esta fatalidad recuerda la profecía de Nietzsche: <<Sucumbirás por tus virtudes>>. ¿Quién podría decir hasta qué grado se ha cumplido ya en las actuales razas cultas la profecía de Nietzsche?" (Ibid. p. 71).

Sólo un comentario final: Freud sabía que el psicoanálisis se sujeta a la ciencia, que un gran descubrimiento científico produce estragos en la forma en la que nos percibimos a nosotros mismos y que las oscuridades en el campo de la sexualidad humana no están aclaradas del todo. Hay algo en el trabajo de Bolck que la teoría freudiana suscribe; la teoría sexual de Freud es confirmada por los hallazgos de la biología, no por una mera coincidencia, sino por el hecho de que hay un punto común, un sustento en lo real. Freud, como se ha mostrado en el pasaje de la teoría de la seducción a la fantasía, encuentra con la sexualidad infantil como constitución, como lo real específico humano, ese apoyo que nunca abandonará y que delimita lo que es propio del psicoanálisis, "lo que lo distingue", su dirección a lo real.

Bibliografía

- Bolck, L. (1926). "La 'humanización' del hombre". *Revista de occidente*. Madrid.
- Freud, S. (1914). *Contribución al movimiento psicoanalítico*. O.C. Volumen XIV. Buenos Aires. Amorrortu. 1976.
- Freud, Sigmund ; Abraham, Karl. *Correspondencia completa (1907-1926)*. Buenos Aires. SÍNTESIS.
- Lacan J. (1966). *Escritos*. Acerca de la causalidad psíquica. México. Siglo XXI. 2003.





LA ESCRITURA, ACTO EN EL EJERCICIO DE LA PALABRA

Serge Bédère

Miembro del Espace Analytique

serge.bedere@wanadoo.fr

Si es obvio que la escritura es una de las formas del ejercicio de la palabra para el sujeto humano, la identificación y teorización de las implicaciones subjetivas del acto de escribir sigue asemejándose a un desafío que nos conduce al borde del propio lenguaje y de las elaboraciones teóricas que subtiende.

"Yo es otro", la fórmula que con apenas 17 años sentó por escrito Rimbaud, plantea, en una anticipación propia del genio adolescente, la diferencia entre sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación al cual se enfrenta todo ser humano en cuanto habla.

Diferencia que se hallará en el centro de la elaboración teórica impulsada primero por, luego alrededor de, y por último después de Lacan. Hasta el extremo de que la fórmula de Rimbaud, aunque con un siglo de anticipación, podría servir de emblema al psicoanálisis de hoy.

¿Pero qué Otro se convierte en "yo" cuando escribe?

¿Cómo responder a esta pregunta?

¿Pueden hacerlo las herramientas conceptuales desarrolladas en el campo del psicoanálisis?

Sencillez de la pregunta... Confusión, sofisticación de la respuesta que lleva los conceptos teóricos a los límites de su campo.

La fórmula de Rimbaud es en verdad contemporánea del descubrimiento freudiano, ya que data de 1870.

El psicoanálisis, práctica del lenguaje por excelencia, deberá esperar a los años setenta del Siglo XX para disponer de elementos conceptuales propios al hecho de responder de su acto teorizando la relación del sujeto humano a la palabra.

Práctica de la palabra, el psicoanálisis es, paradójicamente, vástago de la escritura. En efecto, a través del juego de disimulación/revelación de las cartas a Fliess es como descubre Freud los

lazos que anudan los resortes de su propia historia, y despeja poco a poco la identificación de una clínica y la posibilidad de conceptualizarla.

Emprende así una práctica que no deja de deber reinventarse en cada caso, y cuya transmisión no tiene nada que ver con el hecho de aplicar un saber o un dogma. Anne Durand, en su libro publicado en el 2003, da cuenta de un hallazgo hecho en el marco de sus investigaciones personales: el de la importancia para Freud de la obra del filósofo alemán Théodor Lipps y sus propios maestros, y sitúa el método freudiano no como una invención "ex-nihilo" respecto a la cual sólo nos podríamos situar en términos de "adherencia", de creencia o de dogma, sino como una tentativa de dar cuenta de la clínica, en la cual todos balbuceamos con riesgo de distorsionar, apropiándonos para ello, los conceptos que corresponden a descubrimientos contemporáneos...

Lo subraya a lo largo de toda su obra: "El psicoanálisis sólo se sostiene de este mismo movimiento, eterna vuelta a empezar, donde en la incomodidad del autoanálisis, de las concepciones precarias y la singularidad del encuentro, se constituye", antes de concluir: "Él (Freud) comprende también que sus descubrimientos y su obra se engarzan en una historia, la de las hipótesis heredadas de los descubrimientos de su tiempo y, sobre todo, la suya" (Ob. Cit., p. 23). Esta observación clave nos interesa a todos y nos remite a nuestros itinerarios y a nuestros modos de apropiación y utilización de conceptos que nos preexisten.

Así lo hizo Lacan con lo que tenía a su disposición, a saber, los conceptos originados por la lingüística y el estructuralismo.

Así pues, tenemos la responsabilidad y el deber, cada cual a su vez, de continuar el camino, en una infidelidad fiel respecto a nuestros predecesores, según la hermosa fórmula de Anne Durand, dibujando los contornos, necesarios para pensar el funcionamiento humano, que en lo que atañe a nuestro campo siempre se debe situar en



una nueva perspectiva, en el tríptico de la experiencia personal del análisis, de las hipótesis y los saberes heredados, y del singular y siempre inédito encuentro en cuyo crisol se sitúa la clínica... Así, cada uno de nosotros, en la encrucijada de su propia historia, su encuentro con el psicoanálisis y el "fraguado" en la clínica se encuentra obligado a reemprender la obra y a darle un nuevo impulso.

Si ha habido que esperar más de un siglo, para que la elaboración conceptual en el campo del psicoanálisis pueda estar en condiciones de dar cuenta de los retos del acto de palabra abarcando toda su dimensión, tal vez hayamos llegado ahora a una situación en la cual estos avances y sus consecuencias, incluso en "flash-back" sobre las precedentes, nos conducen al umbral de una teorización capaz de esclarecer las implicaciones subjetivas del acto de escribir.

En cualquier caso, me parece que es responsabilidad nuestra no esquivar el ejercicio, sin contentarnos con comprobar el efecto de moda que rodea al auge de talleres de escritura desde hace unos años, suponiéndoles vagos e imprecisos efectos.

Por un lado, en nuestra calidad de analista solemos ser testigos de la "puesta en escritura" de una persona en un momento dado de su experiencia sobre el diván, y podemos tener algunas ideas sobre el tema. Asimismo, recibimos de vez en cuando a personas que practican la escritura y que incluso son publicadas. Pero, en ambos casos, sostener con ellos la postura a la cual nos vemos abocados nos priva de interesarnos detenidamente por el contenido de su producción o por sus modalidades, aunque a menudo seamos sus primeros destinatarios.

A fin de cuentas, las personas que escriben -al menos aquellas que precisamente no tenemos en análisis personalmente, que por otra parte también han encontrado otros caminos que el análisis, y que aceptan el diálogo con nosotros- son las que más pueden enseñarnos y ayudarnos en nuestras elaboraciones. Así como las huellas dejadas en la literatura, y nuestra propia experiencia, en cuanto también escribimos de vez en cuando y algo sabemos de esta cuestión.

La fórmula de Rimbaud es inigualable por su concisión para resumir la posición del sujeto: como sujeto de su enunciado -y sujeto del acto de enunciación-, no coincide con sí mismo y no tiene otra opción que soportarse como marcado por este hiato, es decir, dividido. A través de diálogos con escritores y mis propias

reflexiones me parece posible avanzar que, para un sujeto humano, responder del acto de escribir redobla esta división, lo que no deja de surtir efectos: "Nos hallamos transformados como una morada por la presencia de un huésped desconocido. No podemos decir quién ha venido, y tal vez no lo sepamos jamás", escribió Rilke en *Carta a un joven poeta*.

A veces, el análisis permite despertar lo que permanece enterrado en lo que Jacques Hassoun (1993) nombraba "la cúpula de espera"; a veces pienso que la escritura, mediante el trabajo sobre la letra, asume la función del despertar.

Para caracterizar lo que distingue como la primera fase de la escritura de un libro (más adelante veremos que distingue dos de ellas), Marie Borin¹, con quien he tenido la suerte de trabajar para una larga serie de entrevistas que acompañaron el proceso de creación de un libro desde los primeros fragmentos hasta la última versión acabada y publicable, ahora publicada, y que me ha enseñado la mayor parte de lo que sé sobre la cuestión, dice lo siguiente:

"El libro me habita y yo lo habito. Debo someterme a esta presencia que se 'abigarra' de ausencia, sin perder demasiado en ella lo que queda de mí. Hay que reconocerse miembro del 'pueblo del desastre' y abstraerse de él. Hay que aceptarse 'hijo del silencio' y utilizar las palabras sin admitir jamás las que degradan, corroen y matan. Hay que sobrevivir a la irremisible alteración de 'yo' convertido en 'mar de fondo' del Otro y de Otra Parte, en sí mismo enmarañados en inextricables palabras. Hay que saberse superviviente, fénix renacido de sus cenizas, porque para sobrevivir a lo irrepresentable ha habido que convertirse en cenizas y en fénix. Helo aquí, este 'héroe' superviviente, de nuevo en peligro, abrumado de impotencia y de su desnudez, que pretende seguir viviendo, implorando la ausencia de nombrarse y el sinsentido de explicarse. Helo aquí, haciéndose libro, naciendo de mí, de mí y otros, por cierto. Busca en mí su voz y su camino y 'yo', tambaleándome cual marioneta, agobiada de soportar una vez más la enfermedad de vivir, debo reemprender el camino, convirtiéndome en su receptáculo, interrogar la nada, la ausencia, la ceniza y el vacío, lo que todavía no ha ocurrido o lo que ha desaparecido".

¹ Anne Roche, profesora de Letras en la Universidad de Provenza, fue la primera en hacer público el trabajo de Marie Borin que, inédito, sólo unos cuantos conocían. El texto de su comunicación se encuentra en los actos de la Década de Cerisy la Salle, publicada bajo el título: *Autobiografía, diario íntimo y psicoanálisis*. Ediciones Économica, Anthropos. 2005. Desde entonces, Marie Borin ha publicado *Garde à vue*. Lausana. Age d'Homme. 2004; *Les heures lentes*. Lausana. Age d'Homme. 2005; *Félicité*. Lausana. Age d'Homme. 2005.

Testimonia en esto de cierto tipo "de apertura al inconsciente" según la acertada fórmula de Georges-Emmanuel Clancier que conjuga su dilatada experiencia como escritor, su implicación en el mundo de la cultura en Francia, el hecho de haberse casado con una psicoanalista... Así, mantiene cierta familiaridad con el psicoanálisis, una suerte de convivencia crítica, aunque él tampoco tenga una experiencia personal de éste.

En un artículo que data de 1962 expresaba su punto de vista con extraordinaria pertinencia. Más de 40 años después, ya cumplidos los 92 años, no desmiente lo que entonces redactaba: "Escribir es un camino, una inmersión, un descenso a los infiernos cuyo sentido y movimiento evocan, por anticipado, el sentido y el movimiento de un psicoanálisis. El analizado, prosigue, se abre camino, su inmersión, en compañía de otro, del otro. El artista, por su parte, se abre este camino solo, es verdad que desdoblándose, para descender en sí mismo, en busca de sí y de los demás, en búsqueda de secretos a los que siempre se acercará pero que jamás agotará; más exactamente, este avance en las profundidades abrirá puertas que darán a otras puertas, que a su vez abiertas mostrarán el camino hacia otros umbrales, y así sucesivamente. (...) La obra literaria no será la reseña del trayecto afectivo y espiritual recorrido, será este mismo camino, imitado, disfrazado y revelado, como un sueño disfrazado y revela el deseo que lo anima; al mismo tiempo, será el fruto de este itinerario y de las imágenes, las ideas, los temas, los sentimientos, las palabras y los sueños investidos en el curso de la búsqueda espiritual" (Clancier, 1962).

Para Marie Borin, a esta primera fase le sigue una segunda, que atañe al aplicado trabajo de "esmerilado", al trabajo sobre el estilo: "ahora el libro está a la expectativa de mi trabajo de destajista de la escritura, al acecho de la perfección de la lengua. Lo cuido, lo esmero, intento alcanzar el punto álgido de sus capacidades de expresión. Es el trabajo obstinado del estilo, tercas horas durante las cuales pulir el manuscrito hasta que no quede la más nimia tachadura. Esto me puede tomar varias semanas de trabajo, y fructificar en varias decenas de versiones... hasta lograr lo que estimo y la que se considera `excelsa`, es decir, incapaz de superar la potencia de expresión y belleza de la lengua". Esta afirmación refrenda lo que he podido descubrir en mi trabajo con ella, y corrobora la idea de que, en este instante del trabajo sobre la lengua, la escritura puede asimilarse a un proceso descifrado, antagonista al movimiento del análisis, que procede más de un descifrado.

Una consideración compartida por Léo Spitzer (1970) en su trabajo sobre estilística y en el método que preconiza: impregnarse de la obra, leerla y volverla a leer, dejarse afectar e influir, ir de la globalidad al detalle, volver a la globalidad. Son estos movimientos de un recorrido que considera ineludible para el lector que desee discernir algo del método del escritor y de la obra que ha generado.

Anne Clancier, una de las pioneras en Francia del enfoque de la literatura con herramientas psicoanalíticas, ha propuesto por cierto el concepto de contratexto para dar cuenta de los movimientos psíquicos inconscientes que obran en el lector, subvirtiéndose de paso un método clásico de la crítica literaria: "Si la contratransferencia es la respuesta del analista a los sentimientos del paciente y a los afectos que éste viene a depositar en el análisis, he denominado contratexto las reacciones afectivas a la lectura de un texto literario. Como la contratransferencia, el contratexto nos informa sobre el inconsciente del autor subyacente al texto a través de las reacciones y evocaciones suscitadas en el lector" (Clancier, 1988).

Este concepto me parece interesante, en particular porque brinda una apertura a la dimensión del inconsciente para el autor y para el lector, sin que haya ni coincidencia, ni superposición, ni explicación de uno por el otro. Su larga exploración, que continúa, abunda verdaderamente en este sentido; varios años de asiduo trabajo juntos me permiten atestiguarlo.



«Niño colgado» Julio C. Núñez



Las posibles relaciones entre psicoanálisis y literatura no pueden ser mejor definidas que por la fórmula de Jacques Nassif de psicoanálisis implicado.

Al psicoanálisis le atañe el acto de creación literaria y la escritura, ya estén o hayan estado en análisis los autores, o ya sea otro su itinerario.

Lo que los escritores tienen que enseñar a los analistas viene de un campo tangencial al suyo; su enseñanza, insustituible, permite no caer en el defecto de explicaciones "psicologizantes" de vistas cortas, y destacar que entre acto de palabra y acto de escritura no caben relaciones comparadas y jerarquizadas en alcance o en el tiempo, ni secuenciales en el sentido en que uno podría comenzar allí donde el otro acaba, por ejemplo.

A veces, el análisis permite despertar lo que subsiste enterrado, "la cúpula de espera" (Hassoun, 1993); a veces, la escritura es la que asume, vía el trabajo sobre la letra, la función del despertar. Un camino no es excluyente del otro, ni aspira legítimamente a la prioridad o la garantía... o a la propiedad sobre el inconsciente y sus formaciones.

Esto me hace considerar esta forma de entender estos dos modos de interrogación de la manera de habitar la relación con el lenguaje como algo que está en contigüidad, relevo y asíntota más bien que en jerarquía u oposición; y contemplar sus relaciones bajo el ángulo de la lógica, es decir, en términos de relevo entre dos operaciones que se refieren ambas al significante, dos operaciones que no podrían jerarquizarse, sobreponerse, ni coincidir.

La conjunción, la articulación y el relevo entre ambos conduce al sujeto humano al borde de una división decuplicada, que le revela su alienación y el margen de maniobra del que dispone con respecto al jugo de significantes que constituyen la materia de la lengua. Cada vez un poco más desposeído de sus "vanidades", crece en su asunción a través de la misma humildad a la cual lo remite la estrechez del único camino posible.

Habitar dialécticamente dos posiciones en el lenguaje, la de sujeto y la de escriba, poder intentar ser el secretario de sí mismo... de manera de adquirir, de paso, un plus de libertad para el neurótico y un arrumaje más sólido para el psicótico... La activación de la letra, movilizadora por el acto de escribir, sigue siendo un modo de actuación sobre "la materia de la lengua" (Goldschmidt, 1997) distinto del acto de palabra.

La operación de escritura permite operar una nueva guisa de limpieza de lo que Lacan nombró en uno de sus seminarios "parasite parolier" (Lacan, 1976), que podría traducirse como "parásito palabrero". Una expresión que subraya el carácter ambiguo de la relación del sujeto humano con la lengua que le da su hábitat a la vez que lo enajena, e incluso puede llegar a constituir su prisión y convertirlo en mártir.

Me parece fundamental tomar en cuenta que el sujeto humano tiene el lenguaje por medio de otros, protagonistas de su historia encontrados al principio de su vida, y que esta "materia de la lengua" le ha sido transmitida por voces que lo designaron con un nombre, meciéndole y anegándolo de palabras, lo incitaron a producir sonidos, a investir el lenguaje, a tomar la palabra, o se lo prohibieron. Son estos otros, reunidos en una especie de personaje compuesto, los que conceptualizó Lacan con el término de Otro. Designa así esta instancia de la cual el "aún no sujeto" recibe la lengua y de la cual tendrá que desmarcarse en una serie de complejas operaciones.

El "fraguado en el Otro" es necesario para el advenimiento del sujeto, pero, con el transcurrir del tiempo, será necesario que el sujeto pueda desmarcarse de ella, lo que supone que logre progresivamente un margen de maniobra que se lo permita. Se precisará para ello que cuantos hacen las veces de esta instancia del Otro, renuncien a la posición exclusiva que ocupan en un principio para el cachorro del hombre, y a los efectos de poder que podrían transformarse en goce ejercido sobre un sujeto confinado entonces a un estatuto de objeto.



«El juego» Julio C. Núñez



La operación de la escritura, que se despliega en silencio y en ausencia de interlocutor encarnado, está en condiciones de despertar significantes "helados"² o de operar una "limpieza de la materia de la lengua" y lo que de ella se podría desprender como huellas ahora parásitas del goce del Otro. Me parece posible, al final de mi trabajo de investigación, decir más sobre el modo en que se presentan estas huellas.

Más que la idea de "escorias" que se me presentó en un primer momento, la idea que se trataría más bien de espantar "adherencias" se reveló poco a poco más adecuada; al no ser la situación "cuajada" que se da en las psicosis, y que me había orientado hacia la noción de escoria, sino una de las figuras extremas respecto a lo que puede declinarse en cierta gama de motivos susceptibles de variaciones en el transcurso del tiempo en estructuras "más ordinarias" y flexibles.

Por "adheridas" cabe entender, como en las consecuencias postoperatorias, lo que al cabo de cierto tiempo, y cuando ya ha habido una intervención sobre la materia de la lengua, constituiría huellas de goce de Otro que se revelarían incrustadas en la "roca del significante".

En otros tiempos, estos indicios de goce del Otro han podido constituir puntos de enganche esenciales para el arrimaje del sujeto a la lengua. Este es, por cierto, el punto de vista de ciertos clínicos y teóricos del autismo. Marie-Christine Laznik (2000), por ejemplo, habla de "forzamiento" por el goce del Otro para designar

² Hallamos esta expresión en la conferencia sobre el síntoma pronunciada por Lacan en Ginebra.



«El juego 2» Julio C. Núñez

la función de los "picos prosódicos" en la voz de la madre que permite, captando la mirada del bebé, operar el "rodeo por el Otro" que asegura el tercer tiempo de la impulsión y adhiere el lenguaje al cuerpo, lo que entraña garantía contra el autismo, ya que es la condición para posibilitar la emergencia de un sujeto.

También puede tratarse de antiguos puntos de fijación, o de puntos de identificación que de un significante en un momento dado fue útil, o de significantes que, en algún caso, tuvieron una razón, que luego habrán perdido, de erigirse en significantes maestros.

Con el correr del tiempo, también pueden producirse accidentes de palabras, originados por choques frontales vinculados con hechos de vida. Nos viene a la mente, por ejemplo, la "violencia del anuncio en medicina", objeto de un reciente coloquio en París, tema al cual se puede emparentar el testimonio de Serge André a través de la publicación de su obra *Flac* (2000). En este libro evoca su experiencia para intentar descubrir e identificar qué es lo que estaba en juego para él, cuando se le anunció que padecía un cáncer singular, con un pronóstico muy sombrío, ya que entonces no se le daba más de seis meses de esperanza de vida. Aturdido, y ante la urgencia de esta cuenta atrás, dejó que surgiera en él un proyecto de escritura en ciernes desde hace muchos años, que fructificara en un texto extraño, Flac, nombre de un chico enfrentado a lo obscuro de una madre de quien Serge Ander nos dice que no se parece en nada a lo que su análisis le permitió desvelar de lo que se ventilaba en su propia historia. En cualquier caso, no puede sino escribir este relato y, en cierto modo, su escritura lo apacigua. "El texto de *Flac* es el testimonio de una encarnizada voluntad de encontrar con la lengua, y contra la lengua, la vía que permita derribar a todos los ídolos, todas las figuras, todas las apariencias gracias a las cuales se sostiene" (Idem, p. 155). Resulta muy difícil pensar los efectos de esta escritura en términos de explicaciones lineales. "Cuando escribí las últimas frases de *Flac*, tuve la profunda sensación de haberme desembarazado de lo que me había enfermado": es, desde luego, difícil apreciar hasta qué punto puede resultar cierta esta afirmación cuya sinceridad no cabe poner en duda. Lo cierto es que, nueve años más tarde, redacta el epílogo de este texto con ocasión de su publicación... y nueve años son más que seis meses, a pesar de que haya muerto desde entonces. No obstante, cabe mencionar, que no comparto en absoluto su punto de vista final, según el cual la escritura comenzaría donde acaba el psicoanálisis.



Con el transcurrir del tiempo, significantes que en un momento dado fueron portadores han podido volverse caducos o generar puntos muertos o nudos de obturación. Esto entraña una especie de "enmugrecimiento" de la materia de la lengua, que compromete la apertura necesaria para un funcionario subjetivo "oreado".

La escritura se inscribe entonces como uno de los modos posibles de "limpieza del parásito palabrero". El que escribe no puede sino emprender rumbo a la insurrección, a contrapelo de la dictadura del discurso común, "abrir una brecha en la temible prisión del lenguaje unificado y del fantasma estandarizado en que nos encierra la dictadura del discurso común", según la fórmula que utiliza Serge André (Idem, p. 166).

En esta perspectiva, la escritura tiene por función primordial despertar lo que está en ciernes en la carne de las palabras.

Si la lógica de su procedimiento, asimilable a una escritura cifrada, es antagonista del trabajo del análisis, asimilable a un desciframiento, no hay entre análisis y escritura jerarquía ni categorización posible en términos de prolongamiento, de "pretexto", de continuación o de comienzo.

Pienso que el hecho de tener que dar cuenta de la clínica y de la enseñanza de los que practican la escritura conduce a un modo de pensamiento dialéctico alejado de cualquier reduccionismo, incita a pensar las cosas en términos de relevo lógico asimilable a una torsión, debida al hecho de que el cuestionamiento de la palabra (si es el caso, a través de la experiencia de un psicoanálisis) y escritura no abordan el significante por el mismo lado o vertiente.

Y que cada vertiente, a su vez, es susceptible de ocultar la otra, al no poder ninguno de ambos modos pretender hacer garantía inmunizando contra lo que Lacan no dudaba en llamar el "cáncer de la palabra", es decir, el "parásito" que representa la palabra en sí para el sujeto humano que, a veces, en lugar de ofrecerle un refugio puede empezar a trabar su evolución a la manera de un desarrollo de metástasis.

Serge André lo dice a su manera: "Yo no conocía antes al sujeto que ha escrito *Flac*. Soy yo y no soy yo, o soy yo como otro yo mismo, no sé cómo decirlo. Nos encontramos, le abrí la puerta y le dejé tomar mi lugar y guiar mi pluma. No quisiera pretender que no tengo nada que ver con ello, pero tampoco puedo decir que me haya reconocido en él. Debería decir más bien que en la escritura

de este texto me descubrí desconocido para mí mismo -con el permiso de la lengua, diría que me `extrañé`. Este sujeto es dispar que lo que me ha revelado mi dilatada experiencia del psicoanálisis. Esta parte de mí (de ser correcta esta expresión) es ajena al análisis que seguí; entonces no existía, sólo cobró vida con *Flac*. Estoy convencido de que no se trata de un vestigio de analizado sino, verdaderamente, de `algo` que el psicoanálisis no pudo y no hubiera podido atraer a la vida" (Idem, p. 153).

Si ciertos tipos de práctica de la escritura pueden tener algún valor salvador, otros pueden tener un función "defensiva", al no garantizar el mero hecho de que haya habido análisis, la conservación de la dimensión de la apertura. La cuestión de la apertura es de por sí correlativa del estatuto en el que sitúa o mantiene el sujeto la figura del Otro, y puede soportar su incompletitud y, por consiguiente, el hecho de que no haya ningún Otro del Otro.

¿No escribe precisamente Georges-Arthur Goldschmidt, en una publicación del 2001 titulada *La presencia del Dios ausente*, refiriéndose a un aforismo de Wittgenstein, "los límites de mi lengua son los límites de mi mundo": "Dios es una debilidad de lenguaje"?

De hecho, para que una garantía funcione, debería estar fuera del campo que pretendiera garantizar, fuera del significante, en suma. Pero Dios, incluso escrito con mayúscula, sigue siendo un significante... "cuatro vocales sin consonantes": así propone Marc-Alain Ouaknin (2004) dar cuenta de lo impronunciable del nombre de Dios, pero incluso con la desemejanza o desfase así producidos, si se leen aplicando esta fórmula pasajes de la Biblia, producimos una disimilitud inusitada, pero aún así seguimos en el universo de las palabras. Tal vez sólo el efecto de repetición obtenido, al sustituir sistemáticamente el nombre de Yahvé por este hallazgo expresivo en el pronunciado de un texto, logra desestabilizar algo del orden del propio lenguaje. Y producir la experiencia que designa Diderot, en un fragmento de carta citado por Serge André en su texto: "Veo ciertas palabras dichas o escritas como ojo abierto súbitamente en mi puerta, por el cual veo todo el interior del apartamento como un rayo de luz que alumbraba súbitamente el fondo de la cueva y se apaga" (Idem, p. 172).

Se diría que ciertos casos de itinerarios de vida funcionan como "incitadores a la escritura" y es interesante determinar mejor los mecanismos en juego.



Parece posible darse cuenta que se trata de movimientos correlativos de un franqueo de umbral, y del reajuste de la relación a los significantes de una historia que suscita.

Esto se articula, como pudimos verlo en la confrontación silenciosa de Freud con la estatua de Miguel Ángel, con una "revisión" de la relación a la figura del Otro.

Revisión que toma la forma de una incompletitud y reactiva el doble resorte de la asunción de la división subjetiva y de la relación a otro descompletado.

El efecto producido es el de un espacio que se halla abierto mediante la escritura, que se trata de mantener tal cual, ajeno a toda sutura.

¿Cómo pensar, si no, la función de "incitadores a la escritura" que ciertos momentos de itinerario activan a la manera de un mecanismo secreto?

Catherine Millot evoca algunos de ellos en La vocación del escritor, volvemos a hallar estos movimientos precoces hacia la "solución de la escritura" tanto en la infancia de Marie Borin como en la de Anny Duperey³.

Movimientos que pueden cualificarse de anticipadores de lo que será más adelante, en otro tiempo, la vía de la escritura. El espacio de una pulsación abierta. Un momento lógico, como se habla en física del momento de una fuerza.

Creo que en este sentido se puede hablar de un "momento de la escritura poética" en Rimbaud; el capítulo que se le dedica muestra a todas luces que para él no hay luego interrupción, sino cambio de estatuto y de función de la escritura.

Este movimiento puede surgir porque, en un momento dado, el sufrimiento es demasiado fuerte con relación a los meandros de una historia, yo diría que porque hubo forzamiento.

Forzamiento del maltrato en la historia de Marie Borin, forzamiento de la desgracia en la de Anny Duperey, forzamiento por exceso de celo materno en Rimbaud.

Este forzamiento puede presentar dos caras y atañe a la manera en que se halla encarnada en un momento dado la figura del Otro en la singularidad del discurrir de una historia:

³ Anny Duperey es a la vez actora y escritora; cuando tenía ocho años, sus dos padres fallecieron al inhalar gases de un calentador de agua un domingo en la mañana. Más de 40 años más tarde, escribe sobre este suceso. *Le voile noir*. Paris. Seuil. 1992.

-En cuanto los que hacen las veces del Otro pesan por exceso en las modalidades de su presencia: exceso de poder o de control que se hace amenazador (física o psíquicamente) en cuanto que están "demasiado presentes" y, por consiguiente, acaban por animar un movimiento de rebelión por parte del sujeto trabajado en su emergencia, impelido para garantizar su supervivencia a derribar las estatuas del Comendador o de los Comendadores de su historia.

-En cuanto los que hacen las veces del Otro desaparecen demasiado brutalmente de la escena, dejando un vacío/hueco revelado demasiado pronto y demasiado violentamente para ser soportable. A este respecto, Anny Duperey nos brinda una enseñanza esencial.

Insumo por necesidad, el sujeto puede divisar, a través del acto de escribir, el vacío dejado por las estatuas derribadas, que al tiempo que le permite respirar amenaza con engullirle en el abismo. Ante la inminente caída de las representaciones de la figura del Otro, se trata de poder soportar su misma incompletitud. Brutalmente confrontado a un vacío liberador, la función portadora de la alienación no puede sino revelarse y es preciso que sea repetida, soportada. Soportar la idea avizorada de que no hay ningún Otro del Otro, tal sería la "función de borde" de la escritura.

Según los meandros de una historia singular, esta brecha atisbada será o no recubierta por la cuestión de Dios y de la relación con la fe; más adelante podrá producirse una mudanza -o no- respecto a estas cuestiones.

En el fondo resulta lógico volver a hallar estas mismas articulaciones activas en la dinámica de la transferencia tal como se da en la cura.

Parece posible afirmar que -en momentos de la transferencia en que acaba de vislumbrarse algo que quebranta el zócalo de la suposición de saber, depositada en la figura que asume el analista por un tiempo-, se pongan en marcha ciertos movimientos de escritura, como para anticipar y conservar abierto al mismo tiempo el espacio vacío que resultará de la caída del pedestal sobre el cual ha instalado al analista uno de los tiempos de la transferencia, que prefigura la confrontación a la vez liberadora y desestabilizadora al hecho de que sólo haya personas que hacen las veces del Otro, y que no hay ningún Otro del Otro.

Veremos cómo se cuestionan aquí la travesía del fantasma y del final de la cura... y cómo puede esbozarse un movimiento correlativo de «incitadores a la escritura», cómo para aprovechar y a la vez



mantener abierto el espacio que acaba de abrirse, como para protegerse de la embriaguez o del vértigo que representa, poniendo en línea de horizonte otra esfera de destino más extenso y menos encarnado, el del "público", arriesgándose el sujeto a asumir un estatuto de autor, marcado por la división subjetiva y separado de su obra.

A este respecto, si se interviene o demasiado temprano o demasiado rápidamente, la separación de la obra puede precipitar al sujeto al vacío.

Este movimiento puede encontrarse avivado por el análisis, por las repercusiones, incluso muy diferidas en el tiempo, de un final de análisis... o puede iniciarse ajeno a todo análisis.

Su denominador común parece ser que, súbitamente, las palabras ya no bastan para decir, para decirlo todo del exceso de amor disparado por un encuentro y que se descarga sobre el papel, al excesivo dolor de una pérdida, al exagerado desvalimiento ante un accidente de vida, o ante lo que se atisba de una historia.

Los resortes del movimiento activado por estos disparadores parece constituir algo así como un "choque de significantes" que exige un urgente reajuste del arrimaje o del "acolchado" subjetivo.

Más que situar las cosas en términos de antagonismos o de inicio de una donde se supone que debería acabar la otra, me parece importante hacer hincapié en la idea ya evocada de relevo: en qué podría servir de relevo en un momento dado la escritura con relación a lo que, durante el tiempo de un análisis, ha logrado abrirse -y tal vez le cueste seguir abierto-, debido a la desaparición del dispositivo transferencial y del riesgo de cierre que entraña el hecho de darle fácilmente el estatuto de "doxa" a la teorización en psicoanálisis, o sea, paradójicamente, de un saber cuya clausura sobre sí mismo podría llegar a desmentir el hecho de que no haya ningún Otro del Otro.

Esto es entonces lo que, por ventura, podría despertarse cuando el analista toma la pluma como escritor: elaborar un nuevo patrón de limpieza del parásito lingüístico, incluido el que el propio psicoanálisis genera constituyéndose como saber.

La noción de "transferencia sobre una lengua"⁴ parece central para discernir estas cuestiones. Esta noción, que se concreta poco a poco en el

marco del seminario animado en la Universidad de París 7 por Max Kohn sobre las relaciones del psicoanálisis con el yiddish, gracias a los trabajos de todos y cada uno de los participantes, a los testimonios sobre analizantes que por su historia evolucionan entre varias lenguas, o a analistas que practican el análisis en varios idiomas, permite dar cuenta exactamente de la cuestión de la elección de domicilio en una lengua más que en otra.

A este respecto, me parece importante subrayar que la "lengua teórica" puede construir un terreno de elección susceptible de suministrar un camuflaje para un desconocimiento que disimularía su nombre.

En la transferencia a esta lengua también pueden ocultarse "adherencias" (algunas de las cuales pueden ser, precisamente, transferenciales), tanto más difíciles de identificar en cuanto que pueden recubrir las que mantenían anteriormente al sujeto en las redes de significantes de su historia que lo hicieron pasar, en suma, de un modo de alienación a otro. Preocupados por desgajarnos de haber caído en una celada, es bien sabido que podemos precipitarnos en el hecho de caer en otra. Este es, de hecho, el punto crucial donde se juega el final de un análisis y en el cual se basa precisamente la transmisibilidad del análisis.



«Podrido» Julio C. Núñez

⁴ Esta expresión constituye una parte del título de un libro colectivo bajo la dirección de Max Kohn, *Monde yiddish et inconscient: le transfert à une langue*, de próxima publicación en *Anthropos/Económica*, colección "Psychanalyse et pratiques sociales" dirigida por Paul-Laurent Assoun y Markos Zafiroopoulos.

Este punto dista mucho de ser adyacente a nuestra investigación, en la medida en que la escritura, vía la escritura de caso o la escritura denominada "teórica", es uno de los modos que se ofrecen como vector de esta transmisión. Pero que no libra, ni mucho menos de los procesos en cuestión.

Al interactuar con la materia de la lengua, a través de la activación de la letra en el acto de escribir, afecta hasta a la primera inscripción de la huella y al juego de borradura que lo abre como posible. Y por ende a lo que ha podido hacer arrimaje del cuerpo al lenguaje y, por consiguiente, a lo que ha podido permitir, al recortarlo por el significante, dar cuerpo... al cuerpo, precisamente. Así lo atestiguan "efectos de cuerpo" a veces observables. Volviendo mediante el recorte de la letra al recorte anteriormente trazado por la voz, conduce al sujeto a la encrucijada de dos modos de recorte de la realidad, dejándolo solo ante un punto de decisión. En efecto, no puede recorrer simultáneamente dos caminos que ni coinciden, ni se sobreponen, ni ofrecen, uno más que otro, garantía alguna.

Se opta por uno en un momento dado y por otro en otro, en una alternancia y una "secuenciación" que queda por inventar. Como nos dice el "discurso común", un "sujeto" prevenido vale por dos. Pero este redoblamiento no resuelve la cuestión de la elección que operar; al no poder deducirse sino una vez realizada ésta si era adecuada. Ni augura el "modo de empleo" de esta división redoblada.

Más que de un umbral, se trata de un salto.

Cuyo reto sería "performar" la realidad, al no poder aspirar ni a aprehenderla y a explicarla, tanto desde el borde de la palabra como del escrito.

Un salto que inscribe el estilo de cada uno, al tiempo que "pasa por encima" de la idea de cualquier ideal de salto a alcanzar, aunque fuese el de Nijinski.

Un salto como huella de la toma de riesgo asumido, forzosamente caso por caso.

Y que deja posibilidades a lo indiscernible de lo que habrá sido un sujeto, entre nombre inscrito en un árbol genealógico o una lápida sepulcral, un nombre relacionado, un tiempo con un cuerpo y llevado por una voz, y firma intemporal que refrenda un texto escrito en el silencio del trabajo de la letra y prometido a un destino independiente, que a veces lo conduce a atravesar el tiempo y afectar a uno o varios lectores mucho tiempo después de la desaparición de su autor.

Bibliografía

- André, S. (2000). *Flac*. Marseille. Editions Que.
 Borin, M. (2005). *Felicité*. Lausanne. Age d'Homme.
 Borin, M. (2004). *Garde à vue*. Lausanne. Age d'Homme.
 Borin, M. (2005). *Les heures lentes*. Lausanne. Age d'Homme.
 Glancier, G.-E. (1988). *Est-il permis de comparer matériel analytique et matériel littéraire? Comunicación en las jornadas de la Sociedad Occitana de Psicoanalisi*. Toulouse.
 Glancier, G.-E. (1968). *Psychanalyse et littérature*. En Berge, A.; Glancier, A.; Ricoeur, P.; Rubinstein, L.-H. *Les entretiens sur l'art et la psychanalyse*. Paris-La Haya. Mouton & Co.
 Duperey, A. (1992). *Le voile noir*. Paris. Seuil.
 Durand, A. (2003). *L'inconscient de Lipps à Freud: figures de la transmission*. Toulouse. Eres.
 Goldschmidt, G.-A. (2001). *En présence du Dieu absent*. Paris. Bayard.
 Goldschmidt, G.-A. (1997). *La matière de l'écriture*. Paris. Circé.
 Hassoun, J. (1993). *L'exil de la langue, fragments de langue maternelle*. Paris. Points Hors Ligne.
 Khon, M. (en prensa). *Monde yiddish et inconscient: le transfert à une langue*. Paris. Anthropos/Economica.
 Lacan, J. (1976). *Le sinthome*. Paris. Seuil. 2005.
 Laznik, M.-C. (2000). *La théorie lacanienne de la pulsion permettrait de faire avancer la recherche sur l'autisme*. En *La Célibataire*. N° 4. Automne-Hiver.
 Roche, A. (2005). *Autobiographie, journal intime et psychanalyse*. En Chiantaretto, J.-F.; Glancier, A.; Roche, A. *Autobiographie, journal intime et psychanalyse*. Economica.
 Spitzer, L. (1970). *Etudes de style*. Paris. Gallimard.



«Mirada» Julio C. Núñez



EL SUPPLICIO DEL "ENTRE-DOS-MUERTES"

Jeannet Quiroz Bautista
Escuela de Psicología UMSNH
jeaquib@yahoo.com

Lacan en su seminario la ética del psicoanálisis "ANTÍGONA ENTRE-DOS-MUERTES", caracteriza una posición subjetiva singular a través de su lectura de la tragedia de Antígona. Allí designa dicha posición subjetiva como "Entre-Dos-Muertes". Se trata de un estado suspendido entre dos registros, como un estado excepcional del ser humano que puede ser producido en diferentes circunstancias.

Para poder comprender este estado es necesario remitirnos en un primer tiempo a la obra de Sófocles *Antígona* y de la cual Lacan hace un análisis, para así posteriormente poder anudar estos argumentos teóricos-literarios en el campo de la realidad a través de fragmentos de testimonios que aparecen en el libro de Norberto Moreno, los que nos darán luz de lo que consiste este suplicio del "Entre-Dos-Muertes".

La historia de Antígona comienza después de que sus hermanos: Eteocles y Polinices se enfrentan en una fatal guerra, uno defendiendo la ciudad y el otro atacándola. El funesto enfrentamiento entre dos hermanos, cuyo destino ha sido profetizado por su padre (del cual su propia maldición fue la de matar a su padre y desposar a su madre), resulta en la muerte de los hermanos a manos uno del otro, dejando gran pesar sobre la ciudad. Sin embargo, para uno de los hermanos, Polinices, la maldición continúa aún después de la muerte, ya que Creonte, el rey, decreta que se le entierre en deshonra y se dé de comer su cuerpo a los animales mientras que a Eteocles se le entierre con honores.

Y es en este momento donde comienza la tragedia de Antígona, al rebelarse contra esta imposición. Sófocles nos relata como se da el desarrollo de este desafío de Antígona ante la ley y el trágico final que una vez más desciende sobre la sangre de la familia de Edipo. Antígona se revela ante tal imposición, a pesar de las súplicas de apaciguamiento de su hermana Ismene, transgrediendo la ley al robarse el cuerpo de su hermano y darle sepultura. Acto seguido se enfrenta a Creonte y le confiesa su acto: "Sí, yo lo hice, y no lo niego... No creía yo que tus decretos tuvieran tanta fuerza como para permitir que

sólo un hombre pueda saltar por encima de las leyes no escritas, inmutables, de los dioses: su vigencia no es la de hoy ni la de ayer, sino de siempre" (Sófocles, 2003, p. 90).

Creonte, enojado ante esa revelación, hace enterrar viva a Antígona:

"La llevaré a un lugar que no conozca la pisada del hombre y viva la enterraré en un subterráneo de piedra, poniéndole comida, sólo la que baste para la expiación, a fin de que la ciudad quede sin mancha de sangre, enteramente. Y allí, que vaya con súplicas a Hades, el único dios que venera: quizá logre salvarse de la muerte. O quizás, aunque sea entonces, pueda darse cuenta de que es trabajo superfluo respetar a un muerto" (Ibid, p. 102).

Antígona -en la obra- después de haberse encontrado entre dos hermanos y de haber desafiado a la ley procurándole los honores debidos a su hermano Polinices, se encuentra ella misma en este estado de Entre-Dos-Muertes, muerta en vida, enterrada antes de tiempo, simbólicamente aniquilada. Lo que esta historia nos devela es precisamente el estado de Entre-Dos-Muertes.

Creonte, al ver el desafío de Antígona, le decreta un tormento todavía mayor: se le castiga a ser enterrada viva, es llevada al Hades, condenada a vivir entre los muertos cuando lo real de su cuerpo todavía no ha transitado por aquel estado donde se deja de respirar y el corazón se detiene. Por defender el derecho a la sepultura: es sepultada viva. Se le decreta la muerte con la palabra y al serle decretada la muerte, muere en lo simbólico aún estando viva en lo real, es decir, está muerta en vida, vive y sin embargo está muerta ya.

Antígona está muerta desde el momento en que Creonte decreta su muerte, una muerte a través de la palabra, una muerte simbólica, una muerte que anuncia su muerte en lo real. Ya está muerta y se encuentra en espera de su segunda muerte, esta vez en el campo de lo real, "Su suplicio consistirá en estar

encerrada, suspendida, en la zona entre la vida y la muerte. Sin estar aún muerta ya está tachada del mundo de los vivos" (Ibid, p. 336). La palabra actúa como un oráculo que anticipa la muerte, determina la muerte, la misma palabra que ha perseguido a la familia de Edipo. Es su desgracia, actuando la ley como una autoridad absoluta y máxima que dirige los destinos del hombre.

Y es precisamente este estado de Entre-Dos-Muertes originado a través de la palabra lo que nos permite el estudio de un estado subjetivo excepcional en el ser humano: Los sentenciados a pena de muerte. Análisis que parte del libro *Mexicanos en Death Row, Pabellón americano*, de Norberto Moreno, el cual ilustra la condición de los mexicanos que se encuentran en cárceles estadounidenses esperando la realización de su pena, así como también da una reseña de las condiciones para los condenados a muerte en diferentes prisiones, a través de testimonios de los internos y de reportajes hechos; entre ellos esta el de Caryl Chesman, el cual, escribió el texto "Celda 2455 (Autobiografía de un condenado)" y del cual transcribiré algunos pasajes:

"La celda 2455 está bien guardada y solidamente construida de cemento y acero; mide 1.35m. de ancho, 3.15m. de largo y 2.25m. de alto: está situada en el lado sur de la hilera de celdas de bloque norte de la Prisión del Estado de California, en San Quintín. Llegar hasta esta celda y entrar en ella premeditadamente y no por efectos del azar (*porque aquí no se deja nada al azar*) * se puede considerar una verdadera hazaña...

"...las dos formidables puertas se abren, una hacia dentro y la otra hacia fuera, por obra del que nos mira desde el interior y que resulta ser una especie de gnomo gordinflón con una amplia sonrisa, completamente inexpresiva. Ese gnomo sonriente es un empleado de confianza; fielmente, pero sin malicia para nadie, guarda esas puertecillas de los intrusos; es decir, es un Cancerbero incongruente y melifluo. Sin embargo, para hablar con propiedad, al gnomo no puede llamársele guardián, ya que nadie aspira a penetrar en la horrible estancia que hay arriba...

"...Una vez cerradas las puertas, el gnomo gira dos veces de la cuerda de una campana que oímos sonar arriba y que anuncia nuestra llegada. Sin necesidad de gran esfuerzo de nuestra excitada imaginación, el ascensor al que nos conduce se nos antoja una enorme garganta engullidora de hombres. Siempre con escolta, subimos en la jaula,

que maneja el gnomo, aproximadamente a cinco pisos y siguiendo hacia la izquierda salimos hacia un espacio angosto y enrejado...

"...Según un dicho muy gracioso de aquí, estamos ahora tan cerca del cielo como nunca podremos estar, y existe un hecho que parece confirmarlo; la única dirección en la que se puede ir es hacia abajo. Allá va el gnomo; la puerta del ascensor se cierra, y el gnomo y su jaula desaparecen...

"Una vez identificados visualmente por el sargento (ya que por el teléfono le habían anunciado nuestra llegada), estas puertas, que asemejan las de un panteón, se abren con rapidez y entramos. Detrás de nosotros es echado el cerrojo. A nuestra izquierda, desde una torrecilla, un guardia nos vigila atento. A la derecha, dominando con la vista toda esa parte del edificio, está la oficina del sargento, control y cerebro de la unidad. Al lado de la oficina hay una pequeña cocina y un vestuario...

"Así es como, materialmente, entramos en la celda 2455. Conseguir salir definitivamente y vivir fuera de ella para contarlo, una vez que ha sido uno alojado como huésped del Estado de California, constituye un problema infinitamente más difícil. Docenas y más docenas de complicadas puertas, cerrojos, cerraduras, barras, gnomos y guardias armados cierran el paso... la celda 2455 es una celda de condenados a muerte" (Moreno, 2002, p. 116).

Además de estas características encontramos que los sentenciados a muerte se encuentran sometidos a una rigurosa rutina, la cual confirma la frase



«Antígona» Frederic Leighton

* El remarcado es nuestro.



"aquí nada se deja al azar" dejando de esta forma al sujeto fuera del campo del deseo, el cual es impronunciable.

Es en este espacio, este corredor de la muerte, en esta celda en el que ocurre el estado de Entre-Dos-Muertes, y del cual la cueva de Antígona es una metáfora. El corredor de la muerte correspondería a esa cueva donde fue llevada Antígona por el decreto de Creonte. Esta cueva, este pasillo, o este corredor de la muerte, simbolizan muy bien el espacio intermedio entre los dos registros, el registro de lo simbólico y el registro de lo real. Los condenados a muerte desde el momento en que se les decreta esta sentencia se les anula del mundo de los vivos, condenados a morir estando vivos "la queja de Antígona comienza a partir del momento en que franquea la entrada de la zona entre la vida y la muerte" (Lacan, 1990, p. 335).

Así, en ese momento comienza la queja de estos sujetos, nada más que presentan una diferencia pues ellos se encuentran imposibilitados para encontrar la solución de Antígona, el de quitarse la vida, ya que todo está perfectamente cuidado para que no sean ellos sino el Estado el que les proporcione la segunda muerte.

Se trata de controlar a los condenados, no sometiéndolos a suplicios físicos, sino yendo más allá, asegurándose de dejarles en claro que no tienen escapatoria, que serán tragados por "una enorme garganta engullidora de hombres", en donde lo más difícil no es entrar sino salir, ya que docenas de puertas, cerrojos y guardianes les cierran el paso, recordándoles que ya son unos muertos a los que no les está permitido el contacto humano.

Esta situación de estar muerto en vida se refleja en la mención de el Cancerbero, como aquel ser subterráneo, animal de la mitología griega de nombre también Cerbero que cuida la entrada del Hades, Hesiodo lo describe como: "monstruo inefable Cerbero, perro del Hades y comedor de carne cruda, el de la voz de bronce, el de las cincuenta cabezas, impúdico y vigoroso..." (Hesiodo, 2004, p. 9).

"Y en el fondo están las moradas sonoras de dios subterráneo, del poderoso Hades y de la terrible Persefonia. Y guarda las puertas un perro feroz, espantoso y con malos instintos, a los que entran les hace halagos con la cola y con las dos orejas; pero no los deja ya salir, y lleno de vigilancia, devora a cuantos quieren trasponer de nuevo el umbral del poderoso Hades y de la terrible Persifonia..." (Ibid, p. 19).

El sujeto al hacer la analogía entre policía y Cancerbero se está situando a sí mismo en el inframundo, en el mundo de los muertos, el lugar donde las almas encuentran su última morada y del que jamás saldrán y de lo que precisamente se encargará el Cancerbero. Esta situación de posicionarse en un mundo más allá se confirma de nuevo en la frase "estas puertas asemejan a un panteón", haciendo de su morada una fosa o un féretro; pero a la vez podrían estar situados en el infierno, en el infierno de Dante en el que el Cancerbero se encuentra y cuida la entrada del tercer círculo, donde se encuentran los pecadores de la gula "garganta engullidora de hombres". Es curioso ya que en esta misma obra Dante, en la voz de Virgilio, se refiere ya a la segunda muerte "yo seré tu guía, y te sacaré de aquí, haciéndote pasar por un lugar eterno donde oirás desesperado griterío, y verás las almas que de antiguo están padeciendo, con qué ansia pide cada cual la segunda muerte -la del alma- (Alligieri, 1982, p. 7). Sitúa la posición de la segunda muerte en el infierno, donde su alma no tiene descanso y está siempre bajo la sentencia del castigo, castigo impuesto por la ley, por la ley de Dios, en la que es necesario que paguen su pecado cometido. Al igual que los condenados de muerte están encerrados en ese inframundo en el que están pagando su delito cometido, sentencia dictada por la ley, la ley humana. Es precisamente en esta cueva, en este corredor, en el inframundo, donde se comienza a



develar lo que surge en esta zona de Entre-Dos-Muertes, entre lo simbólico y lo real, que es el imaginario, y la frase "una enorme garganta engullidora de hombres" refleja el imaginario de ser reducido a alimento, al alimento de alguien más, este mismo pensamiento se puede reafirmar con el testimonio de otro condenado que aparece en el libro de Norberto: "A veces me pongo a pensar en los ranchos, que cuando hay una celebración grande y van a agarrar un marrano para matarlo, tres o cuatro días le dan comida para empanzarlo. Lo mismo me están haciendo a mí. Me quieren ofrecer comida para empanzarme, para matarme" (Ibid, p. 144). Hay una preocupación por no ser puesto en una condición de animal, aunque en el imaginario ya se posicionó de este lugar, como un animal que va a un matadero para ser comido en una celebración o en una ceremonia. Se puede ver como en este estado pareciera surgir una preocupación oral como parte de esta pulsión de muerte que tiende a estadios anteriores y cuyo fin último -dice Lacan- es posicionarse en el estado primordial, en el seno materno, donde la sepultura sirve de analogía al seno materno¹.

A través de otros testimonios encontramos que el sujeto que se encuentra en este estado, al estar tachado de lo simbólico y esperar su muerte en lo real se despierta a su vez un imaginario de reivindicación como si a través del castigo se purgaran sus culpas y quedarán "limpios de pecado" cuando en lo real su delito sigue estando presente, pero al ser su castigo tan grande existen el imaginario de una vinculación divina². La posición de condenado a muerte nos lleva también a otra paradoja, donde el victimario se vuelve la víctima, invirtiendo de esta forma los papeles y el estado se convierte en el homicida: "Los perdono a todos. Espero que Dios lo haga también" (Ibid, p. 130); el que era homicida en un primer momento ya está purgando su delito con la pena de muerte pero ahora el criminal es el Estado. Michael Foucault se refiere a esta paradoja al hablar del ceremonial de la pena.

Me gustaría finalizar esta reflexión con una carta que le envié Octavio Paz al entonces gobernador del estado de Texas George Bush, para pedir clemencia por uno de los condenados a muerte: «Quiero argumentar a favor de la clemencia, no de

la ley; una ofensa no se elimina con otra ofensa, una vida no se paga con otra vida: solicito a usted que dé tiempo para que estas mismas leyes que usted respeta, den tiempo para salvar una vida. Respetuosamente, Octavio Paz" (En, Ibid, p. 137).

Aquí, Octavio Paz apela a través de la palabra, al igual que Antígona, a una ley más allá de la ley de los hombres, a la ley divina, la única ley que otorga vida y por lo tanto la puede quitar, la ley divina trasciende a lo humano, va más allá de Creonte, más allá del amo.

Bibliografía

- Alligieri, D. (1982). *La divina comedia*. México: Editorial Cumbre.
 Hesiodo. (2004). *Teogonía*. México: Porrúa.
 Lacan, J. (1993). *La Familia*. España: Argonauta.
 Lacan, J. (1990). *La ética del psicoanálisis. Seminario 7*, Paidós, Buenos Aires.
 Moreno, N. (2002). *Mexicanos en death row, Pabellón Americano*. México: Edición de autor.
 Sófocles (2003). *Antígona*. Buenos Aires: GEA.

Fuentes alternas para profundizar el tema:

- Esquilo. (1999). *Siete contra Tebas*. España: Edicomunicaciones.
 Foucault, M. (1981). *Vigilar y Castigar*. México: Siglo XXI.



¹ Para profundizar este tema revisar: Lacan, J. (1993). *La familia*. España: Argonauta

² Esta posición de la vinculación divina del condenado a muerte y la de reivindicación imaginaria del delito que lo posiciona en una condición de mártir casi héroe, casi como el mismo Jesucristo que muere por nuestros pecados, se puede ver claramente en la película norteamericana "Pena de muerte" con Sean Penn.

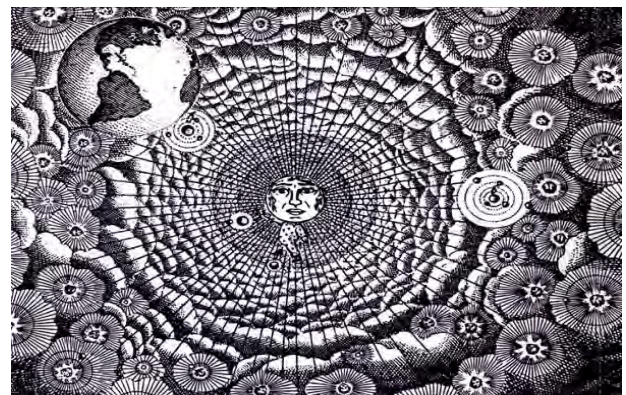
TRUCOS DE OCCIDENTE. ACERCA DE LOS DISCURSOS MODERNOS SOBRE "HOMBRE" Y "MUJER"... POSICIÓN, SUPOSICIÓN, DE-POSICIÓN DE UN SABER

Iván Rodrigo González Loyola Pérez
Escuela de Psicología UMSNH
ivangloyola@yahoo.com.mx

■xiste algo lleno de simplicidad en lo cotidiano de nuestras vidas, y es que cuando asistimos a alguna oficina gubernamental, institución o ingresamos a un colegio o escuela nos topamos de frente con un cuestionario, en muchos casos "sólo un requisito": nombre, edad, dirección, teléfono, ocupación, sexo..., y entonces por nuestro pensamiento no pasa nada, porque uno se apresura a escribir, o en el mejor de los casos a tachar el espacio correspondiente a la H ó la M automáticamente, a partir de eso que a todos nos han enseñado, la identidad sexual que otorgan los genitales a nosotros mismos. Y digo que se convierte en algo maravillosamente sencillo porque ese formulario tiene un truco, nos ahorra el planteamiento de una disyuntiva: ¿soy hombre?, ¿soy mujer?, o, ¿qué soy? Qué tal si en vez de destinar únicamente dos espacios al "sexo", a ese reactivo por contestar, le añadiéramos otro, un espacio diciendo "homosexual". Esto ya de por sí representa un problema técnico, puesto que no sabríamos si se trata de una mujer lesbiana o un hombre gay, como se les conoce en el lenguaje popular. Además, entendamos por el momento los términos "hombre" y "mujer" en el sentido de tener un pene o una vagina respectivamente, pues hay que partir de la familiaridad de los conceptos. Entonces este tercer elemento no resolvería una cuestión por aclarar, la especificidad de la identidad sexual. Partámoslo entonces en dos, uno HH (homosexual hombre) y otro HM (homosexual mujer). Hasta aquí todo parece justo, ¡hemos dado su lugar a los homosexuales! Pero sigue algo sin esclarecerse, ¿qué hay de la persona que se acuesta con mujeres y también lo hace con hombres (sin importar su sexo, claro)?, ¿en dónde tacharía ese 'desafortunado' hombre, o mujer? Quizás no reconozca sus gustos por la sodomía o el cunninlingus y sin ningún recelo se aventure a tachar la H ó la M respectivamente, so pena de renunciar "por un momento" a sus placeres, ¡al reconocimiento de sus placeres! Entonces podríamos agregar un quinto elemento, la bisexualidad quedaría bien aquí, ¿cierto? Por supuesto que esto no resolvería el problema de la identidad sexual porque

aún cuando hubiera 15, 20 ó 100 casillitas donde poder tachar, siempre habría, y lo hay, nuevas formas de buscar el placer con nuestro sexo o sin él. Hay dos puntos cuyo interés de nombrarlos es motivo del tema que se está desplegando y también lo es reflexionar sobre ellos. El primero está referido a la inconsistencia de los conceptos "hombre" y "mujer", en tanto que no abarcan, mucho menos resuelven una cuestión: la diversidad del goce en sus manifestaciones. Bien, algunos pueden opinar que existen varias formas de disfrutar nuestra "sexualidad" y esto se puede lograr haciendo volar la imaginación hacia aquellos lugares fantásticos, incluso líricos, nada o poco diferentes de la propuesta cinematográfica estadounidense, donde los principales exponentes del placer son la cogida llevada a cabo en un ambiente de poder, dinero y glamour, pero donde queda incuestionable el papel que deben jugar los personajes respecto de una identidad sexual directamente relacionada con los genitales que la otorgan.

Segundo, de algo no hay duda, elegir es renunciar, hoy día si yo me erijo como hombre es porque renuncié a ser mujer, pero lo que no elegimos es haber nacido con genitales de macho o de hembra, entonces, ¿por qué renunciar a algo que no se ha elegido? Esa es la trampa que nos tiende la "sexualidad" cuando hablamos de ella, cuando



«Mellon collie and the infinite sadness»
The Smashing Pumpkins



ponemos a girar ese discurso en aras de conceptualizar las conductas humanas contribuyendo a un supuesto avance de las ciencias en el terreno de lo social, peor aún, del conocimiento humano. La consecuencia se vive después y es la angustia misma que produce el haber coartado algo de nosotros mismos en el terreno del placer, algo que va más allá de la "sexualidad" y a su tiempo ve por el deseo, aquel verdaderamente irrenunciable.

La apropiación de los conceptos "masculino" y "femenino". Elementos unidireccionales de la "sexualidad"

Cuando una o varias palabras son entrecomilladas en un escrito se debe a razones muy específicas, una de ellas es otorgarles la fuerza de la titularidad. La "sexualidad" ha recibido esa cualidad en el momento que plantea un discurso convocando al sexo como elemento constitutivo pero aislado del cuerpo humano. Constitutivo porque los órganos se encuentran pegados al cuerpo, pero a su vez porque a los padres, primeros agentes socializantes o instigadores de ese discurso, les va a indicar cómo tratar ese cuerpo. Luego, aislado en función del nivel al cual es elevado el sexo dentro de cierta cultura como elemento central y normativo, que restringe las capacidades y posibilidades de explotación y explotación de placer para darnos así la noción de "sexualidad" como concepto discursivo.

En la introducción de *Before Sexuality* encontramos que "sexualidad" se define por la interpretación cultural de las zonas erógenas del cuerpo humano y sus capacidades sexuales. Ahí mismo el citado por Halperin (1990), Jeffrey Henderson indica que: "lo ocurrido con los dos sexos en todas las sociedades es un asunto de la biología. La sexualidad es, de cualquier forma, un asunto cultural. Sexualidad es un conjunto de reacciones, interpretaciones, definiciones, prohibiciones y normas que son creadas y mantenidas por determinada cultura en respuesta al fenómeno de los dos sexos biológicos. Las normas, prácticas y muchas definiciones que giran alrededor de la actividad sexual han variado significativamente de cultura a cultura" [La traducción es nuestra] (p. 3).

Entonces, tenemos que el sexo según las formas de interpretación a que es sometido culturalmente, queda secuestrado por una respuesta proveniente de las instituciones políticas de cierta sociedad que crean un consenso directriz de los mecanismos mediante los cuales se puede o no vehiculizar el goce. La consecuencia está en esas formas consensuadas por mayoría en una sociedad y que se elevan al nivel de una verdad. Ahora bien, el inconveniente de plantear verdades origina

suposiciones falsas en tanto muchas veces se piensa que las prácticas sociales que rigen nuestro presente siempre han existido, o peor aún, que quien no las compartió estuvo en el error.

A este nivel ha llegado la "sexualidad" como discurso ideológico, estructurante de subjetividades identificables sólo por un prefijo: hetero, homo, y con menos intensidad hoy, la bi-sexualidad. Así se ha creado una verdad sobre el mundo, un paradigma que nos habla de lo que es ser hombre, de lo que es ser mujer, planteando un modelo ideal de vida cristiana en pareja que estrujó a conveniencia propia un elemento básico de griegos y romanos de la antigüedad, el dominio o la posesión de otro cuerpo cuya búsqueda es el placer y por otro lado la sumisión obediente del dominado a su amo. Dicho abuso consistió en la interpretación unidireccional del cuerpo humano respecto de su fisonomía, donde el recto quedó vetado y desterrado del campo de los placeres para condecorar a la maternidad. Si bien desde el punto de vista práctico la situación de la mujer cristiana en relación con las esposas griegas o las matronas romanas no se transformó en gran medida (el matrimonio romano era una *societas*, una asociación de procreación), puesto que estoicos y cristianos continuarán promoviendo el reduccionismo del acto sexual a la procreación, la situación del varón sí va a cambiar con la llegada del cristianismo, pues como afirma P. Quignard (2000), hay una "transformación de las castitas propia de las matronas romanas republicanas en continencia masculina de los anacoretas cristianos" (p. 183). Es decir: para sustentar la certeza de un legítimo linaje, que ahora el varón se guarde de la tentación.

Por otro lado, el estatuto de la dominación pasa casi incuestionable. Quignard citado por Allouch (1999), señala que a partir del modelo sexual que los romanos heredaron de los griegos, la *dominatio* del dominus sobre todo lo que es otro, viene a precipitarse sobre el modelo monogámico de la familia cristiana y dar al varón el poder de su posición de penetrador que la relación sexual sugiere. Es entonces cuando "masculinidad" y "femineidad" quedarán respectiva e indefectiblemente adheridos a los conceptos y los discursos de "hombre" y "mujer" (p. 54). He aquí el estrujamiento de las palabras y la treta de la "sexualidad", porque ya no se iba a permitir que un hombre (pretendidamente disgregado del placer) deseara practicar la sodomía y la "irrumación", mucho menos disponerse como objeto de dichas prácticas. La búsqueda de placer no quedó ni siquiera ceñida al encuentro con la esposa, la procreación con ella sería la única finalidad. El sexo por placer se diluyó entonces en la moral estoica.



Es importante ahora plantear lo que para griegos y romanos representó la "masculinidad" y la "femineidad". Ambos conceptos se relacionaron exclusivamente con el ejercicio de determinado rol en los actos sexuales. "Masculinidad" se refería a ocupar un papel activo en la penetración sexual y "femineidad" estaba relacionada con la pasividad en el mismo acto, esto sin importar que quien desempeñara el papel femenino en la relación fuera un varón. Halperin citado por Allouch (Ibidem), nos comenta que "el penetrador es activo y jerárquicamente superior, el receptor es pasivo y sumiso. Esta polaridad penetración-actividad-dominación por un lado, y por el otro penetrado-pasividad-sumisión remite respectivamente a la masculinidad y a la femineidad" (p. 111). J. Winkler (1994) por su parte menciona la existencia de una oposición entre macho viril y macho afeminado, estableciendo un vínculo entre Katapugon y femineidad. El Katapugon o kinaidos, como le llamaron los griegos, "es el hombre que desea perder, que, escribe Winkler, desea simple y llanamente ser poseído a fondo" (p. 53).

Si algo caracterizó a los griegos y romanos fue su estructura social basada en un orden jerárquico, donde el varón ocupó un lugar privilegiado siempre y cuando haya nacido como hombre libre. Por lo demás, esclavos y mujeres ocuparon una posición inferior y de dominación. Foucault (1991) comenta que: "la ética griega estaba ligada a una sociedad puramente viril en la que tenían un espacio los esclavos, una sociedad en la que las mujeres eran seres relativamente inferiores en la vida sexual; si estaban casadas, debían estar orientadas hacia su estatuto de esposas" (p. 186).

Quignard hace referencia a la obligación que los esclavos, sin importar su sexo, debían a su amo. Era el obsequium y consistía en que el esclavo cumpliera con su disposición a la *pedicare* (sodomizar el ano), e *irrumare* (sodomizar la boca). Así, este último, no obstante fuera hombre o mujer, era femenino (Ibidem, p. 22).

Con los hombres libres existieron algunas diferencias entre griegos y romanos. En Grecia hasta cierta edad eran femeninos, en Roma nunca debían serlo. Señala Quignard (Ibidem) que: "La prohibición de la pasividad (de la impudicia) concernía en Roma a todos los hombres libres cualquiera fuese su edad. En Grecia esa prohibición afectaba a los hombres libres desde el momento en que les había crecido la barba (mientras que todos habían sido pasivos, es decir, femeninos, cuando imberbes). Un hombre es llamado púdico en Roma en tanto que no ha sido sodomizado (en tanto que es activo). La pudicitia es una virtud de hombre libre. Sin embargo, esto no implica que en Roma

no hubieran existido los hombres femeninos, al Katapugon en Roma se le llamó *cinaedus*. La pasividad del liberto era un servicio que tenía el deber de hacerle a su patrón" (p. 15). Pero si la prohibición capital para griegos y romanos era la pasividad del amo, esto nos habla de que se practicó. El amo, el hombre libre cayó en la tentación del placer prohibido, porque si bien se aceptaban las relaciones entre hombres, ese no era el tema de discusión, lo era quién debía gozar. Para el sodomizado quedó prohibido disfrutar de la penetración -el Katapugon lo hacía, de ahí el apelativo; y era señalado por ello-, no así el hombre activo.

Eso que hoy sólo podríamos entender como un doble juego, el de "masculinidad" y "femineidad", para los antiguos romanos fue únicamente la regla de jerarquías. Por así llamarlo, un modelo de sexualidad donde se alojó lo que ahora son dos géneros más o menos identificables por la conducta heterosexual, y a los cuales les sigue el indisoluble fantasma de un tercero negado.

Ese obsequium del que nos habla Quignard (Ibidem), nos dice él, "[...] poco a poco pasó a ser el respeto debido al príncipe por el ciudadano. Esa fue la mayor mutación del Imperio que preparó el cristianismo: la extensión del respeto estatutario, de la piedad que el *Populus Romanus* empezó a deberle al *Genius* del príncipe, la funcionalización de la libertad convertida en obsequiosa para todas las clases y para todos los estatutos [...] y el nacimiento de la culpabilidad (que no es más que la organización psíquica del obsequium)" (p. 22-23). Es así como la abolición de la República en Roma y el surgimiento del Imperio produce el volcamiento de sus hombres en serviles. No sólo podrán ejercer la *dominatio*, también se vuelven susceptibles de ella. El Katapugon y la prohibición se desbordaron.

Los tropos y el surgimiento de un discurso

Las condiciones bajo las cuales el Imperio Romano adoptó la religión católica como oficial, convocaron a los sujetos a reposicionar su modelo de vida, y si algo vino a promover el cristianismo fue un discurso estoico, donde la abstinencia sexual ya no pertenecerá exclusivamente a las clases cultas y refinadas de la sociedad. Así se pretendía que el vulgo también acogiera dichas prácticas. Los filósofos griegos ya las habían planteado. Foucault (Ibidem) comenta que: "En la sociedad griega, la austeridad sexual era una corriente de pensamiento, un movimiento filosófico que emanaba de gentes cultivadas que querían dotar a su vida de una gran belleza e intensidad. [...] Para ellos la gran diferencia en la ética sexual no se establecía entre los que prefieren a las mujeres o

a los jóvenes, o los que hacen el amor de esta u otra forma. Era una cuestión de cantidad, de actividad y de pasividad: ¿eres esclavo de tus deseos o maestro de ellos?" (p. 190).

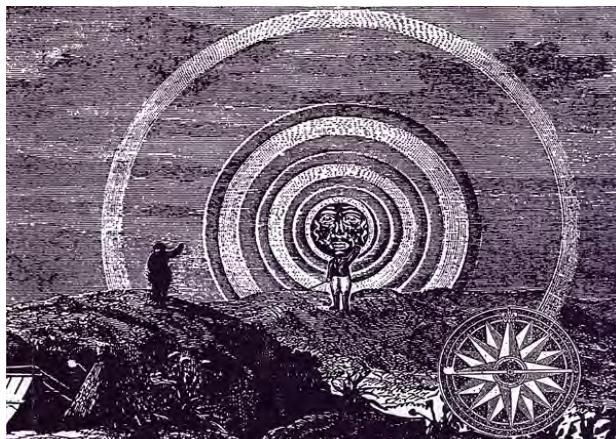
Sin embargo, y es importante señalarlo, la "sexualidad" es una producción únicamente moderna, los griegos nunca tuvieron una concepción sobre ella del modo que hoy se plantea y la podemos entender. Tal y como afirma D. Halperin (2000), la "sexualidad" tiene una historia, aunque no demasiado larga (p. 21), y el tema de debate que abandera cuando comienza a gestarse como discurso moral y que toma fuerza a finales del siglo XIX, con la aparición de la palabra "homosexualidad" en 1869 y la palabra "heterosexualidad" en 1890, está relacionado con la posesión de los cuerpos y una filosofía de género, tendiente a regular desde un discurso ya no únicamente religioso, ahora también científico -con anterioridad fue la medicina, después algunos psicoanalistas y hoy la sexología-, la ética del sujeto y su posición respecto de la búsqueda del placer. ¿Quién debe poseer a quien? ¿Hacia qué lugares se extiende el dominio fuera del cuerpo? ¿Cómo deben ser esas prácticas de posesión y con qué fin? ¿Cómo interpretar e integrar positiva o negativamente prácticas no vinculadas con la norma sexual?

Si abordamos la cuestión de la "sexualidad" desde un ámbito discursivo, nos vemos comprometidos a integrar un elemento subyacente a la naturaleza del mismo discurso, sea cual sea aquello que se relaciona con su transformación y generación de otros más. Si su funcionalidad radica en crear posiciones, éstas tienen una historia, un origen muchas veces velado o pretendidamente destruido en función de los ejercicios del poder. Foucault (Ibidem) planteó "[...] que no existen, por una parte discursos inertes, ya medio muertos, y, por otro, un sujeto todo-poderoso que los manipula, los invierte, los renueva; sino más bien que los sujetos parlantes forman parte del campo discursivo -tienen en él una posición (y sus posibilidades de desplazamiento), y una función (y sus posibilidades de mutación funcional)-. El discurso no es el lugar de irrupción de la subjetividad pura, es un espacio de posiciones, de funcionamientos diferenciados para los sujetos" (p. 192). Es en este sentido como la "sexualidad" bajo estrategias de clasificación ha lanzado su moral. La identidad de género vendría a representar esos espacios donde se reproduce un código con reglas de acción que sostiene la existencia del "hombre" y de la "mujer" -¿Qué se dice acerca de los homosexuales? Que ellos tienen "falta de identidad"-.

Foucault (1999) en su segundo volumen de *Historia de la sexualidad* nos comenta que la "sexuali-

dad" plantea una moral, y que por ésta entendemos un conjunto de valores y reglas para los individuos y los grupos propuestos a través de instituciones como la familia, la iglesia o la educación formal (p. 26). En este sentido, y tomando en cuenta la condición del sujeto parlante per se, la pregunta es, ¿cómo él integra un discurso sobre "sexualidad" apoyado en gran parte por dos categorías indisolubles, pero abismalmente separadas en la actualidad: "masculinidad" y "femineidad"?, que, como he mencionado antes, se encuentran unidireccionalmente asociadas a las categorías de "hombre" y "mujer" respectivamente.

Para intentar responder esta cuestión es menester recordar algunas reglas morales, quizá las más importantes, que ha promovido el cristianismo. El acto sexual tiene como único fin la procreación, y el matrimonio es la única vía para aceptar dicho encuentro, las relaciones sexuales entre individuos del mismo sexo son reprobadas. La fidelidad conyugal, la virginidad e incluso la abstinencia rigurosa son valores exaltados y conductas deseables. En cuanto al matrimonio debe ser monógamo, pero un aspecto demasiado importante es indicar puntualmente el rol del "hombre" y el de la "mujer" al interior de esta institución. No hagamos más que pensar en las prescripciones del acto sexual que la iglesia católica sugiere; quizá lo más recurrente sean posturas nada interesantes para la mujer que quisiera ser activa en la relación. Esto sin mencionar el conjunto de tareas y obligaciones que los esposos se deben mutuamente. Ahora bien, si hablamos de un sujeto parlante estamos considerando que dicho sujeto tiene la posibilidad de asimilar ciertas categorías al interior de un discurso, identificarse con una de ellas y moviéndose en el campo del lenguaje, hacer una interpretación de su posición y ejercerla en forma peculiar, lo que a decir de Foucault sería la "moralidad de los comportamientos".



«Mellon collie and the infinite sadness»
The Smashing Pumpkins

Pero en la "sexualidad" hay un truco cuyo carácter es jugar una posición que mejor dicho sería la su-posición de algo referido al sexo, eso que los romanos nombraron fascinus (falo) y su consecuencia: la fascinación, el deseo. Si bien ellos hicieron una diferencia entre la mentula (pene flácido) y el fascinus es porque de entrada el decaimiento del falo evidencia la susceptibilidad del poder y el miedo subsecuente. Quignard (Ibidem) menciona: "Un hombre (homo) no es un hombre (vir) sino cuando está en erección" (p. 44). Y cierto es que "el fascinus desaparece dentro de la vulva y resurge como mentula" (p. 48). En este caso esa acción de su-poner, por ejemplo, la felicidad prometida del matrimonio y los hijos -valores del cristianismo-, equivaldría a llenar ese agujero del sexo en cuanto que no se puede nombrar aquello que atrapa nuestra mirada. Dice Quignard (Ibidem): "*La fascinación es la percepción del ángulo muerto del lenguaje. Y es el motivo de que esa mirada sea siempre lateral*" [El subrayado es nuestro] (p. 8).

Entonces, esa su-posición estaría destinada a esconder una posición, en el caso del "hombre" de impotencia y desabasto de poder, y en el caso de la mujer negarse un poder que tiene sobre el falo en tanto lo transforma en mentula. ¿Y qué no es esa la no-reciprocidad que Platón planteó a propósito de las relaciones sexuales cuando las diferenció de la amistad?, pues ésta nos dice Foucault (1991) "[...] es recíproca, cosa que no ocurre con las relaciones sexuales: en las relaciones sexuales se es activo o pasivo, se penetra o se es penetrado" (p. 187). Pero más allá de la penetración, en la cogida circula ese significante, el falo, del que se goza y al mismo tiempo del que se tiene un poder que deslumbra para luego desvanecerse, puesto que si el "hombre" ha perdido el dominio sobre su miembro viril evidentemente pierde el dominio de sí y cede su lugar de amo del sexo.

Evidencia: el "hombre", "el masculino", en el acto al que fue convocado para ser más viril que nunca es cuando al final pierde su masculinidad. Contradicción: ¿Por qué la "mujer" del discurso de la "sexualidad" no debe gozar ni de su fascinación? ¿Habría que de-poner esas suposiciones acerca del sexo para re-posicionarnos en el terreno de la búsqueda del goce?

Los tropos son como los trucos, y la sexualidad utilizó dos para mordernos. Dumarsais citado por Foucault (1999) en su obra *Raymond Rousel*, nos comenta que: "ha sido menester utilizar las mismas palabras para usos diversos, se ha observado que este admirable expediente podía dar al discurso más energía y atractivo;

y no se ha dejado de convertirlo en juego, en placer. Es así que, por necesidad y por elección, las palabras se apartan a veces de su sentido primitivo para adquirir uno nuevo que se aleja más o menos del primero, pero que con el cual tienen más o menos relación. Este nuevo sentido de las palabras se llama sentido tropológico y esta conversión, este rodeo que lo produce recibe el nombre de tropo" (p. 27). Los que a nosotros nos ocupan se llaman "masculinidad" y "femineidad", y su juego radica en hacernos pensar que el hombre es omnipotente porque esa condición se la da su genitalidad, aunque no esté en erección -si algo hay que tener son pelotas para esto o lo otro: voz popular-. La "masculinidad", de un asunto de posición de la penetración deviene en un estatuto de posesión de un saber sobre la penetración. El "hombre" se sabe poseedor de una capacidad porque dice tener el instrumento. La "mujer" se sabe "femenina" en función de una espera (pasividad) normativizada por las prácticas sociales, en donde el varón es, incluso, el agente del cortejo.

Para avanzar un tanto en la comprensión de esa conversión tropológica vislumbremos la versatilidad del falo en tanto significante, pues como lo menciona Allouch (Ibidem) "[...] no es solamente lo que se presenta, en su magnificencia, en la forma del pene en erección, puede ser un látigo, un niño, mil cosas más, mediante las cuales la anatomía mujer puede perfectamente funcionar como falófora (portadora del falo)" (p. 207). Y si nos apegamos al sentido griego de la "masculinidad", el falóforo(a) como activista de su deseo ponderaría este papel.



«Mellon collie and the infinite sadness»
The Smashing Pumpkins

Ahora, ¿quién no promueve su deseo?, y además, ¿quién no ha sido alguna vez objeto causa de deseo, aún cuando intente evitarlo? A propósito del objeto causa de deseo, ¿no es acaso su estatuto de pasividad misma, en tanto inerte a la mirada, la que permite al ser deseante (el activista) que pueda tender tantas expectativas como es posible?

El discurso sexual expulsa la posibilidad de que en un individuo cohabiten los significantes "masculino" y "femenino", pues los tropos a manera de topos, han oradado el primer sentido de los términos, que contradictoriamente sutura en el lenguaje ese agujero en lo sexual. J. Allouch (Ibidem) lo planteó de esta forma: "no hay amo del sexo ni tampoco sexo del amo" (p. 50).

Conveniencias de un replanteamiento

En una reflexión que Judith Butler (en Halperin, 2000) nos comparte, hace alusión a un punto demasiado interesante. Al cuestionar la naturalidad que promueve la heterosexualidad en el terreno de la norma y poniendo como ejemplo el travestismo, ella nos comenta que éste "[...] no es un montaje de un género que en realidad pertenece a algún otro grupo, es decir, un acto de expropiación o apropiación que asume que el género es propiedad legítima del sexo, que 'lo masculino' pertenece al 'varón' y lo 'femenino' a la 'mujer'". Y continúa diciendo que: "No hay un género 'propio' de un sexo más que de otro, por eso es que en cierto sentido el sexo es una propiedad cultural. Allí donde opera la noción de 'propio', lo hace siempre impropriamente instalada como el efecto de un sistema coercitivo" (p. 98).

En este sentido los "estudios gay y lesbianos" a través de esta colaboradora, han hecho evidente el engaño discursivo.

Pero por otro lado si en psicoanálisis, de algunos años a la fecha, se intenta replantear lo sexual en la teoría, ello no debe discernirse como una añoranza sobre los usos antiguos del sexo, ni tampoco imaginar la ausencia del conflicto psíquico por el ejercicio de ciertas prácticas sexuales y no de otras. Si algo debe cambiar para el psicoanálisis con los cuestionamientos a la "sexualidad" y las nuevas líneas de pensamiento que los "estudios gay y lesbianos" han puesto a girar, es irremediablemente en el campo de la clínica.

No es el caso, entonces, impulsar fervientemente la disolución del discurso sexual moderno, eso se convertiría en una nueva moral para dirigir al sexo y aun así bajo qué propuesta. Pero, ciertamente, el psicoanálisis no se coloca en la

misma posición habiendo identificado esos tropos de la moral cristiana fundamentalmente, que ignorando el hecho. En ese sentido la advertencia queda para los usos que al acto clínico competan en el debido momento de ausentarse de una pastoral psicoterapéutica.

La práctica psicoanalítica advertida de la inexistencia de esos sentidos unidireccionales de lo "masculino" y lo "femenino", queda convocada a intervenir en el estallamiento de la su-posición de un saber que el "hombre" y la "mujer" tienen acerca de su sexo, de su goce y de su deseo. Si el mito de la heterosexualidad es insostenible, como Lacan lo demostró y Allouch lo hizo público, no se puede continuar suponiendo al sujeto en la alteridad de un par de genitales diferenciados exclusivamente por su naturaleza biológica. Para el psicoanálisis el falo (objeto petit a) se constituye en la evidencia y la denuncia de este cuento discursivo que conocemos por "sexualidad".

Bibliografía

- Allouch, J. (1999). *El sexo del Amo*. En Revista Litoral No. 27. Argentina: Edelp.
- Foucault, M. (1991). *Saber y Verdad*. España: La Piqueta.
- Foucault, M. (1999). *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, T. 2. México: Siglo XXI.
- Halperin, D. et. al. (1990). *Before Sexuality*. EE.UU.: Princeton University.
- Halperin, D. et. al. (2000). *Grañas de Eros. Historia, género e identidades sexuales*. Argentina: Cuadernos de Litoral, Edelp.
- Quignard, P. (2000). *El sexo y el espanto*. Argentina: Cuadernos de Litoral.
- Winkler, J. (1994). *Las coacciones del deseo*. Argentina: Manantial.



«Mellon collie and the infinite sadness»
The Smashing Pumpkins

SOBRE VACÍO O CÓMO LA OBRA DE ARTE SE DETERMINA EN SÍ MISMA

Pedro Moreno

El autor es artista plástico: su pintura es, como el texto que publicamos, el recorrido de una transformación que tiene como punto de llegada la abstracción. Ha recibido premios y becas de diversas instituciones culturales de México. Nacido en Querétaro reside actualmente en Canadá donde continúa su trabajo.

Impulso, sin significado o nombre, perseguido, oculto, sigiloso, criatura diurna en la oscuridad, transitorio, desplazándose y en ese avance, a través de él, mineral, vegetal, animal, conoce las referencias estables o recurrentes del entorno, la guarida, las montañas que rodean la villa, los ríos o lagos cercanos, los mares, la comunidad de sus semejantes, los ciclos de la tierra, las piedras, los árboles, con todo ello el canto de las aves y el gruñir de las bestias. -Descubre, gesticula, agita los brazos, la migración de los bisontes, avisa con silbidos otro entre los peñascos, pero cómo separar las olas del mar, y al mar del resto de las aguas, que decir del temperamento de la Tierra, nombrar a cada uno de los habitantes, de los distintos reinos, los humores del mundo-

"De la noche viene lo inexplicado... el ataque por sorpresa, el misterio, lo religioso, el miedo... y los monstruos, lo que surge de la nada y no de una madre" (H. Michaux).

Arrastrados en el temblor de eras geológicas, experiencias como mares de lava, desplazamientos de continentes aniquilados y vueltos a separar, repoblados, desertificados, hechos polvo, esparcido por doquier...

Pero una claridad difusa se extiende a la vez, se puede valer del fuego para alumbrar las cavernas, morar entre la sombras y las confusiones, esta débil luz lo guía de una edad a otra a este lado del reino de los dioses, hasta habitar en ausencia de él o ellos, un día como otro entre los siglos, el tránsito de las constelaciones, los seres en sucesión, en cada forma de habitar en el tiempo.

Las multitudes e individuos, las edades y las estructuras que rodean la vida, extiende un corto infinito entre nada, yergue su medida innúmera mientras repite entre dientes los recuerdos parado sobre puntas titubeantes, se interna, cuenta los minutos de los siglos, las preocupaciones de las horas, agrupa hatos de eternidad, charla a su costado desconocido, descubrimiento este que muestra una línea que no divide nada en compartimientos móviles del ser, en que mora, e intuir lo que sea, una mera presunción, un fenómeno visionario evocado por una inconexa aunque aparente continuidad lo que nos provoca un sentido de unidad con reservas, respecto de la relación del pensamiento con las cosas, y su memoria, liberado a sí mismo.

Lo invisible retorna, suspendido en el tiempo biológico de la representación, nos devuelve la duración de las cosas y lo efímero, un cadáver de por medio, por referencia, entre tanto, el tránsito del devenir y el apuro cotidiano.

"Lo finito que proyecta el infinito" (Lyotard).

Cerrado en sí mismo el secreto inobservable de las cosas visibles, el impulso que encuentra una salida en el regreso, misterioso por cuanto que como cosa nuestra, subyace y nos hace aparecer en lo que podemos sentir e intuir, en lo que podemos comprender o que sucede, acto material, acto creador, por medio del cual los objetos vuelven al entorno de los objetos pero abiertos por la inserción de la experiencia intencional, por medio de la técnica, por el arte.

Un significado independiente que nos vincula con ellos, de una forma distinta que con los útiles o la naturaleza, referente que denuncia, en su aparecer, otro modo de habitar lo permanente y habitarnos, de variar una fracción de la estructura del lenguaje a favor de un entendimiento, provisional, como ante cierto reconocerse entre las diversas cosas, que corresponden en instantes, siempre móvil en la dispersión, se hace en la unidad de un momento.

En ese descubrimiento del pensar en coincidencia con el objeto, ya sea como contemplación o creación, más preciso, observador de sus relaciones en sucesión, saltos, interrupciones, superposiciones, "el paisaje se piensa en mí y yo soy su conciencia" (Merleau-Ponty), o bien Novalis: "es menos el sujeto que percibe el objeto que en conversión, los objetos que se vienen a percibir en el sujeto".

Este fluir, que no parte de la voluntad del individuo, que a intervalos altera el propio transcurso, con ello sucede el descubrimiento, ser total y ser nada, significado-búsqueda, que emerge, ello mismo como una apreciación guía entre algunas palabras, imágenes, sonidos, unidas a una experiencia que se repetirá más adelante, constante en la fragilidad del origen; podemos recordar el gesto (enigma) brutal por cuanto se separa de las otras y diversas manos impresas o proyectadas, con todos sus dedos o sin algunos de éstos, la mancha aplastada de una mano contra la pared del muro en una caverna habitada por una cultura de una era paleolítica, marca de pigmento que se desliza

en vertical hacia abajo, registro del descenso de una acción. Común a lo que nos hace saber que la caza, también se desarrolla, en soledad.

Entre el azar y las especulaciones, vibrar de lo que se sabe y lo que se ignora: figuras "roentgen" que muestran los órganos internos en las pinturas mágicas animales representados, o seres fantásticos, el movimiento interno que anima la vida, como se sucede por su mano, de cazador y pintor, y que sabe palpita adentro de la figura, de la misma forma sabe lo innombrable que intenta decir, estructural ignorancia nuestra, y esforzar la inútil comprensión de lo irracional.

La inercia del esfuerzo, la tensión atenta, rasga, rompe, quiebra un orden en el umbral del reconocimiento, las celdas del entramado que comprende la proyección en la mirada, el conjunto de las cosas, del antes y después, que hace el entorno, la fractura se multiplica y propala sus brazos, que se encuentran, se repiten, se juntan, se retienen, otros, perdidos para siempre, si queda algo un aprendizaje que sirva, y germine, embriones de porvenir y acaso, que entrecruzan al sonido de las palabras, imágenes, ritmos, o frustran unas a otras sus recorridos, quedan las ideas que crecen, se nutren entre sí, expectativas que se completan, a medias, para retomadas más tarde desaparecer inconclusas, en las profundidades de la cultura o el olvido.

Este desplazamiento de un instante, cubre el vacío del conjunto y anima los objetos, estáticos, dependiendo del rango de quietud a que estén sometidos, a la medida del fuego y el juego de las sombras, marcadas luego sobre la piedra, definidas figuras que antes eran vagas emanaciones, abierto queda un espacio particular de retorno a la separación primigenia, transcurrir hacia esta abertura, al tacto de lo externo, la relación con la materia, hasta su posesión y control, el dominio fetichista en la civilización masiva actual en su creencia del ser.

"La facultad llega con la frase, la recepción con el acontecimiento" (Gérald Sfez).

Fracción de lo desconocido en nuestra presencia, injerto de lo inalterable imperturbado, como las agonías petrificadas de Pompeya, cuyos muertos gimen una muerte silenciosa que se extiende por siglos, fijos entre los corredores y los patios de sus casas, una de las más altas cumbres que el arte pudiera imaginar, le ha sido arrebatado la autoría, un monumento de sufrimiento humano para los astros, la vanguardia desconocida de la creación, desconoce los alcances de la tragedia, sobre todo para el ocio de los turistas.

Sobre la base de una precedencia incierta, el retorno abierto como horizonte, cada señal, cada influencia utilizable, expone el enigma de sus relaciones, de hecho nada se desperdicia, niquiera, por el espacio en marras, suma de los olvidos, por donde flotan, muy al humor del día, los iceberg de la memoria sueltos,

sobre los mares mal bordados de las ausencias, partirá la base del reconocimiento, sólo un decir por todo espacio delimitado a partir de las condicionantes indefinidas de la cultura, por principio, mucho más determinantes que la creencia en cualquier cosa, implanta cuando logra algo, nuevas referencias acerca de lo posible, sobre esta base la elección de lo que ha de ser o lo que no, en el propio desatino.

Todo esto conforma la superficie irregular y sin tiempo, de lo que ha sido salvado de nuestro recuerdo, muchos grandes momentos, sin nombre, ni exacta comprensión, hundidos entre penumbras de pesadilla, compartimientos de identidad profunda, incluso con aquello que de pronto nos parece lo más extraño, que la llama proyecta, contra la superficie de la roca, hasta reencontrar lo informe, que lo acecha o lo llama, a través de sucesivas migraciones, como si en ese escaso margen que viene a nosotros, en medio de amplios vacíos, revelara sin embargo algo, una verdad de hecho, detrás el mito, que despierta como una vocación a las grandes extensiones o sumergidos en la soledad afloran las grandes angustias como moluscos cefalópodos, o el gran dios "marciano" del Yabbaren, periodo decadente de las cabezas redondas, en el Tasili.



«Los cuadrados con círculos concéntricos»
Wassily Kandinsky

Signos de nuestra experiencia interior, perspectiva a través de la cotidiana exposición nos alía como un tejido, entramado con nada, última y única posible verdad, que termina y desaparece, esbozo de un gesto lo suficientemente elaborado que asoma en el trazo, para reconocerlo, una obra de arte.

Una posterior escena, un pueblo de pastores narra el suceso, siglos después, al arribo de tribus nómadas, en el valle entonces húmedo y fértil del Tasili, ahora en el desierto que conocemos como el Sahara, un miembro que habita la comunidad de pastores, pinturas sobre las paredes de los abrigos de roca, se mezclan entre pinturas de escenas más antiguas, dejados atrás por otros pueblos, hace mil años recorridos por el polvo de arena, y uno de aquellos hombres, separado de los otros, más orgullosos, que blanden bastones de madera rodean su ganado, cuatro o cinco, salvo una figura curva sobre su lado enfermo, que ha pasado a formar parte de aquel rebaño, y renunciar a su dignidad, sin bastón y sin pieles, se deja guiar por los hermanos entre sus hermanos, como uno más.

A partir del momento de su aparición, en la mano de uno de aquellos hombres, como el testimonio cotidiano, en que resuelve aquellos, sus días, un retrato de sus amaneceres, una impresión del hombre salido de su cueva, pueblo de cavernícolas, noción esta, de nuestra parte; agudización de los sentidos en relación a la búsqueda, continua, arquetípica, repetición, luego logro provisional, significado latente, referido en múltiples direcciones, bajo el argumento, intuido, confuso, vacío, que uno mismo conforma.

En sentido contrario, se experimenta, el objeto determinado por el contexto práctico, las interconexiones sociales, el uso de las necesidades, la distribución, el anuncio, la realidad misma que ello ocupa, núcleos de función, más susceptibles al deterioro y la necesidad de renovarse ciegamente, transformación de lo que ya estaba, comprensión de los procedimientos y métodos técnicos de una perfección autoreferente que en ese proceso se pierde con obstinación en su propia inexistencia, señales que definen las opciones de rumbo en la comunidad, un instante preciso que se posterga y se reanuda, digno para el adorno, a la vez, al que se le impone el acuerdo histórico de respetar, como causa de la voluntad humana, o en pocas palabras, un punto en donde dar en el blanco, entre los comercios del día a día, condicionantes para las satisfacciones fundamentales, premios y castigos, de lo que se precia por parecer civilizado. Más o menos permanentes, desechables, siempre novedad, siempre anticuados...

"Mon métier et mon art, c'est vivre" (Montaigne).

Perplejos en el fondo, de haber llegado tan lejos, en una comprensión tan deficiente, que sólo nos confesamos, una vez que nos hemos reencontrado en soledad, angustiados de saber...

Las formas del arte, objetos autárquicos, bien definidos, como una muesca sobre esa superficie, plana y dolorosa de la vida, marcado por el carácter mágico de su presencia, que nos mueve a considerar, otra posibilidad en el orden de los eventos asociados, un signo reconstituido, como lo hizo Duchamp, el colocar un mingitorio vuelto hacia abajo, adelantándose a la torpe complacencia de quien visita el sitio llamado Museo o Galería, quedan así alterados los códigos que empleamos para regir, un paso incierto, del que no se sabe a dónde nos va a llevar a parar.

Elemento, que al describirse, nos sorprende por lo innarrable e incomprensible de la simplicidad del hecho -¿Cómo es que no nos habíamos dado cuenta?-

El vacío que llena el viejo vacío, el instante mismo, a través, en el que ocurre, el esfuerzo de quien se impulsa. Para un mismo autor, un enigma más extenso y ambiguo, entrevisto en perpetuo alejamiento, entonces es apenas el sutil roce que ha vuelto la materia irreconocida, por un momento, la superficie del mundo vuelta sobre sí misma, succionada por el soplo interior producido por una implosión. -Mucho menos dramático en realidad, para muchedumbres enteras, ha pasado siempre desapercibido-

Por otra parte, el acceso poblado de tristes, equívocos o malvados, empeños por animar, lo inanimado, la mayor posibilidad de encuentro, en la elección por un catálogo de ventas, sin auxilio de exorcista alguno o mago.

"Ich glaube an alles noch nie Gesagte" (Rilke).

Testimonio en dado caso, ya por su condición de umbral, una lucha intermediaria sin fin, que se traduce en experiencia, para quien percibe la obra, para el que lee en ella, provoca el hecho material, transmitido y advierte en las uniones, el acto que la produce, aviso de respuesta, presencia intermitente, que permite conducirnos, de uno a otro gesto, en cada arista hendida en la indefinición amorfa sobre la que se proyecta, inalterable, y simple imaginería, librar las peligrosas pruebas de la creación, del acto desesperado tanto como del acto sabio, subsanar la avería en la experiencia colectiva, encontrarse siempre en lo desapercibido de la experiencia cotidiana.



«Número II A» Jackson Pollock