

Memoria, trauma y duelo en la era de la realidad transparente

A M A N D A O L I V E R O S

En *La transparencia del mal*¹, Baudrillard afirma que después de la caída del comunismo el capitalismo se confunde con el mundo; esto tiene que ver con la progresiva disolución del objeto, de la cual da muestras el arte contemporáneo². En “El vacío del lugar sagrado en el arte contemporáneo”, de Slavoj Žižek, encontramos planteamientos del mismo tenor, como éste: “[...] en el arte contemporáneo la distancia entre el espacio sagrado de la belleza sublime y el espacio excremental de la basura, el desecho, se estrecha hasta que los extremos se encuentran. Con frecuencia los excrementos, cuerpos en putrefacción, etc. ¿no son expuestos y concebidos para ocupar el lugar sagrado de la cosa? La producción contemporánea puede generar aún objetos propiamente hablando sublimes, pero aparece cada vez más amenazada la matriz de la sublimación; el vacío central, *el lugar vacío –sagrado– de la cosa es economizado por los circuitos de los intercambios económicos cotidianos*”³. Al no haber contraste, por la tendencia a la disolución del objeto, el capitalismo se naturaliza, se esfuma en la realidad, se hace transparencia, lo penetra todo como un virus.

Baudrillard, todavía en *La transparencia del mal*, afirma que una vez que el capitalismo lo ha ocupado todo deja de preocuparse por crear bienes y le interesa hacerse dueño de la realidad, crea una segunda realidad de ficción en la que vivimos actualmente y que podemos denominar la era del capitalismo de ficción y la realidad transparente. El capitalismo inicialmente buscaba ganar a cualquier precio. Ahora, en cambio, el capitalismo de ficción aspira especialmente a gustar, debido a que su objetivo no es la producción de bienes, sino la producción de realidad que logra a través de la adaptación de la realidad a los parámetros de la información. Un ejemplo claro de esta tendencia son los *realities*.

¹ Jean Baudrillard, *La transparencia del mal*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1991.

² Este tema lo traté en el artículo “El objeto en el arte contemporáneo: ¿qué lección para el psicoanálisis?”, en *Desde el jardín de Freud*, núm. 3, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2003.

³ Slavoj Žižek, *Clinique du suicide*, París, Édition Eres, 2002, pág. 188, las itálicas son mías.

La transformación del capitalismo como organización social y económica concreta de producción de mercancías, donde estaba en juego la cuestión del objeto, toma forma actualmente en esa tendencia por la cual el capitalismo se hace invisible y por lo tanto transparente, gracias a su equivalencia con la civilización.

Sabemos que a partir de la caída del Muro de Berlín, en 1989, se inicia una nueva etapa del capitalismo. Si en el capitalismo de producción, que abarcó desde el siglo XVIII hasta la Segunda Guerra Mundial del siglo XX, lo importante era la producción de mercancías, y en el capitalismo de consumo, que duró hasta la caída del Muro, la significación de las mismas a través de la publicidad; en el capitalismo de ficción lo central son las ideas y la información. Esto da lugar a una especie de totalitarismo de la información.

La tendencia hacia un totalitarismo de la información vuelve a la sociedad transparente y es, en mi conjetura, el producto de la estructura misma de lo simbólico y de la progresiva pérdida del peso de lo real sustentado por el objeto. Estamos hoy, gracias a la potenciación de lo simbólico, sin el peso de lo real del objeto, en la era de la virtualidad ascendente, y con ello, ante nuevas formas de malestar en la civilización, entre ellas las de la guerra al servicio de la ficción del capital. Al mismo tiempo que Irak es invadido, se difunde a escala planetaria la razón transparente de la acción bélica: buscar unas armas atómicas que hasta ahora no han sido encontradas. En nuestro país, en abril de este año, vimos cómo el ejército masacró a una familia de campesinos porque la confundió con un grupo de guerrilleros. Se arma un montaje informativo para tratar la verdad del hecho y se tejen mentiras para excusar la equivocación fatal.

¿Dónde está la verdad ahí? ¿A quién creerle? Estos interrogantes tienen tal peso que adquieren incluso un valor superior al de las vidas perdidas a causa de una mentira o de una equivocación.

Más allá de la veracidad o falsedad de los hechos antes expuestos, abordables bajo la idea de que vivimos en una era en la que el Otro del pacto simbólico no existe o en la que el Otro contemporáneo miente⁴, nos interesa establecer conjeturas estructurales sobre el fenómeno. Propongo que una de ellas la situemos del lado de la tendencia de las nuevas figuras del capital de ficción que, de modo transparente y a través del totalitarismo de la información, nos muestra su rostro de una manera en la que la información misma tiende a devorar el peso de lo real y *la ficción se hace equivalente a la realidad al haber hecho desaparecer aquello que designábamos como la estructura, vale decir el valor real del objeto y el valor de la significación de la vida misma.*

Para Baudrillard⁵, lo anterior va de la mano de una inquietante vivisección de la sociedad presente cuyo agente es la creación de miedo, la diseminación de terror y en la que, agregó yo, cada uno está convidado a entregar o perder progresivamente

⁴ Patricia León, *L'Autre contemporain et le mensonge: cours et décours d'une psychanalyse*, París, Association de Psychanalyse Jacques Lacan, 2004, pág. 36.

⁵ Jean Baudrillard, *op. cit.*, pág. 30.

⁶ *Ibid.*, pág. 62.

⁷ Una ilustración, en el arte, de este giro en la civilización es la videoinstalación “La proeza del avaro” que Elias Heim presentó para el concurso Luis Caballero, en el 2003.

⁸ Marie Jean Sauret, cita tomada de la página de la *Asociación Jacques Lacan*, en Internet, París, mayo de 2004.

⁹ Mark Zafiropoulos, *Lacan et les sciences sociales*, París, PUF, 2001, pág. 17.

¹⁰ Jacques Lacan, “Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología”, en *Escritos 1*, México, Editorial Siglo XXI, 1984, pág. 117.

¹¹ “Dicha *Bedeutung* (significación, en el escrito ‘La significación del falo’ de Lacan) refiere al falo simbólico como reprimido (*Verdrängung* fálica), es decir, lo sitúa como un significado y es desde ese significado que viene a designar todos los efectos de significación. En el seminario de la transferencia el falo ya no es un signo-símbolo. Si es un símbolo significa que el aparato psíquico es cerrado y que ahí donde no llegaba el significante llegaba el falo. Desde la introducción de lo real como imposible, el falo aparece por el lado de lo contingente. El falo queda del lado del significado, pero no es un símbolo que nos articule lo simbólico con lo real, es un semblante. El falo ya no es la solución para todo.

En la última escritura del Edipo, bajo las fórmulas de la ‘sexuación’, esa contingencia del falo como significante y puro-semblante tendrá ahora que ser cuantificada en las fórmulas de la ‘sexuación’. La nueva definición de la castración será estar sometido a la función fálica, y el acceso a lo real vendrá mediatizado y obstaculizado a la vez por una cuantificación de la *Bedeutung* fálica y no sólo por ‘tenerlo o serlo’. Si estar castrado es estar sometido a la ley fálica, resulta que es necesario que exista uno que no. Acabamos de entrar en una de las funciones del padre, el llamado padre real; éste sirve tanto para el lado masculino como para el lado femenino; aparece siendo una excepción a la función fálica, uno que al no estar bajo la función fálica podría realizar el goce sexual; pero atención, es sólo mediante una negación y desde el discurso como lo situamos una vez más desde lo simbólico; lo ubicamos mediante una negación especial con la que intentamos abordar aquello que se perdió por el significante.

Los que eligen el lado masculino sostienen una existencia en oscilación con la otra ‘modalización’ equivalente a lo posible, el para-todo fálico. Lo posible es que no es seguro que se sea un hombre y ello

la función esclarecedora e historizante del pensamiento. Ésta es, pues, otra facultad que va muriendo en cada instante en el que somos subsumidos por la suplantación del ancla y del peso de lo real, que hace de la realidad contemporánea una ficción transparente, sin lastre, sin fuerza de gravedad; vivimos, según Baudrillard⁶, en la era de la ingravitación⁷.

Habiendo situado en la contemporaneidad la violencia y la destrucción bajo el signo del capital de ficción y su nueva herramienta, el totalitarismo de la información, intento de configuración de un OTRO sin barra, notemos que “[...] una característica de ese Otro contemporáneo es su desmultiplicación, su fragmentación, lo cual vale como su ausencia; pero no sólo esto, sino que genera querellas en filosofía, en psicoanálisis, en política, y esas querellas en relación a todo Otro que se afirma autorreferenciándose, son las que lo hacen mentiroso”⁸. Es en este sentido que me permito situar la lista de masacres cometidas, bajo el nombre del padre, tanto en el plano internacional –Afganistán, Ruanda e Irak– como en nuestro país.

No podemos decir sino que “[...] el nombre del padre funcionaría, en lugar de operador de pacificación simbólica, como empuje a la masacre [es en este lugar donde considero que se entronizaría un Otro que miente autorreferenciándose], para aquellos que Freud reúne, en psicología de las masas y con mano segura, bajo la unidad clínica de criminales sin remordimiento”⁹.

Lo anterior nos permitirá desplegar la idea, propia del campo lacaniano, de que la violencia de la destrucción siempre tiene un matiz de goce de tinte sexuado.

Lo que nos interesa de esta violencia criminógena es aquello que Lacan¹⁰ había denominado el factor criminógeno del Edipo. Existen todo tipo de bandas de humanos que se dedican a sostener la existencia de un padre que gozaría a cualquier precio, por ejemplo por la vía de un macho impotente frente al cual hay que plantear todo tipo de atrocidades; pero, al mismo tiempo, todo ello se hace con la exigencia de que quede todo bajo la función fálica.

De ser así, el horror y la atrocidad pasarían a ser significados fálicamente y éste sería el momento de la culpa. Sin embargo, es a esa inscripción en el orden de lo fálico, es decir en el registro de lo simbólico vía el orden jurídico, a la que se rehúsan los agentes y actores de la tanatopolítica; lo cual nos permite decir que la contemporaneidad está vectorizada hoy en día por la tendencia de la política de la *forclusión*.

Y se trataría de no borrar, desde el campo lacaniano, que se trata de un goce de tinte sexuado fuera de significación que *forcluye* la castración, siendo ésta la determinación dada a todo sujeto del lenguaje por su inscripción en la significación fálica¹¹.

Habiendo encontrado, desde el campo lacaniano, que no hay goce en la destrucción que no tenga coloración sexuada y ante este estado de cosas, es decir ante la

política de la 'forclusión', actualicemos algunas preguntas sobre principios como éstas: ¿Qué es la vida?, ¿Cuál es el devenir de la memoria en la era del capital de ficción?

EL HOMO SACER, LA NUDA VIDA

Giorgio Agamben nos recuerda que los "[...] griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra vida. Se servían de dos términos semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles al étimo común: *zoe*, que expresa el simple hecho de vivir, *nuda vida*, común a todos los seres vivos –animales, hombres y dioses–, y *bios*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo"¹². Esta distinción de la vida natural, la simple *zoe* como tal, del *bios*, es decir la vida inscrita en los códigos de la polis, nos remite al concepto de ser biológico marcado por el significante y que es retomado por Michel Foucault en *La voluntad de saber* para poner a la luz, a través de la noción de bio-política, cómo el cuerpo viviente, la *zoe*, el simple cuerpo viviente en tanto que *nuda vida*, se convierte en el objetivo de estrategias políticas del nuevo *bio-poder* de los Estados modernos.

Agamben¹³ dirá que el ingreso de la *zoe* a la esfera de la *polis*, la politización de la *nuda vida* como tal, el modo como el poder penetra en los cuerpos mismos de los sujetos y en sus formas de vida, según Foucault, constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad que marca una transformación radical en las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico sobre el Estado.

Agamben¹⁴ pone sobre la mesa el vínculo que une al poder con la *nuda vida* al mostrar cómo los Estados, en la decadencia de la democracia moderna y en su paso hacia el capital de ficción, hacen un viraje hacia las formas totalitarias y vuelven regla la figura del estado de excepción en la que el mandatario tiene la función del soberano de otrora, en lo que se refiere a la tarea de decidir sobre el derecho a la vida o a la muerte de los individuos.

Para Agamben, la *nuda vida* es el protagonista de hoy, está localizada en una zona de irreductible indiferenciación y puede definirse así: "[...] la *nuda vida*, es decir la vida a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacrificable del homo sacer"¹⁵.

Respecto a esa zona de irreductible indiferenciación donde se localizaría la *nuda vida*, Agamben, retomando a Schmitt, indica que el nexo entre localización y ordenamiento, que constituye el *nomos* de la tierra en nuestro tiempo, contiene una zona ilocalizable de indiferencia o de excepción y precisa que cuando en nuestro tiempo se ha tratado de darle una localización visible permanente, el resultado ha sido el campo de concentración (espacio absoluto de excepción), que es topológicamente distinto a la cárcel (espacio de reclusión).

implica estar bajo el cuantificador para-todo que no asegura ninguna existencia. De ahí que la masculinidad existiría, pero estaría siempre en cuestión. Aquí hay que hacer una nueva distinción de goces: si el goce del padre como existente aparece como una recuperación de la imposibilidad de escribir la relación sexual, ese intento siempre es fallido; de lo contrario, se convertiría en una forma distinta de escribir la relación sexual, esta vez como relación fálica. Creemos que este empuje es el factor criminógeno del Edipo en el lado masculino al que Lacan hacía referencia. Empuje como tentativa siempre *raté*, fallida, de alcanzar el goce sexual perdido". Carlos Bermejo, "Preliminares sobre algunas violencias a la luz de la lógica de la sexuación y la última teoría de los goces", en *www. a-nudamientos. Revista Electrónica de Topología*, Barcelona, octubre del 2003.

¹² Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, Valencia, Pre-textos, 1998, pág. 9.

¹³ *Ibid.*, pág. 17.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 18.

¹⁵ *Ibid.*

Al nuevo orden jurídico del estado de excepción como regla, que rompe con el viejo *nomos* de la tierra, corresponde el campo de concentración, cuyo protagonista es la *nuda vida*.

Sacer se refiere a una figura del derecho romano arcaico por la cual se da carácter sagrado a una vida humana. Bajo la expresión de *homo sacer*, Agamben pone de relieve la especificidad de la *nuda vida* en tanto *sacer*, es decir, la impunidad de darle muerte y la prohibición de su sacrificio; con esta última se enfrenta el que ejerce ya no la biopolítica sino la tanatopolítica; es así que los nazis para llevar a los judíos a las cámaras de gas los reducen a su *nuda vida*, para lo cual tienen que despojarlos de toda nacionalidad, de su *bios*, de su condición bio-política.

Estas reflexiones de Agamben nos invitan a pensar en las formas sutiles del campo de concentración en nuestro tiempo. ¿Los secuestrados de hoy en nuestro país, de quienes dice el embajador de Estados Unidos que “[...] son enfermos terminales”¹⁶, en cuál zona de indiferenciación, entre la biopolítica y la tanatopolítica, se encuentran? ¿A los desplazados, a los que huyen del horror de haber visto masacrar a sus familias, en cuál de esas zonas de indiferenciación del *nomos* de nuestro tiempo habría que localizarlos?

¿Y qué decir del destino de la memoria en la era del capital de ficción? ¿Y de las zonas de indiferenciación en donde se plantea el asunto de la *nuda vida*, del *homo sacer*, es decir, la vida a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacrificable del *homo sacer*?

DE LA MEMORIA

En noviembre de 1938, Sigmund Freud se exilia en Londres. La sociedad científica que él había creado y a la cual le había confiado la transmisión del descubrimiento del inconsciente fue disuelta y la casa editorial de las obras psicoanalíticas fue tomada por los nazis, quienes confiscaron los libros y los quemaron. Se prohibió a los psicoanalistas ejercer su profesión. En ese momento Freud terminaba de escribir *Moisés y la religión monoteísta*. Él no podía asistir a ese acontecimiento sin pensar, suponemos, que en esa extraña ceremonia, en la que se quemó un maniquí en presencia de Goebbels y de miles de berlineses, se inauguraba una tendencia en la historia que aún persiste hoy en día: quemar, hacer desaparecer la traza de lo que simboliza el pasado.

Desde ese momento, se trataba de quemar o falsificar la memoria tanto de lo pasado como de lo que vendría; a partir de ese momento nada debería ser recordado. Hoy en día asistimos a la tendencia de hacer humo de la memoria a través del empleo de la tecnología de la información que, al servicio del poder y sirviendo al engaño,



¹⁶ Dato escuchado en un informativo de la televisión, en mayo de 2004.

levanta escenarios que falsifican la escritura de eventos siniestros, como masacres y genocidios, en la población afectada por el terror.

Freud nos previene al escribir: “La deformación de un texto, el impedimento de su escritura es lo mismo que una muerte. No es difícil ejecutar tal acto, sino borrar su huella”¹⁷. Sin embargo, la tendencia que impone hoy el capital de ficción, voluntad del nuevo dios oscuro, amo de la “[...] barbarie moderna [...]”¹⁸, apunta a que la huella desaparezca, abriendo, ahí mismo, lugar al orificio por donde ella retorna en forma de venganza: poblaciones enteras vistas en el acto de venganza que es como un intento de escritura imposible de la huella, memoria de lo siniestro que borra la cadena simbólica de su pertenencia.

DE LA MEMORIA CONFISCADA EN LA RED PERVERSA DEL *BIO-PODER*

El abordaje de cada uno de los efectos en la colectividad y en la subjetividad de cada uno, en lo que toca al modo de transmisión, escritura y memoria del siniestro producido por una masacre o un genocidio en una población, es un punto actual y candente que interpela al discurso psicoanalítico.

El sujeto-víctima puede encontrarse con el riesgo de la fetichización de la memoria al constituirse en la pieza cuerpo-memoria, comodín de la victimología, condición que sustrae al sujeto de la elaboración subjetiva singular, tal como lo detecta Foucault en *Microfísica del poder*: “[...] las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos sin tener incluso que ser sustituidos por la representación de los sujetos”¹⁹.

Allí Foucault sitúa las acciones del *bio-poder* en dos direcciones: de una parte, aquello que pone a la luz como la sociedad determinada por la razón social del amo moderno, el capital de ficción, se las ingenia para colocar los saberes al servicio del poder, a través de la elaboración de una especie de ingeniería social que reordena en paquetes a las poblaciones afectadas por lo que ella misma engendra. Sobrevivientes de genocidios y de masacres, desplazados y *desechables* están presos en las ofertas de paquetes que el mismo *bio-poder* propone para darles un sitio. Un claro ejemplo son los desplazados de nuestro país, quienes son reducidos a un problema epidemiológico.

De otra parte, la noción de *bio-poder* deja ver su mismo orificio estructural bajo la figura de una nueva modalidad de racismo consistente en poner al orden del día del lado del estado de excepción la atribución del derecho a la vida y a la muerte de los individuos, en su forma particular de hacer marchar al paso a desplazados y sobrevivientes de las guerras, al ritmo de sus intereses. Con estas acciones se hace más real que “[...] la historia es la historia del desplazamiento de los cuerpos”²⁰.

¹⁷ Sigmund Freud, “Moisés y la religión monoteísta”, en *Obras completas*, vol. 23, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1980, pág. 42.

¹⁸ Marta López, *Duelo, acontecimiento y vida*, Bogotá, Esap Publicaciones, 2002, pág. 131.

¹⁹ Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1992, pág. 163.

²⁰ Colette Soler, “El síntoma acontecimiento del cuerpo”, conferencia (no publicada) dictada en la Universidad Javeriana en el marco de las actividades del *Foro del Campo Lacaniano de Bogotá*, el 28 de octubre de 2000.

MEMORIA Y TRAUMA EN EL DISCURSO PSICOANALÍTICO

En este orden de ideas, empezar por cuestionar o sospechar de las nociones y significantes, tales como trauma, desplazado al campo de la atención psico-social, víctima, trastornos de estrés postraumático, entre otros, que se emplean para trabajar con los sobrevivientes de masacres y genocidios, es una exigencia ética y epistemológica para el discurso psicoanalítico. Más aún sabiendo que el *bio-poder* puede capturar los cuerpos de las víctimas en un circuito ideológico perverso de la memoria en sus modalidades de atención psico-social, y obstaculizar que haya otra posibilidad de re-escritura y subjetivación del evento siniestro, es decir, una historia de un modo distinto; al quedar rotulados en los paquetes de identificación que el mismo *bio-poder* fabrica, los sujetos quedan confiscados en la memoria del hecho, en la condición de víctima pasiva, de objeto despojado de su condición de sujeto.

MEMORIA-TRAUMA-HISTORIA

Ahora, si bien es cierto que la memoria de los inmersos en el acontecimiento histórico siniestro puede convertirse en un objeto fetichizable de la historia, sabemos que la historia, en un sentido amplio, no equivale a la memoria y menos aún a la memoria del hecho siniestro, que es fetichizada en el engranaje perverso del *bio-poder*.

La historia como tal es diacronía, hilo, registro simbólico, *lugar del sujeto* a partir del momento en el cual justamente la historia deja de estar condensada en el corte sincrónico, de ser memoria de un instante, de ser herida del trauma que se repite, probablemente, en los actos de venganza y retaliación generación tras generación, o se condensa en un eterno presente de pesadilla, memoria del hecho aquel donde se detuvo para el sujeto el devenir, en el momento de irrupción abrupta del acontecimiento siniestro que fija al sujeto en un imposible después del evento catastrófico: ser sobreviviente de una masacre, de un genocidio y por tanto víctima.

DE LA MEMORIA Y EL TRAUMA EN LO COLECTIVO

El malestar en la cultura de la época de Freud estaba determinado por los referentes tradicionales que operaban y constituían diques al empuje y desborde pulsional del individuo en conflicto con el orden de la cultura; en el supuesto freudiano, ese excedente pulsional, el goce, desarraigado de lo simbólico, se tramitaba por la vía del síntoma individual y la fantasía²¹. Hoy ese goce campea, no se topa con las barreras de contención porque el nuevo amo moderno ha abierto la vía al *todo es posible*: es posible hacer todo y cualquier cosa del semejante.

Con la noción de campo del goce, o campo lacaniano en cuanto teorizado por Lacan²², podemos ubicar el malestar del horror en la barbarie, en el *todo es posible*,

²¹ El goce designa, según Freud en *Más allá del principio del placer*, un exceso como defecto de placer que rompe la homeostasis del aparato psíquico. Un sufrimiento puede ser, en este sentido, un goce. Lacan ha tratado este concepto desde la lógica o la topología.

²² En *Le séminaire XVII, l'envers de la psychanalyse*, Lacan menciona al campo del goce como el nódulo que define el malestar de la civilización actual.

resultado estructural del discurso capitalista apoyado por el discurso de la ciencia; éste es el nuevo amo moderno representado en las figuras de sus agentes que comandan y producen una torsión en el discurso que los entroniza como hegemónicos. De allí resulta una alteración perversa en la que se funda el *bio-poder*, la relación saber-verdad-poder y un nuevo *impasse* en la civilización.

Desde el discurso de la clínica psicoanalítica, diferente de las ofertas de atención psico-social, y de acuerdo con lo anteriormente desarrollado, establezco una diferencia entre el trauma social producto de la bio o de la tanatopolítica y el trauma en el sentido sexual freudiano.

Ilustraré lo anterior con un caso que me fue referido por una maestra que trabaja en una guardería del Departamento Administrativo de Bienestar Social –DABS–. Una niña de 6 años es dejada en la guardería de la institución por sus padres que han sido desplazados por la guerra. La chiquilla cuando llega a la guardería permanece en un rincón y no habla con nadie. Un día entran, haciendo un gran estruendo, los proveedores de materiales; la niña, desde su rincón, de golpe da un alarido que el personal de la guardería nunca olvidará y corre a meterse debajo de una mesa de donde nadie puede sacarla hasta el final del día, cuando llega su padre a recogerla. Después de enterarse del episodio, el padre, quien se había caracterizado por ser de escasas palabras, decide contar cómo esta niña, después de haber sido testigo de una masacre, dejó de hablar espontáneamente y empezó a comunicarse solamente con monosílabos que sólo sus padres saben traducir.

En este caso tenemos a un sujeto para quien la relación con el mundo se detuvo en la memoria del hecho siniestro, en el trauma biopolítico. No ha habido un después del evento catastrófico y por tanto podemos inferir que las cuestiones propias de las fantasías para una niña de esa edad, en términos de lo que Freud plantea en los tres ensayos las teorías sexuales infantiles²³, encontraron un punto de detención y posiblemente de borramiento.

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL TRAUMA EN LO SOCIAL Y EN LO INDIVIDUAL

Recordemos que el traumatismo aparece en la teoría psicoanalítica como una noción que refiere a una efracción, a una herida producida por un agente externo, constituida por el encuentro con el Otro del lenguaje en lo que concierne al deseo y comporta la sexualidad. Esto se traduce en un corte que trae consigo la detención de la posibilidad de servirse de nuevas ligazones para encadenar lo simbólico. Cotejemos lo anterior con el trauma biopolítico en el que el sujeto queda inerme, perplejo, detenido en la memoria del hecho, de cara a un cabo de lo real siniestro y sin poder dar sentido a la vida.

²³ Sigmund Freud, "Tres ensayos sobre las teorías sexuales infantiles", en *op. cit.*

El tiempo *a posteriori* del hecho catastrófico queda en entredicho, así como la capacidad de fantasear. Dicho en otras palabras, la memoria del hecho catastrófico reenvía al sobreviviente al vínculo íntimo con el Gran Otro del lenguaje en su cara real desnuda del sin sentido y desconectada del asunto del deseo del Otro y la sexualidad.

Lo anterior comporta varias preguntas. El trauma en lo social o biopolítico, en su vertiente inasimilable (genocidios, masacres, actos terroristas, etc.), ¿qué problema agregado trae consigo que le permita entrar en el campo de la clínica psicoanalítica? En lo que toca a su anudamiento como núcleo del síntoma en lo singular, ¿cuál sería la condición del anudamiento de esa vertiente inasimilable del trauma, lo real, con lo simbólico y lo imaginario, para su posible elaboración o metaforización?

Proponer una lectura borromea del trauma social sería la condición para que el discurso psicoanalítico, en referencia a una clínica del trauma y del duelo en lo singular causados por insucesos siniestros de la civilización (trauma biopolítico), no se confunda con la oferta de otras terapias, tapón de la división del sujeto por su síntoma singular.

En el *Seminario XI*, Lacan retoma la cuestión del trauma allí donde Freud la dejó. Tanto en 1914²⁴, como en 1919²⁵, Freud plantea la misma cuestión del enigma de la pesadilla traumática. Para Freud, la pulsión de muerte vía la repetición es la respuesta a ese más allá. Para Lacan, en 1964²⁶, ese más allá no es otro que el de un encuentro, de todas formas fallido, con lo real.

La relación entre trauma y testimonio, memoria del hecho siniestro tan solicitada por las organizaciones humanitarias, debe ser cuestionada para salvaguardar su inscripción en un trabajo de resignificación y elaboración del trauma, en el sentido psicoanalítico, por cuanto la memoria del evento traumático tiene un sesgo particular que no es precisamente de palabra, real; de hecho, los sujetos realmente traumatizados quedan sumidos en el silencio debido a la imposibilidad de simbolizar lo que no cesa de no escribirse del trauma. Sin embargo, podemos suponer que quedan trazas, huellas de memoria en el cuerpo, en las pesadillas que traducen de manera brutal el impacto de lo real al repertirlo en actos, en ocasiones de retaliación sin sentido, y que configurarían el envoltorio del síntoma social para intentar una ligazón. Pero aquí el problema de fondo es si eso hace síntoma individual.

Eso podría hacer síntoma y reconfigurar un sujeto desde la neurosis, desde la psicosis o desde la perversión, una vez se pasa del trauma biopolítico al trauma en el sentido psicoanalítico del término en el trabajo de resignificación, ya sea en el escrito o en la palabra, lo cual le devolvería al sujeto la pregunta por su elección singular pulsional de cara al trauma social²⁷. Para algunos sujetos es una tarea verdaderamente difícil porque no encuentran un esbozo de movilización de nuevas ligazones simbólicas y en



²⁴ Sigmund Freud, "Consideraciones actuales sobre la guerra y sobre la muerte", en *op. cit.*, vol. XIV, pág. 273.

²⁵ Sigmund Freud, "Más allá del principio del placer", en *op. cit.*, vol. XVIII, pág. 1.

²⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Le Seuil, Paris, 1973, pág. 54.

²⁷ Planteamiento desarrollado por mí en la presentación del libro *Duelo, acontecimiento y vida* en mayo de 2000, bajo el título "Por un deber con la memoria".

su lugar aparecen ya sea la violencia intrafamiliar, la hipocondría, el deambular o los actos retaliativos, todos síntomas sociales biopolíticos. Las experiencias de algunos desplazados sobrevivientes de masacres que encontramos en la investigación de la Secretaría Distrital de Salud, son ejemplos de esta dificultad²⁸.

Sabemos que el síntoma es el cuarto redondel que anuda lo real, imaginario y simbólico en la estructura borromea. Si el trauma causado por el *bio-poder* en sus eventos siniestros constituye el envoltorio formal del síntoma para la sociedad, podríamos decir que “[...] gracias a una cierta militancia por el reconocimiento de lo que el síntoma social ocasiona, el traumatismo es reconocido, la víctima es valorizada como lo indican los significantes modernos de la victimología: atentados, sevicias sexuales, torturas, intimidación, terrorismo, masacres, genocidios. Pero, al contrario, yo tiendo más a pensar que el mismo sujeto traumatizado no se queja, lo cual no quiere decir que no sufra o no exista; yo he encontrado casos, pero no se quejan como un neurótico, primero porque se quejan en silencio y porque rehacer un neurótico ordinario, en el sentido freudiano, con una queja neurótica es una gran dificultad”²⁹.

La tesis expuesta por Jacques Marblé en su conferencia “Eso no hace neurosis”, consiste en equiparar el trauma, debido a los siniestros que ocasiona hoy el *bio-poder*, con los sueños traumáticos y las pesadillas estudiados por Freud en *Más allá del principio del placer* y con las neurosis traumáticas de guerra, para hacer notar una ruptura en la economía subjetiva, de tal forma que el sujeto queda detenido en un presente de repetición de la pesadilla, memoria del hecho, que no reconduce a un síntoma determinado por la división del sujeto por el inconsciente.

“Haber sido, así sea no más que un instante, el cero, extraído por siempre de la contabilidad de los humanos (esa era la meta de la solución final), hace de alguien para siempre uno que vuelve del más allá [...]”³⁰, es decir un sobreviviente con una particularidad, la de haber perdido su alma. Los escritores de la Shoah dan testimonio de este estado de muerte del sujeto, tema desarrollado por Agamben en *Lo que queda de Auschwitz*³¹.

DEL TRAUMA BIOPOLÍTICO AL TRAUMA EN EL SENTIDO FREUDIANO

¿Por qué sería crucial, desde el discurso psicoanalítico, desde su clínica, pensar cómo un sobreviviente de una catástrofe, donde el evento siniestro lo ha puesto por fuera de la serie de los humanos, podría ser devuelto a la humanidad al reapropiarse de su síntoma singular? Condición, además, necesaria para cesar de ser un síntoma de la sociedad.

Sabemos que lo que hace humano a los hombres es su síntoma en tanto formación del inconsciente, lugar del Otro del lenguaje, donde la cuestión comporta la pre-

²⁸ Fundación de Atención al Migrante, *Sobre el desplazamiento forzado*, Bogotá, Secretaría de Salud Distrital, septiembre de 2003.

²⁹ Jacques Marblé, “Eso no hace neurosis”, Toulouse, Seminario de la Asociación Jacques Lacan, lección del 3 de abril de 2004, pág. 1.

³⁰ *Ibid.*, pág. 7.

³¹ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pre-textos, 2000.

gunta por la opción como sujeto sexuado. Lacan lo indica de esta manera: “[...] el aplastamiento sobre el cual viven casi todos los hombres en nuestros días es el de tener un alma de la cual lo esencial es ser síntoma. El síntoma es sufrir por tener un alma”³². Y es de haber perdido algo como el alma, de lo que hablan los sobrevivientes. ¿Al perder su alma, el sujeto bio-traumatizado no ha perdido con ella algo de su humanidad, es decir su síntoma? “Es por intermedio del síntoma que podemos decir lo que es ser un hombre”³³.

Imre Kertész, Premio Nobel de Literatura de 2002, hace de su escritura un síntoma al proponerse, en el trabajo de transformar lo que no cesa de no escribirse de su tiempo vivido en el campo de concentración, eso que cesa de no escribirse, produciéndose así una obra que va de su novela *Kadish* (oración-regalo) *por el hijo no nacido*³⁴ a *Yo, otro. Crónica del cambio*³⁵; como un neurótico cualquiera, en el sentido freudiano del término, su escritura grita (*cri-é-cri-t*) soy uno más, soy un hombre cualquiera y no un sobreviviente de un campo de concentración.

En mi investigación, la apertura de una clínica del lazo social en lo que refiere al paso del trauma biopolítico (sobrevivientes del bio-trauma, de masacres y genocidios) al trauma singular (en el sentido freudiano del término, encuentro con el Otro del lenguaje, deseo del Otro y la sexualidad), estaría dada por la articulación de la clínica del trauma en lo social a la clínica del duelo en lo singular, pasando por la cuestión del duelo en lo colectivo, en particular para esos sujetos agrupados en los paquetes del *bio-poder* en la condición de víctima-sobreviviente. Para lograr esta apertura habría que construir ejes teóricos, para los cuales propongo que un operador lógico sea el duelo. Las siguientes preguntas permiten una primera presentación del tema:

- 1- Puesto que el sujeto de lo colectivo es equivalente al sujeto de lo singular, si caen las “[...] coordenadas imaginarias [...]”³⁶ dentro de una lógica subjetiva colectiva ¿no se está en nuestro país, hoy en día, en deuda con los ritos de duelo para los sobrevivientes de lo siniestro de la guerra? ¿Se requeriría, primero, crear modalidades de elaboración colectiva del duelo, para que luego cada sujeto pueda entrar en la tarea singular y respectiva de duelo subjetivo?
- 2- ¿Hasta dónde la viabilidad de un duelo, en lo que atañe a la elaboración singular de cada sujeto, para substraerse del envoltorio formal del trauma biopolítico, pende de lo que se nombra actualmente como la reparación a las víctimas, un No a la impunidad y el reconocimiento de la responsabilidad sancionada a los ejecutores de la tanatopolítica, en su tendencia a hacer humo la huella, la memoria, la cadena ancestral de las víctimas? ¿No sería ésta la condición que podría sostener de nuevo la transmisión de la huella inconsciente para los sobrevivientes del trauma de la guerra?

³² Jacques Lacan, “Journées d’étude de l’École Freudienne de Paris. Maison de la Chimie, Paris, 9 Novembre 1975”, en *Lettres de l’École Freudienne*, Paris, núm. 24, 1978, págs. 247-250.

³³ *Ibid.*, págs. 247-250.

³⁴ Imre Kertész, *Kadish por el hijo no nacido*, Barcelona, Editorial El Acantilado, 2001.

³⁵ Imre Kertész, *Yo, otro. Crónica del cambio*, Barcelona, Editorial El Acantilado, 2002.

³⁶ Jacques Lacan, *Le temps logique et l’assertion anticipé*, en *Écrits*, París, Le Seuil, 1966, pág. 197.

Es allí donde retoma su valor la expresión, común en estos tiempos, *por un deber de memoria*, que pide que se asuma la deuda pendiente del Otro de la biopolítica en lo que toca al lugar donde se inscribe, se nombra, para cada doliente-sobreviente de una masacre, el sitio-monumento a la memoria de aquellos seres queridos que le fueron hurtados de la vida.



