

Breve reflexión sobre lo social irrecuperable, catástrofe y duelo

Maya Aguiluz Ibarгүйen

“Aquel que ha sido no puede más en adelante no haber sido. En lo sucesivo ese hecho misterioso y profundamente oscuro de haber vivido es su viático para la eternidad”

*Vladimir Jankélévitch,
L'Irréversible et la Nostalgie, 1983*

El filósofo que suscribió estas palabras es el mismo que, en 1966, complicó el entorno cultural francés al hacer público un ensayo sobre la muerte. Lo hizo cuando con el nacimiento y la muerte se reconocía un principio y un fin de cada biografía; no obstante, y sin mayor distinción ambos se equiparaban como cortes significativos de la existencia. Vladimir Jankélévitch desde entonces prefirió hablar de la asimetría radical de estos acontecimientos (2006: 16). No hay nada en común entre el comienzo vital en el cual se debate una larga promesa de ser y en el hecho último del morir, que marca una escisión del pasado, que queda atrás, y la nada, como un horizonte postrero.

Jankélévitch solía repetir la idea con que departió en los años sesenta, luego sintetizada en la frase con que cierra este epígrafe: “[...] haber vivido es [un] viático para la eternidad”, como si la vida que termina, fuera la última oportunidad para trascender-se, una suerte de sobre-vida instalada en el mismo principio paradójico de una no muerte de quien muere. La predilección por el sentido de estas palabras pervive inscripto sobre las cosas del mundo. Reapareció mucho tiempo después al empezar el libro de otro filósofo, *La memoria, la historia, el olvido*, el último gran trabajo de Paul Ricoeur (2004), pero también la nueva significación de aquella leyenda quedó grabada en una pared de la casa

Jankélévitch, cuya voluntad fue: “ ‘no sustraer la muerte a la nada’ sino dejar abierta una puerta al misterio de ‘haber sido’ ” (Schwab, 2006: 11) y de advenir bajo otra forma, en algún otro tiempo y en otro lugar.

El mensaje alude más a *una vuelta de lo que fue*, que a algo que se pierde en la nada. Este aspecto de una parte de vida repelente a la desaparición guarda cierta semejanza con el movimiento subterráneo de la memoria. No menos paradójica que la muerte tal como signaba nuestro epígrafe, la memoria tiende a irrumpir en la superficie del mundo no porque persista en la forma positiva de un vivido recuerdo, a través de los canales de transmisión de las sociedades. O, mejor sería decir, la memoria no pervive en la voz exclusiva del cronista reconociendo que ella tiene que ver con un complejo de conexiones y desconexiones de información, imágenes y archivos, también la memoria se juega aún como un conjunto de huellas. En su frágil condición de rastro, la memoria se asemeja a ese “viático” que se abona para el traslado a otro punto de la historia social, pese a que sus huellas no mantengan su integridad, valdría entonces preguntar porqué vuelven las cosas, porqué volverían los muertos que no mueren y, finalmente, cuestionar a la manera como lo hacen las reflexiones sobre el concepto de historia en Walter Benjamin: ¿por qué “nada de lo una vez haya acontecido ha de darse por perdido”? (Benjamin, 1994a: 178-9).

El propósito de este trabajo es acercar este tipo de interrogación con la afectación que nos embarga, y une, en la muerte que signa tanto un final existencial como un (re)comienzo para quienes la encaran. A través de las páginas siguientes se ha pensado en el carácter traumático de la muerte desde que se trata de un hito personal o colectivo afectado por el sentimiento de pérdida. Como en el sentido catastrofista de la historia en el pensamiento teológico benjaminiano, la desaparición de algo o el morir alguien se convierte en un momento que redimensiona la completa existencia humana y social. Entendida así, la pérdida comparece como *punctum* catastrófico: en algún espacio, en un tiempo, bajo alguna circunstancia, algo se perdió y tal ausencia en el mundo circundante es sentida como una ruptura total. Walter Benjamin pensó más o menos en este rupturismo cuando situó la envergadura de ciertos acontecimientos de acuerdo con la capacidad de cambiar un paisaje social de tal modo que todo, excepto el cielo, había sido trastocado (Benjamin, 1994b: 165-6). Propiamente este rasgo del acontecimiento histórico descrito en “Experiencia y pobreza”, de 1933, aludiendo al

efecto social de la “Gran Guerra” se reiteraría en los años sucesivos en otros ensayos y fragmentos, en los cuales se constata el arraigo de su pensamiento en el carácter discontinuo del *continuum* de la historia.

El acontecimiento en Benjamin es catastrófico, por este motivo su concepción de la historia se toma en un centro de irradiación de las tesis catastrofistas de la memoria. En “*irradiaciones*” me ocupo de su discurso cuando se ocupa del momento de conmoción constituyente de la experiencia humana frente a *lo que fue*. Dicho en otras palabras la tesis catastrofista tiene que ver con el hiato entre lo pasado y lo presente, por una parte, y, por la otra, con la desaparición, o la relación con la cosa ausente.

La imagen de la catástrofe no fue privativa del modelo benjaminiano, y aunque en ese primer apartado el afluente mesiánico del que resultó su concepción de la historia, es importante también traer a cuenta los sentimientos de pérdida implicados en los procesos de duelo, por esto abordaré las concepciones clásicas ante la desaparición de las cosas, las personas, los objetos, los afectos, etcétera en “*la analogía de la melancolía y el duelo*”. De acuerdo con la convencional división psicoanalítica separo el duelo “saludable”, distinto la afectación expresada en la repetición melancólica, para después insistir en la borrosa yuxtaposición entre la melancolía, *grosso modo* entendida como la incapacidad de llegar a algún estado o situación de plenitud, y la percepción de un duelo interminable, p. ej., emergente desde el lenguaje marcado por su imposibilidad de alcanzar algún destino, por ello, signado en la espiral de la errancia y la reiteración. (Jay, 2003, np: 179 y 178).

Finalmente en el tercer apartado, “*El duelo como el pasado irrecuperable*” hago eco de las aportaciones recientes de Judith Butler a las reflexiones de segundo grado sobre la pérdida que se precipita como pieza clave para la comprensión del gesto activo de sujetos e identidades para quienes la recuperación total del pasado es un imposible. Y no obstante es la condición irrecuperable la que se convierte en elemento activo de la práctica de un nuevo agente social.

Irradiaciones

Una tesis es una idea genérica en un curso de reelaboraciones. Al referirme a la tesis catastrofista en Walter Benjamin es importante tomar esta idea como un principio operativo, muy propio de la tradición

instaurada en el pensamiento histórico-social por Marx, aun cuando se denominó “tesis” a un grupo de textos disímiles, quizá a falta de un término alternativo. Las *Tesis de la filosofía de la historia* de Benjamin (1994a: 175-191) comprenden igualmente un grupo de conceptos inscritos en las notas fragmentarias y furtivas, escritas bajo este formato quizá no por otra razón que por escapar del contexto de su escritura, que, orillaba a su autor a encontrar un resguardo urgente para su integridad física. Benjamin se jugaba literalmente la vida cuando reunió las tesis “sobre el concepto de la historia”, cuestión tan o igualmente impactante cuando se escribieron como cuando se conocieron, en 1942, dos años después de su muerte. En cualquiera de estos momentos reveladores, cada tesis constituye un texto decantado a lo largo de noches fugitivas, de meditativos tiempos de inmersión y rutas de viaje; en su forma de agregación ofrecen dieciocho, o más, imágenes del pensamiento que se debatió entre la dialéctica marxista y el mesianismo, entre este lenguaje místico y el psicoanálisis, entre el horizonte onírico del surrealismo y el proyecto político de *redención del pasado*. En el plano de esas imágenes en tensión sobre los que dirime la irrupción de alguna ruina pasada, de algún rastro de memoria como potencial liberador de la vida social.

Al seguir las huellas provistas por el propio Benjamin para pensar la tesis catastrofista se están volviendo inteligibles ciertos elementos liberadores de la experiencia histórica. Es cierto que el sentido de liberación humana se ligó con la idea de un pasado irredento que ha de llegar a realizarse. En la formulación benjamiana convivió la noción de una espera promisoría, distinguible de la concepción de la memoria en el judaísmo, con la concepción de una historia rupturista. La primera noción, una idea mesiánica, como afirmaría Gershom Scholem, no surgió de la lectura de historiadores coetáneos como Ernst Bloch “aun cuando también en ella se encontró Bloch en suelo judío”; emergió más bien de un pensamiento dialéctico aunque al final sonara con palabras de apoteosis (Scholem, 2003: 47). En “el último párrafo cronológicamente fijable de su obra” -de sus tesis- Benjamin reitera que el “tiempo mesiánico” constituye la clave para intuir en la inmediatez del mundo cada segundo convertido en la puerta por la cual puede entrar el mesías (Benjamin, 1994a: 191). Se trata del tiempo extremo durante el cual aquella espera es trocada en posibilidad de realización presente: el momento mesiánico ha convertido entonces el recuerdo cautivo de un pasado originario (pero, irrealizado)

en una orientación de la historia afirmable, tanto en lo creativo como en lo destructivo (Scholem, 2003: 48).

En la tercera tesis “sobre el concepto de la historia” la perspectiva redentora está imbricada en las posibilidades subjetivas de una época que difusamente deja percibir las imágenes de su pasado, en tal caso, aparecen como recuerdo involuntario que participa de la legibilidad del “tiempo-del-ahora” (*Jetztzeit*). En este concepto la lectura del indicio se conjuga con la disposición para aprehender en la inmediatez de cada instante, la imagen cautiva de lo que ha sido parcialmente y lo que aún-no-es-todavía (Weigel, 1991: 255). Esa estructura perceptiva de semejante dimensión del tiempo estaría provista para aquel que solicita su pasado a manera de una cita, para interrumpir el curso de las cosas, como afirma a mitad de la mencionada tesis: “sólo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos” (Benjamin, 1994a: 179). La confluencia del mesianismo y el psicoanálisis, el juego dialéctico entre distorsión y redención, por ejemplo, era una de las rarezas de Benjamin para su círculo de amistades, de manifiestas disparidades políticas e intelectuales, mientras que para él establecer vínculos entre posiciones antagónicas era parte de “la libertad de mover paralelamente cosas y pensamientos, que se consideraban incompatibles”, aun cuando adquiriesen “un rostro por el peligro” de semejantes relaciones (Carta a Gretel Karplus, junio de 1934, cit. por Wizisla, 2007: 29). No obstante, la original ambigüedad de su pensamiento descubría un mesianismo con conclusiones políticas que trataba, como Freud, de interpretar los sueños del sujeto social, entonces las multitudes de humillados, cuyos sueños podrían transformarse en medios de producción política (Sloterdijk, 2007: 41).

Desde ese punto de vista, la idea mesiánica de la redención nutría toda su intensidad en el sentido de *la espera* que Benjamin transformó de estado de quietud en un componente rupturista de su modelo de historia: si un segundo puede convertirse en el umbral de ingreso del mesías, entonces esta noción se solidarizaba con su modelo de historia (cuyo objeto sería el ser humano como ser histórico) en el cual el “tiempo del ahora” es un disponible para un sujeto colocado en el centro del mundo irredento. A diferencia del materialismo fijado, la clave de lectura benjaminiana acentuaba la transición del mesianismo a la historia profana. Y por tanto, siguiendo esa línea transitiva, el movimiento

histórico comprendía la dialéctica de variaciones entre catástrofe y redención, la restauración con la utopía, el horror y la consolación, la noción de un tiempo originario, inescrutable, para la comprensión del piso sobre el que se yergue la existencia social. En el suelo donde se miden las posibilidades de vivir con esperanza con respecto a un vivir siempre en constante diferir, Benjamin halló un *punctum* en el espacio social concreto, donde se colocan los depositarios de la intensidad de la espera y de la irrupción del tiempo-del-ahora que explota del *continuum* (Weigel, 1999: 257).

Con la articulación benjaminiana de esas experiencias simultáneas a manera de una “crítica del instante y del continuo” se desmontó de modo arduo la sugerencia metafísica que circulaba en el pensamiento filosófico, según la cual el punto temporal de lo efímero e instantáneo era la vivencia terrenal que se separaba de la experiencia humana de la eternidad, sin inicio ni fin (Agamben, 2007: 147 y 150). Sin embargo, la dialéctica de la historia, como advirtieron sus amigos, conservaba un componente apocalíptico. Además de ser un componente compartido por muchos intelectuales alemanes de la época de Weimar, cuando creyeron en la solidaridad de fondo entre el apocalipsis y el proceso histórico. La historia estaba representada por una cabeza de Jano que dejaba descubrir un epílogo redentor posterior a los últimos días (Jay, 2003: 173). Visto de esta manera, Benjamin retuvo esta representación janiforme de la historia, que, lo llevaría a reiterar la sentencia kafkiana de pensar cada día como el día del Juicio Final.

De lo que Walter Benjamin participó fue del “imaginario apocalíptico” desde donde podía hacerse cargo de las profundas transformaciones de la experiencia humana. En tanto *imaginario*, coextensivo en el tiempo y el espacio, hoy podemos comprender en él muchas variaciones sociohistóricas acerca de la creencia del “renacimiento” o en torno a la “revelación redentora posterior a la catástrofe”, entre otras. A este imaginario asistirían antes y ahora un conjunto de fantasías del final, como las contenidas en las estéticas modernistas de las primeras décadas del pasado siglo, o las otrora patologías psicometales, expresiones recientes de síndromes colectivos, incluso ciertos metalenguajes afincados en teorías sociales y filosofías de la historia, en fin las tesis catastrofistas participan de ese horizonte imaginal susceptible de comprensión “en su conjunto”, tal

como lo procuraron comprender el pensamiento crítico benjaminiano o, en otro momento del pasado siglo xx, el deconstructivismo derridiano (Jay, 2003: 180).

La analogía del duelo y la melancolía

Con la llegada de los volúmenes de violencia diseminada, repetitiva, amplificada e inmediata dos sentimientos como la vulnerabilidad y la pérdida, antes con más frecuencia asociados a situaciones catastróficas, cuyas víctimas vienen traspasando las condiciones más disímiles. Poco a poco se traducen por esto en componentes de un sentido social que rebasa los contornos psicosociales, o la casuística personal.

Dentro del pensamiento clásico, el sentimiento asociado al duelo fue reconocido como una reacción tras la pérdida del ser amado o una abstracción equivalente, sea ésta un ideal, un lugar, un valor, la disminución de alguna función o capacidad de la persona, etcétera. Hay duelo porque algo ya no está, o no está más cerca y propiamente la expresión señala la muerte de ese vínculo. Es importante notar como en sus versiones originarias la relación implicada en todo duelo se da ante la muerte y la pérdida y ello supone una economía afectiva acentuada por el dolor. En el duelo se experimentaría poco interés por los entornos sociales que no incitasen la memoria del objeto perdido o bien, que no dieran cierta pauta para sustituir el objeto amoroso. Este ha sido, poco más o menos, el lugar común del duelo dentro de una definición clásica, asimismo no exenta de matices y ambigüedades, en “Duelo y Melancolía”, el ensayo de Sigmund Freud originalmente divulgado en 1917 (1981: 2091-2100). En esa ocasión, como lo dice en su título, el ejercicio teórico recurrió al contraste con la melancolía, puesto que ésta demanda un grupo de reacciones similares al duelo: en ambos se experimenta la pérdida del objeto ya sea porque ha muerto o porque ha cesado de participar como objeto erótico.

A pesar de la similitud, en el duelo tarde o temprano la carga emocional involucrada en la ligadura con el objeto es abandonada, prácticamente una entidad de la identidad del yo (el inconsciente) se sustrae de la pérdida, quedando ésta absorbida de una manera tópica; por así decirlo, en alguna parte del yo ha quedado inscrito el trazo de la cosa perdida. En el estado melancólico, en cambio, las ataduras con

el objeto no suscitan ningún recambio, por ponerlo en estos términos, no se deja ir al objeto perdido, más bien se rechaza la pérdida y así, no hay lugar a la incorporación de ésta quedando fijada la ligadura en un imaginario de pérdida. De ello resulta la desertificación del sí mismo por la cual se comunica públicamente una “incapacidad de rendimiento valioso”, cierto empobrecimiento a causa propiamente de que “la pérdida es desconocida” (Freud, 1981: 2093 y 2092).

Una representación de la pérdida se instala produciendo un mecanismo sustitutivo y narcisista. No hay ruptura con el objeto perdido sino más bien un juego de identificaciones en el que, en lugar, de desplazar aquel objeto por otro –como sucede en el duelo- el yo se identifica una y otra vez con el objeto en un conflicto ambivalente entre la negación del objeto perdido y su añoranza a pesar de estar ausente. “La incorporación del objeto perdido deviene asimismo no solamente en la preservación de la pérdida sino también en la idealización a través de un yo-ideal” (Min, 2004: 233).

Por supuesto, se trata de una interpretación más o menos convencional de la tensión depositada por Freud en la analogía de duelo y melancolía, no obstante en ese paralelismo más que la sola diferencia, saltan a la vista los mecanismos que operan en la constitución subjetiva moderna. Aspectos de la melancolía en un campo fecundo de indagaciones, han sido puestos de relieve del marco cultural del barroco europeo, novohispano, altooperuano y andino, para dar cuenta, por ejemplo, de la variedad de coloraciones y tonalidades del espíritu entonces acosado por la normalización de los poderes terrenales. También se puede desprender de esto la puesta al descubierto del estado melancólico asociado con la formación social del confinamiento, en especial de la práctica de mecanismos persecutorios sobre víctimas o experiencias de melancolía o la deposición de los lugares de encierro. Para el contexto novohispano, a través de un conjunto de retratos y paleografías, Roger Bartra ha invitado recurrentemente a reflexionar la mentalidad moderna con el acompañamiento melancólico, pero, recientemente lo ha hecho con un nuevo añadido: el de dibujar el rostro de la melancolía desde las etnografías del variopinto mundo colonial en el cual quienes fueron iluminados con los claroscuros del llamado humor negro se movían por toda la filigrana de estratificación social desde una monja coronada, un indio de la actual Nayarit, un mulato bígamo, un

sastre (Bartra, 2004: 9 y ss.). El rostro melancólico, en este caso, está perfilado por “tinta negra” y a contraluz puede verse las otras líneas que dan fondo al perfil, ellas son trazos, umbrales, zonas liminales, pasajes interiores, que llevaban el sello de la transgresión (Bartra, 2004: 9).

Si bien en esta exploración de doce historias de melancolía despunta una experiencia conducida hacia los márgenes de los poderes sociales, por lo que el impulso transgresor es el vector sobresaliente entre los seres expuestos en tales encrucijadas. Existe otra lectura que junto a aquella situada en la colonialidad de la Nueva España da lugar asimismo a una interpretación que desdibuja la asociación fijada entre los estados melancólicos con las patologías psicometales. La melancolía como relación con la pérdida del objeto es en todo caso un estado con intención luctuosa y el tipo de afectación melancólica sería “reacción no regresiva” puesto que realmente anticipa, y precede, la pérdida en cuanto tal. Es así como en su digresión sobre “El objeto perdido” Giorgio Agamben (2001: 51-55) comprende los retraimientos característicos de los estados melancólicos, o la llamada *acidia*¹, aunque una larga duración interpretativa que va desde la medicina humoral hasta los estudios respectivos en el psicoanálisis primero de Sigmund Freud, pueden seguirse en una línea de redundancia, según la cual la *acidia* melancólica era ante todo un defecto, una enfermedad capturada en el imaginario moderno como una suerte de desgano y reducción de las posibilidades activas del sujeto.

Es curioso revisitar ahora esta analogía recurrente del melancólico con una existencia derivada en el despilfarro del tiempo en tanto que lo que se consume en aquél es una inflación de los días y las horas dedicadas a la lamentación y la queja. De alguna manera así parece interpretarse en el propio texto de Freud. El duelo supone un proceso de desprendimiento de todas y cada una de los vínculos, de las ataduras, que hacen a uno sentir la pérdida como una pérdida de nosotros mismos. Este proceso llamado “trabajo de duelo” (su elaboración como

1 En la genealogía del filósofo italiano se opta por *la acidia* melancólica como un complejo de fusión de la “tristeza” y la “acidia” para dar con el uso exclusivo de la segunda. En su reflexión sobre la esfera afectiva en la cultura occidental, Agamben se ocupa de la asociación de la *acidia* en la filosofía psicológica y la teología medievales asociándola con el *recessus* (receso o retraimiento frente a un empeño) y con la desesperación. En términos teológicos, “el acidioso” se retraía de su fin divino, se oponía a la satisfacción, no a la disminución del deseo de salvación -siguiendo las tesis de santo Tomás de Aquino- porque en la *acidia* se volvía inalcanzable el objeto de deseo (entonces, la satisfacción del espíritu en Dios) (Agamben, 2001: 31).

duelo) deja en disponibilidad de nuevos comienzos y revestimientos afectivos, dicho en términos llanos se dice que el duelo se elabora con la aceptación de un cambio a causa de la pérdida (Butler, 2006: 47). Sobre esta idea Paul Ricouer, en 1985, impartió una conferencia, recientemente divulgada bajo el título *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología* (2006), ahí retomaba el “trabajo del duelo” como la posibilidad de llevar a su límite el proceso de desligadura afectiva pensando en que este desprendimiento con respecto a lo que se amó se torne cualitativo de un comienzo actuante sobre bases distintas que la sola introyección de la pérdida en forma de recuerdo que se re-presenta. En tanto que en un principio se lamenta lo perdido, también este sufrimiento tiene lugar en las interpretaciones teológicas sobre el sufrimiento de los seres humanos en el mundo. En otras palabras, en las autoexplicaciones del sufrir y de los motivos de la lamentación y la queja entre los seres humanos, se pasa revista a las relaciones con la pérdida (Ricouer, 2006: 63 y ss.). Veamos esa *revisitación de los estadios de la queja*, según Ricouer.

La primera fase es aquella en la que los sobrevivientes se sienten culpables de la muerte de su objeto amado, incluso las víctimas se acusan y entran en un laberinto de expiación victimista (Es preciso replicar: no hay destino para el sufrir, esto no era para mí, ni es un castigo). El sufrimiento entonces se queda al desnudo, en tanto inmerecido: Pensar que hay azar en el mundo es el grado cero de la espiritualización de la queja (Ricouer, 2006: 64). Un segundo arribo es el propio del Elie Wiesel: hay víctimas y Dios dio permiso para que éstas existan. Es una queja contra Dios y un descubrimiento que en esta permisividad se involucraron las acciones de los hombres: éste se vuelve, en la forma teológica, también una protesta y una impaciencia frente a la esperanza: “¿hasta cuándo...?” (Ricouer, 2006: 65). Cuando el sufrimiento se desprende de los motivos y razones de una creencia en Dios, es la llegada a una tercera coexistencia: se tiene fe por una parte, pero incluso aceptando que hay un Dios fuente de todo cuanto hay en la tierra, incluyendo la indignación contra el mal, se entiende que se vale la indignación contra el mal y el valor de resistirlo.

La última visita en esa trayectoria es haber arribado a la idea de un Dios sufriente, y que la encarnación se entiende como un descenso (de Cristo) a los dolores. Es la teología de la cruz, según la cual Dios muere en Cristo. Arribar a este punto, en que el sufrimiento humano, una vez

suprimida la violencia, es arribar al lugar donde quedaría expuesto en su condición irreductible: ante la cosa misma del sufrimiento, la sabiduría se limitaría a la renuncia a los deseos que, al verse coartados, generaron el lamento. Renunciar entonces al deseo de ser recompensado por los méritos o virtudes, renuncia al deseo de salvarse del sufrimiento, renuncia al deseo de superar la muerte, no sólo acercan ese saber a otras sabidurías como la búdica, sino que dejarían vislumbrar parte del enigma del sufrimiento irreductible (Ricouer, 2006: 67).

Renuncia es abandono del tipo aquél que se dio en la apuesta entre dios y el mal, cuando se dice que Job llegó a amar a Dios por nada, haciendo perder a Satanás su inicial apuesta. Al amar por nada.... se rompe el ciclo de la retribución del que la lamentación permanece cautiva, mientras la víctima se queja de su injusta suerte (Ricouer, 2006: 67).

En contraste con esta interpretación freudiana, la teoría del sujeto postulada por Agamben se apoya en la compulsión melancólica como mecanismo que transformó los objetos de contemplación en una esfera afectiva. La falla de Freud estuvo en dejar en suspenso una elaboración del lugar fantasmático en la incorporación. Incorporación de la pérdida significa para Agamben una doble pérdida. P. ej., dentro de la historia de la melancolía encuentra un relato metafórico de lo que (ad)viene (*metaphor of becoming*), del continuo alimento del deseo melancólico “por hacer posible una apropiación del objeto en una situación en la que ninguna posesión es posible en realidad” (Agamben, 2001: 53).

Susette Min, una curadora independiente, propuso un análisis de la melancolía y el duelo como figuras de la producción fotográfica de Dean Sameshima y las instalaciones de Khanh Vo, dos artistas que desafían las formas de representación de la esperanza, el desengaño y la pérdida. De acuerdo con la curadora, Vo diseña los espacios de los refugiados vietnamitas como lugares de *desposesión del hogar* (*homelessness*; en realidad, correspondería a la noción lukacsiana del ‘sin lugar’ en un mundo). Se trata de la experiencia de un mundo que se desintegró ante nuestros ojos y ante el cual, fracasaría el olvido. Mientras que en las fotos de Dean Sameshima, el duelo se manifiesta en un gesto objetivado: en una cama vestida de rugosos blancos sobre la cual es proyectada una luz cuya refracción en la superficie simula la presencia simultánea de (in)visibles cuerpos. En ambas imágenes los espacios constituyen una especie de suntuarios donde se rearticulan procesos

internos, de afectación subjetiva del espectador, con la materialidad constitutiva de un objeto vacío. Lo llamativo del análisis de estas piezas de arte visual es la ausencia de marcas étnicoraciales cuando en los sitios y circuitos de exhibición cultural “las obras de minorías son vistas dentro del estrecho marco de la autenticidad racial”. De tal manera, el arte de Vo y Sameshima desafían realmente una doble pérdida mediante estrategias de ausencia y presencia (Min, 2004: 246 y 247). Debido a esta ambigüedad instalada entre la intención descrita en la forma y el concepto de la obra (la cama como un suntuario) y la negación, no menos intencional, de identificarla con un significado (evidente).

Para cerrar este apartado de analogías y contrastes entre el duelo y la melancolía de cara a la diferenciación freudiana, habría que insistir en que la gran introyección de la pérdida (en una y otra elaboración subjetiva) dio ocasión a una realidad fantasmática, en una doble factura: primero, en tanto relaciones con lo ausente fue habilitado una dimensión a la existencia de lo no-real; y, en segundo término, la roturación sociocultural, o sociohistórica, de *un objeto perdido* se articuló en una inédita relación con el yo (o la formación subjetiva). Nuevamente según Agamben fue el sujeto melancólico quien toma en préstamo algo del objeto perdido para tornarlo en realidad o en una percepción de la realidad. “[A]sí como el fetiche es a la vez signo de algo y a la vez de su ausencia, y debe a esta contradicción su propio estatuto fantasmático, así el objeto de la intención melancólica es al mismo tiempo real e irreal, incorporado y perdido, afirmado y negado” (Agamben, 2001: 54).

El duelo como el pasado irrecuperable

Quiero regresar en esta última parte a la tesis catastrofista identificada propiamente con y en el duelo social, comprendido como una reflexividad de segundo grado: una “*pérdida de la pérdida*” que remite a un mundo puesto por delante en su circunstancia de paisaje fracturado (por las pérdidas). Se trata de un mundo donde la recuperación total del pasado es imposible y sin embargo, paradójicamente, lo irrecuperable es una condición para una capacidad de actuar distinta (una agencialidad naciente). La reflexividad implicada en el duelo trata de apelar a un nosotros, en la experiencia dolorosa, cuando todos hemos perdido algo que amamos y deseamos (Butler, 2006).

En esta veta significativa semejante, la categoría mesiánica de la redención señala un diferimiento con respecto de la existencia “ahora” en cuanto vislumbró un mundo que desaparecía y otro emergente desde los escombros. Judith Butler ha planteado que en nuestro horizonte social donde los seres humanos han sido trasladados al anonimato de la violencia, sus muertes emergen en la recapitulación anónima de la memoria. Cierta clase de pérdidas sociales han fracturado ese horizonte y hacen resonancia en múltiples procesos de recapitulación: las que se padecen en los exilios, la pérdida de la humanidad a través de los genocidios, una cultura sujeta a los marcos anclados en la estructura colonial, por citar algunas (Butler, 2003: 467).

Esta trama de contradicciones y fisuras del mundo social es tan complicado como los entramados de *imágenes dialécticas* de Benjamin. Butler cita un ejemplo distinto en el cual el rupturismo en su modelo de historia reaparece como una asignatura pendiente, pero esta vez en la del paisaje social de la ruina. Esta tesis no solicita un retorno al pasado (como en el caso del melancólico agambeniano) es una suerte de intención anticipada ante lo que ya no está. Pensar la memoria social es un pensamiento después de las ruinas; es un vector que no se mueve por la recuperación del pasado, no obstante, tiene un impulso, una sobrevivencia situado en el espacio de la ruina. El pensamiento de la memoria del duelo cobra su completa tesitura bajo el estado de “impensado”: este pensamiento no sabe dar definitivamente con un “quién” de la memoria porque simplemente el objeto perdido está presente en formas y relatos cronológicos. Butler intuye como Benjamin que el pensamiento de la memoria se aproxima a una noción del puro duelo simbólico: los pasados irredentos bailan en la vida presente en una figuración sin direccionalidad, pero, con momentos mesiánicos. La idea de redención se resemantiza en Butler como un “rondar” de algo que en el presente persiste como anacronismo (2003: 469).

Puede suceder que el duelo se elabore socialmente como una introyección, un pasado que se interioriza efectivamente como memoria colectiva y es ese vínculo con la continuidad de la vida, bajo nuevos términos. Pero también el duelo es janiforme en la perspectiva de Judith Butler, pero lo identifica con el dobladillo de un vestido que al deshacerse nos deja sentir su presencia, no a la vista pública primero; sino a la de la propia carne. El duelo es un vínculo con la sensorialidad del mundo y en la medida que acompaña el despliegue del cuerpo en

un canal incesante de “nuevas sensibilidades”, “sentidos” y constantes pérdidas, corre sin propósito hasta verse nuevamente expuesto.

Dicho esto, en la exposición de Butler sobre el duelo como lo irrecuperable es más o menos evidente cómo éste es devenir sin principio ni fin: un curso simbólico de la pérdida de la pérdida. No hace propicia una resignificación presente del plano menos abstracto de una dialéctica de la memoria entre las cosas del olvido, las desaparecidas, los pasados reprimidos, y la transmisión de esto en la forma de recuerdos, puesto que la memoria aún está inserta en el momento de poder enunciar y a la posible emergencia de un gesto, del discurso, de la acción, del relato que nace en el momento de dislocamiento entre “lo decible” y “lo indecible” (Pollak, 2006: 24).

Acaso esta sea la pugna todavía en curso de las vidas en desaparición, así como sucede cuando un pueblo se debate entre la vida y la muerte en medio de una crisis. Resulta oportuno concluir con el ejemplo ofrecido por Jonathan Lear. Este antropólogo interpreta la historia de Plenty Coup (golpe contundente), jefe del pueblo Crow en el territorio estadounidense, cuando él mismo fue un testigo del colapso del futuro de los Crow: “Plenty dice que después de un conjunto de acontecimientos como la desaparición del búfalo, para su pueblo todo estaba dicho, su modo de vida, su completa tradición, empezaba a desaparecer” (Lear, 2006: 24).

Plenty Coup decidió entonces contar la historia de su pueblo, era el año 1885, y, su testimonio puso de manifiesto una nueva e intensificada subjetividad Crow. Su relato asume la responsabilidad de declarar si los ideales sobre los que él y su pueblo, han forjado sus vidas están disponibles para el futuro. Varias razones hacen suponer que Plenty Coup contó su historia para preservarla y lo hizo así esperando que en otro tiempo las ‘cosas Crow’ pudieran comenzar a ocurrir nuevamente” (Lear, 2006: 52) La desaparición advertida en el signo de la extinción de una especie indica un proceso cultural en el que tales “cosas Crow” estaban en camino de caer en el olvido, la única esperanza que tuvo a la mano fue escribir con la esperanza de que una generación venidera pueda traer a la vida (revivir) la cultura de su pueblo. En la encrucijada entre alternativas gloriosas de libertad limitada o de muerte épica, existe un tercer territorio, menos grandilocuente, aunque conformado por la sobre-vida de las cosas del mundo: es el continente de la adaptación creativa, el de la memoria social del duelo.

Referencias

- Agamben, Giorgio. 2007 [1978]. “Tiempo e historia. Crítica del instante y el continuo”, *Infancia e historia*, trad. Silvio Mattoni, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 4ª edic. aumentada.
- , 2001 [1995]. “El objeto perdido”, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, trad. Tomás Segovia, Valencia: Pre-textos.
- Bartra, Roger, comp., 2004. “Introducción. Doce historias de melancolía en la Nueva España”, en V.A., *Transgresión y melancolía en el México colonial*, México D.F. : CEIICH-UNAM, pp. 9-42.
- Benjamin, Walter, 1994a [1940]. “Tesis de la filosofía de la historia”, *Discursos interrumpidos I*, pról., trad y notas de Jesús Aguirre, Madrid: Taurus, pp. 175-199 (1973, 1ª edic. en español).
- , 1994b [1933], “Experiencia y pobreza”, *Discursos interrumpidos I*, (pról., trad y notas de Jesús Aguirre), Madrid: Taurus, pp. 165-173.
- Butler, Judith, 2006 [2004]. *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*, trad. Fermín Rodríguez, Buenos Aires: Paidós.
- , 2003. “Afterword: After Loss, What then?”, en David L. Eng y David Kazanjian (eds.), *Loss. The Politics of Mourning*, Berkeley-Los Angeles-Londres: University of California Press.
- Freud, Sigmund, 1981 [1917]. ‘Duelo y Melancolía’, en *Obras Completas*, trad. Luis López-Ballesteros, tomo II, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 2091-2100.

- Jankélévitch, Vladimir, 2004 [1994]. *Pensar la muerte*. Selección y prólogo de François Schwab, trad. Horacio Zabaljáuregui, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Jay, Martin, 2003 [1993]. *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, (trad. Alcira Bixia), Barcelona, Paidós.
- Lear, Jonathan, 2006. *Radical Hope. Ethics in the face of Cultural Devastation*, Cambridge MA: Harvard University.
- Min, Susette, 2004. "Remains to Be Seen. Reading the Works of Dean Sameshima y Khanh Vo", en David L. Eng y David Kazanjian (eds.), *Loss. The Politics of Mourning*, Berkeley-Los Angeles-Londres: University of California Press.
- Pollak, Michel, 2006 [1989]. "Memoria, olvido, silencio", *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*, trad. Christian Gebayerm Renata Oliveira, Mariana Tello, La Plata: Ediciones Al Margen, pp. 17-32.
- Ricouer, Paul, 2006 [2004]. *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires: Amorrortu.
- , 2004 [2000]. *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid: Trotta.
- Scholem, Gershom, 2004 [1962]. "Walter Benjamin", *Los nombres secretos de Walter Benjamin*, trad. Ricardo Ibarlucía y Miguel García-Baró, Madrid: Trotta, pp. 9-48.
- Schwab, François, 2004 [1994]. "Prólogo" a Vladimir Jankélévich, *Pensar la muerte*. Selección y prólogo de François Schwab, trad. Horacio Zabaljáuregui, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Wizisla, Erdmunt, 2007 [2004]. *Benjamin y Brecht. Historia de una amistad*, trad. Griselda Mársico, Buenos Aires: Paidós.