

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

DOCTORADO INTERINSTITUCIONAL EN PSICOLOGÍA

"Posiciones subjetivas ante la pérdida: El duelo y sus perturbaciones"

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

DOCTORA EN PSICOLOGÍA

P R E S E N T A:

HADA SORIA ESCALANTE

DIRECTOR DE TESIS:
DR. MARIO OROZCO GUZMÁN

COMITÉ REVISOR:
DRA. JUDITH LÓPEZ PEÑALOZA
DRA. SILVIA ROSA SIGALES RUÍZ
DRA. FLOR DE MARÍA GAMBOA SOLÍS
DR. RAÚL ERNESTO GARCÍA RODRÍGUEZ



MORELIA, MICHOACÁN, SEPTIEMBRE, 2015

ÍNDICE

RESUMEN ---------- 8

INTRODUCCIÓN ---------- 10

PRIMERA PARTE. EL QUEHACER CLÍNICO/INVESTIGATIVO DEL PSICOANÁLISIS ------ 17

CAPÍTULO 1. APARTADO METODOLÓGICO. PSICOANÁLISIS E INVESTIGACIÓN---- 17

1.1. DESCRIPCIÓN METODOLÓGICA ---------- 17

1.2. ACERCA DEL CASO EN PSICOANÁLISIS/INVESTIGACIÓN A PARTIR DEL CASO. 18

1.2.1. Cada caso tomado en su singularidad ---------- 21

1.2.2. De la problemática del diagnóstico en psicoanálisis ---------- 27

1.2.3. Del caso clínico a la escritura del caso ---------- 32

1.3. EL ENFOQUE CLÍNICO BREVE EN PSICOANÁLISIS---------- 38

1.3.1. Algunas diferencias con el psicoanálisis tradicional ---------- 40

1.3.2. "Juanito" y "Dora". Dos análisis de corta duración.---------- 45

1.3.3. Acerca del proceso clínico con enfoque breve en psicoanálisis. Acercamiento a la temática del duelo ---------- 50

1.3.4. El enfoque clínico breve como dispositivo de investigación en psicoanálisis---------- 60

SEGUNDA PARTE. EL DUELO VISTO DESDE EL PSICOANÁLISIS ---------- 69

CAPÍTULO 2. LA NOCIÓN DE DUELO EN LA OBRA DE FREUD ---------- 70

2.1. ANCLAJES DEL DUELO EN LA OBRA DE FREUD HASTA 1915 ---------- 70

2.2. SENTIDO DE DUELO Y RITO EN LOS PUEBLOS ANTIGUOS I: TÓTEM Y TABÚ 80

2.3. SENTIDO DEL DUELO Y RITO EN LOS PUEBLOS ANTIGUOS II: MÉXICO PREHISPÁNICO/NUEVA ESPAÑA---------- 87

2.4. PARÉNTESIS. IMPLICACIONES DE LA INTRODUCCIÓN DE LA METAPSICOLOGÍA FREUDIANA AL TRATAMIENTO DEL DUELO ---------- 92

2.5. EL TEXTO CENTRAL DE FREUD RESPECTO AL DUELO: DUELO Y MELANCOLÍA---------- 95

2.5.1. Las preguntas de Freud y a partir de Freud ---------- 95

2.6. NUEVAS CONTRIBUCIONES AL DUELO EN LA OBRA DE FREUD A PARTIR DE 1915---------- 108

2.7. DOS PROPUESTAS POST-FREUDIANAS: KARL ABRAHAM Y MELANIE KLEIN 117

2.7.1. Los estados pregenitales como determinantes de la melancolía. La teoría de Abraham---------- 117

2.7.2. Sobre el duelo y la manía---------- 122

2.7.3. La posición depresiva y la manía en la obra de Melanie Klein ---------- 126

2.7.4. Posición del duelo en la obra de Klein ---------- 130

2.7.5. Diferenciación entre identificación, introyección e incorporación ------ 135

CAPÍTULO 3. EL DESEO Y LA ARTICULACIÓN SIMBÓLICA DE LA FALTA---------- 139

3.1. LA PROBLEMÁTICA DEL DUELO EN HAMLET ---------- 139

3.2. LA ARTICULACIÓN REAL-SIMBÓLICO COMO CONDICIÓN DEL DUELO --- 150

3.3. EL DUELO COMO DEVOLUCIÓN DEL SUJETO A LA CASTRACIÓN Y LOS TRES TIPOS DE FALTA---------- 156

3.4. PARTICULARIDADES DE LA CASTRACIÓN EN LA NIÑA ---------- 166

3.5. ¿QUÉ HACE EL SUJETO ANTE LA AMENAZA DE CASTRACIÓN?---------- 171

3.6. NUEVOS APORTES A LA TEORÍA DEL DUELO: ALLOUCH Y EL SACRIFICIO DEL FALO ---------- 172

3.6.1. El "nuevo paradigma" del duelo ---------- 173

3.6.2. Crítica y aportes al duelo freudiano---------- 178

CAPÍTULO 4. PONIENDO BARRERAS AL DUELO ---------- 188

4.1. DE LO QUE OBSTACULIZA EL DUELO DESDE FREUD Y LACAN---------- 189

4.2. ALGUNOS APORTES TEÓRICOS SOBRE LAS PERTURBACIONES DEL DUELO DESDE LA CLÍNICA---------- 194

4.2.1. Enfermedad de duelo y pérdida encriptada---------- 195

4.2.2. Duelos detenidos, impedidos, imposibles, complicados… ---------- 198

4.3. EL RITO COMO POSIBILITADOR DE DUELO---------- 203

4.4. CUANDO EL OBJETO NO ESTÁ NI VIVO NI MUERTO ---------- 209

4.5. LA DESAPARICIÓN REAL QUE SOBREPASA TODO INTENTO DE DUELO - 215

TERCERA PARTE. EL ENCUENTRO CON LA CLÍNICA ---------- 223

CAPÍTULO 5. CASOS CLÍNICOS ---------- 224

5.1. LIBERTAD: DONDE NO HAY AMOR, NO HAY DUELO. LA INTERVENCIÓN DE LA AMBIVALENCIA ---------- 224

5.1.1. Las primeras entrevistas ---------- 224

5.1.2. De un padre que no se va ---------- 228

5.1.3. Anulación de la palabra, anulación del deseo ---------- 232

5.1.4. De una escena relatada a manera de sueño ---------- 237

5.1.5. El padre no está muerto, luego, el padre debe sufrir ---------- 239

5.1.6. Del recorrido del significante: padre/hermano/relación oculta/analista 245

5.1.7. La dualidad y el retorno de la escena ---------- 251

5.1.8. Del desamparo y la pérdida de libertad ---------- 253

5.1.9. La partida ---------- 260

5.1.10 El enfoque psicoanalítico breve en el enfrentamiento del sujeto con su verdad ---------- 263

5.2. DANIELA: LA DESMENTIDA COMO PASAJE HACIA LO MONSTRUOSO DE LA FALTA ---------- 265

5.2.1. Aparición del recuerdo fálico ---------- 265

5.2.2. El día en que el padre muere ---------- 268

5.2.3. Matan a un padre. La falta del hombre de la casa ---------- 271

5.2.4. La falta que es taponeada y la desmentida ---------- 275

5.2.5. La muerte como viaje ---------- 281

5.2.6. No hay lugar para dos padres ---------- 291

5.2.7. El enfoque psicoanalítico breve como soporte y sostén subjetivo en el acercamiento del sujeto con el reconocimiento de la falta ---------- 295

5.3. SOFÍA: EL DOMINIO ABSOLUTO DEL OTRO COMO VÍA DE ANULACIÓN SUBJETIVA Y ANULACIÓN DE LA PÉRDIDA ---------- 297

5.3.1. La infidelidad como primera marca ---- 297

5.3.2. "Todo fue violado". Sexualidad y violencia ---- 301

5.3.3. Lo que es por y para siempre, imposibilita el paso a otra cosa ---- 308

5.3.4. Ser nada ---- 313

5.3.5. La caída ---- 317

5.3.6. De una pérdida anterior ---- 321

5.3.7. El abordaje psicoanalítico breve es posibilitador de un auténtico reposicionamiento subjetivo ---- 328

5.4. KATY: EL RE (ENCUENTRO) CON LA FALTA Y EL DOBLE DUELO ---- 330

5.4.1. La pérdida reciente ---- 330

5.4.2. El límite y el aguante como ejercicios de castración ---- 338

5.4.3. La familia después de la muerte de la madre ---- 343

5.4.4. Del duelo suspendido a la pérdida reavivada ---- 346

5.4.5. La muerte anticipada y la demanda del "no-duelo" ---- 350

5.4.6. Años después, la irrupción de la tristeza ---- 354

5.4.7. Dos pérdidas que se subjetivan al mismo tiempo ---- 360

5.4.8. Después de las pérdidas ---- 367

5.4.9. Un final, un comienzo ---- 368

5.4.10. (Re) encuentro con la pérdida y trabajo de duelo a través del dispositivo psicoanalítico breve ---- 370

5.5. PILAR: LA ANGUSTIA Y LA DESAPARICIÓN DEL OBJETO EN OPOSICIÓN AL DUELO ---- 373

5.5.1. ¡Tan chiquita que estás! El evento desencadenador ---- 373

5.5.2. La relación amorosa como absoluto subjetivo ---- 380

5.5.3. Una secuencia de pérdidas ---- 386

5.5.4. "Mi familia se está desmoronando" ---- 387

5.5.5. De una realidad opuesta a "la prueba de realidad" ---- 389

5.5.6. De una culpa absoluta ---- 396

5.5.7. El no poder hacer nada ---- 399

5.5.8. Expectativa de futuro ---- 404

5.5.9. El desarrollo de la neurosis obsesiva en lugar del "duelo patológico" 406

5.5.10. Funciones de la intervención psicoanalítica breve: soporte para el sujeto y dispositivo diagnóstico esclarecedor ---- 410

CUARTA PARTE. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES ---- 412

6. DISCUSIÓN ---- 413

6.1. LA HIPÓTESIS FREUDIANA: EL DUELO PUEDE SER PERTURBADO Y ANULADO ---- 414

6.1.1. La ambivalencia, (*haineenamoration)* en su costado pasional, interviene en la perturbación del duelo ---- 416

6.1.2. La problemática separación entre duelo y melancolía ---- 418

6.1.3. ¿Puede ser sustituible el objeto de amor? ---- 422

6.1.4. Sólo se hace duelo por quien se compromete el deseo propio ---- 424

6.2. EL DUELO ES LA ASUNCIÓN SIMBÓLICA DE LA FALTA ---- 428

6.2.1. El rito de duelo puede ser insuficiente para dar paso a la falta simbólica 429

6.3. LA FALTA REAL QUE NO SE ANUDA A LO SIMBÓLICO, ESCAPA TAMBIÉN AL DUELO ---- 432

6.4. COMPLEMENTO TEÓRICO: LO IMAGINARIO DESDE LA PERSPECTIVA LACANIANA ---- 440

6.4.1. Conformación imaginaria del mundo ---- 440

6.4.2. El amor y el odio como pasiones ---- 444

6.4.3. Entre lo imaginario y lo simbólico, y la transferencia imaginaria ---- 451

6.4.4. Lo imaginario en el campo de los tres registros ---- 457

6.5. INTERFERENCIAS IMAGINARIAS AL DUELO ---- 466

6.6. EL DISPOSITIVO DE CURA ANALÍTICA BREVE COMO TRANSICIÓN ENTRE LO IMAGINARIO Y LO SIMBÓLICO ---- 475

6.7. REFLEXIONES EN TORNO AL POSICIONAMIENTO DE LA MUJER ANTE LA PÉRDIDA ---- 482

6.7.1. La condición sufriente asignada a la mujer ---- 489

6.8. REFLEXIONES ACERCA DEL DUELO COMO FENÓMENO CULTURAL ------ 495

7. CONCLUSIONES ---------- 506

7.1. CONSIDERACIONES FINALES ---------- 510

REFERENCIAS ---------- 512

RESUMEN

Freud abre el campo de investigación en psicoanálisis sobre el tema del del duelo como proceso psíquico. A lo largo de su obra, explora sus distintos matices. Elabora y reelabora su pensamiento en torno al duelo, así como sus anclajes con la melancolía, el dolor, la neurosis, la angustia, la inhibición, el rito, las vicisitudes perturbadoras de su tramitación (perturbaciones del duelo), entre otros. Concede al duelo un carácter enigmático, lo que dio paso a un nuevo examen por parte de autores como Abraham y Klein. Finalmente, la llegada de Lacan supuso un replanteamiento casi total del tema del duelo, a partir de una lectura de Hamlet, como personaje emblemático de la crisis subjetiva, particularmente, de la ausencia de duelo en Hamlet. Aparecen así nuevos anclajes, como la pérdida, la falta, el deseo, su carácter simbólico desde el agujero mostrado en lo real, la relación de objeto, la castración, y otros. En la actualidad, Allouch hace lo propio, invitando a pensar el duelo como experiencia erótica, que convoca al falo, y colocando al duelo por el hijo como nuevo paradigma del duelo. Sobre las vicisitudes del duelo se encuentran infinidad de nomenclaturas, algunas de ellas giran por la vía de la patologización del mismo, otras continúan por la vía lacaniana. Finalmente es la clínica la que indica el camino de cada uno de los autores, así como el nuestro, una clínica psicoanalítica desde un enfoque breve. A partir de cinco casos, de cinco despliegues discursivos, somos convocados a cuestionamientos en torno a los posicionamientos subjetivos en el duelo, pero sobre todo, a los posicionamientos ante la ausencia de duelo, a temas como el duelo y la pérdida en relación a las desapariciones, las barreras al duelo, la desmentida, la negación, el doble duelo, la idealización, entre otras que examinaremos a lo largo del trabajo, así como el papel de lo imaginario ante la falta y el papel decisivo del enfoque analítico breve en los casos que presentamos.

Palabras clave: Duelo, falta, perturbación, castración, registros

ABSTRACT

Freud opens the research field in psychoanalysis about mourning. Throughout his entire work, he explores the different approches to mourning. He elaborated many times his thinking about mourning and grief, as well as the possible connections between mourning and melancholy, pain, neurosis, anguish, inhibition, rite, disturbance of mourning, and others. He claims an enigmatic character to mourning, which allowed authors like Abraham and Klein to re-examined the subject. Finally, from his reading of Hamlet, Lacan changed almost everything about the way psychoanalysis conceives mourning, particularly, the absence of mourning and grief in Hamlet. The author's approach, there were new connections, like loss, desire, the symbolic side of mourning, the gap opened by the register of the real, the relation with the object, the castration, and others. Today, Allouch makes his own approach to the subject, inviting us to think of mourning as an erotic experience, which convenes phallus and puts out the death of a son as the new paradigmatic mourning. When it comes to vicissitudes of mourning, we can find and infinity of names, some of them even considering pathological mourning. Others continue the path started by Lacan. Finally, it is the clinical approach the one that indicates each one of the authors the path to be followed, which is, in our case is a brief psychoanalytic approach. From five cases, five unfurling discourses, we question the positioning of the subject regarding mourning, but specially, the lack of mourning. We question topics as disappearings, barriers to mourning, denial, negation, double mourning, idealization, among others that we examine in our work, as well as the importance of the imaginary register and also, the importance of the psychoanalytic approach in its brief modality.

Keywords: Mourning, grief, loss, castration, disturbance, registers.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo titulado “Posiciones subjetivas ante la pérdida: El duelo y sus perturbaciones”, consiste en una investigación realizada en el marco del Doctorado Interinstitucional en Psicología, considerado dentro del padrón de posgrados de calidad CONACyT y siendo la universidad de adscripción, la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, para la obtención del grado de Doctora en Psicología. Encuentra su adhesión a la Línea de Investigación de Psicología de la Salud, siendo éste el campo de la psicología que estudia aspectos relacionados con la promoción de la salud, en la prevención de las enfermedades; en el tratamiento, en la rehabilitación, y en la formulación de políticas públicas saludables.

El tratamiento que damos al tema es desde la teoría y clínica psicoanalítica, a partir de los discursos de sujetos que conforman casos clínicos, por medio de una intervención con enfoque analítico breve, siendo así la problemática del sujeto inserto en una experiencia de pérdida (exista o no duelo manifiesto) y las perturbaciones del duelo, lo que proporciona el eje de la investigación de partida.

Descripción del problema de investigación

La temática de la pérdida y el duelo en psicoanálisis ha sido abordada desde los inicios del mismo, en base a los fundamentos freudianos respecto al duelo y la melancolía, principalmente. El mismo Freud escribe respecto al carácter aun enigmático del duelo y de las posibilidades investigativas futuras. Así, se fue reformando la configuración teórica freudiana respecto al tema, a partir de los preceptos lacanianos sobre la falta y la triada de registros que conforman al sujeto, real, simbólico, imaginario; haciendo de ésta, una temática recurrente y con múltiples aristas investigativas. El tema se fue ampliando, diversificando y el

psicoanálisis nunca ha sido ajeno a él; no se ha agotado y actualmente la gran demanda de consulta en psicología clínica y psicoanálisis, respecto a problemáticas ancladas a la pérdida, duelos prolongados, imposibilitados, etc., se impone para dar una mirada más respecto al sujeto en falta, el sujeto sufriente y la manera en cómo él se posiciona a partir de la pérdida; cuando el duelo no adviene, cuando las vicisitudes del duelo implican posicionamientos subjetivos diversos. De aquí que surja la necesidad de indagar sobre el tema para dar forma a la presente investigación de carácter exploratorio. En el presente trabajo intentamos dar cuenta de algunas de éstas problemáticas, que postergan, impiden o interrumpen el devenir del duelo en experiencias de pérdida de seres queridos; el sujeto, más precisamente, la palabra el sujeto, será lo que nos guíe bajo un abordaje clínico psicoanalítico de corta duración.

El duelo se constituye para algunas vertientes del pensamiento psicológico como un estadio, una crisis, una serie de etapas y para otros, un período o proceso en el cual se ve envuelto el sujeto sufriente. Cuando lo que el sujeto sufre es una pérdida, se dice entonces que está en duelo. Sin embargo, no cualquier pérdida trae tras de sí un duelo; incluso, no cualquier cosa es una pérdida. Toda una serie de interrogantes se han y se siguen planteado en torno al tema: ¿qué es lo que se pierde, de forma que sea capaz de sumergir al sujeto en un estado tan devastador y de carácter real como lo es el duelo?, ¿toda pérdida da paso a un duelo?, ¿cómo vive el sujeto que atraviesa por un duelo?, ¿siempre puede elaborarse un duelo, o al menos transitar por él? y si no es así, ¿qué se puede presentar a cambio?

Queda claro que sobre el duelo no está todo dicho, y lo ya dicho puede colocarse a manera de interrogante, más que de afirmación. La posibilidad de atravesar airoso de ese estado es el objetivo de muchas intervenciones psicológico-terapéuticas. Sin embargo, la postura del psicoanálisis va en otro sentido, y nosotros nos inclinamos a una despatologización del duelo. El tema tiene aún muchos vértices teórico-clínicos poco investigados, los cuales, sorpresivamente parecen ser a veces los más centrales. Así, sus alcances explicativos, aún inacabados exigen ser revisitados, hasta reeditados desde el momento en que indagamos sobre las mutaciones que el

estado de duelo ha sufrido a lo largo del tiempo y a partir del caso; más que hablar de tipos de duelos, lo que hay son distintos posicionamientos en torno a la pérdida, perturbaciones del duelo, como duelos “atípicos”, así como duelos no realizados. Esa sería la cuestión que daría arranque a la investigación. El duelo, sostenemos, no constituye un proceso a manera de pasos o “etapas” determinados, casi como si se tratara de un manual del duelo. El tema requiere un acercamiento distinto, dirigido a dar lugar a la palabra del sujeto, ubicando así la posición subjetiva en torno a la pérdida. Desde la clínica se nos imponen aquellos casos en los cuales el sujeto sufriente se ve imposibilitado para elaborar un trabajo de duelo, convirtiéndose éste en fallido, suspendido o atípico; anclándose el asunto de la pérdida a otras afecciones o estados psíquicos. Pretendemos abordar algunas formas de estos anclajes del duelo con otros estados, colocando al duelo en su posición atípica, cuando éste no adviene ante la pérdida del objeto amado.

Antecedentes teóricos

Siendo que en psicoanálisis, Freud sigue y seguirá siendo la referencia primordial y necesaria para abordar cualquier tema de investigación, junto con las elaboraciones de Lacan a partir de su lectura de Freud, sostenemos que los antecedentes de los temas que aquí nos convocan, coinciden con los referentes teóricos actuales, pues siguen manteniendo su vigencia en tanto que sus obras son los pilares psicoanalíticos mismos. Los antecedentes teóricos son la base y el referente obligado de las indagaciones psicoanalíticas contemporáneas; nosotros también los colocaremos en primer plano.

Freud (1917/2006) abre las vías para un estudio del duelo desde dos vías principales: una de ellas, el considerar que en vez del duelo se presentan otras afecciones, a manera de sustitución de éste (como la melancolía) y que lo sustituyen; y otra de ellas, que la perturbación del duelo es posible y también, perjudicial para el sujeto:

> A raíz de idénticas influencias, en muchas personas se observa, en lugar de duelo, melancolía (por eso sospechamos en ellas una disposición enfermiza). Cosa muy digna de notarse, además, es que a pesar de que el duelo trae

> consigo graves desviaciones de la conducta normal en la vida, nunca se nos ocurre considerarlo un estado patológico… confiamos en que pasado cierto tiempo se lo superará, y juzgamos inoportuno y aun dañino perturbarlo (Freud, ibíd., pp. 241-242).

De esta forma comienza el texto de "Duelo y Melancolía" de Freud, abriendo precisamente dos lugares para el estudio del duelo. Tanto un duelo no hecho, como un duelo perturbado. Sin embargo, Freud aborda el tema del duelo en numerosas oportunidades, pero nunca lo hace de manera detallada, más que para dar cuenta de la melancolía. Sorpresivamente tampoco hay historiales o fragmentos clínicos que lo sostengan. El título de nuestro trabajo, "Posiciones subjetivas ante la pérdida: El duelo y sus perturbaciones", responde a este doble movimiento: a) la posibilidad de un duelo que no se hace, y lo que a cambio sobreviene; y b) la posibilidad de un duelo perturbado.

Sobre la noción de "posición subjetiva", nos valemos de la concepción lacaniana que lleva el mismo nombre, desarrollada a lo largo del Seminario 12 "Problemas cruciales para el psicoanálisis" (1964-65), misma que ya se venía anunciando desde un seminario anterior:

> He introducido en su momento, una tripartición que tiene el mérito de anticipar lo que alguien ha podido, en el curso de una reunión reciente, recordarles, como título, lo que habría querido introducir en el seminario de este año: las posiciones subjetivas. No se trata de otra cosa en lo que hace unos cinco años, y más he introducido, recordando cuán esenciales son, cuánto nuestra experiencia nos obliga a confrontar para distinguir de ello, los pisos de estructuras… los términos de la privación, de la frustración, y de la castración (Lacan, ibíd.).

En ella se articulan los tipos de falta (frustración, privación y castración), en su articulación con la triada constituida por simbólico, imaginario y real. Así, "se trata del estatuto que conviene dar a esta dimensión del Otro en el lugar de la palabra

como tal" (Lacan, ibíd.).[1] Marca la necesidad de situar la función de la falta y la localización del sujeto en ella, en relación con el Otro. Lacan señala como fundamental esta localización para la dirección de la cura analítica (misma que desembocaría en la castración). De ahí la importancia de colocar a los significantes como aquellos que hacen surgir algo en el orden del sujeto. Significantes que emergen desde la división misma del sujeto, y la posibilidad de saber, y de decir algo sobre ese saber.

Lacan (1962-63/2009), retoma el tema del duelo también en varios lugares de su obra, de manera aislada. Donde lo hará más detalladamente es en su seminario "La Angustia", pero sobre todo en 1959, en "El deseo y su interpretación"; donde da un giro interesante, novedoso, al colocar al deseo, la castración y el registro de lo simbólico; en primer plano para el duelo, con sus múltiples implicaciones. Desde la lectura de Lacan también se deduce que hay duelos que no encuentran oportunidad de hacerse, lo que armoniza con la versión freudiana de la existencia de perturbadores del duelo; pero al igual que Freud, tampoco indaga más al respecto, no más allá de este sexto seminario, otorgando así la posibilidad de continuación en la investigación de las temáticas ancladas a la falta y las vicisitudes del duelo.

Por otra parte, Allouch (2001) y su "Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca", se alza como el referente teórico actual en psicoanálisis en cuanto a la temática del duelo y sus anclajes teórico-clínicos. Sin embargo, él (y muchos otros más, como veremos a lo largo del trabajo) basan sus aportes -como nosotros lo haremos- en los preceptos analíticos de Freud y Lacan. De ahí que para nosotros, hablar de actualidad en los aportes teóricos, es abordar las especificidades, las diferencias, las sorpresas encontradas por los diversos autores, a partir de sus propias experiencias de escucha, transferencia y relación analítica con el sujeto. Los antecedentes teóricos son también las bases para nuestra indagación psicoanalítica, por lo que dentro de nuestro trabajo examinaremos más

[1] Al término de su seminario, Lacan articulará las posiciones subjetivas en relación al sujeto, el saber y el sexo; y las llamará "posiciones subjetivas del ser". Del "Yo soy", del ser del saber y del ser sexuado, como componentes fundamentales de toda experiencia analítica. La división originaria del sujeto (la falta) está articulada como división del sujeto en torno al saber y en torno al sexo. Esta división coloca al sujeto en lugar de resto, y de ahí también su articulación con el objeto a.

detalladamente sus posturas, así como haremos mención de algunos otros teóricos contemporáneos que han hecho sus aportes desde la perspectiva psicoanalítica.

Justificación y propósito de la investigación

Además de las vías abiertas por Freud y Lacan para la exploración de la temática de la pérdida y las vicisitudes del duelo, la investigación encuentra su pertinencia a partir de la demanda constante de atención psicológica y escucha psicoanalítica en temas referentes a la pérdida y a duelos que no advienen, se imposibilitan o se postergan; da paso a cuestionarnos respecto a cómo se posiciona inconscientemente el sujeto ante la pérdida de sus objetos de amor y qué es lo que la falta supone, de manera que se problematice de forma importante en un buen número de sujetos. Las perturbaciones del duelo apuntan a hacer un análisis de lo que éste es para cada sujeto en particular, así como las condiciones de posibilidad para su advenimiento.

Así, nuestro propósito es indagar el tema de la pérdida y el duelo a partir de los discursos y las historias de los diversos sujetos de nuestra investigación, así como su enfrentamiento con la teoría. Nosotros pretendemos abonar algo a esa diversidad de voces, que ante la pérdida de sus seres queridos, encuentran caminos diversos desde su subjetividad; para dar cuenta de la falta, escamotearla, evitarla, etc.

De esta manera nos proponemos dar cuenta de los principales enfoques teóricos en psicoanálisis en relación al tema del duelo, desde sus inicios, en Freud. Cuestionamos el aparato teórico freudiano en relación al tema del duelo, para posteriormente dar paso a una reformulación lacaniana del duelo y la pérdida, ubicando algunos referentes obligados en la actualidad respecto a la temática que nos convoca; como Jean Allouch y algunos trabajos recientes de importancia. Posteriormente damos paso a los casos clínicos, los cuales constituyen el eje central de todo trabajo psicoanalítico, para dar cuenta de lo que desde los discursos de estos sujetos, puede mostrarse en relación a las posiciones subjetivas a partir de la pérdida, que imposibilitan, postergan o interrumpen el devenir del duelo. Los casos nos permitirán cuestionar la teoría del duelo, así como dar cuenta de nuestro propio aporte teórico desde la clínica, que encuentra su descripción y forma de

abordaje en el primer capítulo de la tesis. Como preguntas de investigación de tesis, nos planteamos, de inicio, las siguientes:

- ¿En qué consisten la pérdida y el duelo desde el psicoanálisis?
- ¿Cómo puede posicionarse el sujeto a partir de la pérdida (muerte o separación de un ser querido)?
- ¿En qué consisten las perturbaciones del duelo y de qué manera se presentan en los sujetos que conforman nuestros casos clínicos?

PRIMERA PARTE. EL QUEHACER CLÍNICO/INVESTIGATIVO DEL PSICOANÁLISIS

CAPÍTULO 1. APARTADO METODOLÓGICO. PSICOANÁLISIS E INVESTIGACIÓN

1.1. DESCRIPCIÓN METODOLÓGICA

El trabajo de investigación “Posiciones subjetivas ante la pérdida; El duelo y sus perturbaciones”, se llevó a cabo de acuerdo a las siguientes características: haciendo un abordaje clínico de duración breve (16 sesiones, una sesión por semana) con enfoque psicoanalítico (siguiendo los supuestos teórico-clínicos de Freud y Lacan); a partir de casos de sujetos que han sido atravesados por una situación de pérdida. Se ha implementado un abordaje focalizado sobre la pérdida. Posteriormente se seleccionaron cinco casos, al finalizar el abordaje clínico en todos los participantes, y se analizan; para llevar a cabo la casuística de la tesis como eje de las elaboraciones teóricas.

Cada sesión es registrada, y a la par de las sesiones, el abordaje clínico y secuencia de cada caso es supervisado por el director de tesis (en su función de psicoanalista), para determinar el curso y especificidades de cada uno de ellos. También se contaron con asesorías y supervisiones clínicas en el marco de movilidad estudiantil, en Espace Analytique, París. El análisis teórico de los casos obtenidos, es también desde una perspectiva psicoanalítica, pertinente para su estudio y escritura, analizando principalmente los elementos relativos a la situación de pérdida y posicionamiento subjetivo en torno a ella.

El proceso se desarrolló en el marco institucional del Centro Integral de Intervención Psicológica (CIIP), que opera en la Facultad de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo; el cual consiste en brindar atención psicológica dentro de varias ramas de la psicología (siendo el psicoanálisis una de ellas) a bajo costo, para la población en general. Con la intención de cumplir con esta finalidad y poder otorgar servicio a todo aquel que lo solicite; los psicólogos del CIIP, atienden a pacientes principalmente a partir de tratamientos breves (que pueden abarcar desde tres hasta seis meses de tratamiento), ya sean individuales, de pareja, familiares o de grupo. Para la presente investigación, no se cobraron honorarios, y se trabajó de manera voluntaria; es decir, en función de la demanda de los sujetos.

Asimismo, el CIIP, al ser creado y funcionar por parte de la Facultad de Psicología, posee fines investigativos y todos los pacientes firman dos documentos: un contrato terapéutico, donde se le da a conocer al paciente el tipo de enfoque y duración del abordaje clínico; y un consentimiento informado para utilizar su expediente con fines de investigación, en caso de ser requerido. Por cuestiones éticas e institucionales, cuidando la privacidad de los datos personales; ambos documentos son anexados al expediente personal de cada paciente, y son resguardados en el CIIP. Los casos pueden ser utilizados para investigación del psicólogo que los atendió, comprometiéndose éste a no hacer uso de nombres verdaderos o datos que pudieran revelar la identidad del paciente.

Por su parte, tanto la investigación en psicoanálisis, como el abordaje clínico breve en psicoanálisis, se configuran como los elementos principales que dan forma al método a seguir en la investigación. Es por ello que consideramos necesario el análisis de sus particularidades.

1.2. ACERCA DEL CASO EN PSICOANÁLISIS/INVESTIGACIÓN A PARTIR DEL CASO.

"Parece que de la psicología no se piden progresos en el saber, sino satisfacciones de otra índole; se le reprocha cada problema irresuelto, cada incertidumbre admitida. Quien ame a la ciencia anímica, deberá aceptar también tales inclemencias".

Sigmund Freud

La causalidad psíquica no es objeto de leyes, por lo menos en el sentido empírico y estricto que el término adopta en las ciencias exactas.

Joël Dor

Freud abre las posibilidades de estudio de la ciencia del inconsciente con la creación del psicoanálisis; el cual, es de resaltarse, se configura y constituye desde la clínica, particularmente desde el caso, el caso único, tomado en su singularidad, como distinto a los otros. Toma casos propios, o "construye" casos para la creación, modificación o rechazo de nociones básicas, dentro de su propia teoría.

Los historiales clínicos de Freud sobre la histeria, son bien conocidos por la ilustración caso por caso, de lo que se constituye como la teoría psicoanalítica clásica sobre la histeria, incluso la construcción del psicoanálisis mismo, dando cuenta de su estructura y formas de representación del síntoma, desde lo inconsciente. El caso de Anna O (caso tratado por Breuer), los historiales clínicos de Emmy Von N., Katharina, Miss Lucy R., Elisabeth von R. (Freud, 1893-95/2006) y finalmente el caso emblemático de histeria, Dora (Freud, 1901/2006); cada uno de ellos dan cuenta del complejo entramado teórico-clínico de una estructura complicada de develar-se, como la histeria.

La construcción del psicoanálisis mismo se da desde el caso clínico. Basta con mencionar los denominados "cinco psicoanálisis" de Freud, o los cinco grandes casos de Freud: el hombre de los lobos (1918/2006), el hombre de las ratas (1909/2006), el pequeño Hans (1909/2006), Schreber (1910/2006), Dora (1901/2006); los cuales dan cuenta de teorizaciones básicas en psicoanálisis (como la estructura de la neurosis obsesiva, la escena primordial, la neurosis fóbica, el

Complejo de Edipo, la paranoia y la histeria). Entre estos casos, por ejemplo, cabe destacar que Freud no vio a Hans más que una sola vez (misma donde se replantea su condición subjetiva), y que éste fue analizado por medio de su padre (caso que retomaremos más adelante para ilustrar la importancia del abordaje breve en psicoanálisis), tampoco Schreber fue paciente de Freud, sino que se disponía de sus *Memorias de un enfermo de nervios,* para ser construido a manera de caso.

Dentro de este último ejemplo, vale la pena destacar que gran parte de los constructos teóricos freudianos fueron a partir de lo que puede nombrarse como "caso construido", sin que se entienda éste como una mera búsqueda de Freud por "validar" de cierto modo su teoría, sino que sin ser casos clínicos de Freud, o tratados por él, poseen valor de caso y pueden ser sometidos a análisis o dar cuenta de los complejos caminos tomados por el inconsciente, es decir, tienen pertinencia clínica. Como el caso de la Gradiva (Freud, 1907/2006), para dar cuenta de la estructura del delirio, o el análisis del Moisés de Miguel Ángel (1914/2006), Dostoievski y el parricidio, entre otros. Freud siempre recalcó el valor que para el psicoanálisis tiene el arte, el folklore, la literatura y el mito. Lo mismo hará Lacan años después; como en el propósito que la presente investigación nos convoca, al evocar el caso de Hamlet para mostrar la estructura del duelo, en relación con el deseo y la falta: "Si somos conmovidos por una obra de teatro, no es a causa de lo que representa un difícil esfuerzo, es eso que en su sin saber un autor deja pasar allí" (Lacan, 1959/2014, p. 284).

Con propósitos investigativos en psicoanálisis, el caso se toma como básico y elemental para probar la teoría, tensarla, cuestionarla o crear nueva teoría:

> El seguimiento caso por caso es la antigua norma de la medicina, de regla en el psicoanálisis, y como método de investigación es especialmente válido como ejemplar para el desarrollo de hipótesis producto de interpretaciones. Aquellas en ningún momento se afirman como absolutamente verdaderas o universales (Bodni, 2011, párr. 25).

La investigación en psicoanálisis siempre tendrá un estatuto de verdad provisoria. La única verdad es la que concierne al sujeto analizante. "Respecto de

la obtención de datos la propuesta de Freud fue además una revolución metodológica. Su novedosa técnica de escucha e interpretación apuntaba a la subjetividad y superaba el corsé científico de la observación verificable" (Bodni, ibíd, párr. 26).

1.2.1. Cada caso tomado en su singularidad

El psicoanálisis, por sus particularidades, comporta una forma de hacer clínica y de hacer investigación, distinta a la de otras ramas de la psicología. El psicoanálisis trabaja con el discurso del otro, del otro en marco analítico sobre todo, más no necesariamente: fábrica/estudio de caso, historia de caso [2], investigación conceptual, estudio de caso, análisis del discurso, y otros; conforman las vías a partir de las cuales el psicoanálisis hace investigación.

Sobre todo, tenemos a la *singularidad del caso,* como la forma por excelencia desde la cual la investigación del psicoanálisis se sustenta; justificada desde Freud, dado que él mismo logró componer el psicoanálisis –desde el inicio hasta el final de su obra- a partir del caso. Aunque conviene precisarlo, Freud ingresa por la vía médica, al estudio de algunas afecciones; pronto averiguará que por la vía tradicional, no puede darse cuenta de la verdadera problemática del sujeto histérico. Mencionábamos con anterioridad que nociones básicas en psicoanálisis, han logrado ser explicadas desde la singularidad del caso, puestas a prueba y reformuladas. La histeria, la neurosis obsesiva, la fobia, la paranoia, el delirio, entre otras; todas ellas sustentadas a partir del caso. En la actualidad, el psicoanálisis contemporáneo, ha sostenido esta forma de investigación y la ha encontrado como la más útil y apropiada (para algunos hasta la única) de dar cuenta del psiquismo y la subjetividad. Lacan también sostendrá que el interés del psicoanálisis reside en el discurso del sujeto, discurso delator, que lo constituye, sin que éste lo sepa.

[2] Roger Bastide (1983) destaca las historias de caso como el método fundamental de la psiquiatría social (p. 66).

Investigar a partir del caso implica considerar una serie de elementos distintivos, pues es en sí una metodología. En primer lugar, investigar desde la singularidad del caso supone que el o los casos a considerar, no se comportan a la manera de "muestra"; es decir, que los pacientes desde los cuales se expondrán los testimonios no se "agrupan" desde características que busquen homogeneizarlos; como lo es la edad, el sexo, algún diagnóstico previo, etc. De acuerdo con la línea que nos compete; el psicoanálisis, estas características no actúan desde la subjetividad como conceptos unificadores. Un criterio de agrupamiento podría ser organizado a partir de lo que Maldavksy (2006) llama "un rasgo en común":

> La afirmación de que los estudios clínicos psicoanalíticos se dan "caso por caso" no impide que estos puedan ser reunidos según diferentes criterios. La reunión de varios pacientes (o de fragmentos discursivos de un mismo paciente) por un rasgo en común forma parte de la tradición de la investigación en psicoanálisis (párr. 1).

En este sentido (y como Freud y Lacan lo hacían), es factible investigar lo que del psiquismo se pone en juego en el delirio; por ejemplo, a partir de un conjunto de casos de delirio, independientemente del material manifiesto, de la edad u otros elementos que desde el real no comportan diferencia alguna. Ese rasgo en común en lo que respecta a este proceso investigativo se encuentra en la situación de estar pasando por un proceso de pérdida; de este modo se podría discernir una posible omisión del duelo o de su subjetivación. Tampoco es necesario reunir cierto número de casos que busquen representar a la universalidad; por lo contario, la singularidad del caso supone estudiar procesos psíquicos a partir de interrogantes desde la clínica, por lo que un caso ya implica una muestra, una muestra o un rasgo de diferencia. De hecho, no se pretendería acceder a lo universal, sino aportar elementos teóricos-prácticos que permitan dar cuenta de los procesos que desde el inconsciente se juegan. Freud así lo hace, proponiendo, desde casos completos, o fragmentos discursivos de éstos, y a partir de un rasgo en común, plantea las interrogantes que permitan cuestionar la teoría, construirla, reconfigurarla, o incluso, refutarla. Desde ahí es que se detectan elementos en común, se otorga un lugar

primordial a la sorpresa y al mismo tiempo que de singularidad de cada uno. Para Guzmán (2012):

> Se trata de dar cuenta de un punto en el que arriba la sorpresa, del cual emerge, a posteriori, una construcción de saber. Punto en el que, quien escribe además de dar cuenta de la construcción del mito del paciente, da cuenta de un eje que incumbe a su ser (párr. 12).

Así, no es la cantidad de casos lo que determina un asunto de subjetividad. Menciona Maldavsky (2006):

> Con estos agrupamientos a veces Freud intentaba encarar interrogantes psicopatológicos, en otras ocasiones pretendía estudiar procesos psíquicos y en otras ocasiones la singularidad de un caso. En cuanto a sus estrategias de investigación, Freud se proponía detectar lo común a los casos así como la singularidad de cada uno (párr. 2).

Freud ya advertía sobre la construcción de la ciencia y el psicoanálisis también, ha sido así como se ha ido configurando, cuestionando y poniendo a prueba con cada despliegue subjetivo a todo su edificio teórico. No hay nada acabado, no hay verdades absolutas:

> Muchas veces hemos oído sostener el reclamo de que una ciencia debe construirse sobre conceptos básicos claros y definidos con precisión. En realidad, ninguna, ni aun la más exacta, empieza con tales definiciones. El comienzo correcto de la actividad científica consiste más bien en describir fenómenos que luego son agrupados, ordenados e insertados en conexiones (Freud, 1915/2006, p. 113).

El psicoanálisis no es un aparato terminado, y mucho menos si consideramos los múltiples caminos (la mayoría drásticamente apartados de las enseñanzas de Freud) que tomó por los discípulos de Freud; y que fuera reelaborado con justicia hasta Lacan y ahora, lo que se hace en el psicoanálisis contemporáneo. El asunto de si el psicoanálisis armoniza o no con la ciencia, ha sido planteado desde sus orígenes; Freud no disimuló su interés en que el psicoanálisis se constituyera como

científico y tuvo que luchar porque sus métodos y resultados fueran considerados como auténticos trabajos de investigación de lo inconsciente, en tanto que éste no concordaba con lo que en la época era considerado como científico, a saber, lo "objetivo". Efectivamente, el psicoanálisis no es un método de investigación de lo objetivo (de ahí que también se derive que los casos no deban estar homogeneizados a partir de la forma de vida de los pacientes, la edad, la escolaridad, etc.). El psicoanálisis es un método de investigación de la subjetividad. La cual se objetiva, podemos decir, en el discurso del sujeto. Menciona Lacan (1957/2002):

> He hablado de esa especie de objeción que podría ocurrírseles a espíritus formados en una cierta disciplina, con el pretexto de que el psicoanálisis se presenta como ciencia, para introducir la exigencia de que sólo hablemos de cosas objetivables, a saber, aquellas cuya conformidad con la experiencia se pueda determinar. Por el sólo hecho de hablar de sujeto, la experiencia se convertiría en algo subjetivo y no científico (p. 107).

Sin embargo, la investigación cualitativa ha provisto de múltiples formas de acceder a la verdad del sujeto; el dato duro y objetivo que en otro tiempo sería considerado como el único válido para hacer investigación, ya ha sido enfrentado a formas de investigación que suponen el abordaje de la subjetividad desde distintos ángulos. El psicoanálisis es uno de ellos. González Rey (citado en Gallo, 2005) hace una definición acerca de lo que implica abordar desde lo cualitativo la investigación. "La epistemología cualitativa es una manera de buscar formas diferentes de producción de conocimiento que permitan la creación teórica acerca de la realidad plurideterminada, diferenciada, irregular, interactiva e histórica, que representa la subjetividad humana" (párr. 12). También escribe que:

> Al pertenecer la subjetividad a la ciencia, pasa ésta a recuperar el lugar central del científico como sujeto y, con ello, el lugar central de lo teórico en la producción científica, que es uno de los principios de lo que hemos definido como epistemología cualitativa (párr. 11).

Este empalme de la subjetividad en la ciencia, desde el enfoque del psicoanálisis, se ubica a partir del caso. El caso es muestra de diferencia, de historia y de construcción de lo psíquico. En palabras de Lacan (1965/2009), "sobre el que operamos en psicoanálisis no puede ser sino el sujeto de la ciencia" (p. 818). Gallo Acosta (2005) destaca el asunto del método en la investigación psicoanalítica:

> La estructura es propia del sujeto, de su historia y por tanto de su particularidad, y el psicoanálisis puede mostrar lo estructural de un sujeto por intermedio de su decir (lo cual constituye el método psicoanalítico). Esta particularidad puede ser generalizable ya que lo estructural permite que haya un campo donde se puede afirmar (generalizar) la subjetividad (lo particular) (párr. 45)

El discurso opera en concordancia con el inconsciente; ambos son estructurados en un mismo momento, la construcción o reconstrucción de la teoría en psicoanálisis es sobre todo puesta en cuestión desde los discursos, desde el lenguaje en tanto que se encuentra en la superficie de todo. Como menciona Orozco (2008):

> El método investigativo en psicoanálisis no opera, no se desliza, por lo invisible, de los rasgos que se imprimen para leer ahí la particularidad de una autoría artística. Sea en la clínica o ante una obra literaria se encuentra con significantes, con significantes sostenidos por trazos, por rasgos, con significantes rasgados o desgarrados, con significantes trazados o destrozados, con significantes que desvelan lo supuestamente invisible (p. 60).

En este sentido, se trabaja con significantes que a partir del discurso se enuncian o pugnan por ser enunciados. Asimismo, dado que los fenómenos inconscientes son tangibles desde el lenguaje: el discurso, la palabra, el lapsus, el síntoma, el chiste, el sueño…, fungen como intermediarios que permiten dar cuenta de lo inconsciente y también, serán los intermediarios entre el trabajo paciente-analista/investigador. Ese intermediario, a través del cual podemos dar cuenta de fenómenos complejos, como los que le atañen al psicoanálisis, reconstruyendo la historia del sujeto.

Lacan (1954/2009) explica que el sustento del psicoanálisis, se basa en esa reconstrucción de la historia a partir de la singularidad del caso:

> El progreso de Freud, su descubrimiento, está en su manera de estudiar un caso en su singularidad. ¿Qué quiere decir estudiarlo en su singularidad? Quiere decir que esencialmente, para él, el interés, la esencia, el fundamento, la dimensión propia del análisis, es la reintegración por parte del sujeto de su historia hasta sus últimos límites sensibles, es decir hasta una dimensión que supera ampliamente los límites individuales. Lo que hemos hecho juntos, durante estos últimos años, es fundar, deducir, demostrar esto en mil puntos textuales de Freud (p. 26).

Es la singularidad del caso todo eso en psicoanálisis, lo que leemos en Lacan: interés, esencia, fundamento, dimensión propia del análisis, reintegración de su historia… La singularidad del caso, con el fin de reintegrar la historia del sujeto constituye el asunto central del psicoanálisis; desde que es, por esta reconstrucción que otra reconstrucción (construcción o refutación) es posible, la de la teoría y la práctica analítica. Desde la definición otorgada por Lacan, cada caso en su singularidad, posee los elementos necesarios para poner en tensión y problematizar el orden teórico del psicoanálisis:

> Es que también el psicoanálisis es una práctica subordinada por vocación a lo más particular del sujeto, y cuando Freud pone en ello el acento hasta el punto de decir que la ciencia analítica debe volver a ponerse en tela de juicio en el análisis de cada caso (Lacan, 1955/2007, p. 344).

Vemos pues, que la singularidad del caso en psicoanálisis está justificada, sustentada en tanto que pone en el centro de la cuestión, tanto la teoría como la clínica psicoanalítica. Esto no significa que lo que ocurre desde un caso, pueda ser aplicable a todos, pues no se trata nunca de un proceso inductivo, sino que es a nivel de lo particular que la universalidad de la teoría y la estructura misma (no así de los casos) se reelaboran, o bien; que ésta adquiere su dimensión de validez. De aquí que tampoco sea el diagnóstico la finalidad del psicoanálisis (ni aún en su dimensión clínica exclusivamente).

1.2.2. De la problemática del diagnóstico en psicoanálisis

Nos apoyamos en las ideas de Joël Dor (2006) respecto a la complejidad e implicaciones que existen en hacer un intento de unión entre el diagnóstico y el psicoanálisis. Dor escribe acerca del doble sentido del diagnóstico médico: etiológico y diferencial. El primero referido a determinar la índole de una afección, y el segundo busca clasificar. Esta doble determinación del diagnóstico resulta imposible dentro del psicoanálisis, donde "la única técnica de investigación es la escucha" (p, 16). Establecer un diagnóstico (y sobre todo un diagnóstico temprano, sin antes haber atendido a la escucha analítica) va en contracorriente con los supuestos básicos del psicoanálisis, el cual busca la no patologización, ni encasillar o agrupar el caso a partir de síntomas (el síntoma entendido aquí como mera manifestación física de malestar). La priorización del diagnóstico deja la escucha analítica como algo secundario, cuando debiera ser lo único que importa al abordar un caso clínico. La perspectiva esquemática del diagnóstico, ha llevado a suponer que el duelo es algo que debe "superarse" o que consta de etapas o que pertenece al ámbito de "lo psicopatológico". El psicoanálisis rechaza estas aproximaciones al estudio e investigación del inconsciente y del sujeto que habla. Si desde nuestra perspectiva teórica tratamos de buscar alternativas a la patologización, tampoco se hace uso del diagnóstico como prenda instrumental del DSM, u otros.

> En la clínica analítica, el acto diagnóstico, es por fuerza, al comienzo, un acto deliberadamente planteado en suspenso y consagrado a un devenir. Resulta casi imposible determinar con seguridad una evaluación diagnostica sin el apoyo de cierto tiempo de análisis (Dor, ibíd., p. 18).

Resaltando la importancia de la subjetividad y la escucha del analista para cualquier posibilidad de diagnóstico, (de ahí que para Dor, el diagnóstico siempre se tratará de un acto en suspenso), en otro lugar dirá que:

> Alejado del registro de los datos empíricos objetivamente controlables, un diagnóstico de tales características tendrá que ser el resultado de una

> evaluación esencialmente subjetiva que sólo puede adquirir algún orden apoyándose en el discurso del paciente y en la subjetividad del analista que escucha (Dor, 1995, p. 21).

Otro riesgo del diagnóstico, dentro del ámbito de la clínica, es caer en un psicoanálisis silvestre o salvaje, criticado por Freud (1910/2006). Dor (2006) menciona que surgen "los peligros que resultan de una intervención basada en la causalidad lógica vigente en el campo médico" (p. 18). Nosotros no tratamos al caso en tanto caso psicopatológico, sino como un análisis del significante. Asimismo, es crítico al respecto e insiste sobre la impertinencia del diagnóstico en psicoanálisis, el cual "nos muestra principalmente hasta qué punto la interpretación salvaje se apoya siempre en una racionalización causalista precipitada y fundada en un poder hipotético-deductivo desdeñoso de la distancia que separa el decir de lo dicho" (p. 18). Efectivamente, en psicoanálisis, el establecimiento temprano de un diagnóstico actúa más en detrimento del caso y de la escucha analítica, que en su beneficio:

> Freud había señalado perfectamente desde el inicio de su obra, la ambigüedad con la que se presenta el problema del diagnóstico en el campo de la clínica psicoanalítica: establecer precozmente un diagnóstico para decidir la conducción de la cura aun cuando la pertinencia de tal diagnostico solo pueda ser confirmada tras cierto tiempo de tratamiento (Dor, ibíd., pp. 15-16).

No sólo se dañaría al sujeto, y al proceso, sino también –recalca Freud- al psicoanálisis mismo desvirtuando su sentido; convirtiéndolo en algo que no es y así difundiéndolo. En cierto modo también podemos dar cuenta de estos errores tan comunes precisamente evitándolos, cosa también criticada por Freud, al pensar en el rumbo del psicoanálisis:

> En la primavera de 1910 fundamos una Asosciación Psicoanalítica Internacional, cuyos miembros se dan a conocer mediante la publicación de sus nombres a fin de poder declinar toda responsabilidad por los actos de quienes no pertenecen a ella y llaman "psicoanálisis" a su proceder. En

> verdad, tales analistas silvestres dañan más a la causa que a los enfermos mismos (Freud, 1910/2006, p. 226)

Este tema del diagnóstico nos vuelve a remitir al asunto del agrupamiento de casos, frecuente en otras disciplinas. Decíamos anteriormente que para el psicoanálisis resulta irrelevante conjuntar una cierta cantidad de casos para hacer investigación, ni de las características observables de los mismos, sino del rasgo que los une y del significante. El conocimiento del psicoanálisis no encuentra su legitimación desde una cantidad de casos, sino por lo que de cada caso se explica. “El número de sujetos a estudiar responde a un criterio cualitativo, definido esencialmente por las necesidades del proceso de conocimiento descubiertas en el curso de la investigación" (Gónzalez, 2009). De acuerdo con Maldavsky (2006):

> En las reuniones de materiales (casos clínicos de adultos y de niños, textos literarios, escenas relatadas y actuadas en sesión) Freud intentaba avanzar en estas líneas de investigación: 1) el estudio de las estructuras clínicas en cuanto a sus rasgos comunes y sus diferencias específicas, 2) el estudio de los procesos psíquicos infantiles, que quedan como organizaciones predisponentes al desarrollo de determinado desenlace patológico adulto, 3) el estudio clínico, comparando escenas que el paciente relata o escenas relatadas y escenas desplegadas en sesión (párr. 24).

Este último punto, el cual será básico para nuestra investigación sobre la experiencia subjetiva de pérdida, es lo que Lacan (1954/2009) describe como reintegración de la historia del sujeto:

> Esta dimensión revela cómo acentuó Freud en cada caso los puntos esenciales que la técnica debe conquistar; puntos que llamaré situaciones de la historia... ¿Les mostré que no era tan simple. La historia no es el pasado. La historia es el pasado historizado en el presente, historizado en el presente porque ha sido vivido en el pasado. El camino de la restitución de la historia del sujeto adquiere la forma de una búsqueda de restitución del pasado. Esta restitución debe considerarse como el blanco hacia el que apuntan las vías de la técnica. (p. 27.).

Es pues, un asunto de reconstrucción que va desde lo que el sujeto habla, hasta su constitución psíquica estructural, lo que se asocia, lo que se trabaja dentro del marco de la clínica. Freud comparaba el trabajo del analista, como lo que hace el arqueólogo; el cual, a partir de los restos, llega –desde la singularidad- a la reconstrucción de una ciudad, un templo, un recinto civil, etc. Freud mismo era comparado con Morelli y Sherlock Holmes, en su forma de investigación que va del detalle (un lapsus por ejemplo), a develar la estructura, que lo sostiene y que lo hace aparecer en ese momento preciso de su discurso.

Desde las ideas aquí expuestas, resulta fácil deducir que en psicoanálisis no se habla de un “objeto de estudio”, sino de sujetos, de subjetividades que se estudian desde sus posiciones discursivas. En este sentido, la subjetividad interroga a la teoría y a la práctica misma con cada despliegue suyo. Y es subjetividad en triple dirección; desde el caso, desde el sujeto, y a la vez, desde el analista en relación al lazo transferencial. A partir del testimonio y de la reconstrucción del caso, se obtienen los resultados de la investigación, ya sea a nivel conceptual (general o modificar algún concepto), o hacer diferencia (negar la generalización de ese nivel conceptual); muchas de las veces, será ésta última la que otorgue mayor novedad y aporte al psicoanálisis. Asimismo, existe una correspondencia entre objetivos y método, de forma que apegarse al caso implica conocer, en primer lugar, que aquello con lo que se trabaja no es cuantificado, no puede ser descrito en términos muestrales, diagnóstico, u objetos (los cuales son fundamentales para otro tipo de investigación); sino por sus opuestos: aquí hablamos de cualidades, singularidad/subjetividad, reconstrucción de la historia y sujetos. Es fundamental apegarse a esto, y en ello consiste parte de la rigurosidad de la investigación en psicoanálisis. No tomar en consideración todos estos elementos pone en peligro toda la investigación. Roger Perron, citado por Zukerfeld (2009) plantea que para el psicoanálisis: "[...] el abordaje clínico es el único que puede ser usado, y que cualquier intento de someter los datos de las sesiones a los criterios de las ‘ciencias duras' y tratarlos luego por técnicas derivadas, puede destruir el objeto mismo de la investigación" (párr. 2). Abordemos una frase de Zukerfeld (2009):

> Así es que cuando un psicoanalista observa que su paciente muy traumatizado tiene un desarrollo muy creativo y productivo en su vida, obtiene una muestra significativa de su base empírica, es decir una "sorpresa freudiana" que pondrá en juego sus creencias y sus prejuicios (párr. 2).

Así como lo propone el autor, también creemos que toda posibilidad de sorpresa, de hallazgo investigativo es fundamental en psicoanálisis, en tanto que éste aborda el asunto de la singularidad del caso como premisa para toda elaboración posible de sus enunciaciones y se apega al discurrir del significante. Lo que dice el sujeto, inesperado para sí mismo y para el analista, lo que se sorprende diciendo, articulando, asociando. Lo que ahí ocurre de inesperado, de sorpresivo, de despliegue inusitado del lenguaje. Particularmente, el asunto de la sorpresa en análisis nos convoca, dado que, es el camino del discurso del sujeto el que nos guiará a través del caso, por la palabra, hacia lo desconocido, hacia la sorpresa misma. Lacan habla sobre esto en el Seminario 12, “Problèmes cruciaux pour la psychanalyse” (1965). Aquí, expone en la clase del 6 de enero:

> Si les gens viennent à leur pratique, ils savent qu'il va se passer quelque chose…c'est cela la position ferme surmlaquelle est ancré le psychanalyste…ils savent qu'il va se passer quelque chose qu'on pourrait qualifier de miraculeux, si l'on entend ce terme en le référant au mirare [sic] qui à l'extrême peut vouloir dire s'étonner. À la vérité - Dieu merci ! - il reste toujours dans l'expérience du psychanalyste cette marge: que ce qui se passe est pour lui surprenant (p. 84).[3]

Lacan señala que es el tema de la sorpresa, lo que no debe perderse en análisis, a pesar de las deformaciones teóricas y clínicas, que sufrió en tiempos posteriores inmediatos a Freud:

[3] [Todas las traducciones a pie de página son propias]
Si la gente viene a nuestra práctica, ellos saben que va a pasar cierta cosa… esa es la posición cerrada sobre la cual está anclado el psicoanalista… ellos saben que va a pasar algo que podría calificarse de milagroso, si se entiende ese término un referente al margen [sic] que al extremo puede querer decir, asombrarse (sorprenderse). A decir verdad, -gracias a Dios!- siempre queda en la experiencia del psicoanalista este margen: que eso que pasa es para él sorprendente.

C'est qu'à la vérité, à la période héroïque à laquelle il appartient, de la technique psychanalytique, on avait encore plus de raisons que maintenant de s'étonner, car si j'ai parlé tout à l'heure de marge, c'est que le psychanalyste, pas à pas, au cours des décades, a refoulé cet étonnement à ses frontières (Lacan, 1965, p. 84)[4].

Atribuye a Reik la definición de la sorpresa en análisis, como señal, como iluminación que toma al analista: "le signal, l'illumination, la brillance qui, à l'analyste, désigne qu'il appréhende l'inconscient, que quelque chose vient de se révéler qui est de cet ordre, de l'expérience subjective de celui qui passe tout à coup…" [5](ibíd, p. 85).

De ahí precisamente la sorpresa freudiana, que, de acuerdo a Lacan, Freud nunca dejó de sorprenderse por lo que le mostraba el inconsciente en cada despliegue discursivo de sus pacientes, sustento de todo el psicoanálisis mismo: "…que rien n'est saisi, que rien n'est théorisé, d'une expérience, si sûrs que soient les règles et les préceptes jusqu'ici accumulés" [6](p. 87).

1.2.3. Del caso clínico a la escritura del caso

La escritura en psicoanálisis tendría que ver con esta escritura, escritura que es producto de la entrada en juego del sujeto en el orden significante.

Garrido, 1996, p. 54

¿Cómo dar cuenta de la experiencia clínica y cómo transmitir por escrito lo que de ella se desprende? Tan solo nombrar esa experiencia formando parte de una investigación en psicoanálisis es una decisión difícil de tomar. De ser un caso

[4] Es que a la verdad, al periodo heroico al cual pertenece, de la técnica psicoanalítica, se tienen aún muchas razones para sorprenderse, porque si yo he hablado de margen, es que el psicoanalista, paso a paso, a través de las décadas, ha reprimido esa sorpresa a sus fronteras.
[5] La señal, la iluminación, el brillo que, al analista, designa que aprehenda lo inconsciente, que cualquier cosa acaba de revelarse que es de este orden, de la experiencia subjetiva que pasa de pronto.
[6] Que nada es asido, que nada es teorizado, de una experiencia, tan seguros que son las reglas y los preceptos hasta aquí acumulados.

clínico, a ser el escrito sobre un caso, a manera de caso expuesto, algunas cosas cambian, para empezar el nombre. Como pretenda llamársele - estudio de caso, relato o reporte de caso, viñeta clínica, etc.-, se trata de la escritura de un caso clínico. La diversidad de nombres que podemos encontrar para dar cuenta, al parecer, del mismo evento, revelan la complejidad de dicha empresa.

En una entrevista, Pontalis (2002) dice que un relato de caso sugiere una narración linear, que rehace etapas hasta su conclusión, mientras la clínica no se desenrolla bajo la forma del relato. Efectivamente, el dar cierto orden al relato del caso no supone que éste haya tenido el mismo orden dentro de la situación analítica. El psicoanálisis, a diferencia de múltiples áreas de la psicología, no supone en ningún momento un orden en el discurso del sujeto, sino que apela al desorden, a las fallas, a los agujeros, trabas y senderos del significante. A lo largo de las sesiones que comienzan con un síntoma se va configurando otra cosa, la historia del sujeto, tampoco cronológica, sino lógica (como menciona Lacan respecto al tiempo lógico del análisis) intentando ser reintegrada en el presente, en tanto comandada por un inconsciente que no cesa de presentarse.

Al exponer un caso, al escribir un caso, hay casi una suerte de reconstrucción del mismo, de “creación” de un caso. La escritura de un caso no es el caso. Esto también está sustentado desde la lógica de la demanda en psicoanálisis ¿Demanda de quién? Lo que pudiera ser una demanda compartida, o más bien dicho, una doble demanda en la clínica; en la escritura del caso se fortalece la demanda del analista o investigador, acentuando el punto, el tema de investigación, aun cuando desde la clínica se haya desplegado mucho más que eso. Desde la clínica se configura el asunto de la demanda como un punto espinoso pero necesario de ser abordado. Lo que yo demando (sujetos en situación de pérdida) busca ser coexistente con la demanda del otro (la problemática que lleva al sujeto a asistir conmigo). En la escritura del caso aparentemente la demanda del investigador es la que recubre el sentido del caso clínico, aun cuando en situación de análisis haya sido distinto. Es así como se guía la investigación en general, pero el psicoanálisis ha sido una

disciplina que presta particular atención y estudio a esta particularidad difícil de sortear. Serra (2008) explica que:

> Todo el edificio teórico de la disciplina psicoanalítica está en juego en cada caso clínico. No hay excepciones a eso. Sin embargo, hay una diferencia entre el caso clínico y el caso expuesto ya que este último, el caso expuesto, incluye un acotamiento del practicante, su exposición privilegia algún punto concreto que se quiere subrayar (párr. 10).

Si aceptamos esta distinción, los resultados de la investigación se encuentran ligados íntimamente a lo que se pretende obtener de ella: dar cuenta de un caso en su totalidad, o de un rasgo, del cual hablábamos con anterioridad. Lo que se buscaría sortear como investigador (a) en psicoanálisis es cómo, a partir de ese rasgo armar la historia y exponerla desde sus distintos vértices:

> Si hay construcción del caso por parte del practicante es precisamente esa: el ordenamiento alrededor de un eje central que -enmarcado con citas o legible entre líneas- es teórico, y con el cual el caso particular, del analizante particular, mantiene una relación de tensión: ya sea problematizándolo o ejemplificándolo (Serra, ibíd., párr. 10).

Esta escritura del caso puede tener otra mutación en su nomenclatura, quizás hasta más precisa y que sea capaz de dar cuenta de todo aquello que desde la escucha se configura, y que, por supuesto, se enlaza indisociablemente con la experiencia de llevar un caso clínico. Menciona Santos (2013):

> Por lo tanto, tal vez más que la escritura del caso, será la escritura de la escucha, nuestra escucha con todo lo que ella es capaz de capturar, en especial de lo que nos pasó a nosotros en el lugar de analistas. De esta manera, sin embargo, nos exponemos más. La escritura de la clínica debe traer oxígeno a nuestras teorías, poner en juego el exceso de certezas y cuestionar ideas tomadas como absolutas; debe proponer debate, en un ejercicio de cambio de las posibles escuchas de diferentes analistas (párr. 14).

Ese es precisamente el valor del caso para el psicoanálisis, el ser capaz de reabrir y volver a cuestionar los supuestos teóricos en tanto que es precisamente su condición de supuestos -y no verdades- lo que los mantiene vivos. Si un caso expuesto, escrito, es capaz de dar cuenta de esta tensión teórica, del juego del lenguaje, del despliegue siempre sorpresivo del inconsciente, la labor de enlace íntimo entre clínica y teoría, habría sido exitosa. “La escritura de esto es en sí otro acontecimiento psíquico. Por lo tanto, no podemos pensarla como transcripción de una realidad vivida. Nuestra escritura será un otro momento” (Santos, ibíd., párr. 20).

Si consideramos la escritura del caso como otro hecho psíquico, entonces nos encontramos con otra particularidad del psicoanálisis: su escritura es comandada por el elemento clínico de la transferencia. Ningún psicoanalista relata o escribe un caso clínico del mismo modo que otro, tampoco escribe igual sobre casos diferentes. De la misma manera en que el caso dicta lo que de él se desprende, así como su proceso, también dictará su escritura. Y hay que reconocer además que esta escritura se da fuera de los límites de la clínica, es posterior. Así, la posibilidad de elaborar (¿secundariamente?) el caso, otorga también la dimensión de investigador-sujeto de la misma investigación.

Pero esto no tiene porqué ser necesariamente una desventaja, sobre todo tratándose -como en el presente trabajo- de un abordaje clínico de corta duración. Hay mucho material que se desprende de sesiones intensas y que puede formar parte del caso expuesto, aun cuando haya sido en cierto modo, secundario en el caso clínico, o que no se haya considerado pertinente de abordar con detenimiento junto con el paciente. Múltiples situaciones llevan a tener información del caso, que sí puede ser fundamental para su exposición y que valdría la pena escribir sobre eso. Después de todo es pertinente recalcar que un caso se arma constantemente, y se arma a partir de los discursos del sujeto.

> En un intento de mantener en lo público el dominio del privado, no podemos pasteurizar una experiencia que es del orden del subjetivo, escribiendo de forma objetiva y muerta a aquello que estaba vivo en el tránsito entre inconscientes de

> esta dupla. No podemos someter el conocimiento que tenemos del analizado a un proceso de paralización que roba de la vivencia toda la riqueza que ella tiene. De lo contrario, lo que veremos allí será un amontonado de informaciones, y nada que incluso se parezca con la experiencia que vivimos en la privacidad de nuestra clínica (Santos, ibíd., párr. 22).

Así como el significante no es rígido en su movilidad discursiva, y por tanto el discurso tampoco lo es en su incidencia dialéctica, la escritura de un caso deberá evitar caer en una pretendida objetividad. Nada de lo que de los casos se desprende es para nosotros una verdad absoluta, no más allá de la verdad del sujeto mismo. En psicoanálisis se evita esta muerte del significante, dando paso a las lagunas, los errores, los agujeros del discurso y el juego del lenguaje que es cuestionado a sí mismo constantemente. La pregunta, ¿qué se escribe en psicoanálisis? nos vuelve a otorgar un lugar distinto al de la psicología, en tanto que el lenguaje en psicoanálisis es lenguaje del inconsciente (e inconsciente del lenguaje); es un saber que intenta ser transmitido bajo la forma misma en que apareció: por medio de la palabra. A pesar de ser la clínica una experiencia que desborda el ámbito del lenguaje, hacemos uso de él para reconocerla y difundirla. Es por eso que se trata de un lenguaje distinto, un discurso distinto, lleno de bordes, agujeros y lagunas, donde se admite la incertidumbre, la irrupción constante de la pregunta sobre lo experimentado. “Existe algo extraño a su propia lengua, es decir, el origen de las relaciones que su escritura mantiene con el ‘no lugar’ de la ficción, o del sueño” (Ruíz, 1996, p. 59). De ahí la dificultad de transmitir algo intransmisible:

> Esta imposibilidad en el lenguaje de nombrar, eso que de una manera nos es esencial a todo sujeto, no es más que una forma de denunciar que las palabras son sólo signos que nos encierran, tramposamente nos atrapan con una ilusión y sólo nos muestran una imposibilidad de inscripción, por eso escribimos. La falta inmensa, hueca, que nos impide decirnos y que nos hace insistir en una escritura pero no desde cualquier lugar sino desde un sitio en donde dicha denuncia se haga evidente, descararla (Ruíz, ibíd., p. 61).

Y desde esta forma de escribir un caso, el lector también se puede sentir de alguna manera convocado: “Por nuestra narrativa, el lector se siente participando, sufriendo con nosotros nuestras angustias, dividiendo nuestras dudas, compartiendo nuestras preocupaciones, sintiéndose también acompañado en aquello que, un día, solo, se preguntó” (Santos, 2013). Y desde aquí, es que el psicoanálisis, desde sus orígenes es “leído” como algo distinto a un texto científico, y más cercano a lo literario. Como menciona Freud (1895/2006):

> No he sido psicoterapeuta siempre, sino que me he educado, como otros neuropatólogos, en diagnósticos locales […] y por eso a mí mismo me resulta singular que los historiales clínicos por mí escritos se lean como unas novelas breves, y de ellos esté ausente, por así decir, el sello de seriedad que lleva estampado lo científico. Por eso me tengo que consolar diciendo que la responsable de ese resultado es la naturaleza misma del asunto, más que alguna predilección mía; es que el diagnóstico local no cumple mayor papel en el estudio de la histeria, mientras que una exposición en profundidad de los procesos anímicos como la que estamos habituados a recibir del poeta me permite, mediando la aplicación de unas pocas fórmulas psicológicas, obtener una suerte de intelección sobre la marcha de la histeria. Tales historiales clínicos pretenden que se los aprecie como psiquiátricos, pero en una cosa aventajan a estos: el íntimo vínculo entre historia de padecimiento y síntomas patológicos, que en vano buscaríamos en las biografías de otras psicosis (p. 174).

Finalmente, y respecto a la escritura del duelo, múltiples autores, entre ellos Kristeva (1987) y Allouch (2001), demuestran que escribir sobre la pérdida es apostar a una escritura como parte de un duelo:

> Hay una apuesta real de la escritura; la escritura, aquí, forma parte del acto de duelo. Al haber hecho saber que se sabe de duelo, y sabiéndolo así él mismo, el narrador se encontrará, con el mismo paso, aliviado de su síntoma y pudiendo mostrarse en público con esa venda negra (Allouch, 2001, p. 358).

Implicación del que escribe sobre pérdida, de quien habla sobre la pérdida y de quien esté interesado en leer sobre pérdidas.

1.3. EL ENFOQUE CLÍNICO BREVE EN PSICOANÁLISIS

Yo diría, de una manera un poco general, que si hubo un cambio tenemos que mencionar que tal vez estamos ahora en favor de análisis más breves, que estamos muy en la vuelta a Freud; pero no hay en la técnica, ni en la teoría de la técnica, estrictamente modificaciones...

Langer, 1975, p. 114

El psicoanálisis se ha erigido a lo largo de los años como una propuesta teórica e investigativa sólida nacida desde los postulados de Sigmund Freud. Contamos entre sus supuestos básicos la asociación libre, la transferencia, las interpretaciones y las formaciones del inconsciente, entre otros. A partir de lo que clínica y teóricamente propone el psicoanálisis, han surgido nuevas formas de hacer clínica pero que parten desde estos supuestos básicos. La llamada "terapia breve" en psicoanálisis (nosotros preferimos el término de intervención, enfoque o abordaje clínico breve en psicoanálisis) es una de estas nuevas alternativas. Muchos psicoanalistas fundadores del psicoanálisis latinoamericano (Europeos muchos de ellos), incluyeron ideas innovadoras y proyectos de abordajes psicoanalíticos coincidentes con sus posturas políticas, abordajes para las poblaciones más desfavorecidas, de bajos costos. Algunos de ellos, (como León Grinberg, Emilio Rodrigué, junto con Marie Langer, Pichón Rivière, entre otros, durante los años 70's), proponen esta apertura del psicoanálisis a través de las terapias de grupo y los abordajes breves en psicoanálisis. Las nuevas aplicaciones del psicoanálisis.

Por su parte, las terapias breves, independientemente de su orientación teórica de base, están siendo cada vez más empleadas en los ámbitos institucionales, donde la demanda creciente de atención psicológica ha ido en aumento de forma considerable. Hay manuales muy extensos en ciertas áreas, para la intervención en duelo, como el de Stroebe (2008), que incluye aportes desde varios ángulos teórico-clínicos. La tanatología, como "la ciencia encargada de encontrar sentido al proceso

de la muerte" (Tavera, 2008, párr. 2), ha venido tomando un auge importante en los últimos años. Particularmente las terapias en psicoanálisis, que son las que nos convocan, surgen como alternativa para darle un lugar a la resolución de una problemática específica en el sujeto también en un momento determinado. Su composición basada en pocas sesiones (el rango de número de sesiones propuestas para las terapias breves va desde cinco sesiones, hasta 24 sesiones aproximadamente) tienen por propósito abordar esa problemática particular que aqueja al sujeto y que no le permite vivir con bienestar, problemática que se presenta entonces con carácter de urgente. Es precisamente esta característica de urgencia la que hace a un sujeto "apto" para iniciar un proceso terapéutico breve. Hugo Fiorini (1993) y Bellak y Small (2004) son algunos de los principales representantes del enfoque, y recurriremos a ellos para fundamentar nuestra exposición de una clínica de corto plazo ante la casuística singular de las dificultades del proceso de duelo.

Nosotros nos centramos en un enfoque clínico breve. Éste, tratará de ser un abordaje novedoso desde la clínica, pero también, como dispositivo de investigación desde el cual el psicoanálisis puede dar cuenta del proceso y estructura de una temática en específico, de algo que aqueja al sujeto. Lo que aquí proponemos es precisamente una reflexión en torno a lo que consideramos como ventajas y puntos fuertes del abordaje breve en psicoanálisis como medio para hacer investigación, y particularmente dentro de la temática del duelo.

El duelo es "la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc." (Freud, 1917/2006, p. 241). Encontramos que las experiencias de muerte, separación y duelo, siguiendo a Freud, como reacciones frente a una pérdida, se constituyen como algunas de las formas más comunes de acercamiento del sujeto hacia alguna forma de terapia, incluyendo la terapia breve en psicoanálisis. Esto por los elementos constitutivos del duelo y su perturbación así como la forma en que la pérdida de un ser amado (al mismo tiempo de ser amado) irrumpe de forma violenta sobre la subjetividad, provocando un gran monto de malestar, dolor y cambio

subjetivo, que llevan al sujeto a buscar ayuda para dar cuenta de su proceso, o bien sobrellevarlo, evitar un derrumbe subjetivo. Para casos como estos, el abordaje breve en psicoanálisis aparece como alternativas clínica interesante dentro de las instituciones de atención psicológica.

1.3.1. Algunas diferencias con el psicoanálisis tradicional

Que la investigación y la incursión del psicoanálisis en nuevas formas de hacer clínica no releve en ningún momento a lo que es un análisis, pero sí que se reconozcan los avances que en este plano se han tenido. Esa es la premisa con la que nos gustaría iniciar dicho apartado. Un abordaje breve en psicoanálisis tratará en la medida de lo posible de ajustarse a los fundamentos del mismo. Para Pommier (2002), la diferencia radica en que éstas marcan un "camino a seguir": "la psychanalyse se distingue ainsi des psychothérapies, dont chacune donne une marche à suivre"[7] (p. 69). Esa es la premisa de una terapia. "L'analyse ne consiste pas à appliquer une recette apprise à l'avance. Un libre de cuisine apprend comment préparer un gâteau, mais aucun manuel ne révèlera comment débarrasser un patient d'un symptôme!"[8] (p. 69). De ahí que nosotros tratamos de que este camino sea el dictado por el discurso del sujeto, más que una terapia breve, se constituya como abordaje psicoanalítico de breve duración. La técnica que se siga en los abordajes breves en psicoanálisis, por tanto, no deberá ser nunca –retomando la idea de Pommier- a manera de manual o de serie de pasos a seguir, pues ésta deberá ajustarse a los preceptos básicos del psicoanálisis (en tanto que se desprende de ella).

"Estas psicoterapias van haciendo la prueba de la experiencia (que ya no es tan nueva), y arrojan resultados que permiten construir algunas hipótesis provisionales" (Fiorini, 1993, p. 22). Con este enunciado comienza el texto de Fiorini. Si bien los enfoques clínicos breves en psicoanálisis se han venido haciendo desde hace ya

[7] El psicoanálisis se distingue así de las psicoterapias, el cual no otorga una marcha a seguir.
[8] El análisis no consiste en aplicar una receta por adelantado. Un libro de cocina dice cómo preparar un pastel, pero ningún manual revelará cómo liberar a una persona de su síntoma!

algún tiempo, éstos se diferencian de forma importante con el análisis tradicional, de manera que la clínica breve tendrá alcances más limitados con respecto al psicoanálisis. Llegaremos a ellos más adelante.

Resulta fundamental que pongamos acento en las diferencias entre el psicoanálisis y la intervención breve en psicoanálisis. Ambas comparten, de entrada, el mismo marco teórico bajo el cual se va a sostener el abordaje clínico. También ambos enfoques clínicos basan su práctica en el interés por el discurso del sujeto, siendo éste el medio con el cual se trabaja para poder acceder a elementos que desde el inconsciente emanen en el marco de la sesión. Asimismo, tanto en análisis como en abordajes breves, se le da un lugar importante y fundamental al discurso relativo a los sueños, las fantasías, los recuerdos, la emergencia de síntomas, lapsus, etc. Toda presencia de los retoños del inconsciente será considerada e incluida en el proceso breve.

El objetivo del análisis no es el mismo que el objetivo de un enfoque breve. Esto resulta importante destacar puesto que la terapia breve no supone ni pretende ser una versión abreviada o acortada de un psicoanálisis. El objetivo en este tipo de enfoques puede ser desde tres posibles ejes: a) como soporte subjetivo; b) como barrera a la progresión de un estado agravado o complicado para el sujeto; c) como un acercamiento al esclarecimiento de un padecimiento actual considerando los elementos que se configuran a partir de la historia del sujeto. Dentro de una problemática como lo es la perturbación del duelo y la pérdida, el enfoque breve en psicoanálisis puede tomar cualquiera de las tres formas, de los tres ejes que se proponen, dependiendo siempre del caso a tratar, dependiendo enteramente del estado subjetivo en el cual se encuentre el sujeto que acude a la terapia y lo determinado por el o la terapeuta.

En la psicoterapia breve hay un cambio importante en lo que se refiere a la asociación libre. Bellak y Small (2004) señalan que solo se puede hablar de asociación libre hasta cierto punto, en el sentido en que el sujeto asocia libremente, pero a partir de un tema en especial, de una primera dirección por parte del psicólogo. En ese sentido, la labor del psicólogo es de estimular este proceso

proponiendo un punto de partida desde el cual el sujeto comenzará a hablar cada sesión, incrementándose también así la participación del psicólogo dentro del proceso. Se mantiene la regla de asociación libre pero con determinadas adecuaciones. “Cualquier intercambio humano que permita una respuesta relativamente libre aun cuando ésta sea a un estímulo ordenado implica hasta cierto punto la asociación libre” (Bellak y Small, ibíd., p. 16). Del mismo modo, se favorecen las interpretaciones más constantes por parte del psicólogo, pero suponiendo que, a diferencia del psicoanálisis, se pretende un alivio relativo donde “la efectividad de la interpretación se debe juzgar de una manera relativa” (p. 17). Es decir, debe comprenderse que “el universo de discurso es complejo, dual, donde todo acontecimiento es siempre otra cosa” (Fiorini, 1993, p. 53). Precisamente en el caso del sujeto en duelo o afectado por la pérdida, puede considerarse exitoso un abordaje clínico que permita, por una parte que el sujeto hable sobre su pérdida, que pueda realizar conexiones con ciertos elementos de su historia y que pueda obtener un mayor bienestar subjetivo en relación al tenido anteriormente a las sesiones. La experiencia de análisis corto como la de análisis largo delata siempre que el acontecimiento aparece en algo del discurso remitiéndose a otra cosa.

¿Qué ocurre con la transferencia en un dispositivo breve con enfoque psicoanalítico? Considerando que desde el psicoanálisis la transferencia ocupa un lugar central, el enfoque breve pretende hacer también uso de ella pero en un sentido distinto. Aquí, no se trata de eliminar las manifestaciones transferenciales (como prentenden algunas terapias). Bellak y Small (2004) sugieren que la transferencia “se alienta y se extrae” (p. 17). En ese sentido, no se pretende que se desarrolle más allá de los límites convenientes al proceso de enfoque breve, advirtiendo los autores incluso que de ocurrir esto, es conveniente comenzar a espaciar las sesiones un poco más. Es importante destacar que:

> Todas las manifestaciones de transferencia o todos los aspectos de la relación paciente-terapeuta pueden ser tema de interpretación. Sin embargo, en la terapia breve no analizaremos aquellas defensas que puedan provocar sentimientos negativos más allá del punto en el que pueden manejarse con

facilidad e inmediatamente para fines constructivos (Bellak y Small, ibíd, p. 64).

Este punto resulta básico de resaltar. Freud (1913/2006) ya habría colocado a la transferencia como uno de los componentes más importantes del inicio del tratamiento cuando expone que “es oportuno revelarle el significado de sus ocurrencias no antes de que se haya establecido en el paciente una transferencia operativa, un rapport en regla. La primera meta del tratamiento sigue siendo allegarlo a este y a la persona del médico” (p. 140). En este sentido, habrá información que pueda ser extraída desde la clínica con enfoque breve pero que no deberá ser utilizada en ese momento preciso. El caso por sí solo deberá dictar dónde y cuándo es conveniente hacer uso de la interpretación.

Habrá entonces, numeroso material que el sujeto desde su discurso arroje al terapeuta respecto a su pérdida, a su experiencia subjetiva en torno a la pérdida, incluyendo muchos elementos que posiblemente no deban ser interpretados. Asimismo, respecto al psicólogo, “su participación es más directamente orientadora de la entrevista que la del analista en la técnica standard, cuyo rol es más pasivo en el sentido de limitarse a interpretar según el material que espontáneamente va aportando el paciente” (Fiorini, 1993, p. 30). Sin embargo, éste debe resistirse a la tentación de hacer uso de todo, puesto que, en lugar de ayudar al proceso, podría más bien, inintencionadamente, dificultarlo.

Respecto a las sesiones desde un enfoque breve en psicoanálisis, pueden o no estar enmarcadas en un tiempo definido. A diferencia del psicoanálisis tradicional, suelen ser de preferencia una vez por semana. Algunos autores como Fiorini (1993) proponen incluso una flexibilidad en la periodicidad de las sesiones, basada enteramente en el proceso que se va llevando a cabo con cada sujeto. De acuerdo con esta idea y volviendo al tema de los sujetos que acuden a terapias breves por situación de pérdida, es difícil indicar en un principio la duración de las sesiones, que éstas puedan durar poco o mucho tiempo, ni si será o no necesario alargar o acortar el tiempo entre ellas. Así como un sujeto puede acudir a la terapia para sobrellevar la muerte reciente de su padre, para sostenerse subjetivamente, otro

puede haberlo perdido hace años y entonces acudir para dilucidar algunos aspectos que sobre la muerte de su objeto perdido, le afectan aún en la actualidad, y que lo mantienen en estado de angustia permanente. Ambos sujetos probablemente necesitarán un ajuste distinto en cuanto al tiempo por sesión y tiempo entre una sesión y otra.

En este mismo sentido, recordemos que “los fines de la psicoterapia rápida no son los fines analíticos; los métodos, por lo tanto, son modificaciones” (Bellak y Small, 2004, p. 21). Por ello, el abordaje breve en psicoanálisis tampoco debe ser confundido con otros enfoques teóricos de otras terapias breves, puesto que ésta, definiendo sus límites y alcances desde una teoría específica que es el psicoanálisis “se la destina a favorecer la comprensión de una situación global a partir de lo vivido presente, más que a profundizar en ese aquí y ahora” (Fiorini, 1993, p. 33).

Tomando en cuenta estas consideraciones importantes respecto a lo que es y no es el enfoque o el abordaje breve respecto al psicoanálisis, podemos comenzar a trazar que el propósito de éste es de distinto alcance, desde alguno de los ejes que la componen, dependiendo del estado subjetivo del paciente en experiencia de pérdida, pero especialmente, el propio discurso del sujeto que indica hasta dónde se deberá llegar. Todo deberá ser ajustado a cada caso en su singularidad. Del mismo modo que una pérdida no es igual a otra, ni un mismo sujeto procesa sus pérdidas del mismo modo, tampoco puede pensarse en una rigidez del proceso terapéutico.

Si bien, anteriormente a Fiorini (1993) y Bellak (2004), ya se hablaba de terapia breve en psicoanálisis, ésta no adquirió la forma que ahora tiene hasta los postulados de dichos autores. La brecha fue, sin embargo, abierta por Ferenczi, quien en 1921 postuló lo que denomina la “técnica activa” en psicoanálisis, argumentando la posibilidad de “acción” por parte del analista. Es bien sabido que en psicoanálisis tradicional, el analista toma un papel de pasividad, en contraposición con las psicoterapias, donde el terapeuta tiene un papel activo. Ferenczi destaca que nada podrá sustituir a la asociación libre, pero en cambio

advierte la necesidad de repensar el concepto de “actividad” dentro de las terapias. Respecto a la supuesta pasividad del analista, Ferenczi (1921) enuncia:

> […] tras madura reflexión debe comunicar su interpretación al paciente. Pero tal comunicación es ya una intervención activa en el psiquismo del paciente; orienta el pensamiento de éste en determinada dirección y facilita la aparición de ideas que de otro modo la resistencia no hubiera dejado acceder a la conciencia (p. 138).

Desde este argumento de Ferenczi (ibíd.) cuestiona qué tan pasivo es realmente el analista durante el análisis, es que aventaja en su postura de una técnica activa, que al igual que el psicoanálisis, evitaría a toda costa la influencia sobre el paciente en cuanto a sus decisiones diarias de vida y más bien incentivaría al sujeto a tomar sus propias decisiones. Lo que parecía bien fundamentado (y que por cierto nosotros intentamos seguir para la presente investigación), desafortunadamente se convirtió más bien en una técnica basada en orden y prohibición por parte del analista que suponían un éxito para Ferenczi en términos de la economía psíquica.

Nosotros nos colocamos del lado de llevar a cabo abordajes clínicos de corta duración, pero con valor de análisis. Es cierto que la focalización en la experiencia de pérdida supone ya un acotamiento de lo que el otro dice, pero es por eso mismo que los sujetos que llegaron con nosotros, vinieron expresamente por su deseo de hablar de la pérdida. Nos apegamos lo más posible al psicoanálisis en su forma tradicional, dando paso tanto a la asociación libre como a las manifestaciones transferenciales que surgieron, siempre acompañados de la supervisión del director de tesis, en este caso, en su función de analista experimentado. Esto que pretendemos, también tiene su correlato en los historiales clínicos de Freud, de manera que nuestro trabajo está fundamentado por sus antecedentes.

1.3.2. “Juanito” y “Dora”. Dos análisis de corta duración.

Juanito, un niño de cinco años con fobia a los caballos, constituye uno de los casos emblemáticos en psicoanálisis de Freud. Pertenece a los que se conocen

como “los cinco grandes psicoanálisis de Freud”. Resulta importante dar cuenta de esto, sobre todo en lo que concierne a nuestra investigación, el caso de Juanito tiene particularidades que no pueden dejar de ser mencionadas, especialmente las relativas a la forma de llevar a cabo el análisis y el tiempo del mismo.

¿Cómo se llevó a cabo el análisis de Juanito? Freud vio a Juanito en su consultorio únicamente una vez, por lo que todo el análisis se efectuó por medio de correspondencia, entre el padre de Juanito y Freud. Se trata de comunicaciones no muy frecuentes, en las cuales el padre de Juanito recaba información de sus observaciones sobre el niño durante algún tiempo (algunos meses por lo general) y la envía a Freud de manera compilada. O bien, fragmentos relativos a un evento particular que el padre de Juanito considera importante de comunicar a Freud.

Las primeras comunicaciones que le hace llegar a Freud (y que traen por consecuencia el esclarecimiento sexual del niño), son las relativas al episodio del caballo que muerde, y que datan de inicios de 1908 (enero). Habrá, a partir de este hecho, informes semanales por parte del padre de Juanito hacia Freud, que finalmente llevarán a la consulta única –el encuentro entre Freud y Juanito-.

A partir de la consulta, Freud recibe informes del padre casi diarios en relación a los efectos de ésta sobre el niño. Freud emite al padre un programa que el padre debió seguir con Juanito (dicho programa puede deducirse del relato del caso, sin embargo no podemos conocerlo con exactitud). Posterior a esto, Freud hace una interpretación global de la fobia de Juanito (lo que ya incluye el esclarecimiento sexual primero, la fobia a los caballos, el nacimiento de la hermana y el complejo excremental). Esto último se lleva a cabo por correspondencia y en cuestión de días (se pueden leer reportes casi diarios del mes de abril de 1908 previos al fin del análisis) se hacen las interpretaciones finales. El fin de análisis está datado con fecha de mayo de 1908.

Vemos pues que el análisis de la fobia de Juanito se lleva a cabo desde algunos aspectos fundamentales: el análisis es en realidad un análisis específico sobre la fobia y el Edipo, el análisis se lleva a cabo por medio del padre de Juanito (y originador de la fobia del niño); hay una participación activa de Freud, a pesar de su

ausencia física (ya que va a indicando al padre lo que debe ir haciendo de forma que se pueda ir avanzando en el esclarecimiento del caso); las comunicaciones entre Freud y el padre de Juanito llevan una periodicidad variable (los primeros informes del padre abarcan casi dos años de la vida del niño, para después hacer informes semanales y finalmente diarios). Nos llama la atención que la periodicidad se acorte mientras se acerca el fin del análisis; hay un encuentro único con Freud que deriva en cambios fundamentales para el desarrollo del análisis, incluso transferenciales, lo cual apunta a la función elemental y nunca sustituible del analista; y finalmente (y de manera sumamente importante), los efectos a nivel inconsciente que se alcanzaron con Juanito trabajando de esta manera (lo cual se demuestra cuando Juanito visita a Freud muchos años después).

El análisis del caso de Juanito tuvo una duración de entre 4 y 5 meses, englobando todos los elementos que hemos descrito. ¿Qué nos indica esto sobre la duración del análisis en relación con sus efectos sobre el sujeto? Que con las herramientas teórico-clínicas que el psicoanálisis (en este caso freudiano) nos ha otorgado, es posible llevar a cabo modificaciones de orden técnico de acuerdo a las necesidades del sujeto (paciente o analizante) sin que eso signifique necesariamente sucumbir ante el imaginario de las psicoterapias ni a la interpretación yoica. Que es posible llevar a cabo trabajo clínico basado en las premisas psicoanalíticas y que suponga que el deseo del sujeto, y por tanto su inconsciente, sigan siendo la materia única de investigación e indagación clínica. Que un análisis de duración breve puede lograr modificaciones de orden subjetivo en el analizante y que –como bien escribió Lacan- tiempo cronológico y tiempo lógico no se corresponden mutuamente. Que el mismo Freud estuvo dispuesto a llevar a cabo modificaciones técnicas con resultados favorables, reabriendo así todo un campo de posibilidades de abordaje desde el psicoanálisis. Y finalmente, que es posible hacer investigación en psicoanálisis a partir de la información arrojada por un caso de duración breve. Recordemos que el caso de Juanito es considerado como representativo de las fobias por excelencia, y que los resultados a nivel teórico que de éste se desprenden, han sido base del psicoanálisis por muchos años y que

se siguen conservando. Y por otro lado, son los resultados a nivel clínico los que nos permiten también explorar el terreno del análisis breve.

El caso de Dora nos presenta algunas variables en relación al caso de Juanito (cada caso tomado en su singularidad). Freud obtuvo un extenso historial clínico y biográfico de la paciente. Cuenta con el relato y análisis de dos sueños (hay que recordar que en 1900 Freud acababa de escribir La Interpretación de los Sueños), así como comunicaciones que tuvo personalmente con el padre de Dora respecto a la infancia de ésta. Todo esto, junto con los relatos de Dora en análisis, se pudo completar la historia que pudo llevar a dar cuenta de los síntomas histéricos en relación con el señor K; su propio padre y su madre, y su amor irreconocible por la señora K.

El historial y relatos tan completos que obtiene de Dora le permite a Freud contar con los elementos necesarios para dar cuenta de su deseo –el de Dora- inconsciente, y el sentido de los síntomas y sueños histéricos. Asimismo, y al igual que con Juanito, hay ciertos relatos en particular que constituyen los elementos claves para el esclarecimiento de la histeria (como el recuerdo reprimido del beso del señor K, o el encuentro entre su padre y la señora K). Hubo un primer encuentro entre Freud y Dora previo al análisis. Dos años antes ella fue al consultorio de Freud por un cuadro de tos y afonía, que a pesar de haber recibido la recomendación de llevar el caso a análisis, los síntomas desaparecieron repentinamente y éste no se llevó a cabo.

Freud no abunda demasiado en los elementos técnicos al momento de hacer la presentación y descripción del caso, pero aclara que esto se debe precisamente a que se trata de un caso de corta duración (para ese momento de la obra de Freud, él no concebía aún posible que un análisis de duración breve pudiera tener lugar). Escribe:

> El caso de cuyo historial clínico y terapéutico he publicado aquí un fragmento tampoco es apropiado para poner bajo su justa luz el valor de la terapia psicoanalítica. No sólo la brevedad del tratamiento, que apenas llegó a tres meses; también otro factor, inherente al caso mismo, impidió que la cura

concluyese con la mejoría que en otras ocasiones puede alcanzarse… (Freud, 1900/2006, pp. 100-101).

Este factor se refiere a la trama transferencial, la cual Freud reconoce que fue descuidada por él durante el tratamiento y que de no haber sido así, las dilucidaciones en torno a la histeria de Dora hubieran alcanzado mayor esclarecimiento (Freud supondrá que una suerte de identificación entre él y el señor K, pudo haber llevado a lo que denomina la "ruptura prematura"). Pero también importa lo que pasó después, muy a pesar del descuido de la transferencia que se reprocha Freud, y de la brevedad del análisis. Esto es, la mejoría notoria y las decisiones que tomó Dora como consecuencia de su análisis breve con Freud.

En total, la duración del análisis de Dora fue de tres meses (de octubre a diciembre de 1900) pero sus efectos fueron para toda su vida. Después del análisis, ella decide cortar relaciones con el señor y la señora K, pero una muerte en su familia la obliga a volver a verlos. En esta visita dijo a la mujer: "Sé que tienes una relación con mi papá" (p. 106). La mujer no lo niega. Después de esto, decidió no volver a ver a la familia. Poco después le toca presenciar cómo el señor K es atropellado pero esto no le trae de vuelta efectos sintomáticos. Vuelve a sus estudios y hace una llamada final a Freud. Su vida continuó sin mayores contrariedades del orden de la histeria.

Así como el caso de Juanito, el de Dora es uno de los análisis emblemáticos de Freud, y también aparece de duración corta (más corto incluso que el de Juanito). Es verdad que en ambos casos las conclusiones de Freud son provisorias pero consistentes. Esto es que si bien un tratamiento más prolongado hubiera podido permitir adentrarse un poco más respecto a las motivaciones inconscientes de los sujetos, también es cierto que el trabajo de análisis corto brindó los elementos suficientes para dar cuenta de la fobia de Juanito y de los síntomas histéricos de Dora, así como un mejoramiento importante en ambos sujetos. El tratamiento breve no es desdeñable, el asunto es llevarlo a cabo siguiendo de la manera más precisa posible los postulados psicoanalíticos que ya han probado su eficacia en tanto que exploran el inconsciente y dan cuenta del deseo del sujeto a partir de su discurso.

Finalmente, y respecto al asunto de los tiempos, y por tanto de la brevedad del análisis, cabe recordar que Lacan en numerosos momentos (y por tanto el psicoanálisis en su vertiente lacaniana) hace una de las principales modificaciones a la técnica freudiana, que es precisamente la cuestión de los tiempos. Acortar el tiempo de sesión en análisis, las sesiones escandidas; brindan la distinción básica entre tiempo lógico y tiempo cronológico. El tiempo cronológico de las sesiones es determinado por el tiempo lógico, a su vez determinado por lo que ahí, dentro del análisis, se manifiesta, por lo que se dice, por lo que se dice sin querer ser dicho, etc. Nada asegura que una sesión de una hora tenga mayor efecto a nivel subjetivo que una de media hora, así como un tratamiento de un año, en relación con uno de cuatro meses (como el análisis de Dora, de tres meses de duración). Para Lacan, los tiempos del análisis son otros: el primer tiempo donde el analizante habla de sí mismo (no importa el otro), en un segundo tiempo le habla al otro, y tercero fin de análisis hablarle al otro de sí mismo (Lacan, 2009). Estos tiempos no se corresponden con el tiempo cronológico, ni de duración de la sesión ni de duración del análisis.

De hecho, el abordaje del duelo que se impone al analista, consiste por sí mismo en una situación subjetiva que escapa a toda posibilidad de encuadre cronológico, dentro y fuera de la clínica. No únicamente desde el psicoanálisis, sino otros abordajes terapéuticos o de acompañamiento dentro de la psicología (Worden, 2008), reconocen que el duelo es imposible de ser ubicado dentro de un tiempo determinado. El duelo no tiene una duración definida.

1.3.3. Acerca del proceso clínico con enfoque breve en psicoanálisis. Acercamiento a la temática del duelo

Antes de dar paso al apartado más bien técnico referente al proceso de abordaje clínico breve en psicoanálisis, reiteramos el interés primordial del mantenimiento fundamental del psicoanálisis en tanto investigación del inconsciente y del deseo inconsciente del sujeto a partir de su palabra. Y en el duelo, como abismo de lo simbólico por la falta abrupta, lo que importa siempre será el decir y el deseo del

sujeto, volver a traer ese deseo al juego de la palabra. Avocarnos a una determinada técnica (como en este caso, una combinatoria entre psicoanálisis tradicional y la postura de Fiorini y otros), no nos separa en ningún momento de estas premisas fundamentales y de nuestra postura con respecto al psicoanálisis. Por tanto, independientemente de la técnica a la cual se evoque, será el lenguaje desde el discurso del sujeto dentro del marco clínico, siempre el que otorgue la pauta del proceso:

> Le travail de deuil par lequel le sujet se déprend peu à peu de la haine comme passion de l'être amène à restituer au désir de l'Autre ses limites symboliques que nérvose, perversión en psychose avaient rejetées, déniées ou abolies. Pour autant que le désir de l'homme est désir de l'Autre, la castration dans l'Autre devient pareillement castration du sujet (Sauze, 2011, p. 49).[9]

Asimismo, y como habíamos mencionado en un apartado anterior, lo que se presenta como terapia breve en psicoanálisis, a nuestro parecer debería constituirse más bien como un abordaje clínico breve en psicoanálisis. No se trata de una terapia, mucho menos nos interesa hablar de una terapia para el duelo (por poner un ejemplo, un enfoque foucaultiano de Chambon y otros [1999] resalta el término "terapia" como institución de relaciones de poder. Las terapias son también del orden imaginario), a riesgo de patologizar un estado de conmoción subjetiva que no es patologizable. Una vez establecidos los puntos anteriores, recordemos entonces los posibles niveles por los cuales transitan los tratamientos breves en psicoanálisis, a manera de objetivos: a) como sostén subjetivo; b) como tratamiento que impida la progresión del estado del sujeto a un estado más doloroso o angustioso para él; y c) como forma de esclarecimiento de un padecer o malestar actual, a partir de dar cuenta de los elementos del inconsciente y de su historia como sujeto que surjan en terapia. Es importante tener en cuenta que a cada caso le corresponderá uno o varios ejes de intervención.

[9] El trabajo de duelo por el cual el sujeto se desprende poco a poco del odio como pasión del ser amado a restituir al deseo del Otro sus límites simbólicos que la neurosis, la perversión y la psicosis habían rechazado, negado o abolido. Por tanto que el deseo del hombre es deseo del Otro, la castración en el Otro deviene paralelamente castración del sujeto.

El trabajo clínico se orienta siempre hacia la delimitación de un punto nodal de la problemática del paciente; en terapia breve en psicoanálisis se trabaja de manera focal. Bajo la utilización de un foco. Esto consiste, de acuerdo con Fiorini (1993) en una "orientación estratégica de las sesiones significa focalización del esfuerzo terapéutico. El terapeuta opera manteniendo en mente un 'foco', término que puede traducirse como aquella interpretación central sobre la que se basa todo el tratamiento" (p. 31). Es sumamente importante y necesaria la ubicación inmediata y mantenimiento del foco, puesto que la focalización del abordaje breve es su condición esencial de eficacia:

> En la práctica psicoterapéutica el foco tiene un eje central. Con la mayor frecuencia este eje está dado por el motivo de consulta (síntomas más perturbadores, situación de crisis, amenazas de descompensación que alarman al paciente o al grupo familiar, fracasos adaptativos). Íntimamente ligado al motivo de consulta, subyacente al mismo, se localiza cierto conflicto nuclear exacerbado (p. 87).

En los casos de sujetos que atraviesan por experiencias de pérdida, el foco puede ser precisamente ese, la pérdida de alguien o algo significativo para él. Es foco de iniciación discursiva. Esto coincide la mayoría de las veces con el motivo de consulta (manifiesto), dado que los sujetos en duelo o con alguna situación de perturbación del duelo, expresamente manifiestan efectos sintomáticos y angustiosos referidos a la pérdida. También es importante destacar que a lo largo del proceso el foco puede ir modificándose. Sobre todo en la clínica breve con enfoque psicoanalítico, el foco muchas de las veces será modificado. Esto debido a que el discurso del sujeto y la progresión del discurso, van develando elementos que permiten dilucidar los componentes enlazados a esa pérdida en particular, clarificando y mostrando cuáles son las principales partes que lo conducen a tal estado subjetivo (el motivo manifiesto no tiene una correlación directa con lo latente). Así, se podría modificar el foco del cual se partió. Por ejemplo, una joven que acude expresando un gran dolor por una ruptura amorosa, a medida que el discurso avanza y por tanto el tratamiento también, ve surgir en su discurso

elementos que enlazan esa pérdida con otra, anterior, y más dolorosa, como la muerte de un familiar, volviéndose éste el nuevo foco. Si bien el foco sigue poniendo acento en la experiencia de pérdida, ya no se trata únicamente de la pérdida inicial, la cual la llevó manifiestamente a consulta. Aquello que se impone desde el discurso del sujeto será guía para que el psicólogo se enfoque desde la historia del sujeto y vida actual para poder llegar a dar cuenta de los elementos que han dado forma al padecimiento del sujeto y poder así emitir formulaciones que den cuenta de los hallazgos. De esta manera se sustentan en principio los preceptos básicos del psicoanálisis y al mismo tiempo se da paso a la innovación, a una alternativa válida dentro de la clínica.

Sabemos que las necesidades y demanda del sujeto no siempre se ajustan a un análisis prolongado. A veces lo que el sujeto busca es el esclarecimiento de su padecimiento actual por inicio, como urgente. Ahí es donde se abre también un campo de acción en psicoanálisis. No pocas veces este primer acercamiento permite al sujeto configurar una nueva demanda, quizás ahora sí referida a ser analizante, una vez finalizado el proceso de abordaje breve. Al finalizar el proceso de manera exitosa se pretendería lograr:

> […] grados de mejoría, con la limitada meta de conseguir por lo menos algún mejoramiento en el funcionamiento, con la meta de una dificultad subjetiva disminuida, con la meta de aumentar la fuerza hasta el punto en el que el individuo se proporcione un tratamiento más sólido como resultado de una mejoría en su capacidad para ganar más o de una mejoría en su motivación (Bellak y Small, 2004, p. 15).

Para llegar a esto, los autores señalan como básicos los siguientes elementos que el terapeuta debe seguir desde el enfoque breve: estar alerta (como analizante advertido) para las comunicaciones significativas, llenar los huecos en el discurso, interpretar cuando lo considere necesario (señalan que en terapia breve, las interpretaciones son muchas de las veces más numerosas que en un análisis normal), y favorecer la elaboración del sujeto, por él mismo. Por su parte Fiorini (1993) destaca algunos otros que nos llaman la atención, como:

> a) Ofrecer al paciente un clima permisivo, que favorezca la catarsis de sus fantasías, temores, deseos, censurados en su medio habitual. b) En ese marco, favorecer el aprendizaje de la autoevaluación, objetivación y crítica de sus conductas habituales, tanto en su interacción familiar como institucional. c) Alentar al paciente en la asunción de roles que fortalezcan, por el ejercicio, su capacidad de discriminación y ajuste realista. d) Ayudarle en la elaboración de un proyecto. e) Ejercer alguna influencia sobre las pautas de interacción familiar, favoreciendo su comprensión del sentido de la enfermedad, de los síntomas, orientándolo hacia un manejo más controlado de sus ansiedades (p. 28).

No podemos estar de acuerdo con todos los puntos que Fiorini (1997) propone; esto precisamente porque hablar de "aprendizaje", "asunción de roles" u "orientación hacia un manejo más controlado de sus ansiedades" parece ya estar bastante alejado de lo que el psicoanálisis propone como fundamental, a saber, el análisis del significante, del libre discurso, que permite recorrer la brecha de lo inconsciente, mucho más allá de una cuestión comandada por el Yo, y de orden imaginario, como lo es el aprendizaje o el control de las ansiedades. Lo que sí nos llama la atención es que, a diferencia del psicoanálisis tradicional, Fiorini proponga que la terapia breve en psicoanálisis enfoque sus esfuerzos también en dar cuenta de una perspectiva a futuro del sujeto con respecto a su propia vida. Esto podría permitir ir reconfigurando la problemática actual. Y sobre todo cuando abordamos una temática como lo es el duelo, la perturbación del duelo, y las pérdidas, cuando el sujeto puede dar cuenta de una perspectiva de futuro, y comienza a hablar de eso, podría considerarse como un avance significativo. Tomando en cuenta que la ausencia o indeterminación angustiosa de ese futuro componía el malestar primero de muchos de los sujetos que acuden a un abordaje breve en psicoanálisis. Siendo uno de los principales síntomas la inhibición y ausencia de deseo en el sujeto que ha perdido a un ser amado, el hecho de que pueda comenzar a explorar las perspectivas de futuro sería considerado un avance importante pero que no siempre se logra.

Con el fin de aprovechar al máximo las sesiones que se tienen, y de acuerdo con los autores revisados, se debe partir de un diagnóstico previo, como fase inicial del proceso. Éste, sin embargo, no se comunica al sujeto. Esto se indica casi a manera de regla para comenzar un proceso breve. Dado que nosotros no buscamos el diagnóstico en psicoanálisis, y además de un "diagnóstico previo", nosotros apelamos más bien por una primera entrevista que debe ser lo suficientemente exhaustiva como para lograr definir los fines de la psicoterapia para ese sujeto en particular y poder suponen una temática relativa a la pérdida y el duelo: "comprendiendo la estructura dinámica esencial de su problemática, se elabora un plan de abordaje individualizado" (Fiorini, 1993, p. 30). No hay, por tanto, una forma única de abordaje terapéutico pues éste siempre estará definido en función de un caso y de un sujeto en particular. Ese es el llamado "principio de flexibilidad", el cual, es seguido desde casi todos los enfoques de las distintas terapias breves. Al respecto señala Fiorini:

> El llamado "principio de flexibilidad" se aplica en una terapia breve no sólo en la individualización de la misma, basada en el criterio de que "pacientes diferentes requieren tratamientos diferentes", sino además en la remodelación periódica de la estrategia y las tácticas en función de la evolución del tratamiento. (p. 31).

Asimismo señala que "la flexibilidad del terapeuta reside entonces en su disponibilidad de un amplio espectro de respuestas que permita al paciente organizar su campo, ir desplegando sus necesidades según secuencias enteramente particulares" (p. 110). Esta flexibilidad debe estar basada precisamente en lo que el caso vaya indicando, de lo que cada sujeto vaya requiriendo. Implica entonces que el terapeuta preste oído a la singularidad del otro para ir definiendo, creativamente, el avance del proceso.

De acuerdo con Bellak y Small (2004), el proceso también comienza con una primera comunicación, del paciente al terapeuta, de donde se extrae información sobre el problema que le aqueja manifiestamente, la pérdida de su objeto amado, su historia y su vida actual. Esto permite que el psicólogo elabore un primer esbozo

de la situación del paciente, intentando anclar elementos horizontales (de la vida actual del sujeto, del duelo o ausencia de éste), con elementos verticales (relativos a la historia); así, el sujeto que atraviesa por una experiencia de pérdida, durante el primer encuentro habla sobre su malestar y al mismo tiempo se le interroga sobre su vida desde aspectos más amplios que puedan enlazarse con la pérdida. Se debe ser cuidadoso además, de permitirle al sujeto expresarse ampliamente respecto a su malestar. Permitirle que su discurso fluya y que la palabra defina qué se va a interrogar en este primer encuentro. Posteriormente el psicólogo comunica al paciente, hace una primera devolución de aquellos elementos que parecen ser esenciales para indagar más sobre cada caso. A partir de ahí, habrá un nuevo proceso discursivo, interpretación y reestructuración por parte del psicólogo y del paciente. Al mismo tiempo en que vaya existiendo modificaciones del paciente respecto a su decir y pensar sobre la problemática, esto debe verse también reflejado en algún cambio en su actuar diario, así como sintomático, mientras transitan las sesiones. Es por ello que, a nuestro parecer, un abordaje breve de cinco sesiones, como proponen Bellak y Small sí parece ser más limitado que uno de 12 como propone Fiorini. Bellak y Small también proponen la utilización de medios accesorios de obtención de información como lo son las pruebas proyectivas. En lo que concierne a nuestra propuesta, consideramos innecesaria y hasta inoportuna la utilización de pruebas.

Fiorini, Bellak y Small también destacan la existencia de un valor parcial de la interpretación cuando el sujeto reacciona ante ella, dentro y fuera de la sesión. Estas modificaciones en el “hacer” corresponden a lo que se conoce como fase de la elaboración, donde el sujeto ha entendido algunos componentes de su conflictiva y por consecuencia algo en su vida práctica cambia, y además, lo comunica. “La elaboración es un proceso en el que el paciente aplica un recién adquirido insight a una serie de situaciones que se reflejan de forma manifiesta” (Bellak y Small, ibíd., p. 28). Desafortunadamente, los alcances del abordaje breve son limitados, y en ese sentido, puede que la elaboración no se llegue efectuar al nivel esperado. Debido a la brevedad del tratamiento, Fiorini (1993) destaca una necesidad de:

> Profundizar todo esfuerzo de descripción de los hechos que emergen en la experiencia psicoterapéutica, exigir el máximo a las palabras para obligarlas a dar cuenta de toda la riqueza del acontecer en la situación terapéutica, detectar su enjambre de significaciones, sus secuencias, sus leyes todavía oscuras (p. 13).

Así, cuando el psicólogo lo considera oportuno, es momento de hacer una intervención. Fiorini (ibíd.) se refiere a emitir un diagnóstico (aunque nosotros no haremos uso de la noción de diagnóstico dentro de nuestra propuesta de abordaje clínico). Un diagnóstico no en el sentido de enfermedad y salud, normalidad/anormalidad que normalmente conocemos. Aquí, se refiere al diagnóstico cuando alude "a la comprensión del padecimiento y del sujeto de una manera dinámica, y a establecer una serie de hipótesis relacionadas con la causalidad que posteriormente deben fundamentarse con los datos históricos" (Fiorini, ibíd., p. 31). Más que diagnóstico, con el fin de evitar un malentendido conceptual, lo llamaremos devolución del material discursivo, enlazado. Esto le permite al sujeto repensar su situación actual y a su vez, reestructurar y reorientar su sentir, y por consecuencia, su discurso. Cabe destacar aquí nuevamente la importancia de saber que no hay una sola forma de intervención desde el enfoque breve. En este sentido, nosotros no consideramos indispensable realizar esta devolución, a menos que el caso así lo requiera. Recordemos que el procedimiento se ajusta a cada caso en su singularidad, incluyendo a veces el número de sesiones, la periodicidad de éstas y el plan de trabajo del terapeuta. Siendo así, la consistencia teórica la que otorgue también consistencia al método a seguir en cada uno de los casos. La detección de distintos enjambres de significaciones es algo que se constituye como premisa de quehacer clínico.

La terminación del tratamiento debe ser anticipada (desde el inicio del proceso), habiendo propiciado una transferencia de sentido confiable, y empujando al sujeto a hacerse cargo de lo que se ha trabajado, informándole siempre que eso representa únicamente el inicio de la comprensión de él como sujeto, invitando así al paciente a que, de considerarse necesario (es decir, que el sujeto haya

establecido la demanda), puede acceder a un análisis de larga duración. Sobre todo en los casos de sujetos atravesados por la pérdida, éstos deben saber desde el inicio del proceso, tanto los elementos técnicos del proceso, como información que les permitan estar advertidos de los alcances del abordaje breve y la terminación de éste.

Debemos reconocer los límites de la brevedad en psicoanálisis. Ésta supone el riesgo de que el sujeto obtenga un grado posiblemente menor en la comprensión de su padecer o síntoma, (más un enfoque de larga duración tampoco lo asegura). Las mejorías son consideradas en su justo peso, en tanto relativas o provisionales, como siempre lo ha hecho el psicoanálisis, pero que le permitan al sujeto vivir de una mejor manera, disminuyendo el displacer o la angustia, o aumentando el sentido de bienestar. “No puede, en plazos limitados, producir cambios en la estructura nuclear de la personalidad, aunque sí modificaciones dinámicas no despreciables” (Fiorini, ibíd, p. 40). Es por ello que por lo general este tipo de enfoque se propone para situaciones de emergencia o como previo a un procedimiento terapéutico de mayor duración.

> La elaboración también es parcial en psicoterapia breve y el paciente es estimulado a continuar el proceso de autoobservación y elaboración entre sesiones y una vez finalizado el tratamiento. Los cambios parciales tienen un carácter acumulativo y el trabajo elaborativo continúa después de la terapia (Freire, 1997, p. 409).

Algunos autores de la actualidad señalan la importancia de estar enterados de sus limitaciones pero sabiendo el campo fértil que este tipo de enfoques aun poco explorados representan:

> Es por lo tanto importante no ver a la terapia breve como un ejemplo de optimismo ingenuo en el cual se ve al tratamiento como alternativa a todos los problemas, o en el cual la complejidad de la experiencia humana y de la naturaleza profunda e intratable de muchos tipos de sufrimiento humanos son negados. De hecho, desde nuestra perspectiva, uno de los factores más importantes a la hora de conducir tratamientos a corto plazo incluye

> reconocer la dificultad del proceso de cambio humano y la imposibilidad de encontrar soluciones sencillas y definitivas a los problemas de las personas, a la vez que se mantiene una actitud esperanzadora y realista acerca de la posibilidad de cambio significativo tomando el cambio dentro del marco de trabajo de corto plazo (Safran, 2010, p. 397).

Nuestra actitud respecto a los enfoques breves gira en este mismo sentido. Debemos destacar que en psicoanálisis, un mayor tiempo no significa mayor profundidad en el tratamiento, como lo muestran los preceptos lacanianos que dan paso a las sesiones escandidas. Es necesario combatir la idea de que los enfoques breves son superficiales. Después de todo ¿lo inconsciente no está a nivel de la superficie de la palabra?, ¿no es por medio del lenguaje –lo más superficial de todo- que el inconsciente encuentra su forma de manifestación y configuración? Y además, ¿Freud no intentó, ya avanzada su obra, dar cuenta de los posibles nuevos abordajes desde el psicoanálisis? La clínica en su modalidad breve puede ser también "profunda" mientras trabaja con lo mismo superficial (el discurso) con lo que trabaja el psicoanalista. El inconsciente es superficie, superficie de la palabra enunciada. Debemos evitar caer en un reduccionismo sin fundamentos reales acerca de lo que la terapia breve supone. Pues, al igual que el psicoanálisis, puede suponer trabajar con un caso, con un síntoma (la demanda formulada a través del síntoma) y no con propósitos diagnósticos, mucho menos psicopatológicos. Renunciamos tajantemente a caer en tal reduccionismo.

No debemos olvidar los preceptos básicos del psicoanálisis como técnica expuestos por Freud, a manera de "Consejos al médico" (1912/2006), muchos de los cuales resultan útiles de replicar en el caso del abordaje terapéutico breve como lo son la atención flotante, evitar tomar notas extensas mientras el sujeto habla (en todo caso se puede dar cuenta de la sesión una vez que ésta haya finalizado), así como prescindir de elevadas metas para el tratamiento que no se van a llegar a cumplir. En "Sobre la iniciación del tratamiento", de 1913, Freud expone lo siguiente:

> Un colega de mi amistad me escribió cierta vez: lo que nos hace falta en un tratamiento breve, cómodo, ambulatorio, de las neurosis obsesivas. No pude

> proveer a ello, me dio vergüenza y procure disculparme con la puntualización de que también los médicos internistas se darían por contentos con una terapia de la tuberculosis o del carcinoma que reuniera estas ventajas (pp. 130-131).

Efectivamente, la brevedad del psicoanálisis no puede prometer la cura, como tampoco lo hace el análisis mismo:

> Los enfermos dividen sus males en unos intolerables y otros que describen como secundarios, y dicen: Basta con que me libre de aquellos, en cuanto a los otros, ya les pondré término en la vida misma. De ese modo, sin embargo, sobrestiman el poder electivo del análisis. Sin duda, el médico es capaz de mucho, pero no puede determinar con exactitud lo que ha de conseguir (Freud, ibíd., p. 132).

Quizás sean los intentos actuales a través de la focalización, aquellos que procuran sortear esta gran complejidad que Freud advierte.

1.3.4. El enfoque clínico breve como dispositivo de investigación en psicoanálisis

El campo de documentos acerca de la investigación en psicoanálisis desde un enfoque breve es muy escaso. Hacer investigación desde este ámbito ya implica cierto grado de innovación. Podemos estar de acuerdo con Bellak y Small (2004) cuando señalan lo siguiente:

> Una proposición concerniente a un tratamiento basado en conceptos lógicamente guiadores amerita exploración, atención e investigación. Cualquier otro tipo de conceptos representan solo esfuerzos al azar, de prueba y error para ayudar a un paciente, y son inadecuados para estado actual del desarrollo de la ciencia (p. 23).

Realizar un acercamiento clínico en psicoanálisis desde un dispositivo breve, es, como menciona Fiorini (1993), un campo en pleno desarrollo, un campo inacabado

y experimental que se ha venido haciendo ya desde hace algún tiempo: “debemos entenderlo como un campo en estado experimental pleno, ocasión de una diversidad de aperturas” (p. 11), fértil para innovaciones. Una vez establecidos algunos componentes básicos del tema (en este caso del duelo) desde el abordaje breve, podemos encontrarle otra utilidad, quizás, mucho mayor que la que el alcance clínico. Lo que aquí proponemos como alternativa novedosa en el campo del psicoanálisis, es considerar el potencial investigativo que el enfoque clínico breve en psicoanálisis puede llegar a tener, más allá del potencial clínico, ya por sí solo significativo para el sujeto. Si bien Freud destaca una relación entre cura e investigación, creemos que es posible, y hasta necesario hablar de dos momentos distintos en el caso de los enfoques breves. Como hemos expuesto, el enfoque breve y la terapia breve en psicoanálisis funcionan a partir de lo que se denomina como “foco”, a saber, un elemento clave desde el cual va a girar toda la intervención por parte del terapeuta. El foco, muchas de las veces, está construido por la demanda explícita del sujeto, el llamado “motivo de consulta”. Como también sabemos, este “foco manifiesto”, está configurado por otra cosa, por el “conflicto nuclear” (como lo denomina Fiorini), o bien, lo latente. Es decir, el problema de base, lo que desde el inconsciente aparece en discurso del sujeto, y a lo que se intenta llegar en la terapia. Pasar del foco hacia el núcleo de ese foco en específico, de lo manifiesto a lo latente. Esa es la tarea en psicoanálisis pues ¿no constituye esta labor, este trabajo, un campo importantemente rico para la investigación de alguna temática en particular para el psicoanálisis? Es decir, a diferencia del análisis, el abordaje breve en psicoanálisis trabaja con una sola problemática en el sujeto, permitiendo que ésta se expanda hacia otras áreas y elementos subjetivos, desde el inicio hasta que el proceso finaliza. Esto proporciona al investigador importante material discursivo en torno a una temática en especial y aun dentro del campo de la clínica.

Más allá de lo que se interpreta y elabora dentro de la clínica, el investigador obtiene material también focalizado. El análisis de un tema tan complejo y diverso como lo es el duelo, se puede de algún modo capturar mediante la información obtenida de los casos que lo contengan como foco o como conflicto nuclear.

Además, ya dentro del campo investigativo permitiría incluso cuestionarse respecto a la teoría, y generar nuevos postulados respecto a esa temática en particular. Así respecto a la experiencia de pérdida, un sujeto se refiere a su vida al lado de la pareja que perdió, o su infancia con el padre que ha muerto. Hablará de su sentir en aquel momento y ahora que ya no está, lo que ha cambiado en él y en su entorno, lo que piensa de ese cambio y de qué manera lo asume, etc. Todo un arsenal de información referida específicamente al foco y al conflicto nuclear del sujeto que atraviesa por la pérdida. Esto la diferenciaría de la entrevista como herramienta y como instrumento de investigación, ya que al estar instalado dentro del dispositivo clínico, el foco se va transformando, el foco se va esclareciendo y tomando una nueva forma. Se trata entonces de investigación desde la clínica con enfoque psicoanalítico y de ahí la adhesión a la teoría desde la cual se haría dicha investigación. El discurso que se obtiene desde un dispositivo clínico en psicoanálisis, tendrá más elementos inconscientes a considerar que el discurso obtenido de una entrevista abierta, por ejemplo, puesto que además se entrelaza con la presencia del psicólogo y la modificación del estado subjetivo del sujeto bajo experiencia de pérdida. Hay elementos que desde la clínica - y partiendo de la experiencia de pérdida como foco – no son dilucidados por no considerarse pertinente por parte del terapeuta pero que pueden ser retomados para la investigación en psicoanálisis fuera del marco impuesto por el consultorio.

Dado que en un análisis tradicional no hay foco de partida, la investigación desde la clínica se toma a partir de algún elemento que dentro del proceso ocurra, una vez finalizado el análisis, como lo advertía Freud. En cambio desde el abordaje clínico breve, la investigación puede hacerse considerando todo el proceso breve. Aquí la investigación también encuentra su foco, el mismo que motiva al sujeto a acudir a este tipo de terapia: dar cuenta de una problemática en específico, indagar sobre ella, cuestionarse sobre ella, comenzar a reconfigurarla y a hacer enlaces que le permitan al sujeto iniciar con un esclarecimiento de lo que le aqueja. El sujeto afectado por la pérdida dará cuenta de todo lo que pueda decir y pensar alrededor de esa experiencia en particular, permitiendo así una indagatoria psicoanalítica teórica importante y emanada, además, de la clínica.

Como hemos advertido el enfoque clínico breve en psicoanálisis no interpreta o devuelve al sujeto todo el material que puede ser interpretable, sino únicamente aquellos elementos que sirvan a los propósitos de la misma. Recordábamos, por ejemplo, que en la postura breve no se interpreta al paciente todas las situaciones tranferenciales que pudieran poner en riesgo el proceso que se está llevando a cabo. Sin embargo, si éstas existen, sí se pueden reportar para fines investigativos. Esto, no sólo en el caso de la transferencia, sino de numeroso material que aparece durante las sesiones, que aunque no sea utilizado para la clínica y el tratamiento específicamente, sí resulta importante que sea reportado con fines de investigación. Fiorini (1993) resalta que "el terapeuta necesita entrenarse en el esfuerzo de 'dejar pasar' material atractivo, incluso 'tentador', siempre que el mismo resulte irrelevante o alejado del foco" (p. 31). Este "dejar pasar" no aplica en el caso de la investigación con fines teóricos, sino específicamente dentro del marco de lo clínico. En la investigación sí puede agregarse todo aquel material que no encontró su lugar oportuno dentro del proceso clínico con el sujeto. Aun cuando el psicólogo o psicóloga haya encontrado puntos de anclaje entre lo apalabrado, pero considerado inoportuno comunicarlos o interpretarlos al sujeto, éstos sí pueden ser incluidos dentro de la investigación teórica referida a ese caso en particular. El mismo Fiorini (1993), al final de su obra, reconoce la fertilidad del campo investigativo que se desprende desde el campo clínico breve:

> Por último, toda la referencia en estos desarrollos a la inserción social y a las significaciones ideológicas contenidas en la Practica psicoterapéutica, muestra que la elaboración teórica y las modalidades técnicas en este campo quedan enteramente abiertas a nuevos remodelamientos acordes con el proceso histórico en una época de transformaciones sociales de importancia. Como terapeutas, como trabajadores en ciencias humanas, tendremos que exigir al máximo nuestras investigaciones y someter nuestros desarrollos a la revisión crítica que entraña este movimiento, penetrante de todas nuestras prácticas (p. 207).

Los productos de investigación que puedan desprenderse de los enfoques breves en psicoanálisis no son nada desdeñables. Por el contrario, los consideramos sumamente válidos como para conformar nociones importantes en el campo de la teoría, y por supuesto, de la clínica. Para finalizar, recordemos una cita de Freud (1919/2006) donde habla del futuro del psicoanálisis:

> Ahora supongamos que una organización cualquiera nos permitiese multiplicar nuestro número hasta el punto de poder tratar grandes masas de hombres. Por otro lado, puede preverse que alguna vez la conciencia moral de la sociedad despertará y le recordará que el pobre no tiene menores derechos a la terapia anímica que los que ya se le acuerdan en materia de cirugía básica. Y que las neurosis no constituyen menor amenaza para la salud popular que la tuberculosis, y por tanto, lo mismo que a esta, no se las puede dejar libradas al impotente cuidado del individuo perteneciente a las filas del pueblo. Se crearán entonces sanatorios o lugares de consulta a los que se asignarán médicos de formación psicoanalítica, quienes, aplicando el análisis, volverán más capaces de resistencia y más productivos a hombres que de otro modo se entregarían a la bebida, a mujeres que corren peligro de caer quebrantadas bajo la carga de las privaciones, a niños a quienes sólo les aguarda la opción entre el embrutecimiento o la neurosis. Estos tratamientos serán gratuitos. Puede pasar mucho tiempo antes de que el Estado sienta como obligatorios estos deberes. Y las circunstancias del presente acaso difieran todavía más ese momento; así, es probable que sea la beneficencia privada la que inicie tales institutos. De todos modos, alguna vez ocurrirá. Cuando suceda, se nos planteará la tarea de adecuar nuestra técnica a las nuevas condiciones. No dudo de que el acierto de nuestras hipótesis psicológicas impresionará también a las personas incultas, pero nos veremos precisados a buscar para nuestras doctrinas teóricas la expresión más simple e intuitiva. Haremos probablemente la experiencia de que el pobre está todavía menos dispuesto que el rico a renunciar a su neurosis; en efecto, no lo seduce la dura vida que le espera, y la condición de enfermo le significa otro título para la asistencia social. Es posible que en muchos casos

> sólo consigamos resultados positivos si podemos aunar la terapia anímica con un apoyo material, al modo del emperador José. Y también es muy probable que en la aplicación de nuestra terapia a las masas nos veamos precisados a alear el oro puro del análisis con el cobre de la sugestión directa, y quizás el influjo hipnótico vuelva a hallar cabida, como ha ocurrido en el tratamiento de los neuróticos de guerra. Pero cualquiera que sea la forma futura de esta psicoterapia para el pueblo, y no importa qué elementos la constituyan finalmente, no cabe ninguna duda de que sus ingredientes más eficaces e importantes seguirán siendo los que ella tome del psicoanálisis riguroso, ajeno a todo partidismo (pp. 162-163).

Del oro al cobre, Freud advertía una actualidad que impone al psicoanálisis la búsqueda de nuevas formas de intervención. Formas que desde una teoría que ya ha tomado bien su forma –el psicoanálisis-, puedan emitir un decir sobre el deseo del sujeto bajo nuevas condiciones y abordajes clínicos, desde tratamientos de duración más corta, trabajo con grupos, etc., hasta el mantenimiento del psicoanálisis de duración ilimitada, el cual conforma y sustenta la base para la investigación. Precisamente, la investigación que la generación del cobre intenta llevar a cabo.

El dispositivo breve también se podrá a prueba a sí mismo dentro de los casos que pretendemos llevar bajo esta modalidad, observaremos y analizaremos cuál fue la función del enfoque breve en los casos de sujetos que atraviesan por una pérdida. La importancia de captar la ambigüedad discursiva, básica en el psicoanálisis, también será fundamental para nosotros desde este enfoque. El error en la palabra, el lapsus, la sorpresa de lo que revela el lenguaje, es eso el psicoanálisis, y es eso también lo que nosotros atenderemos. Desde aquí, quizás sea conveniente establecer algunos puntos básicos de lo que es el trabajo analítico en relación a por qué la palabra del otro, del sujeto, es lo único a lo que se atiene. Lacan (1954/2009), nos recuerda que el significante remite siempre a otro significante. Lo que significa que, con este movimiento en el símbolo crea un orden nuevo para el sujeto. Es un movimiento que tiene consecuencias para el sujeto, y también, que es constante,

continuo, de manera que la palabra envuelve varios sentidos. La palabra que provoca efectos en el sujeto, es la palabra plena:

> Toda palabra tiene siempre un más allá, sostiene varias funciones, envuelve varios sentidos. Tras lo que dice un discurso está lo que él quiere decir, y tras lo que quiere decir está otro querer decir, y esto nunca terminará a menos que lleguemos a sostener que la palabra tiene una función creadora, y que es ella la que hace surgir la cosa misma, que no es más que el concepto (Lacan, 1954/2009, p. 351).

La múltiple significación de la palabra remite a la sobreinterpretación a la cual todo discurso se somete (Orozco, 2013). No hay traducción inmediata para el contenido del inconsciente; no hay una palabra sola, sino una secuencia de palabras y significantes que van llevando a dilucidar lo reprimido:

> ¿A qué llama Freud Übertragung? Es, dice, el fenómeno constituido por el hecho de que no existe traducción directa posible para un cierto deseo reprimido por el sujeto… Asimismo los lapsus, las lagunas, las contenciones, las repeticiones del sujeto también expresan, pero en este caso espontáneamente, inocentemente, la modalidad según la cual se organiza el discurso (Orozco, ibíd, pp. 354-55).

La palabra, como lo simbólico, es lo que permite contornear lo real y dar cuenta de algo de lo real. “Toda palabra formulada como tal introduce en el mundo la novedad de la emergencia del sentido. No porque se afirme como verdad, sino más bien porque introduce en lo real la dimensión de la verdad” (Orozco, ibíd., p. 382). Ahora bien, ¿cómo dar cuenta de estas significaciones, dentro del decurso significante, si por su naturaleza, éste continúa? Lacan habla entonces del poder engañador de la palabra.

> Porque es engañadora, la palabra se afirma como verdadera. Esto, para quien escucha. Para quien habla, el engaño mismo exige primero el apoyo de la verdad que se quiere disimular y, a medida que se desarrolla, supone

> una verdadera profundización de la verdad a la cual, si puedo decirlo así, él responde (Orozco, ibíd., p. 382).

De esta manera, es que cuando la palabra es usada para engañar, surge la mentira, organizada de manera tal que, al querer ocultar la verdad, la muestra:

> En efecto, a medida que la mentira se organiza, emite sus tentáculos, le es necesario el control correlativo de la verdad que encuentra a cada recodo del camino y que debe evitar… Es preciso saber muchas cosas para poder sostener una mentira. Nada es más difícil de montar que una mentira que se sostenga (Orozco, ibíd., p. 382).

Ese engaño de la palabra, que muestra la verdad, se revela por el equívoco, por el error. “Propagarse en forma de error es parte de su naturaleza” (Orozco, ibíd., p. 383). Este equívoco, este error, por supuesto, se muestra en la contradicción discursiva:

> En otros términos, en el discurso es la contradicción la que establece la separación entre verdad y error. A ello se debe la concepción hegeliana del saber absoluto. El saber absoluto es ese momento en que la totalidad del discurso se cierra sobre sí misma en una no contradicción perfecta hasta el punto de plantearse, explicarse y justificarse. ¡De ahí a que alcancemos ese ideal! (Orozco, ibíd., p. 384).

Ideal de llegar a la verdad última, lo que se presenta como imposible. Pero es de esta manera que el sistema simbólico produce efectos en el sujeto, de manera que los actos en análisis (acting-out), también son la revelación de la verdad del sujeto, los síntomas, los lapsus, las operaciones llamadas fallidas, que en realidad son operaciones exitosas.

> Está, por una parte, *lo que dice*, lo que formula en su discurso, *lo que quiere decir*, en tanto que en sus sentido, separando el *quiere* y el *decir*, se encuentra su intención. Y además, no seríamos analistas en el sentido en que trato de hacer que se escuchen las cosas aquí, si no supiéramos que a veces dice un poco más allá de eso. En esto consiste incluso, habitualmente,

> nuestro planteamiento –captar lo que se dice más allá de lo que se quiere decir (Lacan, 1958/2009, p. 168).

. . .

Una vez hechas las precisiones y explicaciones en lo referente al aparato metodológico de la clínica analítica a manera de dispositivo breve, procederemos a dar cuenta del tema que nos convoca: el duelo, las posiciones subjetivas en torno a la pérdida, y las perturbaciones del duelo. Exploraremos los anclajes teóricos fundamentales, previos al apartado de la casuística.

SEGUNDA PARTE. EL DUELO VISTO DESDE EL PSICOANÁLISIS

Duelo: región atroz donde ya no tengo miedo. Barthes, "Diario de duelo", 17 de noviembre de 1977.

Duelo. imposibilidad-indignidad-de confiar a una droga-bajo pretexto de depresión-la aflicción, como si fuera una enfermedad, una "posesión" –una alienación (algo que lo vuelve a uno extraño)- cuando se trata de un bien esencial, íntimo… Barthes, 20 jul de 1978.

Molesto y casi culpabilizado porque por momentos creo que mi duelo se reduce a una emotividad. Pero, ¿no ha sido toda mi vida sino eso, emotividad? Barthes, 10 noviembre de 1977.

La emoción pasa, queda la aflicción. Barthes, 22 de marzo de 1978.

Ayer, explicaba a Damisch que la emotividad pasa, queda la aflicción – Me dice: No, la emotividad regresa, ya verá usted. Esta noche, pesadillo sobre mamá perdida. Estoy trastornado, al borde de las lágrimas. Barthes, 25 marzo de 1978.

CAPÍTULO 2. LA NOCIÓN DE DUELO EN LA OBRA DE FREUD

Una parte de mí vela en la desesperación; y simultáneamente otra se agita mentalmente arreglando mis asuntos más fútiles. Resiento esto como una enfermedad.

Barthes, 31 octubre de 1977

2.1. ANCLAJES DEL DUELO EN LA OBRA DE FREUD HASTA 1915

Al abordar la cuestión del duelo en el sujeto, es necesario acudir a un texto emblemático de Freud. Este texto, "Duelo y Melancolía" (1917[1915]/2006) indaga, como el título lo indica, en su pensamiento la relación entre ambas nociones. En él aventura una definición de duelo, así como su proceso y posible causación. Sin embargo, Freud ya hace algunos acercamientos a la noción de duelo desde sus primeros textos, y también, habrá elaboraciones que llegan a plasmarse en los últimos escritos publicados en vida. En este apartado, intentamos dar cuenta de la elaboración y reelaboración del concepto de duelo a lo largo de la teoría freudiana previo a 1915. Es importante resaltar el hecho de que desde los primeros textos de Freud, existe una unión indisoluble entre duelo y melancolía. Por tanto, para introducir el tema del duelo, también se abordan aspectos claves de la melancolía.

El primer lugar donde Freud habla de duelo es en el "Manuscrito G. Melancolía" (1895). Para este momento, el psicoanálisis como tal aún no existe, y la forma de tratamiento sugestivo se vería sustituida por la *talking cure,* término acuñado por la conocida paciente de Breuer, Anna O. En dicho manuscrito, Freud sostiene un vínculo entre la melancolía y la anestesia de tipo sexual. Propone que, a partir de observaciones clínicas de pacientes anestésicas, la añoranza por lo perdido se ve volcada en melancolía. Freud observó que este tipo de melancolía (anestésica) se encuentra también, en numerosos casos, en combinaciones con angustias graves,

calificando esta ligazón (melancolía con angustia) como “combinación típica”. Define aquí por primera vez el duelo, y lo explica como “el afecto correspondiente a la melancolía, o sea, la añoranza de algo perdido” (Freud, 1895/2006 p. 240). Esta equivalencia entre “duelo” y “añoranza” aparece también en otros textos posteriores, incluso hasta el final de su obra. Como bien puede deducirse de tal afirmación, la atadura entre duelo y melancolía fue establecida desde el inicio por Freud, en este primer momento, colocando al duelo como el afecto de la melancolía y situando a ésta dentro de los efectos ante la pérdida. El duelo no sería más que el afecto correspondiente a una afección mayor, la melancolía. Pensar el duelo como afecto tiene para nosotros un interés particular. El afecto no es inconsciente o consciente (como lo señala Freud en sus textos metapsicológicos), y por tanto, no está más allá de la palabra. El afecto no se reprime, se sofoca, se transforma en angustia. De esta manera, el duelo como afecto podría ser sofocado, transformado en otra cosa.

Paralela a la melancolía situaría Freud a la neurosis alimentaria. Esto partiendo del supuesto de que la evitación al comer responde a una anestesia de origen meramente sexual, de conservación del estatus infantil y rechazo de las formas femeninas de la adultez. Se trata de una pérdida de apetito en sustitución de la pérdida real, la de libido, quizás más que una sustitución, un desplazamiento sintomático, de una pérdida a otra. La melancolía, situada desde siempre como efecto de la pérdida, se encuentra confrontada con el asunto de pérdida psíquica, específicamente libidinal, más allá de los efectos en la realidad. Esto llevó a Freud a la elaboración de una primera tesis sobre la melancolía: “La melancolía consistiría en el duelo por la pérdida de la libido” (Freud, 1895/2006, p. 240). Esta definición no puede menos que sorprendernos. Hay duelo por la libido perdida, y al mismo tiempo es un afecto que alimenta a la melancolía por esta pérdida. Desde esta definición, el duelo sería un componente anterior a la melancolía y a la vez constitutivo de ésta. Incluso, desde este ángulo, la melancolía sería un tipo de duelo específico, el de la pérdida de la libido.

Dentro del mismo manuscrito, Freud elabora una clasificación basada en la existencia de tres tipos distintos de melancolía: cíclica, neurasténica y de angustia.

La primera se produce por la supresión de la excitación sexual (la cual era en ese momento de la obra de Freud, el tipo de melancolía típica), con la característica principal de reaparición periódica (¿es entonces la melancolía típica una afección retornante?). La segunda, neurasténica, tendría su origen en un empobrecimiento permanente de excitación sexual, adquiriendo entonces las características de una neurastenia. La tercera, de angustia, responde a una forma mixta de neurosis de angustia y melancolía. Todas ellas son siempre respuesta a una pérdida libidinal, que en combinatoria con otros elementos adquirirá características distintas, lo suficientemente alejadas entre ellas como para constituirse en formas distintas de una afección. Sobre estas formas, sin embargo, no ahonda más en el texto, ni volverá a hacer mención de ellas, quedando así la posibilidad de una división de la melancolía, abandonada.

La anestesia, definida como "falta de sensación voluptuosa" (Freud, 1895/2006), se presentaría como causa de la melancolía en formas diversas de frigidez y debilitamiento. Así, "la melancolía atañe a la falta de excitación sexual" (p. 243). Por tanto, la pérdida de libido ante la cual se hace duelo responde a un doble efecto; la falta de excitación sexual en su totalidad, o un debilitamiento de la misma. Freud destaca que no toda anestesia sexual provoca de manera lineal o inmediata alguna forma de melancolía; sin embargo, toda melancolía encontraría su respuesta a partir de la anestesia.

Como efectos de la melancolía, Freud (1985/2006) coloca a "la inhibición psíquica con empobrecimiento pulsional, y dolor por ello" (p. 244). La presencia de la inhibición (hasta entonces todavía no caracterizada) en casos de melancolía, resultó para Freud evidente desde el principio de su obra. El efecto doloroso de la melancolía (enigmático a lo largo de toda la obra de Freud en relación al duelo), encuentra su primera explicación a partir de la liberación de excitación de las neuronas asociadas como especie de hemorragia interna. La inhibición tendría "el efecto de una herida análogamente al dolor" (p. 245). Además, destaca que "el correspondiente de ello sería la manía, en que la excitación sobreabundante se comunica a todas las neuronas asociadas" (p. 245). La analogía entre la herida

abierta y la melancolía se aborda por primera vez aquí, y permanecerá como elemento clave en su definición final de la melancolía. De la misma manera, su correspondiente con la manía también sería conservado, proporcionando las bases de la relación entre la experiencia de pérdida y sus efectos dolorosos por una parte, y por otra, la posibilidad de posicionamiento subjetivo maníaco.

Un año después, en 1896, Freud escribe el "Manuscrito K. Las neurosis de defensa (Un cuento de Navidad)". En él sostiene que tanto la histeria, como la neurosis obsesiva y una forma de paranoia (amentia alucinatoria aguda) "son aberraciones patológicas de estados afectivos psíquicos normales: del conflicto (histeria), del reproche (neurosis obsesiva), de la mortificación (paranoia), del duelo (amentia alucinatoria aguda)" (p. 260). Lo que diferenciaría a estas formas patológicas de sus correspondientes estados normales, sería la no tramitación y el daño permanente del yo, además de caracterizarse por poseer una índole sexual. Este duelo en su forma patológica (primera definición freudiana del duelo patológico), derivado en amentia alucinatoria, da cuenta de uno de los estados más graves que sobrevienen a la no tramitación del duelo, llegándose a constituir como afección alucinatoria. Esto, por la no tramitación del mismo. Para Freud entonces el duelo es un afecto que puede o no tramitarse.

Más adelante, en el "Manuscrito M" (1897/2006), Freud vuelve a abordar el asunto del duelo en relación con la melancolía. Incorpora aquí el tema de los autoreproches suscitados a partir de la muerte de los padres, la cual se sostiene como "impulso hostil hacia los padres (deseo de que mueran)" (p. 296). Los autoreproches aparecen como elementos tanto del duelo como de la melancolía, de manera indistinta. Escribe: "entonces es una exteriorización del duelo hacerse reproches por su muerte (las llamadas melancolías) o castigarse histéricamente, mediante la idea de la retribución, con los mismos mecanismos (de enfermedad) que ellos han tenido" (p. 296). Ahora la melancolía aparece como exteriorización del duelo mezclada con autoreproches. La melancolía vuelve a ser una forma específica de duelo, por la pérdida de la libido, y que también se encuentra exteriorizada por reproches. Además introduce de cierta manera lo que después sería el elemento de

la identificación como fundamental en los casos de pérdida. Si bien, en este momento de su obra, duelo y melancolía están unidos, podemos cuestionarnos si la identificación con el objeto perdido, también podría darse en el duelo.

La obra de Freud se distingue por privilegiar aquello dilucidado a partir de la clínica, siendo el caso clínico la vía de investigación del psicoanálisis por excelencia. Dentro de sus primeros historiales clínicos, aquellos dedicados al estudio de la histeria, encontramos uno, el caso de la Señorita Elisabeth von R (Freud, 1893-95/2006), en el cual se asoma un elemento de duelo a considerar. Este es, que después de que el ser amado muere, se conserva de él, durante el proceso de duelo, las características positivas del muerto (o aquellas asumidas como positivas por el sujeto deudo). Elisabeth von R, tras haber cuidado por largo tiempo de su padre enfermo, se enferma después de la muerte de éste. Freud destaca que el cuidado del enfermo le provocó sofocar sus propios afectos, llevando así a un aplanamiento afectivo. Ante el advenimiento de la muerte del padre, la irrupción del duelo hace que parezca valioso lo referente al difunto, aplazando todavía más el cuidado de sí misma, y así, enfermándose de <histeria de retención> una vez realizado el trabajo de duelo. De acuerdo con Freud, la consecuencia sería diferente si el enfermo, en vez de morir se curara, y así las características negativas y los afectos en contra de él saldrían a la luz, evitando la histeria de retención.

Resulta notorio que siendo estadios tan tempranos en la obra de Freud, ya se pueden notar indicios de lo que posiblemente se configuraría como una explicación económica de las afecciones, particularmente del duelo donde la cuestión ya se asomaba desde sus primeros historiales clínicos. Y sin embargo, la explicación económica del duelo nunca quedó resuelta o satisfactoria para Freud, dejando así el camino abierto para su futuro análisis.

El asunto del cuidado del otro, reaparece en otro historial clínico de una mujer no bautizada por Freud. Él relata de esta mujer, que tras haber cuidado hasta la muerte de varios familiares, dejándose a sí misma de lado (como en el primer caso al que hacemos mención), cae finalmente en un estado que no nombra duelo. En lugar de presentarse el duelo, como en el caso de Elisabeth von R, esta señora cae

en un “trabajo de reproducción” (Freud, 1983-5/2006, p. 176), donde vuelven a ella las imágenes y recuerdos repetitivos de enfermedad y muerte de sus familiares, llorando por ellos cada vez que vienen a su mente. A pesar de tratarse de “lágrimas reparadoras”, según relata Freud, éstas no cesan de presentarse, la reparación no cesa, ni aún pasados años de la muerte de sus seres queridos. “Yo no tuve tiempo de llorar en aquel momento (se refiere a la fatal enfermedad de su marido, muerto tres años atrás)” (p. 176). Una cadena de muertes puede imposibilitar el duelo por alguna de ellas.

Vemos desde aquí dos posibilidades distintas: la primera, donde el sujeto emplazado en sus afectos, se ve movido a realizar un trabajo de duelo por la muerte del ser amado al mismo tiempo del estallido de la neurosis; y una segunda, donde el sujeto también emplazado en sus afectos, no lleva a cabo un duelo, sino una reproducción de los eventos traumáticos, prolongando indefinidamente su pesar.

Otra noción que se ve anudada al tema del duelo desde los primeros textos de Freud, pero que también dejó abierta (como el asunto de la economía libidinal en el duelo), es la relación del duelo con el autoreproche manifestado a manera de autopunición. En un apartado de “Psicopatología de la vida cotidiana” (Freud, 1901/2006), titulado “El trastocar las cosas confundido”, Freud hace mención a las autolesiones que algunos neuróticos manifiestan, en apariencia completamente casuales y que sin embargo, comportan una causalidad psíquica:

> Hay en permanente acecho una tendencia a la autopunición, que de ordinario se exterioriza como autoreproches, o presta su aporte a la formación de síntoma; ella saca hábil partido de una situación externa que por casualidad se le ofrece, o aun ayuda a crearla hasta alcanzar el efecto dañino deseado (p. 176).

Esto consistiría entonces en un propósito inconsciente comandado por una culpa irreconocible para el sujeto. Este tipo de eventos inconscientes podrían fluctuar entre la normalidad y lo patológico, de acuerdo con Freud, encontrándose manifestaciones de ellos tanto en el sujeto normal como en el neurótico. Este fenómeno se enlaza a la problemática del duelo al reconocer Freud que

culturalmente la pretendida casualidad del accidente proviene de tiempos antiguos, cuando el duelo en un gran número de culturas era manifestado por un sacrificio de parte del deudo. Este fragmento no es el único lugar donde Freud destaca elementos importantes a considerar en la relación entre autolesión y duelo. Reabre el tema y lo analiza ampliamente en “Tótem y tabú” (1913/2006), el cual analizamos en otro apartado. Esta idea proporciona sin duda una vía abierta hacia el estudio del duelo y la violencia hacia el propio yo, que bien vale la pena revisar más a fondo para considerar la posible existencia de otros estados subjetivos similares.

La pérdida de cosas o el olvido de situaciones en apariencia insignificantes para el sujeto puede responder a una pérdida de un ser amado. “Es consolador pensar que la acción de <perder> cosas es con insospechada generalidad, una acción sintomática de los seres humanos, y es entonces bienvenida al menos para un propósito secreto del perdedor” (Freud, 1901/2006 p. 203). Perder una cosa, perder un objeto. Será aquí el primer lugar en el que Freud ancla el duelo con una pérdida de objeto. Aun cuando lo que se pierden son objetos de amor, el tema del objeto anteriormente no aparece para él anudado al asunto de la pérdida. Freud ilustra esta posibilidad a partir de un caso de duelo de una señora por la muerte de su madre. Durante el período de duelo, la señora había dejado de hacer lo que le gustaba hacer antes de la muerte de su madre, esto sería ir al teatro. En proceso de finalización del duelo decide ir al teatro sólo para descubrir que había perdido el boleto de entrada. En análisis recordaría que ella lo habría arrojado. Podemos suponer la posibilidad de que una pérdida motive a otra, pero al mismo tiempo, parece incluso un efecto sacrificial que se impone al deudo en tantos casos, renunciando inconscientemente a cualquier posibilidad placer.

El primer lugar donde Freud utiliza formalmente la noción de “duelo patológico” será en su texto, “A propósito de un caso de neurosis obsesiva (Hombre de las ratas)” (1909/2006). Este caso permite dar cuenta de una forma posible de posicionamiento frente al duelo del sujeto neurótico. Nos parece lógico suponer que el sujeto enferme a partir de la muerte de un ser querido, o también que el sujeto ya enfermo empeore su condición a partir de este hecho. Sin embargo Freud plantea

aquí que el sujeto neurótico podría de algún modo enfermar de gravedad a partir, no de la irrupción de la muerte del ser querido, sino del duelo por éste, prolongándose ilimitadamente:

> […] la enfermedad se ha acrecentado enormemente desde la muerte de su padre, y yo le doy la razón en tanto reconozco al duelo por el padre como la principal fuente de la intensidad de aquella. El duelo ha hallado en la enfermedad una expresión patológica, por así decir. Mientras que un duelo transcurre en uno o dos años, uno patológico como el suyo es de duración ilimitada (p. 147).

Hay entonces, para Freud, enfermedad de duelo, en la medida en que éste se prolonga ilimitadamente. El estatuto patológico adquirido por el duelo encuentra en la condición del sujeto previa a la muerte del ser querido, un lugar idóneo para su formación. Pero si la enfermedad ya preexistía desde mucho antes que el advenimiento del duelo, podemos también suponer que el duelo es alimentado por el estado subjetivo anterior al momento de la pérdida, modificándose y modificando así, incluso radicalmente la posición subjetiva. Este elemento resulta de gran valía para el estudio del duelo, en la medida en que importa indagar cómo estaba el sujeto antes de la pérdida. Es una característica casi adaptativa del duelo, pudiendo de esta forma pensar en la ligadura del duelo con otras afecciones, las cuales, lo complicarían y lo llevarían a un estado de mayor sufrimiento subjetivo.

Un año posterior a esta elaboración, dentro de las “Cinco conferencias sobre psicoanálisis” (Freud, 1910/2006), Freud da cuenta de otro escenario del duelo, similar en sus exteriorizaciones a la expresión del duelo del caso de la señora que ha llorado por años lo que no pudo llorar tras la muerte de sus seres queridos. Freud hace una distinción entre este tipo de llorar eterno y calificado de patológico, y la normalidad del duelo entre los pueblos. Menciona el caso de un antiguo rey en Londres del siglo XIII, quien ante la muerte de su esposa realizó lo que Freud llama un “itinerario doliente” (p. 13), la expresión luctuosa de dolor que conmemora con la instalación de una cruz en cada estación donde el sarcófago tocó tierra. El itinerario doliente es el recorrido del muerto hasta su sepultura, mientras al mismo tiempo se

le llora. Si bien esas cruces conservan el recuerdo de lo acontecido, Freud califica al neurótico en su duelo haciendo uso de este ejemplo y comparándolo con aquellos que pasados los siglos aún lloran ante las cruces conmemorativas. El eterno llorar. De esta manera, el neurótico conserva el rasgo del dolor sobre sí con la misma frescura que cuando se presentó el evento doloroso. No se le deja de llorar. Ciertos tipos de neurosis, particularmente la histeria, involucran ante todo al cuerpo, y su sintomatología no es azarosa, sino que responde a momentos particulares donde la condición de su padecimiento se delata. Anna O. padece de duelo por la muerte de su padre, al cual cuidó hasta su último día, conservando ella los síntomas delatores de la enfermedad de éste. El síntoma del muerto recae sobre ella de modo identificatorio. Freud los adjudica al duelo: "sus síntomas sólo pueden concebirse como unos signos recordatorios de su enfermedad y muerte. Por tanto, corresponden a un duelo" (p. 14). Con esto podemos incorporar a la noción del duelo en Freud, el asunto de la somatización del estado del objeto perdido al momento de su pérdida. El duelo se enlaza al síntoma y presenta exteriorizaciones propias de la histeria, de otra neurosis, o del padecimiento del sujeto adquirido a raíz de la muerte del otro. De algún modo pareciera que se instala sobre el cuerpo la pérdida.

Y el duelo entonces puede anclarse a otras neurosis también. En "Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci" (Freud, 1910/2006), se hace notar el nexo entre neurosis obsesiva y duelo, de una forma que, reconoce Freud respecto a la neurosis de Da Vinci, "nos deja perplejos el modo en que pudo producirse semejante desfiguración, y tampoco podemos comprenderla bajo los puntos de vista de los procesos anímicos normales" (p. 98). Posterior a la muerte de su madre, Leonardo Da Vinci elabora obsesivamente un listado detallado de costos del sepelio de la madre. El análisis del caso revela una ligazón entre un arraigo libidinal profundo hacia su madre y la imposibilidad de expresión de amor de ella hacia él durante la infancia de Da Vinci. Al no encontrar expresión alguna de afecto para dirigirle después de su muerte, Da Vinci únicamente plasma sobre su diario la cuenta del sepelio. Otros elementos más se anudarán a este hecho, que encuentra en el duelo su configuración última. El trabajo de duelo se realiza pero de forma inesperada,

inusual, a raíz de neurosis obsesiva y los elementos antes reprimidos en relación a la madre.

El tema del duelo en Freud, como puede observarse, posee una gama amplia de formas de representación, tanto en la normalidad como en el duelo patológico, o la evitación absoluta de duelo. Freud no dejó de recalcar que el asunto no está en nada acabado, que es necesario investigar y continuar analizándolo desde la clínica. Advierte en 1910, en "Contribuciones para un debate sobre el suicidio", el carácter enigmático del duelo en relación a la melancolía y al dolor. Sobre el suicidio escribe:

> Creo que aquí solo es posible partir del estado de la melancolía, con el que la clínica nos ha familiarizado y su comparación con el afecto del duelo. Ahora bien, ignoramos por completo los procesos afectivos que sobrevienen en la melancolía, los destinos de la libido en ese estado, y tampoco hemos logrado comprender todavía psicoanalíticamente el afecto duradero del penar en el duelo (p. 232).

El anclaje duelo-dolor se encuentra hasta el final de su obra calificado siempre de enigmático. Hasta ese momento, el duelo aún es considerado por Freud un afecto. Del mismo modo reconoce la existencia de múltiples destinos en la melancolía, poco investigados. Serán pues dos elementos básicos de la relación del sujeto con la pérdida de sus objetos amados.

Agreguemos otro más. El asunto del "desasimiento de la libido" es abordado por primera vez por Freud en "Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (dementia paranoides) descrito autobiográficamente" (1911/2006). El tema de la paranoia le presenta a Freud el problema del replegamiento libidinal de los objetos al sujeto. La represión es desde aquí considerada como un proceso de desasimiento de libido de personas y cosas antes amadas. El restablecimiento de la misma sería una de las complicaciones que se imponen desde la clínica. Destaca Freud que el desasimiento de la libido no es exclusivo de la paranoia, sino que consiste en un mecanismo regular de la represión, observado en el duelo y otros estados similares donde el sujeto no necesariamente cae enfermo. Desde estas observaciones notamos que el mecanismo de desasimiento libidinal que se

presenta en el duelo, puede presentarse también en múltiples afecciones, y que el esclarecimiento de su destino podría encontrarse no en una predisposición, sino en la subjetividad particular del caso que permita dar cuenta de las posibilidades a explorar. La paranoia da cuenta de la dificultad de abordar la temática desde un cuestionamiento sobre el mecanismo de la represión.

2.2. SENTIDO DE DUELO Y RITO EN LOS PUEBLOS ANTIGUOS I: TÓTEM Y TABÚ

Freud problematiza el asunto del duelo en las culturas primitivas en “Tótem y tabú” (1913-14/2006), donde otorga un espacio importante de su obra para ejemplificar las manifestaciones del duelo aceptadas por la comunidad, lo que delata la importancia que Freud consideraba que tenía el asunto del rito y el ritual en el duelo, para su realización. Toma de Frazer (dedicado al estudio de las tribus antiguas del mundo) los elementos necesarios para dar cuenta de la complejidad subjetiva y social que ante la muerte existe. Dedica el apartado titulado “El tabú de los muertos”, al análisis del tema.

Freud reconoce una situación explícitamente observada: el tabú de la muerte y los muertos. El sujeto mantiene con la muerte relaciones complejas que delatan un escamoteo de la realidad de extinción de la vida propia. No hay relación con la muerte que el sujeto mantenga. Morir uno mismo no pasa por el sujeto, en los planos simbólico y narcisista, y por ello la muerte de los otros adquiere una dimensión complicada, digna de la escritura de tan numerosas obras sobre la muerte, en muchas otras esferas ajenas al psicoanálisis. En este texto Freud habla de las particularidades del duelo ante el muerto, ejemplificando a partir de las tradiciones de tribus alrededor del mundo.

Entre las tribus maoríes (Nueva Zelanda), estaba prohibido tocar un cadáver e incluso participar en la sepultura, pues el contacto volvía impuro al sujeto. De tener la mala fortuna del contacto con el muerto el sujeto debía ser aislado del resto de la comunidad para no “contagiar” al clan mientras se llevaba a cabo un ritual de

purificación, necesario para su reinstalación en sociedad. En toda Polinesia también existían numerosas prácticas destinadas a evitar el contacto con los muertos, del mismo modo que en África se prohibía incluso tocar el alimento mientras el sujeto se purificaba, dado que la comida también se contaminaría. Tendría que ser alimentado por otros y después destruir el instrumental con el cual había sido alimentado. El contacto con el otro se vuelve tabú por mediación de la muerte. Vemos así convertirse el duelo en una práctica destinada a mantener la distancia con el muerto. Desde aquí, el duelo no supone dolor, no supone pérdida. Supone una serie de prácticas rituales para que el vivo no se contagie de lo muerto. Quizás, algo de eso todavía sea conservado en el rito de duelo en occidente, en la actualidad. Estas prácticas también remiten a la impureza del contacto con el muerto. Los deudos dolientes, viudos y viudas se vuelven impuros por un periodo de tiempo, el mismo que estaría destinado a los rituales del duelo:

> Viudos y viudas deben vivir aislados durante su período de duelo, no tienen permitido tocarse el cuerpo ni la cabeza con sus manos. El cazador no querrá acercarse a la choza donde more uno de estos dolientes, pues le traería mala suerte; y si uno de ellos proyectara su sombra sobre alguien, esta persona enfermaría (Freud, 1913-14, p. 59).

Así, no solo el contacto con el muerto supone el infortunio, sino además, cualquier proyección de éste sobre el sujeto vivo, incluso por medio de la sombra. Del mismo modo, viudas y viudos debían rodear sus casas de plantas especiales destinadas a alejar el espíritu del muerto. Es de notarse cómo es que el pasaje por la muerte transforma completamente la condición del muerto y su relación con el vivo, y pasa de ser un ser amado a uno temido, alejado lo más posible. El duelo se haría, siguiendo estos rituales, por alguien distinto al ser amado, por alguien modificado en sus cualidades y adjudicado de poderes malignos. El muerto que atrae a la muerte. Sombra y muerto confluyen en un sentido donde la muerte es vista ante todo como algo a temer, como algo “sombrío”, oscuro, sobre todo para los seres vivos cercanos a aquel que habría muerto. Más radical es aún la posición de algunas tribus norteamericanas donde las viudas, después de la muerte del

marido, debían alejarse de la comunidad y modificar su vestimenta, la cual estaría conformada por plantas secas con la finalidad de que el espíritu del muerto no pudiera aproximarse. Esto lleva a Freud a pensar en la permanencia del muerto en la vida, quien ronda al vivo durante un período de tiempo inmediato posterior a su muerte. Este tiempo, pensamos, podría coincidir con el período que comúnmente se conoce como duelo. El duelo se formaría así como una situación de alejamiento del muerto pero para la protección del vivo, contrario a lo que explícitamente se maneja durante el luto, de no dejarlo ir.

En Filipinas, el ritual de duelo de la viuda se llevaba a cabo durante siete u ocho días posteriores a la muerte del esposo (Freud, 1913-14/2006, p. 60). Durante este tiempo ella está obligada a alejarse de todo posible contacto con otra persona, pues éste atraería un destino funesto al desafortunado. Se pregunta Freud "¿En qué puede consistir la peligrosidad de estas viudas?" (p. 60), y responde que puede deberse al peligro de la tentación. Un peligro de orden sexual. Siendo por lo general el viudo y la viuda los que deben alejarse del resto de los seres humanos durante el duelo, esto podría deberse al peligro de encontrar un sustituto del muerto aún en los primeros días seguidos de la muerte. "Sendas satisfacciones sustitutivas contrarían el sentido del duelo; por fuerza desatarían la ira del espíritu" (p. 60). El sentido del duelo como forma de recuerdo y presencia del muerto, no debe verse impedido por la presencia de un sustituto de objeto de amor posible, pues esto podría implicar la amenaza del muerto. La amenaza de matar definitivamente al muerto.

En este aspecto, el nombre del difunto recobra importancia para el duelo. Freud relata que algunas tribus consideraban tabú el pronunciar el nombre del muerto, ya sea durante el período de duelo, o incluso de manera permanentemente en algunos lugares: "Entre muchas tribus sudamericanas se consideraba la más grave afrenta para los supérstites mencionar en presencia de ellos el nombre del pariente muerto, y el castigo establecido no es menor que el que se impone al asesinato" (Freud, ibíd., p. 61). A partir de estas creencias y costumbres, se fundamentan acciones (que en algunos lugares permanecen) que delatan el tabú del nombre del difunto al

mismo tiempo que lo evitan. Estas medidas van desde cambiar el nombre del difunto y cada vez que se hablara de él, se le nombrara con el nuevo nombre (así ocurría tanto en África occidental como en Australia), hasta cambiar los nombres de todos los que se llamaran igual que el muerto, o bien, de todos los deudos dolientes. Esto con la finalidad de que el espíritu del muerto no pudiera reconocer su camino de vuelta.

Este asunto de rebautizar evitando el nombre del muerto aún puede observarse en algunas poblaciones indígenas de México. Desde algunas tradiciones se considera de mala suerte o incluso es una sentencia de muerte, el bautizar a un niño con el nombre de algún familiar muerto. En cambio, también existe la posición opuesta (y quizás mayormente que la primera por influencia cristiana), que consiste de nombrar al niño como su antecesor ya muerto a manera de homenaje o de conservación de algo de aquel ya desaparecido. Pueden observarse familias en las cuales el nombre del ancestro muerto se conserva durante generaciones. Esta última práctica también fue observada por Freud, quien reconoce la existencia de este doble movimiento: ocultar todo lo relacionado con el muerto por una parte, y hacerlo renacer por otra:

> En una serie de pueblos primitivos ha adquirido carta de ciudadanía una práctica compensadora destinada a evocar los nombres de los difuntos pasando un largo período de duelo: se los imponen a niños, de los cuales se dice, que son el renacimiento de los muertos (Freud, 1913-14/2006, p. 62).

Doble movimiento: evitar la relación con el muerto en el momento del duelo, inmediato a la muerte; y hacerlo renacer, una vez que el duelo, como dice Freud, ha pasado ya desde hace un buen período de tiempo. ¿No se trata el duelo precisamente de un movimiento de nombrar la falta, de nombrar lo que ya no está? Pronunciar el nombre, desde ésta óptica, también podría remitirse a poder nombrar al que ya no está, a poder reconocer su estatuto de perdido. Quizás desde aquí pudiera explicarse este efecto de no pronunciar el nombre durante el duelo, hasta que éste ya se haya llevado a cabo, fundándose de esta manera, una nueva relación con el muerto.

Freud, dentro del texto referido, aventura una explicación al tabú del muerto a partir del horror por la descomposición de los cuerpos: “la explicación más inmediata recurriría al natural horror que suscitan el cadáver y las alteraciones que pronto se le notan. Y junto con ello habría que conceder algún sitio al duelo por el muerto” (Freud, ibíd., p. 63). Es aquí que Freud encuentra la contradicción de la que hablábamos, por una parte un horror al muerto, y por otra el dolor que trae el duelo. Esta aparente contradicción es referida por Freud específicamente en el asunto del nombre del difunto y las prácticas en torno a éste.

> Es evidente que el horror ante el cadáver no coincide con los detalles de los preceptos-tabú, y el duelo nunca podría explicarnos que la mención del difunto signifique grave insulto para sus deudos. Antes al contrario: el duelo gusta de ocuparse del difunto, evocar su memoria y conservarla el mayor tiempo posible. Así, no se puede responsabilizar al duelo por las peculiaridades de las prácticas del tabú (p. 63).

El duelo parece anclarse también a prácticas rituales que no son provocadas necesariamente por éste (como el asunto del horror al nombre del difunto), pero muchas de ellas coinciden en sus propósitos con lo que se llevaría a cabo en el duelo normal. El primer movimiento de no nombrar coincide con el miedo originario a la presencia de los muertos, que aunque reconocida incluso explícitamente (es decir, que hay efectivamente un muerto), está destinado a chocar en sus propósitos con el dolor por la pérdida del ser querido. Podría haber un conflicto primordial del duelo, respecto al sujeto enfrentado de golpe, con la posibilidad de su propia muerte.

Anteriormente ya habíamos introducido la temática que enlaza al duelo con el autocastigo, y lo ligamos a una culpa inconsciente de deseo de muerte hacia el otro, ahora muerto en la realidad. Cumplimiento punitorio de deseo. Ese recorrido cultural que otorga Freud en su obra, encuentra la conexión del duelo con el sacrificio del deudo en numerosos ritos de distintas culturas. Los “autoreproches obsesivos” son frecuentemente encontrados en casos de sujetos en duelo. Como hemos visto anteriormente, a Freud se le presentan entre ellos, varios casos donde el cuidado del enfermo estaba a cargo del sujeto que ahora se autocastiga, donde:

> […] dudan sobre si ellos mismos no son culpables, por imprevisión o negligencia, de la muerte de la persona amada. De nada vale el recuerdo del esmero que se puso en cuidar al enfermo, ni la positiva refutación de la culpa aseverada: no bastan para poner término al martirio, que acaso constituya la expresión patológica de un duelo, y cede poco a poco con el tiempo (Freud, ibíd., p. 66).

Estos reproches no están injustificados. El inconsciente los justifica ampliamente. Si bien no se trata de un asesinato real, sí se trata de un asesinato imaginario y consumado. El deseo por la muerte del ser amado se encuentra en la base de los autoreproches. Los autocastigos son la consecuencia de un cumplimiento de deseo que no es reconocido por el sujeto. Esto se explica a partir de la ambivalencia estructural del sujeto desde la infancia, la cual fue primero dirigida a los padres, luego traslapada a los siguientes objetos de amor. De esta manera, "a los enfermos obsesivos, tras la dolorosa pérdida se vuelve necesaria una reacción frente a la hostilidad latente en lo inconsciente" (p. 66)

La hostilidad se desplaza hacia el difunto, ahora concebido como entidad maligna (de ahí la modificación tajante que sufre la persona muerta para los deudos), siendo entonces el espíritu del muerto el hostil, el que puede hacer daño, el que puede matar, el que se vengaría. "El tabú de los muertos proviene de la oposición entre el dolor consciente y la satisfacción inconsciente por el sucedido luctuoso" (p. 67). Por eso mismo, la venganza de los muertos iría dirigida principalmente a los familiares cercanos, sobre todo a los viudos y viudas. La verdadera hostilidad hacia el muerto se ve ocultada por la pena que su muerte provoca. La violencia imaginaria, en el obsesivo, irá dirigida hacia el propio yo. Varios años antes de "Tótem y tabú" (1913/2006), en "Psicopatología de la vida cotidiana" (1901/2006) ya había escrito sobre esta relación:

> […] la autolesión que no apunte al total auntoaniquilamiento no tiene más alternativa, en nuestro estado de cultura, que esconderse tras la casualidad o abrirse paso por simulación de una enfermedad espontánea. En tiempos

> antiguos era uno de los signos usuales del duelo, y en otras épocas pudo expresar tendencias piadosas y de retiro del mundo (p. 176).

Violencia dirigida al otro, devuelta al sí mismo. Freud da cuenta de otro elemento importante que pone en relación el asunto de la violencia y el duelo. Sostiene que toda muerte consiste en un asesinato desde la perspectiva de los primitivos. Asimismo en el inconsciente, la muerte natural y la muerte violenta son asesinatos, el primero a través de la fantasía y/o el deseo.

> Quien se interese por el origen y significado de los sueños sobre la muerte de deudos queridos podrá comprobar en el soñante, en el niño y en el salvaje una total concordancia en su conducta hacia el muerto, fundada en idéntica ambivalencia de los sentimientos (Freud, 1913/2006, p. 67).

Ni el primitivo, ni el niño, ni el inconsciente, diferencian entre las muertes, todas pertenecen al mismo orden. Este punto resulta básico para el estudio de la muerte en su relación con el duelo, la melancolía y otras afecciones, incluso para su relación con la violencia. “En la concepción de los salvajes no hay diferencia alguna entre la muerte violenta y la natural. Para el pensar inconsciente, también el que murió de muerte natural fue asesinado; los deseos malignos lo mataron” (Freud, ibíd., p. 67). Más adelante dice:

> El duelo, proveniente de la ternura acrecentada, por un aparte se volvió intolerante hacia la hostilidad latente y, por la otra, no pudo consentir que desde esta última naciera ahora un sentimiento de satisfacción. Así se llegó a la represión inconsciente por la vía de la proyección, y a la formación de aquel ceremonial en que se expresa el miedo a ser castigado por los demonios; y con la expiración del duelo a medida que pasa el tiempo, también el conflicto pierde sus aristas, de suerte que el tabú de estos muertos puede debilitarse o caer en el olvido. (p. 69)

El duelo, además, posee la fuerza suficiente para influir sobre la génesis de la creencia, hecho también explicado desde la ambivalencia original. Freud (1913/2006) resalta que el duelo tiene una tarea precisa a cumplir: “está destinado

a desasir del muerto los recuerdos y expectativas del supérstite" (p. 71). Después de realizado el de duelo, "el dolor cede y con él, el arrepentimiento y los reproches; y por tanto, también la angustia ante el demonio" (p. 71). Más aún, una vez desaparecidos los muertos en tanto demonios, éstos devienen bondadosos, incluso colocados como sus opuestos; como protectores del vivo. Es posible desde esta vía explorar la transformación radical que el muerto puede sufrir, desde el advenimiento del duelo hasta su conclusión. Hay un elemento más que consideramos importante resaltar. El duelo puede consistir además, en una celebración. La posibilidad de que el duelo pueda ser también una fiesta es esbozada dentro de la obra de Freud dentro del elemento principal de "Tótem y tabú". Los hijos que se unen para dar muerte al padre festejan desde y después del banquete totémico. Los miembros del clan devoran al padre y lo imitan en sus movimientos mientras lo hacen. Antes del banquete lloran su muerte, se lamentan. Luego festejan con júbilo "el desencadenamiento de todas las pulsiones y la licencia de todas las satisfacciones… nos cae en las manos la intelección de la esencia de la fiesta" (p. 142). Se festeja el asesinato del padre por la exacerbación libidinal de la autorización de llevar a cabo su deseo. De hecho, en eso consiste la fiesta. Freud la define como "un exceso permitido, más bien obligatorio, la violación solemne de una prohibición" (p. 142). La fiesta como duelo por la muerte de un ser querido, es posible, más poco probable. Ese brevísimo duelo previo al banquete se ve sustituido por la fiesta, la cual al mismo tiempo cumple la función de incorporación del muerto, pues literalmente, lo comen. El muerto sigue estando ahí con todas sus funciones y cualidades, pero ahora forma parte de los hijos.

2.3. SENTIDO DEL DUELO Y RITO EN LOS PUEBLOS ANTIGUOS II: MÉXICO PREHISPÁNICO/NUEVA ESPAÑA

Normalmente, y como hemos hecho nosotros, para dar cuenta del duelo desde su ángulo contextual-social en psicoanálisis, la referencia obligatoria es "Tótem y Tabú". Sin embargo, también consideramos necesario dar cuenta de nuestro propio sentido de duelo y rito, desde los pueblos prehispánicos, hasta la conformación de

la Nueva España. Lo haremos brevemente. La historiadora mexicana Ma. de los Ángeles Rodríguez (2009), investiga de manera exhaustiva, y muy ampliamente escribe sobre las costumbres funerarias en México. De sus investigaciones nos valemos para explorar algunas de ellas dentro de este apartado. Descubrimos encuentros con lo relatado por Freud en 1913, pero también interesantes particularidades.

En primera instancia es necesario resaltar el carácter mestizo, como nosotros, de las costumbres ante la muerte. Se tiene información respecto a cómo concebían la muerte los pueblos prehispánicos. Si bien, dentro del territorio mexicano existieron muchos pueblos distintos, todos ellos por particularidades importantes, específicamente los mexicas prueban las generalidades de muchos otros pueblos, sobre todo por tratarse del grupo dominante previo a la llegada de los españoles, por lo que nos referimos a ellos principalmente.

Los pueblos prehispánicos tenían un pensamiento que no disociaba la vida de la muerte. Por el contrario, la muerte no era más que la continuación de la vida, de otra manera. Ellos "integraron la muerte en su ciclo cosmogónico como una circunstancia más del devenir: al morir se renace… la muerte no marca un fin" (Rodríguez, 2009, p. 21). Ambas, vida y muerte, no deben ser separadas, lo que se muestra en las deidades duales, donde un mismo dios es benéfico o maligno; o bien, los dioses de la vida, la fertilidad, la naturaleza, mantenían el mismo estatus que los dioses de la muerte o la guerra, donde no se concebía a alguno como bondadoso y al otro como maligno. La vida asimismo, es una etapa de tránsito por lo que "el mexica no se aferró a la vida y le era fácil morir, ya que no significaba más que el fin de una situación" (p. 22). Los pueblos prehispánicos guardaban la idea de que lo que nace dura para siempre, hay energía que siempre es capaz de crear algo nuevo. Los dioses de la muerte no eran, como hemos dicho, malignos, sino aquellos que posibilitaban el tránsito de los muertos, de una situación a otra. "Después de muerto, lo que quedaba de energía vital permanecía entre las cenizas o restos, como huesos, sobre todo si eran de sacrificado o gobernante, por ello se tenía gran cuidado en los ritos, para conservar dicha energía" (p. 23).

Al morir, los pueblos mexicas suponían que había cuatro mundos a los que era posible llegar, también se podía transitar de uno a otro. La idea de la resurrección descansa en este supuesto de la energía que se libera al morir pero que permanece en la tierra, con los vivos. Los náhuatls, por ejemplo, tenían una compleja organización social que suponía, a partir del estatus de cada sujeto, cuál sería su destino en la resurrección. Se regresaba en forma de aves, de árboles, de hierbas. Los personajes importantes se volvían nubes, pájaros exóticos, niebla, piedras preciosas.

"Para el indígena, la muerte aparece como ofrenda fundamental, de manera que su existencia natural depende de ésta; así, logra efectuar un paralelismo con la naturaleza" (Rodríguez, ibíd., p. 25). Así, una de las particularidades de varios pueblos prehispánicos en territorio ahora mexicano, ofrendaban la muerte a las deidades, pues existía la creencia de que los dioses nos dieron la vida y la prosperidad, crearon a la humanidad misma, por lo que existe una deuda con ellos. "Por lo tanto, para asegurar la supervivencia y continuidad de la vida, los hombres tienen que ofrendar a los dioses lo más sagrado que tienen, su propia vida" (p. 25).

El sacrificio humano, propio de regiones mesoamericanas, suponían esta ofrenda a los dioses que dan la vida. El sacrificio era en beneficio de toda la comunidad, igualmente, liberador de energía, con el derramar de la sangre. "De esta forma, y con este líquido precioso, se revitalizaba al sol y se le alimentaba" (Rodríguez, ibíd., p. 26). El sacrificio visto no como algo temido o siniestro, sino como un bien común, una ofrenda necesaria.

De esta manera de concebir la vida y la muerte, se desprenden las costumbres en relación a los muertos, y para los pueblos prehispánicos, los restos de quien moría tenían destinos diversos, dependiendo de la cultura, pero eran siempre importantes. La muerte para los pueblos prehispánicos no era temida, pero se cuidaban los ritos. Así, los ritos funerarios se destinaban al cuidado del cuerpo para los fines necesarios. Se extraían órganos, otros bebían la sangre, pero la mayoría quemaba los cuerpos, pues el fuego era considerado el transformador, liberador. No hay entierros de cuerpos, sino de ofrendas que bien podrían tener alguna parte

del cuerpo del muerto, por lo general algunos huesos, pero el resto era quemado, bebido, comido, utilizado con otros fines. El rito funerario, vemos, era realmente dirigido al muerto, pero también a la comunidad, era por un bien común. Algunos pueblos hacían pequeñas estatuas que representaran al muerto, las cuales eran enterradas por lo general con algunos huesos. “Las viudas se cortaban el pelo sobre el rostro en señal de duelo. Después comenzaba una música monótona, y todos bailaban alrededor llorando y entonando canciones fúnebres” (p. 30).

Por el bien de la comunidad, los deudos no se bañaban durante el periodo de duelo, lo que se asemeja a algunas costumbres expuestas por Freud, pues “el hecho de no limpiarse ni asearse se debe a la idea de encontrarse en estado de impureza o de concentrarse en ellos fuerzas que podían poner en peligro la estabilidad de la comunidad” (Rodríguez, ibíd., p. 31). Ellos sí podían representar un peligro para la comunidad. Los deudos se hacían notar de esta manera, y también hacían ofrendas a los muertos, o quemaban sus pertenencias para que el muerto pudiera continuar su viaje. Las ofrendas de comida, comenzaron desde los pueblos prehispánicos, y se hacían cada año, cuando el muerto volvía para ser recordado. También había las manifestaciones opuestas. En otras zonas “las viudas no debían abandonarse a su dolor, tenían que seguir ocupándose de las labores domésticas y arreglándose tal y como lo hacían cuando vivían sus maridos” (p. 32). Estas costumbres recuerdan también a las relatadas sobre los antiguos griegos:

> Un deber el culto del alma del difunto, y prohibía excesos tales como las explosiones violentas de dolor, el acto de arañarse las mejillas y golpearse el pecho y la cabeza, así como el de entonar poesías, que debían de ser verdaderas canciones funerarias por el estilo de las que Homero hace que las mujeres entonen junto al cadáver de Héctor (Rohde, 2006, p. 172).

Luego de la llegada de los españoles, “se fue imponiendo el modelo europeo cristiano, como un recurso más de dominio sobre el grupo conquistado” (Rodríguez, ibíd, p. 47), y así, comenzaron los primeros funerales, los primeros cementerios (primero en iglesias), y los primeros entierros, pues la iglesia impidió que continuaran las incineraciones, lo que supuso un cambio fundamental en las

costumbres funerarias para los pueblos prehispánicos. Con la evangelización, los entierros cristianos proliferaron, y con ellos murieron las tradiciones prehispánicas, lo que supuso un cambio total en la forma de pensar la muerte. Se prohibió la fiesta en los cementerios y los bailes dedicados a los muertos, que anteriormente eran frecuentes. Comenzaron a existir los lutos, las lápidas, las misas, y las oraciones por las ánimas de los difuntos.

Quizás la mezcla entre ambas tradiciones se vea mejor reflejada en el surgimiento del pensamiento mágico-religioso. “Las historias de muertos, milagros, aparecidos o brujerías en derredor de la muerte” (Rodríguez, ibíd., p. 113). Así, aparecen como característicos de la Nueva España, los mártires, los milagros, la utilización de reliquias de restos humanos, las premoniciones de muerte a partir de apariciones, y de manera muy particular, el uso de los cadáveres con fines mágicos y hechicerías. “Se pueden utilizar para curar o para dañar. En ocasiones se utilizan con fines maléficos. Esta creencia venía desde el México prehispánico” (Rodríguez, ibíd., p. 119). Es energía que queda en todo lo dejado por el muerto puede adquirir diversos matices, lo que va en concordancia por lo notado por Freud en otras regiones del mundo. Pero aquí, la muerte adquiere un nuevo sentido, fusionando ambas tradiciones, surgiendo también así el día de muertos, tan enigmático para todos aquellos que se encuentran con esta tradición mexicana:

> A México llegaría esta costumbre cristiana de hacer ofrendas de trigo, pan y vino, que se llevaban a la misa de difuntos, o bien, se colocaban sobre las propias sepulturas. Por otro lado, en el México prehispánico, también se hacían ofrendas, como dos tamales que se colocaban sobre los sepulcros dejándolos un día entero y en la noche se quemaban (p. 127).

La fusión supuso la fiesta de los muertos dividida. Festividad de dos días. El primero, “la fiesta pequeña a los muertos” (Rodríguez, ibíd., p. 127), donde se hacía una ofrenda y se acudía a las iglesias; y el día de difuntos adultos, el día dos:

> Las ofrendas que hacían consistían en dinero, cacao, cera, aves, fruta, semillas y comida… el día 2 de noviembre había una gran borrachera, porque

se daba licencia general a todos para beber; y solo en las grandes fiestas del México prehispánico se hacía esta concesión" (p. 127).

Así, nuestro pasado nos señala dos tradiciones distintas, para fusionarse en una tercera: 1) donde la muerte no se evita, sino se cuida el buen paso a los otros mundos, se incinera, no se entierra, donde la energía del muerto da nueva vida y se cree en la resurrección, en la vuelta al mundo como otra forma de la naturaleza y el sacrificio por el bien de la comunidad y hay fiesta por la muerte; 2) donde hay una "buena muerte" cristiana, y creencias europeas sobre el morir y estatutos eclesiásticos sobre los entierros. Y 3) la mezcla que ambas suponen, que da por resultado la característica mexicana de la superstición, la brujería, el retorno de los muertos, la premonición, la fiesta del día de muertos en dos días. Ya no es el sentido de la fiesta del banquete totémico que Freud suponía, aquí no hay asesinato, es la vuelta del muerto, a quien no se le teme.

Nuestra relación con la muerte, como mexicanos, supone estas tres posibilidades, algunas que por supuesto, guardan estrecha relación con lo señalado por Freud (1913/2006) en otras partes del mundo, pero nuestras particularidades no pueden ser dejadas de lado. Quizás desde aquí, la importancia del mexicano por los ritos de duelo adquiera otras dimensiones, quizás hasta opuestas, una que pudiera dar cuenta de la creencia en el retorno de los muertos, la convivencia con la muerte día a día, una muerte que no se teme por un lado, pero que por otro es ajena y a esa sí se le teme, pues viene de la distancia, o una muerte que se liga con lo mágico, una muerte que adquiere muchos más matices de los que aquí podemos suponer.

2.4. PARÉNTESIS. IMPLICACIONES DE LA INTRODUCCIÓN DE LA METAPSICOLOGÍA FREUDIANA AL TRATAMIENTO DEL DUELO

Después de haber hecho breve mención al contexto mexicano en relación al rito de duelo, retomaremos los trabajos de Freud. Antes de dar paso a su texto emblemático sobre el duelo, consideramos necesario dar cuenta de cuándo se inserta este trabajo. Los trabajos metapsicológicos de Freud pueden ser considerados como una línea divisoria entre dos momentos de su obra. Antes de ellos, la explicación sobre los procesos psíquicos se deriva en su mayoría de la tópica inconsciente-preconsciente-consciente. Es verdad que Freud ya anunciaba otras formas de abordaje de múltiples temas. Por ejemplo, en el caso del duelo, el cual nos convoca, Freud ya comenzaba a esbozar la necesidad de una forma de explicación del tema que pudiera dar cuenta del carácter doliente del duelo.

Assoun (2002), reflexiona acerca de la metapsicología freudiana. El psicoanálisis, bien pudo haberse llamado así, metapsicología, como le expusiera Freud en una carta a Fliess: "… por otra parte, te pregunto seriamente si para mi psicología, que desemboca en el segundo plano del inconsciente, es lícito usar el nombre de metapsicología" (Freud citado en Assoun, 2002, p. 7).

La metapsicología es un momento fundamental del psicoanálisis en sus tres dimensiones: como método de investigación, como clínica y como cuerpo teórico. El "objeto" del psicoanálisis a rasgos generales es el inconsciente, considerado como algo que está más allá de la psicología en su sentido común. De esta forma, es necesaria la creación de una metapsicología "que eleva la experiencia analítica a la altura de un saber" (Assoun, ibíd., p. 9). Implica pues, una ruptura epistemológica de la construcción de los saberes psicológicos y filosóficos. Assoun (2002) define la metapsicología como "un modo de concepción según el cual todo proceso psíquico es apreciado en función de las tres coordenadas de la dinámica, de la tópica y de la económica" (p. 14). Los conceptos del psicoanálisis pueden ser susceptibles de un tratamiento metapsicológico, como se observa el intento de Freud por llevar a cabo esta tarea para el duelo y la melancolía. El período de la construcción de la metapsicología freudiana se encuentra entre 1915 a 1919, con una serie de textos, entre los cuales figura "Duelo y Melancolía" (1917 [1915]). Cabe destacar que la metapsicología tiene un carácter de inacabada, de una obra que

dejó numerosas interrogantes para ser reabiertas. ¿Qué se pretende a partir de la metapsicología? Assoun (2002) responde: “la aclaración y profundización de las hipótesis teóricas que podrían plantearse al fundamento de un sistema psicoanalítico” (p. 21). A las explicaciones sobre el psiquismo, además de la tópica ya existente, se le agrega la dinámica (sobre la funcionalidad), y la económica (pensada en términos de gasto e inspirada en la termodinámica y el desplazamiento de cantidades). Así, nociones como la inhibición, vienen a agregarse al repertorio de la explicación sobre el duelo, así como el asunto de la economía libidinal en el dolor y el trauma. La noción de libido será la base que fundamente a las otras, mientras el concepto de narcisismo provocaría un quiebre y reformulación de la teoría de las pulsiones, influyendo sobre el asunto de la melancolía:

> El ensayo sobre Duelo y Melancolía refleja la dimensión narcisista en el proceso melancólico. La pérdida del objeto de amor encuentra su circunstancia agravante, generadora de la patología melancólica, en esta identificación narcisista. La pérdida expone al sujeto a una apertura narcisista: es de ese modo como es preciso entender las fórmulas célebres: “el yo es fulminado por el objeto” y “la sombra del objeto cayó sobre el yo” (Assoun, 2002, p. 77).

El papel reformulado del yo, el principio de la inhibición en la fase denominada por Assoun “la metapsicología revisada”, que inicia con “Más allá del principio de placer” (Freud, 1919-20/2006]), la reconfiguración de la noción de identificación, el narcisismo y la condición económica del dolor, vienen a aunarse al tema del duelo y de la melancolía. Esto sin anular lo que hasta entonces ya había reflexionado Freud. Más bien se trata de una reformulación en base a las coordenadas de las cual nos habla Assoun. Así, “la metapsicología es la puesta por escrito de la clínica. Si el ejemplo es la cosa misma, la metapsicología es el pensamiento de la cosa” (p. 99). Intentamos pues, acercarnos a ese pensamiento de la cosa que sobre el duelo versa.

2.5. EL TEXTO CENTRAL DE FREUD RESPECTO AL DUELO: DUELO Y MELANCOLÍA

Hacia las 18 horas: el departamento está caliente, mullido, iluminado, limpio. Lo hago así, con energía, devoción (lo gozo con amargura): a partir de ahora y para siempre soy mi propia madre. Barthes, 4 noviembre de 1977

"Duelo y Melancolía" (1917[1915]/2006) es considerado el texto central de Freud en cuanto a la exploración de la temática del duelo. Sin embargo, es necesario precisar que el abordaje del duelo en este texto es hecho por Freud para dar cuenta del proceso de la melancolía. Nuevamente, el duelo aparece como el medio por el cual Freud explica o intenta explicar la melancolía. En el presente apartado intentamos cuestionar la temática del duelo a partir de este trabajo emblemático, para después, cuestionar los postulados teóricos, abrir algunas preguntas, revelar otras que se encuentra ya en Freud, reconocer o reabrir los agujeros teóricos para ponerlos en cuestionamiento, para finalmente poder reflexionar sobre ellos y sobre una teoría del duelo desde el psicoanálisis.

2.5.1. Las preguntas de Freud y a partir de Freud

Es necesario reconocer que el estudio del duelo está muy lejos de encontrarse finalizado; su variedad de formas de manifestación así como su relación con otras configuraciones psíquicas, dan cuenta de numerosos agujeros, tanto en la teoría como en la clínica, que bien vale la pena tenerlos en consideración. Tan sólo la definición de duelo resulta por sí sola problemática. El término "duelo", es usado indiferentemente, incluso se le simplifica, para significar estados diversos en el sujeto, lo cual deriva a veces en una discusión de tipo teórico entre las distintas ramas de la psicología, trayendo consigo, por supuesto, problemáticas al momento de considerarlo en su encuentro con la clínica.

Desde que Freud dio cuenta del proceso de duelo hasta la fecha, el análisis respecto a los mecanismos, fuentes, manifestaciones, consecuencias, y acercamientos clínicos terapéuticos respecto al duelo, se han visto modificados, a tal grado que puede muchas veces notarse en la actualidad una evidente contradicción en el uso de algunos términos y sobre todo en su relación con otros estados psíquicos, como lo son la melancolía, la manía, las neurosis, el síntoma y otras tantas formaciones psíquicas.

Hemos ya explorado el enigma que para Freud implicaba la relación entre duelo y dolor, en términos económicos. Reconoce también en su escrito central sobre el duelo, que los mecanismos económicos que lo envuelven serían enigmáticos, y que faltaría adentrarse a esa parte del estudio del duelo y la melancolía para poder develar una parte fundamental de su verdadero sentido. Deja pues, abierta la pregunta sobre la economía de la libido en los estados dolientes. Él reconoce que el estudio del duelo está lejos de ser terminado, dejando así una brecha teórica-clínica para proseguir con su estudio. Quizás uno de los errores más frecuentes en la actualidad radique en pensar el escrito de Freud sobre el duelo como algo ya acabado. Encontramos comúnmente, la aplicación directa de la parte que Freud reconoció como la más avanzada en sus estudios en torno a la dinámica del duelo, aquella fracción que responde a la parte más clara de la diferenciación de las dos piezas del proceso de pérdida, la melancolía y el duelo, por el hecho de la identificación con el objeto perdido en una, y de la falta de ella en la otra. Este seguimiento directo que suele adoptarse de la teoría dilucidada por Freud, abre aún más el campo de lo desconocido para el psicoanálisis, y no sólo en la pregunta sobre la economía de los procesos de pérdida. La relación que el duelo mantiene con los estados toxicómanos, por ejemplo –constituyéndose como otra gran pregunta que Freud deja abierta-, da cuenta también de otro agujero, pues pocos son los intentos de dar cuenta de esta unión que ya aventuraba Freud como posible, como un mecanismo que exigiría ser revisitado.

Freud define el duelo como “la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un

ideal, etc." (1917 [1915]/2006, p. 241). El duelo es entonces una reacción del sujeto ante la pérdida (¿cualquier reacción ante la pérdida entonces es un duelo?, ¿qué es considerado una pérdida?). A pesar de pensar el "duelo normal" como una afección grave, éste no es visto por Freud como patológico, e incluso recomienda no perturbar su proceso. Sin embargo, y en ese mismo texto, reconocerá que el duelo no es concebido como patológico debido a que se le ha explicado bastante bien. Una explicación detallada como forma de alejamiento de lo patológico, extraña aseveración de Freud. La condición de patológico y no patológico se reducirá entonces, en este momento, al nivel de explicación proporcionado por la investigación psicoanalítica. Sin embargo, este duelo normal sí posee desviaciones de la conducta normal. Las consideradas por Freud como graves desviaciones de la conducta normal en el duelo normal, incluyen: desazón profundamente dolida, cancelación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar y la inhibición de toda productividad. Durante el duelo, la imposibilidad de elección de un nuevo objeto amoroso es evidente, esto debido al angostamiento del yo que pierde interés libidinal en todo lo que no esté ligado al objeto perdido. La declaración de "dolido" al talante del duelo ser revelará como legítima hasta esclarecer la economía del dolor. Sin duda (y como lo destaca él mismo), nos parece normal que se presente como rasgo principal en el duelo el profundo dolor por el objeto perdido, y sin embargo, desde el psicoanálisis debiera buscarse una explicación de esto (aquí no es normal por estar acabadamente explicado). Desde los primeros párrafos, Freud delinea que puede existir, tanto una anulación del duelo y sustitución de éste por otra afección psíquica, así como lo que llama "perturbación" del duelo. Los dos movimientos son posibles. De hecho, la melancolía consistiría en un duelo no tramitado:

> A raíz de idénticas influencias, en muchas personas se observa, en lugar de duelo, melancolía (y por eso sospechamos en ellas una disposición enfermiza). Cosa muy digna de notarse, además, es que a pesar de que el duelo trae consigo graves desviaciones de la conducta normal en la vida, nunca se nos ocurre considerarlo un estado patológico… confiamos en que

> pasado cierto tiempo se lo superará y juzgamos inoportuno y aun dañino perturbarlo (Freud, 1917 [1915]/2006, pp. 241-242).

La melancolía en el lugar del duelo. Más adelante, dentro del texto emblemático al cual nos hacemos referencia, Freud concibe la posibilidad de que exista una condición faltante en duelo normal que lo hiciera patológico:

> Por un lado, como el duelo, es reacción frente a la pérdida real del objeto de amor, pero además depende de una condición que falta al duelo normal, o lo convierte, toda vez que se presenta, en un duelo patológico. Cuando preexiste la disposición a la neurosis obsesiva, el conflicto de ambivalencia presta al duelo una conformación patológica. (Freud, ibíd., p. 248).

El duelo puede ser perturbado, el duelo puede ser también anulado. Estas dos posiciones dan cuenta de un carácter maleable en el sujeto que atraviesa por una pérdida. Sin embargo, no resulta clara si la condición faltante en el duelo normal que lo convierte en patológico, es la predisposición a la neurosis obsesiva, o bien el conflicto de ambivalencia. Debido al acento que pondrá en los párrafos siguientes dentro de la misma obra, parece ser que se trata de la ambivalencia.

Llama la atención que el duelo sea caracterizado por Freud como un trabajo. El trabajo del duelo revela un estado que se constituye paso a paso, de forma dolorosa, lenta, cargada de intensidad y muestras de querer retener al objeto. Es posible que denominar al duelo en su condición de trabajo se prestara a que teóricos posteriores a Freud -algunos no necesariamente cercanos al psicoanálisis- sostuvieran que el duelo es un proceso que consiste en etapas bien definidas, que exigen ser “superadas” de una en una, y que a su vez y precisamente por eso, denotan una mecanicidad inamovible de fases que se siguen una a otra necesariamente. De cualquier forma, pensar el duelo como un trabajo es por sí solo problemático. Es posible la variedad de sentido en la palabra “trabajo” que Freud utilizó al momento de exponer la dinámica del duelo, cuando más bien parece que Freud se refiere al gasto de energía libidinal que absorbe el proceso de duelo, el cual también explicaría el despojo de cualquier rastro de libido sobre el mundo exterior y el

desgaste sufrido del sujeto en duelo. El trabajo que supone la movilización del sujeto ante la pérdida.

Freud expone que el trabajo de duelo finaliza cuando se establece la posibilidad de que la investidura libidinal hacia el objeto perdido se coloque ahora sobre nuevos objetos. Esto es a partir del examen de realidad. La realidad es la encargada de mostrar que el objeto perdido efectivamente está perdido, y de esta manera sería el motor único de reconocimiento por parte del sujeto de tal pérdida, ¿antes del examen de realidad, el sujeto no se encontraba en ella?, ¿o a qué tipo de realidad podría haberse referido Freud? Quizás, pensamos, a una realidad psíquica, un tipo de realidad distinto a la realidad exterior. Realidad psíquica expresada por el lenguaje. A partir de ahí, el sujeto renuncia a su objeto y se restablece la economía libidinal, siendo nuevamente repartida esa energía en el mundo, en los otros objetos, y también, en nuevos objetos. Si bien sobre la realidad se deposita la responsabilidad del equilibrio del sujeto, ¿no podríamos pensar en casos en los cuales intervengan otros elementos distintos al examen de realidad, que dieran paso al sujeto a salir de su estado doliente?, o por el contrario, ¿no se podrán encontrar otros tantos en los cuales no basta el examen de realidad para sacar al sujeto del duelo? Que el sujeto reconozca en la realidad que el objeto ya no está, y logre restablecer el equilibrio libidinal, ¿significará necesariamente que aquel objeto ya no posee ningún tipo de influencia sobre el sujeto aun reconociéndolo como perdido? Freud nos deja con estas interrogantes, y además resulta notorio que en sus textos no enuncie nada en relación al objeto de amor, como el destino del objeto cuando éste ya ha sido resignado, o bien, que ponga algún acento en la relación del sujeto con su objeto perdido, o si algo de él, o todo él aún permanece en el inconsciente, si ha sido expulsado del psiquismo del sujeto para siempre, si se ha deformado y conservado como “otra cosa” que ya no sea objeto, o alguna otra posibilidad que se pudiera revelar a partir de la clínica. Pareciera que para Freud, el objeto desaparece en tanto objeto, se muere, puesto que se ha consumado el desasimiento de la libido. Pero nos deja con la duda acerca del destino del mismo (aun estando muerto), pues es notable la influencia que Freud otorga al examen de realidad en tanto que éste tiene sobre el inconsciente la capacidad de desprenderse

de objetos en el caso del duelo normal. Extraño posicionamiento de Freud, el conceder a la realidad un influjo tal sobre el psiquismo del sujeto. Lo no-normal, el llamado “duelo patológico” parecería incluso más normal, en tanto que el peso del inconsciente es más grande que la realidad, y ésta no parece suficiente para alejar en su totalidad a sus objetos.

El sujeto no fácilmente se desprende de sus objetos, aunque éstos se presenten como perdidos, ni cuando la realidad los coloca como muertos. A veces incluso, el amor por el objeto se acrecienta en la medida en que ya no está, ese es el trabajo de duelo. La constitución misma del sujeto revela esta característica. Pensemos el caso de los primeros objetos que pierde el niño, donde la satisfacción de la necesidad de la madre presente dará paso al deseo en cuanto ausente, en cuanto perdida. O en el caso del pene de la niña, la cual por un tiempo mantuvo la esperanza de que éste crecería, la desmentida, para que después la realidad de la castración (este tipo de realidad, mucho más poderosa, constitutiva) le mostrara que nunca lo tendrá, y con esto, el pene perdido será de por vida anhelado en tanto que ya no está. Algo pues, se transforma a partir de que un objeto de amor ya no existe. En casos así, el amor se mantiene a pesar de la sapiencia de extinción permanente del objeto, la realidad no parece suficiente como para retirarle tal amor. En el duelo normal, Freud explica la reactivación del equilibrio libidinal, pero no habla del rastro (o el resto) que el objeto deja. Hay una desaparición del objeto. A primera vista, la función de ese objeto ahora perdido es que el sujeto pueda encontrar otros. Pero de aquel ya no se supo nada. Freud además destaca un carácter notable del proceso de duelo, a saber, que una vez realizado éste, el sujeto vuelve a la normalidad “sin graves secuelas registrables” (p. 250). Este asunto de las secuelas post-duelo exige ser revisitado a partir de la clínica y quizás esté ligado al destino del objeto perdido.

Respecto a la melancolía, Freud indica que aquí el objeto no necesariamente debe estar muerto, sino perdido como objeto de amor. ¿Esto significa que en el duelo el objeto debe estar, efectivamente muerto, muerto en la realidad?, ¿el trabajo de duelo consistiría entonces simplemente en reconocer una muerte real a partir del

examen de realidad? Parece poco satisfactoria la respuesta sobre todo al considerar que el mismo Freud reconoce que el duelo consiste en la reacción ante una pérdida de una persona amada o de alguna abstracción, complicando esta última un tanto el asunto del reconocimiento de la pérdida se refiere, pues, ¿cómo puede pasar por el examen de realidad la pérdida de una abstracción?, ¿cómo reconocer por medio del examen de realidad la pérdida de la libertad de un país atestado por la violencia por ejemplo (¿por dictadura o tiranía?)?, ¿o la desaparición de alguien que no se sabe si está o no muerto? Aquello amado, visto desde el psicoanálisis, debe además ser reconocido como objeto, desde el momento en que parte de la carga pulsional en el sujeto está replegada sobre éste y sirve para un fin, para una meta. No cualquier cosa tiene el estatuto de objeto. Del mismo modo, es difícil aceptar en primera instancia que en el duelo debe tratarse de una muerte real y no una muerte en tanto objeto de amor. Un ideal perdido, por ejemplo, puede ser motivo de duelo sin que éste sea necesariamente reconocido como muerto para el sujeto. Consideramos necesaria esta precisión para destacar entonces que desde nuestro punto de vista, una pérdida de un objeto de amor puede tener como destino los llamados duelo normal y duelo patológico, o la melancolía, estando el objeto muerto o no. Quizás incluso la melancolía descrita por Freud, a diferencia del duelo, introduce la noción de tres elementos. El sujeto, el objeto, y lo que se perdió en el objeto. El duelo en estos términos sería una situación dual, lo cual aparece como cuestionable.

En el duelo patológico, descrito así por Freud, la renuencia a abandonar al objeto es tan intensa que ocurre un extrañamiento de la realidad, reteniendo al objeto vía alucinatoria. La realidad, ahora insuficiente, se ha visto relegada por la conexión sujeto-objeto, indisoluble al grado de su retención alucinada. ¿Qué es aquello que provoca la diferencia, aquello que determina si un duelo será normal o patológico? Es posible que se explique esta diferencia a partir de ciertos elementos de la constitución del sujeto, o posiblemente sea la relación que el sujeto mantiene con su objeto la que permita su partida o refuerce su permanencia. Freud, en este texto arroja algunas conjeturas basadas en el tipo de elección de objeto narcisista y mediante el conflicto de ambivalencia. De cualquier forma, la división entre duelo

normal y patológico no deja de ser problemática en la medida en que, en apariencia, esa renuncia a abandonar el objeto que tiene el duelo patológico ya no lo caracterizaría como duelo, pues el sujeto no podrá desasirse de él, poco a poco, y dolorosamente, como ha sido caracterizado el duelo normal. Posiblemente esa aproximación de duelo patológico que introduce Freud, y que deja abierta, nos sirva más adelante para ubicarnos en la problemática de la posibilidad o imposibilidad del duelo en numerosos casos.

Freud se pregunta acerca de qué es lo que se pierde cuando decimos que se pierde al objeto de amor. Reconoce que aquí se trata de un terreno complejo. La pérdida ocasionadora de la melancolía se basa en el enunciado, "cuando él sabe a quién perdió, pero no lo que perdió en él" (p. 243). Únicamente en la melancolía es que el sujeto desconoce lo que perdió en el objeto. Pareciera ser ésta la idea en el texto de Freud, o al menos, así la expresa. Coloca en la melancolía una pérdida sustraída de la conciencia "a diferencia del duelo, en el cual no hay nada inconsciente en lo que atañe a la pérdida" (p. 243). Si en el duelo no hay nada en el terreno del inconsciente a explorar, quizás para Freud entonces no sería motivo de indagación psicoanalítica. Sin duda es también problemático, pues deja en suspenso todo posible acercamiento al estudio del duelo desde la perspectiva psicoanalítica, y se contradice con las ideas anteriores que tenía él mismo sobre el duelo. Se trataría meramente de una muerte real, reconocida por el sujeto, superada por el examen de realidad, donde el objeto queda finalmente olvidado. Y sin embargo Freud más adelante, pero en el mismo texto sobre duelo y melancolía, dirá que en el caso del duelo el inconsciente será el lugar donde "se efectúan los intentos de desatadura del duelo" (p. 254), pero que prosiguen el camino del preconsciente hasta la conciencia. Esta frase parece reconocer que el inconsciente sí tiene un papel en el duelo, pero Freud no lo describe, no lo clarifica.

Sin embargo, si no hubiera nada del inconsciente detrás del duelo, ¿cómo explicar lo doloroso de la pérdida, más allá de otorgar una explicación económica (inacabada), la dificultad del sujeto para vivir durante el duelo, las múltiples manifestaciones que lo acompañan, tan distintas de sujeto a sujeto?, ¿cómo

explicar también la aparente ausencia del duelo en muertes reales, y a cambio la aparición de fenómenos psíquicos completamente diversos? Nos inclinamos a pensar que las posiciones subjetivas tan diversas respecto al duelo sí responden a un efecto del inconsciente, sí están vinculadas con lo desconocido para el sujeto, lo que no escapa a la realidad más sí al examen de realidad, y que las pérdidas dolorosas de los objetos amados sí se encuentran vinculadas con múltiples vías de lo inconsciente, en apariencia completamente desconectadas con aquellas pérdidas. Asimismo pensamos que no todo duelo es posible, no por todos los objetos, y que hay otras cosas ahí donde éste debería tener lugar "en la normalidad", que existe el rechazo inconsciente del mismo sin caer, necesariamente, en un estado de melancolía.

Sobre la melancolía, Freud elabora un examen más detallado dentro de su texto. El duelo comparte con la melancolía la mayoría de sus manifestaciones. A todas estas, la melancolía agrega una perturbación del sentimiento de sí, una rebaja caracterizada por autoreproches y autocastigos. Lo que él llama "una extraordinaria rebaja de su sentimiento yoico" (p. 243). Esta característica, haría falta en el caso del duelo para el cual el mundo se sentiría como un lugar vacío, sin nada que le interese al sujeto. En la melancolía, el vacío se encontraría en el sujeto mismo. El lugar de ese vacío dejado por el objeto perdido tendrá para Freud diferente localización en el duelo que en la melancolía. En esta última el vacío del yo lo colocará en el lugar de ser despreciable moralmente, indigno y repulsivo, donde el autocastigo se hace notar sin vergüenza, se muestra a todos, exige ser escuchado por todos. Un "delirio de insignificancia", de acuerdo con Freud, va numerosas veces acompañado de un rechazamiento de todo aquello que implica vivir (comer, dormir, etc.), como manifestaciones del trabajo interior que devora al yo. También en la melancolía hay un trabajo, pero "interno" que envuelve enteramente al yo (así como en el duelo, el trabajo de duelo mantiene al yo replegado en sus investiduras libidinales). Además de la pérdida del objeto, el melancólico ha perdido algo en su yo. Se le suma pues, una pérdida más, una pérdida que no ha sufrido aquel que está en duelo, y ésta es una parte de su propio yo.

Freud reconoce dos instancias en la melancolía. Por una parte está el yo sufriente, mutilado, y por la otra es la conciencia moral que lo castiga. A partir de la explicación de la instancia moral, Freud hace notar que los autoreproches del melancólico difícilmente van dirigidos a una supuesta inferioridad física o social, sino más bien a su condición de indigno, de inmoral. Estos autoreproches se dirigen a un otro que no es el sujeto en pérdida, sino el objeto perdido, a aquello amado que ha abandonado al sujeto. Lo que se castiga es, de acuerdo con Freud, "una afrenta o un desengaño" de parte del objeto. Así, en vez de un retiro esperado de la libido del objeto (como en el caso del duelo) la investidura es cancelada pero la libido una vez libre, regresa al yo en lugar de colocarse sobre otro objeto. De esta forma se constituye una identificación del yo con el objeto resignado. Ante la decepción del objeto, el vínculo con él es lo que se ve dañado, y el autoreproche delata la identificación con el objeto. Freud expresa: "la sombra del objeto cayó sobre el yo" (p. 246). ¿Qué significa que la sombra del objeto caiga sobre el yo? Si bien el sujeto se identifica con el objeto, es la sombra del objeto la que cae sobre el yo, no el objeto mismo. No se trata pues, de una introyección del objeto en su totalidad, tampoco de una incorporación del objeto. No se trata de un objeto muerto dentro de él, sino de un efecto básicamente identificatorio, y no con la totalidad del objeto. Freud, respecto a la incorporación, menciona que el sujeto, una vez identificado con el objeto de amor, hace una especie de regresión al momento en el que el niño, en su fase identificatoria (previa a la elección de objeto, donde inicia el reconocimiento de los objetos) quiere apropiarse de ellos devorándolos, aquello conocido como la fase canibalística-oral. Sin embargo este intento de incorporación fracasa, dando paso a la identificación y al reconocimiento de los objetos.

La melancolía implica ante todo un conflicto entre el yo y el objeto amado, donde interviene tanto el yo crítico (la instancia representante de la conciencia moral) como el yo alterado por su identificación. Este proceso envuelve una fuerte fijación con el objeto, y al mismo tiempo una escasa resistencia a la investidura. Además, se trataría ante todo de una elección de objeto de tipo narcisista, una identificación narcisista. En resumen, se sustituye el amor de objeto por la identificación. Esta asunción de un predominio de elección de objeto narcisista en la melancolía, es otro

de los enigmas en la teoría de Freud, quien reconoce que deberá ser estudiado aún y que nosotros nos preguntamos si está ausente en el duelo. Hablar de una predisposición originaria a la melancolía, basada en una regresión de la investidura de objeto oral, perteneciente al narcisismo, implicaría considerar otros elementos para el análisis del melancólico, mucho más anteriores históricamente que los considerados hasta ahora. Abraham, sin embargo, hará aproximaciones al tema desde este ángulo teórico. Finalmente, la melancolía en su carácter de empobrecimiento, encuentra una posible derivación a partir del erotismo anal.

Volviendo a los autoreproches del melancólico, éstos también se encuentran en el duelo patológico, pero con un contenido completamente distinto. Aquí no se trata de un castigo que va dirigido hacia el objeto, sino del reconocimiento de que alguna vez se deseó la muerte del objeto. Con el advenimiento real de esta muerte, al sujeto se autocastiga en su culpabilidad por haber deseado tal pérdida, asumiéndose como el responsable de la muerte del objeto y así saliendo a la superficie los sentimientos ambivalentes originarios que se tienen hacia los objetos amados. Es entonces un tipo diferente de autoreproche que el del melancólico (el cual reconoce Freud como gozoso), que denigra al otro, satisfaciendo así su sadismo, obteniendo placer de por medio. Freud adelanta una posible conexión entre el suicidio y el sadismo que en el melancólico se deja ver, en el impulso de matar al otro y bajo el efecto identificatorio, darse muerte a sí mismo, muerte dirigida a un otro. Esta es, sin embargo, una idea que Freud deja sin profundizar.

Freud menciona que la melancolía se comporta como una “herida abierta”, que atrae hacia sí investiduras que colaboran en el empobrecimiento del yo. Sobre tal pérdida del yo, Freud se pregunta si ésta será efectivamente condición suficiente para producir el cuadro de melancolía, o si este empobrecimiento del yo, provocado por otros agentes, como las toxinas, podría derivar en otros destinos. Deja abierto el campo para que otros lo aborden. Y llama este punto particularmente nuestra atención pues denota ya la posibilidad de encuentro entre la pérdida que da paso al empobrecimiento del yo, y que sin embargo no se trata de una melancolía, podría ser provocado por las toxinas, por la intoxicación. Un “estado semejante” dice Freud.

Generación de un estado semejante a la melancolía, pero que sin embargo no lo es, a partir del consumo de toxinas. La conexión del estado melancólico con el de la manía nuevamente constituye un punto de abordaje de Freud que deja abierto. Él reconoce que ambos procesos, manía y melancolía parten de la misma base, pero ésta última denota el triunfo sobre el objeto perdido. La melancolía se superaría a partir de la desvalorización final del objeto. La manía permitiría que un gasto psíquico grande venido de un influjo externo salga a la superficie y pueda estar disponible para la posibilidad de descarga. Se trata de una descarga jubilosa de acuerdo con Freud, que denota el triunfo interno, delata que se ha vencido. En este triunfo del yo, en este júbilo de haber vencido, encontramos a la borrachera alcohólica, la cual, sin embargo, vale destacar que no es lo mismo que la manía, sino que de acuerdo con Freud, ésta, la manía, se incluye en la misma serie de estados depresivos.

Vemos, pues, cómo en Freud inicia a pensar una ligadura entre duelo y manía. La borrachera alcohólica será equiparada con el uso de otras drogas al nivel de "quitapenas". Habla de la ganancia placentera que obtiene el sujeto a partir del consumo de sustancias extrañas al cuerpo, mientras que, al mismo tiempo, se suprime todo displacer. La manía y las sustancias provocan el mismo efecto. "En la manía se produce esa conducta como de alguien embriagado sin que se haya introducido el tóxico embriagador" (Freud, 1939/2006, p. 78). Lo que se consigue mediante las sustancias embriagadoras en la lucha por la felicidad y por el alejamiento de la miseria, es apreciado cómo un bien tan grande que individuos y aun pueblos enteros les han asignado una posición fija en su economía libidinal. No sólo se les debe la ganancia inmediata de placer, sino "una cuota de independencia, ardientemente anhelada, respecto del mundo exterior" (p. 78). Agrega además:

> Bien se sabe que con ayuda de los <quitapenas> es posible sustraerse en cualquier momento de la presión de la realidad y refugiarse en un mundo propio que ofrece mejores condiciones de sensación. Es notorio que esa propiedad de los medios embriagadores determina justamente su carácter peligroso y dañino (p. 78).

Posiblemente este estado de triunfo, o al menos la sensación de triunfo que denota la manía en su forma de borrachera alcohólica sea motivo suficiente para que la intoxicación voluntaria se use de “tapadera” para un duelo no realizado, para un sufrimiento no reconocido. Su carácter de jubiloso también permitiría obtener una ganancia secundaria. Sea cual sea la conexión entre estos estados, ella existe, pero hace falta analizarla con más detenimiento. Tanto en la manía como en la intoxicación, el yo habría vencido la pérdida, al duelo por la pérdida, o al objeto mismo. Pero aún nos queda la duda respecto a los estados oscilatorios del duelo y de la manía. Si bien ésta última denota el triunfo sobre la pérdida, ¿cómo explicar su alternancia con un estado que se asemeja bastante al duelo y a la melancolía?

Dentro de estas ideas que enlazan a la manía y la intoxicación con el triunfo sobre el objeto, Freud (1917/2006) se cuestiona acerca de esta conexión con el duelo normal. Si en el duelo normal, mientras este aún existe también absorbe toda la energía libidinal del yo, ¿por qué cuando finaliza no se presenta la condición de triunfo? Finalmente reconoce como imposible de responder en el texto. La condición económica del triunfo simplemente no se presenta en el caso del duelo, abriendo entonces nuevamente la pregunta acerca de la economía de la libido en el duelo, la cual ha quedado irresuelta. La conjetura que otorga Freud, nuevamente se basa en el examen de la realidad. Al ya no existir el objeto, el yo debe decidir si compartir el destino de muerte, o desligarse para siempre del objeto. Lo equivalente al triunfo aquí sería la realidad. Además, el trabajo mismo que implica el duelo provee del suficiente desgaste como para eliminar el gasto de economía en el caso del duelo.

A lo largo del texto, Freud no deja de hacer, mediante la unión entre ellos, la separación de duelo con la melancolía, expresando que en esta última hay más ocasiones que la originarían, no sólo la muerte del objeto, ampliando así la posibilidad de que ella se presente por otros tipos de “batallas parciales por el objeto”.

Por tanto, existen varios puntos que generan y demandan reflexión acerca de la dinámica, origen y consecuencias tanto del duelo a partir del texto de Freud como escrito fundamental que rige el futuro de toda investigación situada sobre el duelo.

Es por tanto para nosotros necesario abrir este espacio de preguntas, de pasar desde las preguntas del mismo Freud sobre el tema, hasta las propias, destacando aquellos lugares donde la oportunidad de aporte a la teoría, desde la clínica, se asoma.

Estas preguntas de Freud y a partir de Freud que aquí formulamos, abren paso también a una reflexión teórica acerca del concepto del duelo y lo que éste implica, tanto en su presencia como en su ausencia. Numerosos autores dentro del psicoanálisis actual rescatarán sus propias preguntas, las cuales, aunadas a las nuestras aquí expuestas y abren el abanico de posibilidades de abordaje del tema.

2.6. NUEVAS CONTRIBUCIONES AL DUELO EN LA OBRA DE FREUD A PARTIR DE 1915

Mi sorpresa –y por así decir mi inquietud (mi malestar) viene de que, a decir verdad, ésta no es una carencia (no puedo describir esto como una carencia, mi vida no está desorganizada), sino una herida, algo que duele en el corazón del amor.

Barthes, 24 de noviembre de 1977

Desde “Duelo y Melancolía” (Freud, 1917 [1915]/2006), la explicación de los fenómenos psíquicos adquiere una dimensión extra; la económica. A partir de la escritura de los trabajos sobre metapsicología, múltiples nociones – entre ellas el duelo -, adquieren una posibilidad nueva de abordaje, la cual, sin anular el saber acumulado hasta entonces, permiten un estudio más amplio y elaborado del tema. En ese mismo año, Freud aborda la temática de las muertes masivas de la Primera Guerra Mundial en su texto titulado “De guerra y muerte. Temas de actualidad” (Freud, 1915/2006). En este ensayo, articula brevemente el tema del duelo (como ritual) ante los asesinatos en masa.

Freud en este texto se vuelve a preguntar sobre el asunto de la muerte propia, inexistente en el inconsciente, y que coloca al hombre en el lugar de inmortal. Pero ante las muertes masivas que deja la guerra, el sujeto se ve sorprendido, más allá de lo simbolizable, (quizás entonces las perturbaciones del duelo tengan que ver con perturbaciones en la simbolización de la pérdida), a diferencia de otros eventos que dan paso a la muerte (Freud destaca que el sujeto tiende a acentuar el suceso de la muerte siempre que se habla del difunto, y con ello logra sortear la realidad de que todos moriremos, adjudicándola a todo tipo de contingencias, al evento ocasionador). Se honra al muerto durante el funeral, y "mantenemos frente al muerto una conducta particular, casi de admiración, como si hubiera llevado a cabo algo muy difícil" (Freud, 1915/2006, p. 291). Además, esta actitud se ve acompañada de manifestaciones dolorosas al tratarse de un ser amado el que fallece y por el cual hacemos duelo. "Sepultamos con él nuestras esperanzas, nuestras demandas, nuestros goces; no nos dejamos consolar y nos negamos a sustituir al que perdimos. Nos portamos entonces como una suerte de Asra, de esos que mueren cuando mueren aquellos a quienes aman" (p. 291). De acuerdo con Freud, el miedo a encararse con la muerte ha llevado al sujeto a alejarse de las empresas peligrosas, volviendo incluso aburrida la vida, mientras al mismo tiempo, se solemniza al muerto (sobre todo al muerto en combate).

Ante tal empobrecimiento de la vida, Freud sostiene que el sujeto busca un sustituto en la ficción. A una vida aburrida se busca volverla interesante. La ficción cubre por otras vías el vacío que el duelo denota. El teatro, la literatura, etc.; cumplen una función importante en la vida empobrecida. ¿A esto podría deberse la reacción de algunos sujetos de encontrar en su creatividad una vía de escape ante el dolor de perder a un ser amado?

Pero esta posibilidad, así como toda la convencionalidad que gira en torno al duelo en las sociedades, se ve apagada y transformada, a partir de que ocurren masacres como en las guerras. Los decesos masivos modifican irremediablemente la actitud del sujeto ante la muerte. La desmentida no es efectiva, pues la muerte está ahí ante los ojos de cualquiera anuncia que efectivamente morir es una

realidad. “La vida de nuevo se ha vuelto interesante, ha recuperado su contenido pleno” (Freud, 1915/2006, p. 292). Acercarse a la muerte es, en cierto sentido, proveer de interés a la vida, pero acercarse demasiado a ella también tendrá sus consecuencias subjetivas. Freud sostendrá una premisa importante, respecto a que el hombre, a partir de la realidad de la muerte como algo masivo (un exceso de muerto) ha tenido que abandonar la relación que se tenía con la muerte, pero no ha podido encontrar una nueva.

Hasta entonces se habían sostenido dos tipos de relaciones diferentes con la muerte. La primera, la del hombre primitivo, se caracteriza por ser contradictoria, puesto que la actitud de la muerte propia sería radicalmente distinta a la actitud tomada hacia la muerte del otro. La muerte propia, irreconocible; la muerte de un sujeto cercano atraía dolor, duelo. Pero al mismo tiempo, la muerte del otro sería vista como justa, incluso la provocaba sin reparos. Esta última idea se conserva. La historia está cargada de asesinatos masivos, que aparecen ante los ojos del sujeto actual como nada, como algo ajeno. Incluso –dice Freud-, al niño se le enseñan desde la escuela las matanzas de pueblos enteros. En las religiones, por ejemplo, en la religión cristiana, el hijo de Dios se sacrifica por la humanidad para expiarla del pecado original. Ese pecado original habría sido un asesinato, particularmente un parricidio. El haber matado a Dios Padre, agraviarlo, no reconocerlo. De este evento podría deducirse además el anclaje originario del asesinato con la culpa y el sacrificio.

La desmentida de la muerte pudo ser sostenida por mucho tiempo (se conservan múltiples formas de desmentida). Al mismo tiempo Freud, a lo largo de su obra, reconoce que detrás del duelo se oculta una satisfacción por la muerte del amado, y habrá una reacción ante ella. Es por esta vía que logra explicar la segunda relación con la muerte, aquella en donde el hombre civilizado (el hombre de guerra es este hombre civilizado, resalta Freud irónicamente), ya no esconde dicha satisfacción. El mandamiento <No matarás> en ocasiones reavivado, pero ignorado, constituye una prohibición ante un deseo de todo sujeto. “Una prohibición tan fuerte solo puede haber ido dirigida contra un impulso igualmente fuerte. Lo que no anhela en su alma

hombre alguno, no hace falta prohibirlo" (Freud, 1915/2006, p. 297). El gusto de matar constituye un placer humano, destacado en tiempos de guerra, lo cual no dejó de sorprender a Freud. Ante la muerte, menciona, el inconsciente se comporta como lo hacía el hombre primordial: no cree en la muerte propia y además, aun cuando éste no ejecute el asesinato de otros, sí lo desea (Freud concede aquí la equivalencia entre realidad psíquica y valor fáctico[10]). Esto sin duda se contrapone con las expresiones de duelo cargadas de solemnidad y con sentido de justicia. Desde aquí cabe una reflexión. Si bien a partir de la época de guerra que Freud vivió le obligó a modificar su saber sobre la muerte, hoy, en un México cargado de violencia, ¿cuál es la relación que sostenemos con la muerte?, y, ¿cómo vive el sujeto (si lo vive) el duelo ante las muertes masivas en la actualidad? Este tema nos ocupará para una reflexión que hemos reservado por su importancia actual, dentro del presente trabajo.

Poco después, en la "18° Conferencia. La fijación al trauma, lo inconsciente" (Freud, 1916-17/2006), Freud enuncia algunas cuestiones respecto al trauma como constituyente de algunos tipos de neurosis. El asunto del trauma debió ser anclado desde las experiencias de guerra. Freud aborda la cuestión económica en relación a la problemática del trauma como generador de síntomas y afecciones que se encuentran fijadas en un momento del pasado del sujeto que retorna en la actualidad de la enfermedad. Formas similares al trauma, sustentadas en la fijación serían parte de toda neurosis. También del duelo. En este texto el duelo es en sí, "un modelo paradigmático de fijación afectiva a algo pasado" (p. 252). Este, además, "conlleva el más total extrañamiento del presente y del futuro. Pero a juicio de los legos, el duelo se distingue tajantemente de la neurosis. No obstante, hay neurosis que pueden definirse como una forma patológica del duelo" (pp. 252-3).

Podemos notar que en estos textos, Freud tiene una noción más precisa quizás del duelo, al grado de reconocer formas patológicas de él, situadas en el campo de

[10] Quizás de aquí provenga la sentencia adjudicada a Freud de que para el psicoanálisis el sujeto es malo por naturaleza. Sin embargo, no se trata de un asunto de bondad o maldad, sino de constitución del inconsciente y posicionamiento ante la muerte. Al respecto Freud enuncia. "… si se nos juzga por nuestras mociones inconscientes de deseo, somos, como los hombres primordiales, una gavilla de asesinos" (Freud, 1915/2006, p. 298).

la neurosis. La melancolía sería solamente una de ellas (entonces la melancolía sí es un tipo de duelo para Freud). Además aquí ya el duelo no es para Freud un afecto, sino un modelo de fijación afectiva al pasado. El duelo como fijación puede ser examinado desde una óptica distinta, considerando aquello ante lo cual el sujeto puede encontrarse fijado y sus posibilidades, tanto de ramificación de la afección, como de posibles anclajes y salidas.

Pensar la melancolía como forma neurótica del duelo, encuentra un ejemplo a partir del análisis del caso del pintor Christoph Haizmann, en "Una neurosis demoníaca en el siglo XVII" (Freud, 1923/2006). Una completa inhibición laboral incapacita a Haizmann para seguir trabajando, y con ello, de poder sostenerse económicamente, dificultando su sostén más básico para vivir. Se trataría de una depresión melancólica con un efecto de inhibición para el trabajo, de acuerdo con Freud. Pero además, consiste en "una forma neurótica del duelo hasta una melancolía grave" (p. 89). Un "amor intenso" hacia el padre, desembocaría como forma neurótica del duelo. Parece casi como si un exceso de amor hiciera la diferencia entre duelo y melancolía. El duelo se transformó en melancolía por efecto de la ambivalencia de afectos hacia la figura del padre, delatada por los dos cuadros del demonio aunados a los dos pactos que con él hizo. Sobresale el mecanismo de cambio de duelo hacia melancolía claramente comandado por la ambivalencia. En "Duelo y Melancolía" (1917[1915]/2006), en cambio, el duelo patológico es diferenciado de la melancolía precisamente por su mecanismo un tanto distinto (¡y por la ambivalencia!). Sin embargo el caso del pintor, varios años después nos indica que tanto el duelo como la melancolía podrían estar comandados por el mismo mecanismo de la ambivalencia (el cual también funge un papel primordial en la adquisición de otros tipos de neurosis).

Del mismo modo, el duelo reactiva las mociones afectivas más primitivas del sujeto, las más arraigadas al inconsciente. El pintor, en el momento de duelo por su padre (como en todo duelo) acrecentó la añoranza por él, llegando incluso a reactivar la fantasía inconsciente de embarazo junto con la actitud femenina hacia éste. El duelo trastorna desde lo más profundo del psiquismo al sujeto, y no es de

sorprendernos las numerosas ligazones posibles, así como los efectos que sobre el doliente pueda haber.

Freud vuelve a hacer mención del duelo en “Inhibición, síntoma y angustia” (1926/2006). Indica un nexo existente entre inhibición y duelo. La inhibición apunta a una disminución o rebaja de la función, no necesariamente con consecuencias patológicas, pero que podría derivar en ellas. Habla de distintas formas de inhibición; de la función sexual, alimentación, locomoción y trabajo profesional (p. 83). La inhibición puede advenir con la finalidad de evitar el desarrollo de la angustia que la función como tal conlleva al realizarla, tratándose pues de un conflicto. La anorexia se explica desde aquí como una disminución libidinal hacia el alimento, o la locomoción a partir de una traba histérica a la marcha, así como la inhibición al trabajo conjugada como un placer disminuido, torpeza, etc. La inhibición, cabe destacarse, la pone en marcha el yo. De entre las múltiples formas de inhibición, las más especializadas son complicadas de discernir. Sin embargo Freud (1926/2006) destaca que pueden observarse múltiples inhibiciones ante la presencia del superyó:

> […] otras inhibiciones se producen al servicio de la autopunición; no es raro que así suceda en las actividades profesionales. El yo no tiene permitido hacer esas cosas porque le proporcionarían provecho y éxito. Entonces el yo renuncia a esas operaciones a fin de no entrar en conflicto con el superyó (p. 86).

Como hemos dicho, el asunto de la inhibición se ve anclado al del duelo. Cuando el yo es requerido por alguna tarea que lo ocupa en su totalidad, todas las demás funciones se ven gravemente disminuidas. Ese sería el caso del duelo:

> […] una enorme sofocación de afectos o la necesidad de sofrenar fantasías sexuales que afloran de continuo, se empobrece tanto en su energía disponible que se ve obligado a limitar su gasto de manera simultánea en muchos sitios, como un especulador que tuviera inmovilizado su dinero en sus empresas (Freud, ibíd., p. 86).

El yo inhibido a causa del duelo, sería lo esperado ante la pérdida del objeto amado. Sin embargo, Freud abre la posibilidad del estudio entre la relación de las inhibiciones con lo que llama “los estados depresivos”, incluyendo la melancolía, como el más grave de ellos.

En ese mismo texto de 1926, Freud vuelve a hacer mención al asunto de la economía del dolor, la cual, como hemos venido revisando, estuvo en cierta forma esbozada durante toda la obra de Freud, asomándose pero agudizándose a partir de la introducción de la metapsicología. Ahora en este nuevo texto, hablará de la separación siempre angustiosa, partida de la angustia emblemática, la de castración. Destaca que habrá algunas formas de separación donde el resultado será el dolor, como en el duelo, más no la angustia. Aquel que se encuentra en trabajo de duelo no está angustiado, está dolido. Termina entonces concluyendo que aún no se sabe en qué consiste el carácter doloroso del duelo, sobre todo considerando que la angustia sería lo que se impone en las separaciones, menos en el caso del duelo; “Por otra parte, recordemos que en nuestro examen del duelo no pudimos llegar a comprender por qué es tan doloroso” (Freud, ibíd., p. 124). Desde aquí considerará otros puntos que separan a la angustia del duelo. La angustia viene acompañada de reacciones que le son típicas, las llamadas “acciones de descarga”. Estas están absolutamente ausentes en el sujeto que se encuentra en duelo. En él, cualquier tipo de exteriorización motriz es consecuencia del duelo, no componente de éste.

En el apartado titulado “Angustia, dolor y duelo” (Freud, 1926/2006), se abre una pregunta elemental. Ante la pérdida del objeto, ¿cuándo se desarrolla la angustia, cuándo duelo y cuándo únicamente dolor? Esta cuestión resulta fundamental de abordar, sobre todo considerando que Freud inicia el debate exponiendo puntos básicos, más no le es posible cerrarlo. Nuevamente el desconocimiento de la economía del dolor se impone, y de antemano Freud responde que no tiene posibilidad alguna de responder a tal interrogante.

El dolor ligado a la pérdida es el punto en común que puede ser localizado tanto en la angustia como en el duelo. La angustia como peligro de pérdida, y el duelo

como reacción a la pérdida, ambos pueden tener consigo un monto importante de dolor. Freud acentúa la diferencia precisamente en que en el caso de la angustia, comandada por el peligro de la posible pérdida, el sujeto experimenta una suerte de dolor parcial, donde se pierde un objeto, y no el amor del mismo. Sustenta esta afirmación a partir del caso del lactante que ante la desaparición de la madre presenta angustia y su llanto y gritos delatan que además tiene dolor. Sin embargo, ante la reaparición de la madre, el dolor cesa aunque el peligro de que se vuelva a ir permanezca. Así, con cada desaparición se presenta una unión entre angustia y dolor.

Diferente sería el caso del dolor en el duelo, puesto que aquí sí se trataría de reconocer como irremediablemente perdido al objeto de amor. Cuando la madre está ausente, al presentarse en el niño la necesidad (ya comandada por el deseo de la madre, más que del alimento mismo), dice Freud, experimenta una investidura intensiva, que "ha de llamarse añorante" (Freud, ibíd., p. 159). El dolor aparece como reacción ante la pérdida de un objeto, hacia el cual hay añoranza. Aquí, ya no hay peligro de pérdida, pues ésta ya está consumada.

Pero el dolor sin duelo y sin angustia también se puede presentar. La mejor forma que Freud encuentra para expresar el mecanismo del dolor es por medio de una explicación económica, idéntica a la que hiciera en el "Proyecto de psicología para neurólogos" (1895/2006). El dolor se presenta cuando hay una gran cantidad de energía acumulada y excitación que no puede ser descargada eficazmente, de forma que perfora la protección antiestímulo. Si bien desde este texto de 1895 de Freud ofrece una explicación elaborada del mecanismo del dolor, ésta por sí sola no permite explicar por qué habría de presentarse ante la añoranza por el objeto perdido, por qué el advenimiento de un dolor tan intenso en el momento en que se supone hay mayor desasimiento libidinal sobre todo lo que no sea el objeto perdido. El asunto, pues, del dolor en el duelo no queda resuelto. Hay aún otra observación del dolor respecto al duelo que no deja de asombrar a Freud, y esta consiste en que en el duelo ocurre algo completamente análogo a lo observado en la relación entre dolor físico y dolor anímico.

Es ya conocido por el psicoanálisis el efecto que la afección psíquica provoca sobre el dolor físico, pues es capaz de acallarlo, de silenciarlo y hasta de anularlo. Un dolor corporal aun siendo intenso, como en el caso de una lesión, puede no producirse si existe un elemento psíquico capaz de distraerlo. Retira la investidura de la lesión y la coloca sobre el receptor de la afección psíquica. Freud (1895/2006) nota que lo mismo sucede con el duelo:

> ¡La intensiva investidura de añoranza, en continuo crecimiento a consecuencia de su carácter irrestañable, del objeto ausente (perdido) crea las mismas condiciones económicas que la investidura de dolor del lugar lastimado del cuerpo y hace posible prescindir del condicionamiento periférico del dolor corporal! (p. 160).

La añoranza hacia el objeto puede entonces poseer magnitud tal que crea las condiciones necesarias para atraer hacia sí la completa investidura libidinal. El carácter doliente en el duelo coincide con dicha explicación, de forma que podemos suponer que el dolor psíquico reinante en el duelo es capaz de acallar al dolor físico, el cual podría restituirse en su lugar una vez elaborado el trabajo de duelo. Nos preguntamos a partir de esto, ¿qué pasa con el dolor en un duelo que se ve interrumpido o que no puede hacerse?

El último lugar donde Freud hablará del duelo es en 1928, en “Dostoievski y el parricidio” (1928/2006). Aquí retoma las conclusiones a las que llegó en “Tótem y tabú” (1913/2006) respecto al tema de la fiesta posterior a la muerte del otro, particularmente al asesinato del objeto sobre el cual son claros los signos de ambivalencia. Acerca de los ataques epilépticos que sufriera Dostoievski desde temprana edad, Freud elabora un análisis. Encuentra que durante ellos hay una etapa que muestra claramente un sentimiento de triunfo y liberación ante la trágica y violenta muerte de su padre, seguido inmediatamente de autocastigos de gravedad considerable. Freud enlaza así la sucesión de triunfo y duelo, como “festividad y duelo” (1928/2006, p. 184) que se concatena con el asesinato del padre de la horda primordial. En este sentido, los ataques de Dostoievski pueden

interpretarse como un castigo terrible hacia el deseo de muerte del padre, confirmado por su estado de salud deplorable que estos ataques le provocaban.

Como se observa, a lo largo de la obra de Freud hay numerosos lugares desde los cuales es posible rastrear y al mismo tiempo encontrar huecos en su investigación en relación al duelo. Abre la posibilidad de estudio del duelo desde numerosas vertientes que el psicoanálisis proporciona, desde la clínica, desde la cultura y desde la historia, que sin embargo sólo esboza. El desconocimiento de la ligazón dolor-duelo, la vía abierta que deja entre la melancolía y el duelo, cómo se diferencian realmente, los caminos que desde la neurosis apuntan a posiciones subjetivas respecto a duelos que salen de la "normalidad", de lo esperado, así como otros tantos desencadenamientos posibles como la violencia, el autocastigo, los duelos interrumpidos, la ambivalencia, la problemática noción misma de duelo, y otros. Numerosas preguntas se abren a partir de los aportes de Freud a la teoría del duelo y a la comprensión de su mecanismo, formas y transformaciones. La vía psicoanalítica ha mostrado acceder al tema con pertinencia y mostrar que sobre la temática del duelo aún quedan muchos caminos por ser investigados. Abordaremos en el siguiente apartado los aportes de dos psicoanalistas contemporáneos a Freud que dieron cuenta de la temática del duelo, Abraham y Klein.

2.7. DOS PROPUESTAS POST-FREUDIANAS: KARL ABRAHAM Y MELANIE KLEIN

2.7.1. Los estados pregenitales como determinantes de la melancolía. La teoría de Abraham

De entre los psicoanalistas que han abordado el tema de la melancolía y el duelo, destaca Abraham, quien retoma el tema a lo largo de su obra en distintos momentos (1907-1924). Si bien conserva en gran parte las ideas expuestas por Freud en "Duelo y melancolía" (1917[1915]/2006), también abre algunas posibilidades interesantes de análisis del tema. Son esas posibilidades las que pretendemos

exponer en el presente apartado, así como dar a conocer las generalidades que alimentan dichos postulados.

La obra de Abraham, desde 1907 hasta 1924 aborda ampliamente la temática de la afección denominada maniaco-depresiva, atravesando por su análisis del duelo. Buscó también un espacio que le brindara reconocimiento a sus aportes respecto al tema del duelo en “Duelo y Melancolía”, el cual logró en una breve mención que Freud le hace dentro de su escrito:

> La incorporación del objeto es sumamente notoria en mis casos… dispongo de un muy buen material para su concepto, que ilustra el proceso en todos sus detalles. A este respecto, aquí va un pequeño pedido: quisiera una separata de “Duelo y Melancolía”. Me sería muy útil para mi trabajo. Le agradezco anticipadamente… (Abraham, 2008, p. 207).

El asunto de la incorporación del objeto en el duelo fue algo que intrigó a Abraham y que hizo del conocimiento de Freud. La incorporación del objeto en casos de melancolía.

En 1924 escribe “Los estados maníaco-depresivos y los niveles pregenitales de la libido” (Abraham, 1994) donde analiza sobre todo el tema de la melancolía (al igual que Freud lo hizo), pero también aborda el duelo, la pérdida del objeto, y la relación de la depresión con los estados pregenitales descritos por Freud. Freud había ya vislumbrado la conexión posible entre los estados melancólicos y la neurosis obsesiva: “Cuando existe la disposición a la neurosis obsesiva, el conflicto de ambivalencia presta al duelo una conformación patológica y lo compele a exteriorizarse en la forma de autoreproches” (Freud, 1917 [1915]/2006, p. 248). Después de establecer dicha relación, Abraham retoma el tema, destacando el papel que el sadismo, la analidad y oralidad pregenitales desempeñan. En la neurosis obsesiva no habría una pérdida de objeto, sino una relación ambivalente hacia él, un temor a perderlo. Destaca que ambos estados se asemejan en cuanto al proceso de “apartamiento de la libido del mundo exterior” (Abraham, 1924/1994, p. 319). De acuerdo con él, en la melancolía existe una regresión de la libido del paciente hacia el estadio anal. Justifica esta idea partiendo del postulado de Freud

acerca de la identificación con el objeto perdido. Extrañamente, sin embargo, Abraham dice, “Freud demostró que el paciente después de haber perdido a su objeto amoroso, lo recupera nuevamente mediante un proceso de introyección” (Abraham, ibíd., p. 320). Sin embargo, Freud habla de identificación, y no de introyección (término acuñado por Ferenczi), y ambos procesos son al parecer tomados por Abraham como equivalentes. Basado en esta equivalencia es que justifica los autoreproches del melancólico como un efecto de introyección, de recuperación del objeto perdido fuera de sí, sustentando de este modo todo el aparato de su teoría de una regresión también oral en la melancolía (además de la anal que es el principal edificio de su teoría). Esta oralidad es observable, menciona Abraham, en pacientes que utilizan la boca como sustituto de los genitales, “así como sueños y fantasías que delatan en el melancólico las tendencias orales, reprimidas” (p. 342).

Basándose en la introyección del objeto amoroso en la melancolía, Abraham (1924/1994), en este texto al cual nos referimos en el presente apartado, afirma que se trata además de una incorporación de éste, “en armonía con la regresión de la libido al nivel canibalista” (p. 320). Podemos notar un paso que incluye tres procesos poco delimitados; identificación (aunque él nunca la menciona, Freud sí lo hace), introyección e incorporación. La introyección será entonces a partir del estadio canibalista transformada en una incorporación, en tener al objeto (¿vivo o muerto?) dentro de sí.

Si bien Freud en su estudio de la melancolía, hace mención a su relación con la manía, Abraham sobre todo establece la unión de ambas en un solo estado: la enfermedad maniaco-depresiva, así como ésta en relación con otras afecciones, como la neurosis obsesiva. Sobre ambas destaca lo que él denomina “intervalo libre” (p. 322) como un momento existente (de recesión) entre dos períodos de la enfermedad. El carácter intermitente de períodos en la neurosis maniaco-depresiva sería análogo al carácter crónico del obsesivo, sobre el cual se observan ataques agudos similares a los de la melancolía. Sobre estos “intervalos libres” menciona una similitud casi exacta entre depresión y neurosis obsesiva. Durante estos

períodos, en ambas enfermedades se destaca una tendencia a la limpieza, el orden y un “exceso de bondad” (p. 323).

En lo relativo al asunto de la pérdida, que es el que mayormente nos atañe en la presente investigación, Abraham (ibíd.) destaca el carácter anal que según él, existe ante toda pérdida, trátese de muerte o de algún objeto material. De esta forma hace notar aquello que denomina “lenguaje orgánico”, a manera de un cuerpo que habla. Menciona que:

> […] las noticias de muerte de un pariente cercano provocarán a menudo en la persona una violenta presión en sus entrañas, como si fuera a expulsarse a todo el intestino, o como si algo se estuviera rompiendo adentro de ella y fuera a salir a través del ano (p. 325).

Abraham destaca la analidad, el intento de expulsión de algo después de la pérdida. Esto lo explica además, como una reacción que tiene su origen en una forma arcaica de pensar que ha sido conservada en el inconsciente, en la cual los parientes del difunto defecan sobre la tumba del recientemente muerto. En este sentido, también destaca que el término “Losung” en alemán, que significa “lo que se ha soltado”, es un término aún utilizado para hacer referencia al excremento de los animales, así como la palabra inglesa “lose” (perder), o “droppings” (excrementos), todos ellos términos que enlazan el sentido de perder algo, junto con el de expulsión por el ano. Tal idea primitiva que liga la pérdida con la defecación, será siempre develada a partir de un psicoanálisis minucioso, destaca el autor. Abraham, al igual que Freud, retoma las costumbres primitivas para dar cuenta de un fenómeno actual, destacando la importancia del efecto social, cultural y de tradición que sobre las pérdidas existe, es innegable. Asimismo rescata la importancia vital de la involucración del cuerpo en todo lo que atañe al psiquismo, siendo la melancolía y el duelo, dos de estos momentos que colocan al cuerpo en el centro del dolor y como receptor del mismo.

Hay dos tendencias que junto con la analidad, otorgan un carácter sádico al sentido de pérdida. Estas dos tendencias constituyen un aporte de Abraham a la teoría de la melancolía, que también seguirían otros teóricos (como Melanie Klein

en 1935). Por un lado estará la tendencia a destruir al objeto, y la otra de controlarlo. Preservar al objeto perdido respondería a un juego entre ambas tendencias. Aunque en principio resulte contraria la idea de perder al objeto a manera de destrucción dentro de sí, Abraham la justifica a partir de la interpretación freudiana de que el sujeto que pierde cosas (a manera de extraviar), sería una forma de alejar de sí al objeto, de apartarlo inconscientemente. Alejar al objeto sería un equivalente a destruirlo. Por tanto, aquel que pierde, también destruye a su objeto.

En estas complejas relaciones entre el sujeto y el objeto perdido, llama la atención que Abraham asegure que cuando la enfermedad depresiva irrumpe en el sujeto, es porque éste ya ha roto por completo todas las relaciones con el objeto. ¿No es por el contrario, la irrupción de la melancolía la prueba más clara de rechazamiento de abandono del objeto y hasta de un fortalecimiento momentáneo de esta relación, aun en su forma de autoreproches?, ¿no es la retención del objeto la que delata que éste demanda ser conservado? De acuerdo con Abraham, la libido en la melancolía se ha desviado de la meta normal de su desarrollo en un sentido regresivo, delatando así que se ha roto la relación con el objeto (a un estadio anterior, donde la relación de objeto aún no existía). Esta idea obliga a hacer una reflexión respecto al lugar de la libido en la melancolía, y en consecuencia, también en el duelo, pues entonces, ¿sobre quién está colocada la carga libidinal cuando hay una pérdida?, ¿sobre el yo sin objeto?, ¿sobre el objeto perdido?, o, ¿sobre el yo identificado con su objeto? De acuerdo con las ideas de Freud, esta última posibilidad sería la más certera en el caso de la melancolía, pues la identificación ya se ha hecho, siendo precisamente la mezcla yo-objeto la que complica la salida del estado melancólico pero sin esto querer decir que se han roto las relaciones con ese objeto como lo supone Abraham. Por otra parte, en el caso del duelo normal, no habiendo identificación con el objeto muerto, sí se supondría un repliegue libidinal antes de la colocación de la libido sobre nuevos objetos.

Sosteniendo su teoría de los estadios anal-sádico (por una parte el controlar al objeto, y por otra el destruirlo), mientras el neurótico obsesivo controla a su objeto, el melancólico lo destruye, impidiendo así la posibilidad de sublimación al entrar el

yo en conflicto con el objeto amoroso. Hay una contradicción que se hace notoria en las ideas de Abraham sobre la melancolía, pues después de sostener esta ruptura con el objeto, también sostiene que en la melancolía el objeto perdido es introyectado, haciéndolo revivir realmente, estableciéndolo en el yo. Abraham intenta salvar esta contradicción a partir de la decepción hacia el objeto perdido. Si ésta es intolerable, se arroja al objeto a manera de excremento y se le destruye, para posteriormente devorarlo e introyectarlo.

2.7.2. Sobre el duelo y la manía

En lo que se refiere al duelo, Abraham (1994) sostiene que la melancolía es una forma arcaica del duelo (lo que nos recuerda a los primeros acercamientos de Freud con respecto al duelo). Bajo esta premisa, asegura que, a diferencia de Freud, en el duelo normal se realiza también un ejercicio de introyección, pero con algunas diferencias entre el sujeto normal y el sujeto neurótico (este aporte también se lo hará llegar a Freud en la correspondencia que sostuviera con él). En la persona normal, la introyección se ejecuta a partir de la muerte real, teniendo como fin el conservar las relaciones con el objeto desaparecido, a manera de compensación de la pérdida, "además el conocimiento consciente de la pérdida nunca abandonará a la persona sana, como sucede en el melancólico" (Abraham, ibíd., p. 334). A diferencia del sujeto en duelo, el melancólico sí tiene un conflicto en los sentimientos ambivalentes con el objeto perdido, del cual escapa intentando deshacerse de él. ¿Para Abraham entonces en el melancólico, el objeto está dentro del sujeto, revivido como sostiene en algún lugar, o deshecho?, ¿o más bien se trata de un doble movimiento? Esta última idea parece ser la que permite la unión de ambas concepciones, como un doble efecto causado por la ambivalencia y por el advenimiento del mecanismo arcaico sádico-anal. Este sería pues, su aporte a la teoría de la melancolía, el cual no podemos dejar de notarlo como similar al duelo patológico descrito por Freud. En el caso del duelo normal también nos parece interesante que a partir de la clínica intenta sostener también la existencia de una introyección en el duelo. Resulta además sorprendente que este mecanismo de introyección en el duelo normal no aparezca como momentáneo, sino permanente,

pues es a partir de él que el objeto nunca será abandonado del pensamiento del sujeto sufriente.

Si aceptamos como válido este punto fundamental en la teoría de Abraham, habría que cuestionarnos acerca de la naturaleza de esta introyección, puesto que parece tratarse de una introyección al nivel de la consciencia, no del inconsciente (coincidiendo así con la premisa de Freud de descartar todo elemento inconsciente en el duelo normal). Si es así, ¿entonces se trata de una introyección a manera de mecanismo de defensa, pues después de todo la pone al mismo nivel de "compensación de la pérdida? Sin embargo, un proceso de introyección, ¿no se da a nivel de lo inconsciente? Abraham ya no ahondará más en el tema.

Freud habló de la sombra del objeto que cae sobre el yo en la melancolía. Abraham agrega que, en el duelo, por el contrario, lo que cae no es la sombra sino "la radiante presencia del objeto amado" (p. 337). Se trata de un proceso de introyección donde los sentimientos de felicidad y afecto despojan a los hostiles respecto al objeto perdido (situación opuesta en el caso de la melancolía), como una suerte de duelo (enfrentamiento) donde el objeto perdido sale bien librado, conduciendo así al abandono del objeto y constituyéndose como tal el trabajo de duelo.

Hay un efecto interesante respecto a los autoreproches del melancólico destacado por Abraham. Para él, a diferencia de lo expuesto por Freud, éstos no constituyen más que una exaltación por parte del sujeto de sus propias capacidades, sentimientos y comportamientos. Los melancólicos "son los más grandes pecadores, son culpables de todos los pecados cometidos" (Abraham, ibíd., p. 347). Descritos por él como "de considerable autoestima", los melancólicos se vuelven a asemejar a los neuróticos obsesivos en sus sentimientos omnipotentes y destructivos por sus propias acciones. Uno de los factores que definirán el desemboque del padecimiento en melancolía, será la repetición en la vida adulta de la decepción primaria. Esto es una idea opuesta a Freud. En este sentido el autor propone que toda pérdida consiste en una repetición de cómo se asumió la primera pérdida (idea retomada años después por Klein):

> Nos hemos visto conducidos a suponer que la psicogénesis de la melancolía está estrechamente ligada con decepciones en la infancia o en la vida posterior del paciente, y en consecuencia, debemos esperar descubrir en él sentimientos hostiles extraordinariamente fuertes hacia todas aquellas personas que han frustrado su anhelo narcisista de amor. Pero dado que todas sus decepciones posteriores derivan su importancia de ser repeticiones de la original, todo el caudal de su ira se dirige en última instancia contra una sola persona, aquella a quien era más afecto en la infancia y que luego dejó de ocupar esa posición en su vida (Abraham, ibíd, p. 350).

Las autocríticas del melancólico no serán para Abraham reproches dirigidos hacia el objeto perdido recientemente, tal y como lo afirmaría Freud, sino reproches dirigidos contra el primer objeto perdido.

El tema de la relación entre manía y melancolía fue uno de los temas abordados por Freud en “Duelo y Melancolía” (1917/2006) y que sin embargo, dejó abierto el panorama a la investigación de otros sin ahondar sobre él hasta tiempo después, hasta “El Malestar en la Cultura”, en 1930. Abraham en su obra compara el estado maniaco al estado de intoxicación (siendo éste el aporte de Freud a la teoría de la manía), en tanto que ambas condiciones consisten en una eliminación de las inhibiciones, siendo la diferencia entre ambas, la presencia del superyó en la manía. Mientras que durante la melancolía el superyó ejerce crítica severa, en la manía las críticas ya no son dirigidas al y, sino que en él se exalta una sensación de importancia y poder (Abraham, 2008, p. 358). La condición maniaca concebida como un triunfo sobre el objeto –idea de Freud- también es adoptada por Abraham, en donde la sombre del objeto de la melancolía se retira y el sujeto recupera el sentido de libertad, de frenesí. Abre, sin embargo, una posibilidad de análisis sobre aquello que en la normalidad, que en el duelo normal se correspondiera con el estado maníaco en la melancolía. Para Abraham, después de que el sujeto en duelo ha retirado su libido del objeto muerto, existe un incremento de sus deseos sexuales. Por tanto, este incremento de deseo sexual sería análogo al estado de frenesí que se presenta en la manía. Este “lo manifiesta en una forma sublimada

también, como ser, mostrando un mayor espíritu de empresa, ampliando el círculo de sus intereses intelectuales, etc" (Abraham, ibíd., p. 360). ¿Por qué este aumento de deseo sexual se presenta sublimado?, ¿qué es lo que en el orden de la represión provoca este cambio en la meta sexual? Si se presenta una sublimación del deseo sexual, deberá ser necesario develar la naturaleza de esa sublimación. Bien como un destino de pulsión como fuera dibujado por Freud en uno de los escritos metapsicológicos perdidos, o como una acción de la represión sobre éste, destacándose entonces el carácter inconsciente de este mecanismo después de la elaboración del duelo.

Abraham destaca una reminiscencia primitiva del estallido libidinal post-duelo en múltiples ceremonias funerarias en las cuales se pone fin al ritual con la ingestión simbólica de la persona muerta, trayendo de vuelta con esta idea el componente oral de su teoría. En su versión patológica, en la manía, habrá un impulso a incorporar y expeler el objeto amoroso, siendo éste el mismo impulso que existe en el duelo normal "de modo que el incremento de las actividades libidinales que aparece al final del duelo normal, tal como ha sido descrito, se muestra como una débil réplica de las costumbres arcaicas del duelo" (Abraham, ibíd., p. 360). Tanto en la manía, como en el estallido libidinal en el duelo, el sujeto lograría una emancipación (en el caso de la melancolía ésta parece ser momentánea) de su objeto amoroso muerto.

Podríamos resumir los aportes principales de Abraham a la teoría de la melancolía, el duelo y la manía de la siguiente forma: condiciona la melancolía a una regresión a un estadio anal-sádico, donde hay una tendencia a expeler el objeto y destruirlo, así como de retenerlo y controlarlo. Además, hay una regresión a un estadio anterior, el oral, por el cual se explica la introyección del objeto. La ambivalencia que el sujeto tiene hacia el objeto, y sobre todo hacia sus primeros objetos perdidos, darán la pauta para las futuras pérdidas. En el caso del duelo, se destaca la existencia de la introyección, la cual se conserva a nivel de la consciencia, y de esta manera el objeto jamás será olvidado, permanecerá en el pensamiento del sujeto para siempre. Una vez realizado el trabajo de duelo, sí existe

una relación análoga con la melancolía y la manía. Esta consistirá en un estallido libidinal después de elaborado el duelo, el cual se presenta, sin embargo, sublimado. Los rituales de duelo primitivos le mostraron a Abraham el carácter de devoración del muerto por parte de los vivos a manera de festejo, carácter que además de conservarse en el duelo normal, también brinda su modelo a la manía que se intercala con la melancolía, a manera de triunfo, de acuerdo con las ideas también de Freud.

2.7.3. La posición depresiva y la manía en la obra de Melanie Klein

Las ideas de Melanie Klein, constituyen un intento válido de explicación respecto a los fenómenos que rodean al estado melancólico, sobre todo la manía y el duelo. Intentaremos dar cuenta de estas ideas y aportes que puedan ser de interés para nuestro estudio.

Klein (1935/2008) considera que desde la primera infancia se establecen mecanismos que serán dominantes a lo largo de la vida del sujeto, y que la forma en cómo estos se ponen en acción, también determinará su aparición en el futuro. Los mecanismos de introyección y proyección son los primeros que se presentan en el niño. El yo del niño pequeño introyecta objetos denominados por ella como “buenos” y “malos”. El pecho de la madre es el prototipo de ambos objetos. Un objeto es bueno cuando el niño lo obtiene, y malo cuando éste le es negado. La proyección aparece como la propia agresión dirigida hacia los objetos que considera malos, los cuales advendrán como peligrosos y hasta perseguidores, devoradores. “Estas imagos que son un cuadro fantásticamente distorsionado de los objetos reales sobre los cuales se basan, las instala el bebé no solo en el mundo exterior, sino, por el proceso de incorporación, también dentro del yo” (Klein, 1935/2008, p. 267). En base a esta idea inicial y fundamental de la autora, se establece lo que serán dos posiciones, la posición depresiva y la posición maniaca. La primera será la que nos interese abordar en el presente trabajo.

Así como Abraham, es difícil encontrar en Klein una explicación a la melancolía, sin estar ella relacionada con la manía y la constante intercalación entre ambos procesos. Sobre estos cambios de alegría y tristeza, la autora destaca que ya en la infancia existe un fenómeno en gran parte similar. Explica que "la tristeza del niño, aunque leve, tiene las mismas causas que la perturbación melancólica del adulto, y la depresión infantil también está acompañada de ideas de suicidio" (Klein, ibíd., p. 268). Por lo general, todo el edificio de su teoría es una explicación de la niñez, que reeditada, constituye el psiquismo adulto. El mecanismo principal de la melancolía, tanto para Freud como para Abraham será la introyección, explica Klein (sin embargo Freud habla de identificación). Ella lo comparte pero adjudicando esta introyección a un exceso de impulsos canibalísticos en el sujeto. Una vez instalada la melancolía se librarán batallas de afectos ambivalentes del yo hacia los objetos buenos y malos introyectados. La superación de la melancolía se logra sólo una vez que objetos buenos y malos hayan sido colocados como uno solo, en su totalidad. Ayuda a la introyección la fantasía de que el objeto amado puede ser conservado a salvo de los objetos malos dentro del sujeto. Sin embargo, también esto trae el peligro de que el niño tema destruir a su objeto en un intento por salvaguardarlo. El objeto introyectado peligra cuando la realidad psíquica le impone al niño el saber que no puede proteger a dicho objeto, con ello se desarrollará la angustia. Klein (ibíd.) lo explica así:

> Aquí vemos una de las situaciones que he descrito como fundamental para la angustia ante la pérdida del objeto amado, es decir, la situación de angustia en la que el yo se identifica ampliamente con sus objetos buenos internalizados y al mismo tiempo –por el aumento de la percepción de la realidad psíquica- se da cuenta de su propia incapacidad para protegerlo y preservarlo contra los objetos internalizados perseguidores y contra el ello (p. 271).

De acuerdo a lo citado, para Klein, tanto los objetos internalizados perseguidores como el mismo ello, hacen peligrar al objeto y amenazan con destruirlo. Sin embargo, Klein no explica por qué una instancia como el ello intentaría la

destrucción del objeto internalizado. Es de notar que la destrucción del objeto es definida por Klein como un mecanismo, al mismo nivel de los mecanismos de defensa. Lo mismo será la introyección, haciendo entonces una reducción a mecanismos de defensa de los elementos que sostienen toda su teoría.

En otro apartado de la misma obra, Klein (ibíd.) asegura que existe un odio del yo hacia el ello, y explica los sentimientos de desvalorización y desesperación, así como los reproches hacia el objeto. Este odio, afirma, existe en la fase de introyección del objeto y ansiedad por haberlo destruido. En otro lugar dirá que "el melancólico odia no solo a sus objetos malos sino también su ello, y a este último vehementemente" (p. 282).

Después de estos intentos de destrucción del objeto, surgen lo que Klein llama las "tendencias de reparación", colocadas como fantasías que buscan precisamente reparar al objeto dañado. Esto se llevará a cabo una vez que la realidad psíquica le haya impuesto al niño la diferenciación entre objetos buenos y malos, intentando reparar los primeros y dirigiendo ahora sus ataques contra los segundos. Este edificio teórico parece similar al concepto de ambivalencia de Freud, incluso, sobre el mismo tema de la pérdida, en el duelo patológico será la ambivalencia la que cause tanto el autoreproche como la dificultad de que la realidad se imponga.

La ansiedad y el miedo por la muerte de los objetos (ya introyectados) genera ansiedad en el niño y en el adulto, "tanto en niños como en adultos que sufren de depresión, he descubierto el miedo de albergar objetos moribundos o muertos (especialmente los padres) dentro de ellos y una identificación del yo con objetos en esta situación" (Klein, ibíd., p. 273). ¿Quiere decir entonces que en la depresión se albergan objetos en peligro de muerte y que además el sujeto se identifica con ellos en este estado? El sujeto sumido en la depresión y viéndose a sí mismo como moribundo corre un peligro real de muerte que debería ser advertido. Llama la atención que Klein coloque aquí a aquellos que sufren depresión, lo cual resulta extraño a partir de que durante toda su obra habla de melancolía, no de depresión, y si la depresión tiene esta particularidad, ¿entonces la melancolía y la depresión se diferencian entre ellas por el factor de identificación con un objeto amado por un

lado, y moribundo por otro? Klein en ningún lugar indica que ambos estados sean diferentes, e incluso por momentos parecen intercambiables.

El elemento superyoico de la melancolía al cual hace referencia Abraham, es retomado por Klein. Sin embargo, para ella se trata de la necesidad del yo de obedecer exigencias de los objetos buenos, una "esclavitud a la cual se somete el yo" (p. 274). Los objetos amados internalizados son exigentes y morales, aumentando así la ansiedad del niño en situación de sus primeras pérdidas, y así, esta ansiedad se ve unida con la culpa de haber destruido al objeto, privilegiando los intentos de reparación de los objetos buenos. Desde esta misma perspectiva Klein explica los intentos de suicidio como dirigidos contra el objeto introyectado malo con el fin de salvaguardar los objetos buenos.

Klein aborda también el tema de la manía. El advenimiento de la manía es explicado por ella como un refugio que busca el yo tanto de la melancolía como de una "situación paranoica que no puede dominar" (p. 283). La manía en un sentido de liberación del yo de su dependencia con los objetos amados al mismo tiempo que está perseguido por los objetos malos. Así se constituye la manía como un mecanismo de defensa. La manía colocada como mecanismo de defensa ya crea una distancia importante entre la manía tal y como la describió Freud, así como Abraham. Más aún, la manía misma está basada en otro mecanismo, en el mecanismo de la negación.

> Este mecanismo de negación se origina en aquella fase muy temprana en la que el yo aún no desarrollado se esfuerza por defenderse de la más abrumadora y profunda de las ansiedades, o sea su temor a los perseguidores internalizados y al ello. Es decir, lo que se niega primeramente es realidad psíquica y el yo puede seguir negando una gran parte de la realidad exterior (Klein, ibíd., p. 283).

Lo que el sujeto niega es la importancia de sus objetos, así como de los peligros que los amenazan, intentando controlar y dominar todos los objetos, y constituyéndose así la manía. "Es bien específico en la manía la utilización del sentimiento de omnipotencia con el propósito de controlar y dominar los objetos

introyectados" (p. 284). La finalidad será doble; por una parte negar la ansiedad y el miedo que se siente, y por otro para que el mecanismo de reparación pueda llevarse a cabo. Con la manía se impide el daño hacia los objetos buenos, y si estos son vistos como ya dañados, en la fantasía omnipotente del maniaco pueden ser reconstruidos. Añade Klein otra ventaja de la manía, que es la que le otorga el sentido de triunfo sobre la melancolía. Esta es, que el sujeto en estado maniaco tiene un menosprecio de la importancia de los objetos y los desprecia, permitiéndole así una separación de ellos y al mismo tiempo exalta un apetito por los objetos.

La equivalencia marcada por Klein, entre la pérdida primera de objeto y las sucesivas, es explicada del siguiente modo: cuando el niño conoce a su madre como un todo y progresa la introyección del objeto como una totalidad, el niño experimenta culpa. Si el niño fracasa en el establecimiento del objeto como totalidad, entonces la pérdida del objeto amado surge como prototipo del melancólico adulto:

> Esta primera pérdida externa de un objeto amado real que se experimenta a causa de la pérdida del pecho, antes y durante el destete, dará por resultado un estado depresivo si el niño no ha tenido éxito en el establecimiento y conservación de su objeto amado dentro de su yo (pp. 292-93).

2.7.4. Posición del duelo en la obra de Klein

Así como los mecanismos, tanto de la melancolía como de la manía, Klein (2008) los explica a partir de una repetición del fenómeno de pérdida del primer objeto, en el caso del duelo también hace una correlación entre juicio de realidad (para el duelo normal) y los procesos mentales tempranos. En el apartado titulado "El duelo y su relación con los estados maniaco-depresivos" (Klein, 1940/2008), hace la comparación entre el niño, sus duelos tempranos y el duelo del adulto. El niño también los vence a partir del juicio de realidad, por el trabajo de duelo.

De acuerdo con Klein (1940/2008), el niño experimenta sentimientos depresivos a partir del destete, lo que sería la posición depresiva. El objeto perdido es el pecho

de la madre “y todo lo que el pecho y la leche han llegado a ser en la mente del niño: amor, bondad y seguridad” (p. 347). Esta pérdida es sentida como efecto de la propia voracidad y destrucción, por lo cual experimenta culpa y deseos de reparación. La posición depresiva se vence por medio de la incorporación de los padres en tanto vivos, o bien, alterando al mundo exterior mediante la creación de fantasías. Pero la realidad se impone, haciendo al niño observador de lo externo para comprender así su mundo interno y al mismo tiempo ayudando a disminuir las ansiedades internas. De acuerdo con Klein, el amor que se le brinda al niño es fundamental para la superación del estado depresivo. “El amor y confianza y la disminución de los temores a través de experiencias felices, ayuda al niño paso a paso a vencer su depresión y sentimiento de pérdida (duelo)” (Klein, 2008, p. 349). Por el amor que le brindan los otros, el niño fortalecerá la confianza en su propia bondad así como la de los demás, eliminando la ansiedad por la destrucción de sus objetos internos. De lo contrario, se aumentaría la ambivalencia confirmando la destrucción de aquellos. Asimismo destaca los sentimientos penosos por los cuales atraviesa el niño cuando hay ansiedad por los objetos amados y el temor de perderlos. Decide así, llamarlos “penar”.

Es de notarse nuevamente en la obra de Klein la tendencia a explicar elementos fundamentales de su teoría a partir de mecanismos de defensa. Dirá que ante la posición depresiva se ponen en marcha mecanismos defensivos sobre el penar. Ellos serán las defensas maniacas. Entre ellas, las fantasías omnipotentes, la negación y la idealización. Las defensas maniacas se pondrán en marcha si el niño no posee los sentimientos constructivos suficientes de reparación. El deseo de controlar el objeto es lo que le dará el sentimiento de triunfo sobre él. Esto estorbaría el trabajo de duelo por los objetos perdidos.

El aporte de Klein (2008) respecto al duelo puede resumirse en dos postulados. Enuncia, “en el duelo de un sujeto, la pena por la pérdida real de la persona amada está en gran parte aumentada, según pienso, por las fantasías inconscientes de haber perdido también los objetos buenos internos” (p. 355). Continúa:

> Se siente así que predominan los objetos internos malos y que su mundo interno está en peligro de desgarrarse. Sabemos que en el sujeto en duelo, la pérdida de la persona amada lo conduce hacia un impulso de reinstalar en el yo este objeto amado perdido (Freud y Abraham). Desde mi punto de vista, no solamente acoge dentro de sí a la persona que ha perdido (la reincorpora), sino que también reinstala sus objetos buenos internalizados (en última instancia sus padres amados), que se hicieron parte de su mundo interno desde las fases tempranas de su desarrollo en adelante. Siempre que se experimenta la pérdida de la persona amada, esta conduce a la sensación de estar destruido. Se reactiva entonces la posición depresiva (p. 355)

Desde esta perspectiva, ante la pérdida del objeto amado se reinstalan los objetos de la infancia, y así, el perder al objeto trae un sentido de destrucción del sí mismo, reactivando la posición depresiva con todas sus particularidades y fases.

Hace, además, una aproximación hacia el mecanismo del dolor en el duelo, en el trabajo de duelo. Lo adjudica a dos elementos: 1) se debe a una necesidad de renovar los vínculos con el mundo externo reexperimentando una y otra vez la pérdida, y 2) a la necesidad de reconstruir un mundo interno que percibe como peligrando.

A diferencia de Freud, Klein (2008) considera que el sujeto en duelo está enfermo, y está obligado a intentar superar su enfermedad del mismo modo en como el niño intenta superar su posición depresiva. El peligro que existe en el caso del duelo es que el sujeto triunfe sobre el muerto, pues si la muerte es sentida como una victoria, lleva consigo un triunfo y un aumento considerable de la culpa. Que se cumpla el deseo de muerte traerá consecuencias importantes en el sujeto que atraviesa por una pérdida. Freud no liga el sentido de triunfo al duelo, ahora vemos una aproximación en Klein de este elemento, resaltando que es precisamente por el triunfo del duelo que el sujeto experimenta dolor y pena, retardando así el trabajo de duelo (de ahí radica el peligro sobre el cual nos advierte). “Cuando el sujeto en duelo domina el odio hacia el objeto amado perdido, esto no solo transforma a la persona amada en perseguidor, sino que hace tambalear su creencia en los objetos

de su mundo interno" (p. 357). El sujeto en duelo hace entonces un ejercicio de rememoración, donde el recuerdo de la bondad y buenas cualidades del objeto perdido permite conservar su amor internalizado (de ahí la importancia del entorno de confianza y amor que se le brinda al niño). Así, logra llevarse a cabo la labor de duelo (como en Freud, también el duelo es un trabajo):

> Solo gradualmente, obteniendo confianza en los objetos externos y en múltiples valores, es capaz el sujeto en duelo de fortalecer su confianza en la persona amada perdida. Solo así puede aceptar que el objeto no fuera perfecto, solo así puede no perder la confianza y la fe en él, ni temer su venganza. Cuando se logra esto se ha dado un paso importante en la labor de duelo y se lo ha vencido (p. 357).

Creemos importante destacar que para Klein, la relación del sujeto con el muerto, con el objeto, sí toma un papel primordial. En la medida en que el objeto es para para el sujeto captado en su totalidad, tanto en su bondad como en su maldad, es que el duelo puede ser resuelto.

Si bien el duelo normal reedita la posición depresiva, debe haber un elemento de ésta última que se imponga para ponerla en marcha con cada pérdida. Ese elemento es para Klein el establecimiento del imago de la madre como objeto total dentro del sujeto. Así se logrará la superación de la pérdida, cuando el sujeto en duelo está rodeado de personas que comparten su dolor y le ayudan a sobrellevar la muerte de sus objetos. Estando entonces en cada pérdida en juego la imago materna, Klein concluye que en el duelo normal no sólo se hace duelo por el objeto perdido, sino por todos los objetos amados e internos que perdió alguna vez. Como un duelo que supone varios duelos anteriores. Con la superación de las pérdidas por medio del trabajo de duelo, se reinstalan con más fuerza en el interior los objetos amados. "En el duelo normal, el individuo reintroyecta y reinstala tanto a la persona real perdida, como a sus padres amados que sintió como objetos internos buenos" (p. 365). Hay reparación de los objetos, en tanto resignificados.

Klein aborda la diferencia entre duelo normal por un lado, y duelo patológico y melancolía por otro. Adjudica a los enfermos depresivos y a aquellos que fracasan

en el duelo normal la asunción de no haber sido capaces en su infancia temprana el establecimiento de objetos buenos internos, así como su seguridad en su mundo interno (p. 371). Se trataría pues de un no vencimiento de la posición depresiva infantil, situación que en el caso del duelo normal sí fue lograda en la infancia.

Hay otros elementos importantes a destacar respecto al duelo desde la teoría de Klein. Se trata de aportes sobre los que ella no hace un análisis, pero que sí indica como posibles puntos a ser considerados. Habla brevemente del papel del llanto en el duelo. El papel de las lágrimas en el proceso del dolor en el sujeto en duelo, alivia tensiones y desde un estadio inconsciente, las lágrimas también se equiparan a los excrementos, a manera de expulsión de objetos malos, de vaciar la maldad de sus contenidos. Para Klein, en el duelo también los objetos internos están apesumbrados y comparten el dolor de la misma forma como lo harían los padres buenos y reales.

También hace una breve mención a la posibilidad de sublimar desde el duelo. Mientras se realiza el trabajo del duelo, Klein describe una dependencia frente a él que ayuda al proceso de reparación del objeto. Por esta dependencia se experimenta aún más fuerte el dolor tan característico del duelo y también se ve aumentado el amor por el objeto perdido (lo cual da un poco de luz a la enigmática condición económica del dolor en el duelo para Freud). Este será un momento privilegiado para la producción en otras áreas de la vida, particularmente a nivel de sublimación, donde:

> […] experiencias dolorosas estimulan las sublimaciones, o aun revelan nuevos dones en algunas personas, quienes se dedican a la pintura, a escribir o a otras actividades creadoras bajo la tensión de frustraciones y pesares. Otras se vuelven más productivas en otro terreno, más sensatas… (Klein, ibíd., p. 362).

Hay aún otro elemento que Klein abre para su discusión, y éste es la relación entre el duelo y la neurosis obsesiva, tema ya abordado tanto por Freud como Abraham. Una vez abierta la posibilidad de ese encuentro por Freud, fue Abraham quien más se internó en su estudio. Klein (ibíd.) le da un giro diferente afirmando

que muchas personas en duelo “ordenan sus casas, sus lugares de trabajo, comienzan a realizar acciones que son consecuencia de mecanismos obsesivos como la repetición” (p. 357). Estos también como intentos de combatir la posición depresiva infantil. Abre de esta manera el camino para el análisis del tema pero también al mismo tiempo lo cierra al colocarlo nuevamente –y como muchos de sus postulados clave- a nivel de mecanismo de defensa. Quizás, si se logra dar una explicación desde estos fundamentos pero alejándolo de un mero mecanismo defensivo puesto en acción por el yo.

Klein (ibíd.) finaliza su análisis sobre el duelo abriendo una cuestión importante y fundamental, respecto a la posibilidad e imposibilidad de realización del trabajo de duelo.

> Suelen observarse claramente durante el análisis de personas que no pueden experimentar el duelo. Sintiéndose incapaces de salvar o reinstalar de un modo seguro los objetos buenos dentro de ellos, pueden alejarse de los mismos y, por lo tanto, negar su amor por ellos. Esto puede significar que sus emociones se hagan más inhibidas; en otros casos, son sólo los sentimientos de amor los que se sofocan, mientras que el odio aumenta (p. 370).

La explicación de Klein se basa en su teoría sobre la escisión entre objetos buenos y malos. Aun pareciéndonos insuficiente y posiblemente errado el acercamiento que hace sobre el tema, ciertamente lo aborda y abre el campo para un análisis posterior. Hay duelos que no pueden hacerse, y a partir de ellos el sujeto se posicionará de formas distintas, el mecanismo deberá develarse y se impone como una necesidad del psicoanálisis a abordar el tema en su emergencia y actualidad. El asunto del amor (y el odio) hacia el objeto está colocado como fundamental para la posibilidad o imposibilidad de advenimiento del duelo.

2.7.5. Diferenciación entre identificación, introyección e incorporación

Cuando Freud habla de la melancolía, habla de identificación con el objeto perdido. De ahí que la sombra del objeto caiga sobre yo. La sombra, no el objeto mismo. Abraham, en cambio, habla de incorporación, Klein de introyección, y en veces se mezclan estos procesos, o son nociones que parecen intercambiables. Sin embargo, introyección, incorporación e identificación, son diferentes.

Para hacer la diferenciación, nos valemos de los aportes de Abraham y Torok (2005). La identificación, es un proceso de incorporación de tipo narcisista, (opuesta a la incorporación en las neurosis). "El eje de la comprensión económica propia del trabajo de duelo" (p. 211). De hecho, los autores señalan que, ante el advenimiento del trauma por la pérdida objetal, lo que ocurriría sería la incorporación del objeto, distinta entonces a la identificación. Esto no puede más que llamar nuestra atención, ya que de acuerdo con estos autores, la identificación sí se daría en el duelo. "Al no poder liquidar al muerto y decretar definitivamente: 'ya no está', el doliente pasa a serlo por sí mismo y, de ese modo, se da tiempo para elaborar, poco a poco y paso a paso, los efectos de la ruptura" (Abraham y Torok, ibíd., p. 211). Esta incorporación y esta ruptura consisten en un proceso en parte oral-canibalístico y en parte anal-expulsivo del que habla Abraham, distinto entonces a la identificación que Freud ubicó en la melancolía.

Por otra parte tenemos la introyección, término acuñado por Ferenczi:

> He descrito la introyección –dice Ferenczi- como un mecanismo que permite extender al mundo externo los intereses primitivamente autoeróticos, incluyendo los objetos del mundo externo en el Yo… todo amor objetal como un ensanchamiento del Yo, es decir, como una introyección (Abraham y Torok, ibíd, p. 211).

Este sentido de la introyección consiste en que, el sujeto al amar a un objeto lo adopta como parte del yo (lo cual no es tampoco incorporación). La introyección incluye tres puntos: extensión de los intereses autoeróticos, ensanchamiento del yo por el levantamiento de las represiones, inclusión del objeto en el Yo y, de ese modo, "objetalización del autoerotismo primitivo" (p. 211). Así, la introyección no se pone en marcha por la pérdida, sino que la pérdida (creadora) aparece como proceso de

inclusión del inconsciente en el yo. No se trata de una compensación, por el contrario, es un ensanchamiento del yo, es del orden del crecimiento subjetivo. La introyección es un proceso simbólico. Es “un lenguaje” (p. 214).

Por otra parte tenemos la incorporación. Ésta es “la toma de posesión del objeto” (Abraham y Torok, 2005, p. 213). La incorporación sí es del orden de la compensación mágica, alucinatoria, supuesta recuperación del objeto perdido, compensación del placer perdido y la introyección fallida. Rehúsa al veredicto de la realidad. “Mientras que la introyección de las pulsiones pone fin a la dependencia objetal, la incorporación del objeto crea o refuerza un vínculo imaginal” (p. 213).

Una vez hecha esta distinción, consideramos necesario establecer, que si bien, tanto Abraham como Klein, tienen su propio cuerpo teórico respecto al duelo y la melancolía, da la impresión de ir por dos sentidos diferentes. A veces, innovador, como la propuesta de Abraham de la incorporación del objeto en el duelo también (en el sentido que ya hemos dado al término incorporación), y el aumento libidinal posterior al duelo, así como una tesis similar, el triunfo maniaco que Klein asume existente en el duelo y no sólo en la melancolía. Pero en otros aspectos, se leen procesos casi fijos, asumidos en todos los sujetos, ausencia de variantes, de tipos, de formas de duelo o melancolía, de anclajes con otras temáticas fundamentales, lo que no está ausente en Freud por ejemplo. El anclaje teórico de Abraham respecto a movimientos anales y orales, parece más bien una regresión a un cuerpo teórico freudiano muy específico (casi parece seleccionado) y que el mismo Freud consideró secundario a medida que su pensamiento y obra se desarrollaban. Extrañamos una revisión que suponga una evolución de pensamiento a la par de la de Freud, no hay encuentros más que los señalados, no hay enlaces con otras temáticas como la muerte o el objeto mismo, el rito de duelo, la pérdida, etc.; lo cual ha constituido en una de las mayores críticas al psicoanálisis postfreudiano y previo a Lacan, que nos parece se ejemplifica muy bien en estas elaboraciones teóricas que mostramos. Torok (ibíd.) secunda esta crítica: “La escasa inclinación de Abraham a aplicar la metapsicología cuando sus concepciones personales parecían bastar, debe ser tenida por responsable de la futura teoría kleniana, incapaz de

abandonar el pulsionalismo descriptivo y panfantasista" (p. 243). De ahí que hemos decidido mostrar su trabajo dentro del marco teórico de nuestra tesis, pero nos sigue pareciendo mucho más rico el de Freud, de quien también hacemos algunas críticas en otro apartado de nuestro trabajo, pero que nos parece ofrece mayores puntos de enfoque del tema, asociaciones y posibilidades de abordaje. A partir de esto es que revisaremos a Lacan, quien, junto con Freud, constituye nuestro mayor anclaje teórico para la temática del duelo.

CAPÍTULO 3. EL DESEO Y LA ARTICULACIÓN SIMBÓLICA DE LA FALTA

"El duelo es algo que nuestra teoría, nuestra tradición, las fórmulas freudianas, nos han enseñado a formular en términos de relación de objeto. Es que, por cierto dado, no podemos ser sorprendidos por el hecho de que el objeto del duelo sea puesto de relieve por Freud, por primera vez, desde que hay psicólogos, y que piensan"

Lacan, 1969

3.1. LA PROBLEMÁTICA DEL DUELO EN HAMLET

Los deseos que yo tenía antes de su muerte (durante su enfermedad) ahora ya no pueden cumplirse pues ello significaría que es su muerte la que me permite cumplirlos –que su muerte podrá ser en un sentido liberadora respecto de mis deseos. Pero su muerte me ha cambiado, ya no deseo lo que deseaba. Hay que esperar –suponiendo que ello se produzca- que un nuevo deseo se forme, un deseo de después de su muerte.

Barthes, 29 de octubre

Así como en todo el aparato teórico freudiano, Lacan introdujo también en la temática del duelo en psicoanálisis, una reelaboración absoluta, retomando los preceptos de Freud para poner en el centro del duelo el asunto del objeto, el deseo y la castración. Todo en cuanto se refiere al duelo es abordado por Lacan desde la obra de Shakespeare, la tragedia de Hamlet.

Es necesario remitirnos al Seminario 6, “El deseo y su interpretación” (1958-9), sobre el cual versará esta parte del trabajo. Lacan hace un análisis de Hamlet en relación con el duelo. Introduce el tema en el apartado titulado “Hamlet Cannevas II” (“Atrapadeseos” en la nueva versión de Paidós, 2014) (Clase del 11 de marzo de 1959). En éste, elabora de entrada que “la tragedia de Hamlet es en lo esencial la tragedia del deseo” (Lacan, 1959/2014, p. 277). Es desde Hamlet que se puede situar el asunto del deseo, ya que, de acuerdo a Lacan, la conflictiva “atípica” de Hamlet hace de esta obra la muestra de lo problemático del deseo, “en tanto que el hombre no está simplemente poseído, investido sino que este deseo, tiene que situarlo, encontrarlo” (p. 286). Esta es la clave que revela la tragedia de Hamlet, la relación del sujeto con el deseo, un deseo que está ausente.

Todo circula, de inicio, en torno a la muerte del padre, del rey, asesinado cobardemente por su hermano, Claudio, quien ahora se levanta como nuevo rey, al lado de la madre de Hamlet, quien, como nos demuestra la obra, no emprende el duelo por su esposo, por el rey. Por el contrario, se encuentra, inmediatamente después de la muerte de éste, contrayendo matrimonio con Claudio: "Ahorro, Horacio, ahorro. Los pasteles calientes del funeral sirvieron de fiambres en las mesas de la boda" (Shakespeare, 1600/2002, p. 40). Ante esto, Hamlet ve desvalorizada la figura de su madre, mientras que por el contrario, se enaltece la del padre desde que éste se le aparece como fantasma para exigirle venganza ante su asesinato.

Sobreviene el mandato del fantasma del padre. Éste tiene por propósito vengar su muerte. Dentro del discurso a Hamlet, coloca a la madre como aquella que ha caído en la desvergüenza, lujuria e inmoralidad, pero le advierte a Hamlet que no haya venganza sobre su madre, “abandónala al cielo y a las espinas que su pecho alberga, que la hieran punzantes” (p. 53). Este mandato le revela a Lacan que es el deseo de la madre lo que se coloca en primer plano. Hamlet encuentra oportunidad para la venganza en contra de Claudio, pero la deja ir. No podría matarlo así nada más, debería sufrir antes, aunque sea la humillación, donde el asunto de la procastinación del acto se revela como delator de la ausencia de deseo en Hamlet.

> Lo que quiere es escuchar, sorprender al otro en el exceso de sus placeres, dicho de otra manera, en su situación, siempre en relación a esta madre que es acá el punto clave, a saber, este deseo de la madre (Lacan, 1959/2014, p. 294).

De aquí la importancia que para Lacan toma la escena en la cual Hamlet le reclama a la madre, la humilla por su indignidad al punto de "partirle el corazón en dos" (Shakespeare, 1600/2002, p. 108). Sin embargo, tal y como lo comandaba el fantasma, "la deja literalmente, escurrir, retornar, si se puede decir, al abandono de su deseo" (Lacan, 1959/2014, p. 295).

La procastinación de la venganza tiene que ver con la intención de Hamlet de hacer que Claudio sufra, la muerte inmediata no es suficiente. Es necesaria una segunda muerte: "Esta segunda muerte imaginada por los héroes de Sade; la muerte en la medida que es llamada como el punto donde se nadifica (anihile) el ciclo mismo de las transformaciones naturales" (Lacan, 1960). La segunda muerte, como una muerte vivida, una muerte vivida de manera anticipada, "usurpante sobre el dominio de la vida" (p. 295).

> Y para hacer un paso más les señalo aquí el recorte donde podemos encontrar nuestro análisis de Hamlet con ese punto donde les conduzco: el de la segunda muerte […] No olviden uno de los efectos donde se reconoce la topología que les designo, esto es que si Hamlet se detiene en el momento de matar a Claudio es porque él se preocupa por ese punto preciso que trato de definirles: no le es suficiente matarlo, quiere, para aquel, la tortura eterna del infierno. ¿Por qué? Bajo pretexto que hagamos de este infierno nuestro asunto; es que en el análisis de un texto nos creeríamos deshonrados de hacer entrar en juego lo siguiente aún si él no estuviera seguro de ello, si el no creyera más que nosotros en el infierno, Hamlet, de cierto modo, en tanto él se pregunta: "Dormir, soñar, ¿quizás?" no es tanto porque él se detenga en su acto sino porque quiere que Claudio vaya al infierno (Lacan, 1960).

Lacan enlaza el asunto de la segunda muerte como el destino forjado en la tragedia de Antígona, y también, en la falta de nombramiento y registro por la vida, en la denegación de la inscripción funeraria de Sade, en su obra y en su vida:

> Se trata de la segunda muerte, aquélla que se puede, aún, apuntar —como se los mostré en un contenido concreto, en el texto de Sade— después que la muerte esté cumplida. Aquélla que toda la tradición humana, después de todo, no ha cesado nunca de conservar presente ante ella viendo allí el término de los sufrimientos. Lo que es la misma que eso que toda esta tradición no cesó jamás de imaginar —ella ¿también—: un segundo sufrimiento. Sufrimiento de más allá de la muerte indefinidamente sostenido sobre la imposibilidad de ser franqueado este límite de la segunda muerte. Es por eso que la tradición de los infiernos ha permanecido siempre tan viva. Como se los mostré, está aún presente en Sade con esa idea de hacer perpetuarse los sufrimientos infringidos a la víctima. Pues existe ese refinamiento, ese detalle atribuido a uno de los héroes de la novela sádica en perpetuarlos asegurándoles la condena de aquél que él hace pasar de vida a defunción (Lacan, 1960).

Además de la figura del fantasma, el deseo de la madre, y la procastinación de la venganza, los personajes de Ofelia y Laertes también constituyen elementos importantes en el análisis del duelo, más precisamente, de la ausencia del duelo en Hamlet. Ofelia entra como aquella de la que Hamlet estuviera alguna vez enamorado, pero que ahora rechaza. Ese es el papel de Ofelia, según destaca Lacan, el de ser rechazada como objeto de deseo. Hamlet, en tanto continúa la procastinación del acto, es enviado a Inglaterra, para descubrir a su vuelta, que Ofelia se ha vuelto loca a causa de la muerte de su padre, y después, ella misma ha muerto.

La escena del cementerio es la que pone en el punto central Lacan para explicar el asunto del duelo en relación al deseo. Laertes, hermano de Ofelia, se arroja sobre el ataúd, aullando de dolor por su muerte. Hamlet no puede tolerar estas expresiones de dolor. Literalmente, no tolera que quien haga duelo por Ofelia sea

el otro, no él. Lacan explica que “es en la medida en que S está acá en cierta relación con *a*, que ha hecho, de pronto, esta identificación que le hace recobrar, por primera vez, su deseo, en su totalidad” (Lacan, 1959/2014, p. 297). Al respecto menciona Quiroga (2014) que “ahí va a haber una operación por la cual Hamlet va a poder reclamar por su deseo, en el sentido de que reclama por su duelo, y hay un desenlace en la obra” (p. 42).

El deseo de Hamlet estaba perdido hasta la escena del cementerio. Tampoco había anteriormente duelo alguno por el padre en tanto que fue anulado por la madre, quien coloca su deseo en el primer plano. El deseo de Hamlet estaba desaparecido, inexistente. La identificación con Laertes le hace recobrar el deseo y ahí, el comienzo del duelo exuberante por Ofelia, antes rechazada, ahora amada, más que antes. Es desde aquí que Lacan comienza a explorar el tema del deseo y el duelo. En la “Clase 15. El deseo de la madre” (Lacan, clase del 18 de marzo de 1959), analiza la articulación del deseo en torno a la obra de Hamlet. De hecho, aquí Lacan destaca la coincidencia temporal que aumenta el estatuto de privilegiada a la obra para explicar el asunto del deseo en el duelo. Esto es el hecho de que Shakespeare acababa de perder a su padre poco antes de la escritura de Hamlet. Nos recuerda Lacan el valor que desde la literatura y otras formas de arte, sostiene la explicación a partir del psicoanálisis de temas básicos, como aquí, el deseo explicado desde la temática del duelo. Escribe que “Si somos conmovidos por una obra de teatro, no es a causa de lo que representa un difícil esfuerzo, es eso que en su sin saber un autor deja pasar allí” (p. 305).

Hamlet es un sujeto que no sabe lo que quiere. Esto se revela, no solo a partir de la ausencia de duelo por su padre, sino por la reacción con que ve pelear a las tropas de Fortimbrás, impactado por el sacrificio de vidas, más precisamente, impactado por la voluntad de las tropas, careciendo él mismo de voluntad. Pudiendo formar parte de ese grupo, de esas voluntades, Hamlet no hace nada. Se pregunta Lacan por qué no hace nada: “Unos dicen que él no quiere. Él dice que no puede. De lo que se trata es de que él no puede querer” (p. 309). Hamlet, no desea. Tampoco actúa cuando tiene la oportunidad de asesinar a Claudio. ¿Por qué?

Puesto que él no puede atacar a ese poseedor del trono sin despertar en él el antiguo deseo, es decir, “un deseo sentido como culpable, mecanismo que, sin embargo, es más sensible” (p. 310). ¿Qué deseo despertaría el cumplir la palabra del padre? La respuesta está íntimamente ligada siempre al asunto del deseo de la madre.

El superyó materializado en la figura del padre, adquiere su rigidez característica, en tanto que éste representa, no sólo al padre asesinado, sino, literalmente, al rey destronado cobardemente, victimizado, despojado del poder, de su objeto de amor, y de la vida. Lo que Lacan llama “el deseo natural de Hamlet”, no ha sido sentido por él. La dimensión social de la represión entra en juego. El carácter impuro de su deseo bastaría para no ser reconocido, para no poner en acción el mandato de venganza.

> Lo que va a seguir consiste en hacerles observar que eso con lo cual Hamlet tiene que habérselas, con lo cual Hamlet se las agarra, es un deseo que debe ser observado, considerado allí donde está en la obra, es decir, muy diferente, bien lejos del suyo, que es el deseo, no por su madre, sino el deseo de su madre (Lacan, 1959/2014, p. 311).

Hamlet tiene que enfrentarse primeramente no a su deseo, sino al deseo de su madre. El deseo de la madre es intolerable para Hamlet, quien incluso le reclama a ésta, hacer algo que ya no debería hacer, pues ya no está en la flor de su juventud. “¡Oh vergüenza! ¿Dónde está tu pudor?” (Shakespeare, 1600/2002, p. 106). La comparación de su padre con Claudio es arrojada hacia la madre con el mayor de los desprecios. “Un villano asesino, un vil esclavo que no vale ni un milésimo de tu anterior Señor…un rey hecho de andrajos y guiñapos” (pp. 106-107). El rey es destronado por un sujeto cualquiera. Y sin embargo, luego reaparecerá el espectro del padre para llamarlo al orden, como autoridad venida del más allá. Con esto, da paso a algo que parece ser el consentimiento al deseo de la madre, que:

> Es esencialmente, que no hay momento en el que, de manera más completa, y de manera, justamente, que más anula al sujeto, la fórmula de que el deseo

> del hombre es el deseo del Otro, no sea allí sensible, manifiesta, cumplida (Lacan, 1959/2014, p. 316).

Anulación del deseo de Hamlet por el deseo del Otro. El sujeto, dirigiéndose al Otro, más allá de su voluntad, como soporte, y al mismo tiempo, como ley y pudor.

> […] él sostiene ante la madre ese discurso más allá de ella misma, y que vuelve a caer allí, a saber, vuelve al nivel estricto de ese Otro ante el cual él no puede más que doblegarse, más que rastrear, si se puede decir (p. 316).

El deseo de la madre prevalece, el deseo del Otro, se vuelve el sustituto del deseo de Hamlet por mandato del padre. Al respecto, en la clase 19 (29 de abril de 1959), Lacan expone:

> Es, a saber, que el falo real de Claudio es de lo que se trata todo el tiempo y que, en suma, él no tiene otra cosa que reprochar a su madre, que su estar satisfecha, precisamente apenas muerto su padre, a la vez que devolverla, con un discurso descorazonado, a ese fatal y fatídico objeto, verdaderamente, real, que parece ser, en efecto, el único punto alrededor del cual gira el drama (Lacan, ibíd., p. 388).

Más adelante dirá:

> El movimiento de la escena es, más o menos, éste; que más allá del Otro, el conjuro - la súplica del sujeto intenta encontrar en el nivel del código de la ley, y que vuelve a caer, no hacia un punto donde algo lo detenga o se reencuentre él mismo con su propio deseo: él no tiene más deseo (p. 317).

Hamlet, ante la anulación de su deseo, hace prevalecer el deseo del Otro. De esta forma es que la función de Ofelia también se constituye como de rechazo, de rechazo del deseo, lo cual provoca el retorno de la articulación del Otro, a nivel del deseo de la madre, quien le devuelve a Hamlet, la sentencia de ser, “pura genitalidad –yo no conozco el duelo-“(p. 317).

Desde aquí podemos ver que el deseo muestre al objeto como puro y como impuro a la vez. Revela Lacan (ibíd.) la siguiente fórmula: “si bien es un problema

de duelo de lo que se trata, he aquí que vemos entrar, por el intermediario, y ligado al problema del duelo, el problema del objeto" (p. 318). Ligado al problema del duelo, el problema del objeto. Así es como comienza a abordar el asunto del duelo dentro de toda la dinámica del deseo y el objeto. Posición completamente distinta a la de Freud, quien no otorga algún estatuto al objeto en la dinámica del duelo. Lacan retoma lo que Freud dijera respecto a la introyección del objeto en el duelo y declara que, para que el objeto perdido sea introyectado, debe haber estado constituido primero como tal, como objeto. ¿Qué significa que el objeto deba estar constituido como tal? Un objeto que sea portador del deseo, que sea entonces un objeto amado, un objeto que es necesario al sujeto.

Al respecto, Lacan nuevamente nos remite a la escena del cementerio. "¿Qué es lo que sucede, y por qué Hamlet es llevado a meterse allí? Porque no ha podido soportar ver a otro más que a sí mismo alardear, ostentar, justamente, un duelo desbordante" (Lacan, 1959/2014, p. 320). Lo que enloquece a Hamlet es ver a otro realizar su duelo vía imaginaria, que el otro haga alarde de su duelo. Narcisísticamente se identifica con la imagen del otro por medio del duelo, en cuanto "se representa, de golpe, en otro, esa relación apasionada de un sujeto con un objeto que está en el fondo del cuadro" (p. 317). Por medio del duelo es que Hamlet se engancha con el objeto antes rechazado, y que, en palabras de Lacan, "de repente, ser reestablecido, que por un corto instante, va a hacer de él un hombre" (p. 318). Es este el momento de la obra en el que Hamlet vuelve a desear, gracias a la identificación "de golpe" con el duelo del otro. Se reestablece así el objeto en tanto perdido como causa de deseo. "Él es, pura y simplemente, el lugar de ese deseo… el problema de Hamlet es el de reencontrar el lugar de su deseo" (p. 321). Ese reencuentro con su deseo se da a partir del duelo.

Es desde aquí que Lacan inicia el contenido de la Clase 18. "El deseo y el duelo" (22 de abril de 1959). Destaca por un lado, la procastinación de una acción, y por otro, la forma repentina del actuar de Hamlet. Hamlet se queda fincado, atorado en una hora, que Lacan denomina, la hora del Otro, una sola hora, la hora de la pérdida, del deseo de la madre, del no duelo. Efectivamente, es a partir de la pérdida del

padre que en Hamlet se detiene su deseo. “En Hamlet, eso que falta en todo momento, es lo que podríamos llamar un lenguaje comunicable, en el lenguaje de todos los días, esta suerte de fijación de una meta, de un objeto en su acción…” (p. 358). Hamlet no sabe lo que quiere, no hay objeto, no hay meta.

> ¿Qué soy, si mi padre muerto y mi madre mancillada, dos motivos, mi razón y mi sangre dejan todo dormitar, cuando veo, para mi vergüenza, él tránsito inminente de más de veinte mil hombres que, por un fantasma de gloria, van a la tumba así como a la cama, combatiendo por una parcela sobre la que: no pueden luchar tan pocos soldados, cuya capacidad, como tumba, no alcanza para los muertos? (p. 360).

Ese “todo dormitar” es lo que delata la ausencia de posibilidad de deseo, de venganza y de voluntad. De tomar a Ofelia en tanto objeto causa de deseo y no como objeto del rechazo.

> Es por esta subsistencia del objeto como tal, del objeto en el deseo, en el tiempo, que viene a tomar su lugar lo que, por su naturaleza, queda enmascarado para el sujeto, ese sacrificio de sí mismo, esta libra de carne empeñada en su relación con el significante. Es porque algo toma el lugar de eso, que ese algo deviene objeto en el deseo (p. 359).

Sacrificio del deseo propio, y sacrificio del sí mismo en tanto sujeto. Lacan hace alusión a una metáfora matemática para dar cuenta de que la relación del sujeto con el objeto del deseo está mediada por algo escondido, irreductible, de lo cual es imposible tener conocimiento. El número imaginario (Raíz cuadrada de –1):

> Hay algo que no podría corresponder a nada intuible y que, sin embargo, quiere ser conservado en su plena función. Es esta relación, digo del objeto con este elemento escondido del soporte viviente, del sujeto en tanto tomando función de significante, no puede ser subjetivado como tal (p. 360).

Matemáticamente, no es posible obtener la raíz cuadrada de -1. No pueden existir dos números exactamente iguales que den por resultado -1. Hay ahí un elemento oculto del sujeto que no puede ser subjetivado:

> Es, justamente, también a causa de ello que no podemos captar la verdadera función del objeto, sino haciendo el recorrido de una serie de sus relaciones posibles con el $, es decir con el S que, en el preciso punto donde el a toma el máximo de su valor, no puede estar sino ocultado (p. 360).

El asunto del duelo está ligado con el de su objeto, portador pasajero del deseo. En Hamlet, vemos que el duelo está íntimamente ligado al tema de los celos. Si bien habíamos mencionado que desde Lacan, el deseo se restituye en Hamlet a partir de la identificación con Laertes (con el duelo de Laertes y con Laertes), ahora agregará que se trata, además, del celo del duelo. Hamlet cela el duelo de Laertes, también cela a la madre. A ese nivel es que se da la identificación. Ambos, en condición deseante en su máximo esplendor, lo que él carece. “El duelo de Hamlet es el duelo del otro. Es porque el otro reclama por su objeto, que Hamlet puede decir ‘Yo’”. (Quiroga, ibíd., p. 42). Quizás por eso el valor que Lacan le otorga a los dos actos, el de la pelea con la madre, y el acto del cementerio. Se pregunta Lacan, “¿Qué relación hay entre lo que hemos aportado bajo la forma $ ◊ a, en lo concerniente a la constitución del objeto en el deseo, y el duelo?” (Lacan, 1969/2014, p. 371). Ofelia, como símbolo del rechazo, va reaparecer como objeto de amor para Hamlet. Así: “Es de algún modo en la medida en que el objeto de su deseo se ha vuelto un objeto imposible, que vuelve a ser objeto de su deseo” (Lacan, ibíd., p. 372). En el fondo, el asunto del duelo radica en la relación del sujeto con su objeto de deseo, objeto imposible, una vez perdido.

Si bien es a lo largo del Seminario 6 que Lacan elabora lo que podría constituirse como una teoría psicoanalítica del duelo, hay también otros lugares dentro de su seminario sobre la angustia (1962-3/2009) donde retoma el tema, reiterando algunos de los enunciados más importantes con respecto al duelo. Expresa:

> Llevamos luto y experimentamos sus efectos de devaluación en la medida en que el objeto por el que hacemos el duelo era, sin nosotros saberlo, el que se había convertido en soporte de nuestra castración. Cuando ésta nos retorna nos vemos como lo que somos, en la medida en que nos vemos

esencialmente devueltos a esa posición de castración (Lacan, 1963/2009, p. 125).

La pieza clave del duelo, tal y como ya lo habría expuesto Lacan, la posee, en secreto, el objeto que se pierde y que consiste en que él es quien soporta la castración (de la misma manera en como éramos la falta de quien se ha ido, como Hamlet al rey). Aquella apertura en lo real que delata la tragedia de Hamlet, la que devuelve la imagen al sujeto en tanto castrado. La falta es encontrada desde lo simbólico. La privación en cambio sí responde al agujero en lo real, y ambas cosas se abren con el duelo. A partir de ahí es que Lacan enuncia ese sentido de lo "que hace falta" en el duelo:

> Sólo estamos de duelo por alguien de quien podemos decirnos "Yo era su falta". Estamos de duelo por personas a quienes hemos tratado bien o mal y respecto a quienes no sabíamos que cumplíamos la función de estar en el lugar de su falta. Lo que damos en el amor es esencialmente lo que no tenemos, y cuando lo que no tenemos nos vuelve hay, sin duda, regresión y al mismo tiempo revelación de aquello en lo que faltamos a la persona para representar dicha falta (Lacan, 1963/2009, p. 155).

Eso "que damos sin tener" es lo que en el duelo nos regresa el objeto perdido: la falta misma. El objeto "hace falta" en un doble sentido; por un lado se le extraña, y por otro en tanto que nos regresa aquello que habíamos depositado en él, narcisísticamente (y simbólicamente), la falta. Es esta la clave del asunto del objeto por el cual se hace duelo. Agrega Lacan que, dado que el sujeto desconoce aquella falta, será devuelto de forma que cree ahora estar en falta con la persona muerta, desaparecida, "cuando precisamente por eso le éramos preciosos e indispensables" (p. 155).

En esto consiste entonces el cuerpo principal que constituye el asunto del duelo en Lacan. Explicado en su constitución desde la tragedia de Hamlet, la "tragedia del deseo", concluye colocando en el centro de todo duelo la relación con el objeto del cual "Yo era su falta", y que por tanto, se constituyó como soporte de la castración. Así, la privación que desde lo real acontece, se revela por la castración, por la falta

misma desde la cual se encuentra reducido el sujeto, sumido en las manifestaciones del dolor por algo que no comprende muy bien, pero que sin duda, le arrebata del soporte más básico que como sujeto se tiene.

3.2. LA ARTICULACIÓN REAL-SIMBÓLICO COMO CONDICIÓN DEL DUELO

Pensar, saber que mamá está muerta para siempre, completamente ("completamente" que sólo se puede pensar haciéndose violencia y sin que se pueda sostener largo tiempo este pensamiento), es pensar, letra por letra que yo también moriré para siempre y completamente.

Barthes, 1 mayo de 1978

El objeto de duelo está en relación de identificación, y desde esa identificación es que Lacan (1959/2014) ubica la creación de las manifestaciones "típicas" del duelo. De ahí que resurja la pregunta sobre la función del duelo, el trabajo de duelo, y la incorporación del objeto. Continuamos con la revisión del Seminario 6 donde Lacan habla de la experiencia del duelo, situándola como una manifestación donde "el sujeto se hunde en el vértigo del dolor, se encuentra en una relación, en cierto modo, aquí ilustrada de la manera más manifiesta, por lo que vemos que ocurre en la escena del cementerio" (Lacan, ibíd., p. 372). Laertes salta a la tumba de Ofelia, la reclama, completamente fuera de sí, dolido, lo que Lacan define como "una especie de existencia tanto más absoluta, que no corresponde a nada que exista" (p. 372). Y es que ahí lo que ocurre es la apertura de un agujero en lo real, una auténtica pérdida intolerable provocada por ese agujero, el agujero de lo indecible, de lo que no atraviesa por el significante. Lacan destaca que este agujero se encuentra en la relación que es a la inversa, la Verwerfung, la forclusión. El duelo como una locura, como el momento de encuentro con la falta en lo real, sobre la cual el sujeto queda arrojado fuera de sí. Lo rechazado en lo simbólico, reaparece

en lo real. Ese agujero no es otra cosa que lo intolerable para el sujeto. No es la experiencia de la muerte, destaca Lacan, sino de la muerte del otro que nos es esencial en tanto sujetos. Nos dice Lacan que el significante encuentra en el duelo su lugar, y al mismo tiempo no lo hace, puesto que no puede articularse al nivel del Otro. El duelo consiste en hacer pasar las cosas por ahí. De las experiencias que pertenecen al orden de lo real, y para significar (de manera insuficiente por definición de lo real) algo deben pasar por lo simbólico, como el nacimiento, y la muerte:

> Existe de todos modos una cosa que escapa a la trama simbólica, la procreación en su raíz esencial: que un ser nazca de otro. La procreación está cubierta, en el orden de lo simbólico, por el orden instaurado de esa sucesión entre los seres (Lacan, 1956/2013, p. 256)

La muerte, el tema de la muerte está envuelto por lo simbólico, para dar cuenta de él de alguna manera, aunque, por pertenecer al ámbito de lo real, queda fuera del alcance del sujeto, “nada explica en lo simbólico la creación” (p. 256), agregaríamos, tampoco la muerte, la aniquilación absoluta de la vida.

> Nada explica tampoco que sea necesario que unos seres mueran para que otros nazcan. La cuestión de saber qué liga dos seres en la aparición de la vida sólo se plantea para el sujeto a partir del momento en que está en lo simbólico (Lacan, ibíd., p. 256).

Habrá que preguntarse, en términos de lo simbólico, qué es lo que escapa de él, mismo que resulta necesario rearticularse. El duelo también pertenece a estos hechos, que Lacan emparenta con la psicosis, lo que escapa a lo simbólico, por tratarse de un agujero en lo real, pero que hay que reenganchar a él. Significante insuficiente:

> El significante es incapaz de darle la respuesta, por la sencilla razón de que lo pone precisamente más allá de la muerte. El significante lo considera como muerto de antemano, lo inmortaliza por esencia. Como tal, la pregunta sobre

> la muerte es otro modo de la creación neurótica de la pregunta, su modo obsesivo (Lacan, ibíd., p. 257).

Lo simbólico da una forma en la que se inserta el sujeto a nivel de su ser. Y en este sentido es tal similitud importante entre el duelo y la psicosis, en tanto que se presenta también de otra manera, como una multiplicación de imágenes, de fantasmas como reproducciones deformadas de aquello que ya no está, y que no se puede dar cuenta de eso. Al respecto escribe Orozco (2011): "La presencia del fantasma delata lo insostenible de una investidura excesiva que se deposita sobre el objeto amado perdido que no se puede asumir, que sería absurdo asumir, como irremisible e irreversiblemente perdido" (p. 177). Nos hace preguntarnos por la posible intervención de lo imaginario en un sujeto que rechaza la pérdida. ¿Puede haber, a partir de la pérdida en lo real, salidas imaginarias ante lo que debería tener una salida simbólica (duelo)?

Quizás también, del lado de lo real, y en relación a la pérdida que escapa al enganche simbólico, y por tanto, al duelo, podemos ubicar el asunto del trauma, puesto que "lo real es lo que vuelve siempre al mismo lugar" (Lacan, 1964/2010, p. 50). Por eso la repetición está en el orden del trauma. Lacan incluso coloca dentro de este seminario a lo real como trauma: "Tyche, el encuentro con lo real. Lo real está más allá del Automaton, del retorno, del regreso, de la insistencia de los signos" (p. 62). No es la repetición de la palabra (que caería en el ámbito de lo simbólico), no es el retorno del signo. Es una repetición "cuya verdadera naturaleza está siempre velada en el análisis debido a la identificación" (p. 62). Después de todo Lacan se pregunta por el trauma en análisis:

> La función de la tyche, de lo real como encuentro se presentó primero en la historia del psicoanálisis bajo una forma que ya basta por sí sola para despertar la atención, la del trauma. ¿No les parece notable que, en el origen de la experiencia analítica, lo real se haya presentado bajo la forma de lo que tiene de inasimilable – bajo la forma de trauma, que determina todo lo que sigue, y le impone un origen al parecer accidental? (Lacan, ibíd., p. 63).

La articulación, el anudamiento entre lo real y lo simbólico, es condición necesaria para el duelo. Tenemos entonces que el duelo convoca a la puesta en juego del significante que intente colmar el agujero que se presenta ante el sujeto. Los ritos funerarios, por supuesto, están implicados en esta reproducción imaginaria de lo que ya no está. En ese sentido, destaca Lacan, los ritos son, además de la satisfacción a la memoria del muerto, la intervención de todo el juego simbólico. Efectivamente, en el duelo –en tanto rito-, intenta colmar de significante el agujero de lo real (que sin embargo, nada lo colmaría más que la totalidad del significante). Así, a nivel de lo comunal, "el rito se desempeña como una satisfacción significante del agujero en la existencia, por la puesta en juego total de todo el sistema significante alrededor del mínimo duelo" (Lacan, 1969/2014, p. 373). Nos preguntamos, ¿qué significa poner en juego todo el sistema significante?, ¿es que esto responde a la multicidad de manifestaciones de duelo que intentan cubrir tal agujero? La clínica, los casos, nos permitirán aventurar una respuesta.

> Y es lo que nos explica que toda creencia folclórica establezca esencialmente la relación más estrecha entre el hecho de que algo fuese fallido, elidido o rechazado en esta satisfacción al muerto, y el hecho que se produzcan esos fenómenos que corresponden a la influencia, a la entrada en juego, a la puesta en marcha de los fantasma y de los espectros en el lugar dejado libre por el rito significante (Lacan, 1959/2014, p. 373).

El duelo no satisfecho es mostrado espléndidamente por el asesinato de Polonio y todo el no-ritual en torno a su cuerpo, retomado también, aunque brevemente, por Lacan (1959/2014) , del asesinato cómico de Polonio:

> […] el asesinato de Polonio es la extraordinaria escena del cadáver escondido a despecho de la sensibilidad y de la inquietud de todos los que lo rodean no es todavía más que una burla de lo que se trata, a saber de un duelo no satisfecho (p. 373).

El duelo no satisfecho oculta el cadáver, y como burla de lo que realmente trata, lo esconde.

En la Clase 19, “Falofanías” (Lacan, 29 de abril de 1959), Lacan retoma el asunto del no duelo en Hamlet, desde la anulación de los ritos funerarios de su padre, cuando clama "Ahorro, Horacio, ahorro. Los pasteles calientes del funeral sirvieron de fiambres en las mesas de la boda". (Shakespeare, 1600/2002, p. 40). El rito responde en realidad al intento por cubrir una apertura, mientras pone acento en una hiancia, la de lo simbólico, la más esencial para el sujeto. Así como ya habría expuesto en otro lugar que la privación (el agujero en lo real), busca ser expresado desde el simbólico, busca colmarse desde ahí.

> Y que la privación, real, se relacionaba con un término simbólico. No hay —agregaba en aquel momento—, en lo real, ninguna especie de falla o de fisura. Toda falta es falta en su lugar, pero falta en su lugar es falta simbólica (Lacan, clase del 29 de abril de 1969).

El agujero en lo real no significa que exista falta en lo real. La falta puede únicamente captarse desde lo simbólico. Así, el duelo evoca a la falta. “Por otra parte, sobre la cuestión del duelo, no podemos sino impresionarnos, porque todos los duelos que son mayores, que son puestos en cuestión en Hamlet, siempre vuelven a esto, que los ritos han sido abreviados, clandestinos” (Lacan, 1959/2014, p. 376). El duelo consistirá entonces en la articulación simbólica de la falta, desde lo que regresa al sujeto por vía de lo real. En Hamlet, no hay intentos simbólicos por tapar la hiancia. Y Lacan destaca la relación del drama del deseo con el duelo y las exigencias del duelo. Esas son las exigencias del duelo (tapar la hiancia poniendo en marcha el bagaje significante). Lo que la pérdida abre, la falta, revela el deseo del sujeto doliente, y así, pone en marcha los intentos por cubrir la hiancia. Dice Lacan (ibíd.): “Abordamos, también, la cuestión del objeto desde un ángulo totalmente diferente, cuando hablamos del objeto en tanto que el sujeto se identifica, allí, en el duelo” (p. 377). Efectivamente, así como lo muestra la escena del cementerio, es en tanto que hay una identificación que la pérdida se concibe como tal, como privación. Es al mismo tiempo que el deseo se explaya, como Ofelia se restituye en su estatuto de objeto deseado. El retorno abrupto del deseo, en el momento justo en que éste se escapa de su objeto.

“¿Qué es lo que define el alcance, los límites, de los objetos de los que nosotros tenemos que llevar luto? Hasta el presente, esto no ha sido articulado para nada” (Lacan, ibíd, p. 382). Así, es necesario desde la clínica abordar el asunto del objeto que se pierde, en la medida en que éste nos permitirá elaborar alguna articulación posible para el duelo.

Lacan (ibíd.), en su elaboración del duelo a partir de Hamlet, de la relación del sujeto con su deseo y con el objeto perdido, causa del duelo, aún deja abierta la brecha para investigar qué el estatuto de los objetos ante los cuales se lleva luto no es aún develado. Se desconocen esos límites de los objetos ante los cuales se lleva luto. “Pero justamente, es eso lo que se trata de precisar: el lugar de algo sobre un fondo” (p. 382). En el duelo, el objeto está en un instante para luego desvanecer instantáneamente.

> Esta dialéctica del sujeto con el objeto de su deseo, podremos llegar más lejos en algo que llamaré los instantes en que el objeto, por alguna vía —y siendo la vía mayor la del duelo—, desaparece, se desvanece despacito, deja, por un tiempo —un tiempo que no podría subsistir más que en la iluminación de un instante (Lacan, 1959/2014, p. 391).

Tratar de aprehender algo de lo que se desvanece es quizás una empresa que compete de forma exclusiva al discurso, al correr del significante que también se escapa. Lacan retoma nuevamente pero de manera breve al asunto del duelo en el Seminario 8, “L’analyste et son deuil” (Clase del 28 de junio de 1961), y dice:

> Con respecto al duelo, es en torno a la función metafórica de los rasgos, en lo que refieren al objeto del amor, en tanto tienen privilegio narcisístico, que va a girar toda la continuidad del duelo. Freud insiste sobre ello. El duelo consiste en autentificar la pérdida real del objeto pieza por pieza, signo por signo, Ideal por Ideal. ¿Qué habría que decir si este objeto fuera un "a", un objeto de deseo, sino que este objeto está siempre enmascarado detrás de sus atributos? El asunto no comienza sino a partir de la melancolía (Lacan, 1961).

Así, dibuja de manera más precisa los límites entre duelo y melancolía, en tanto que en el duelo se pone en juego la metáfora, vía simbólica de autentificar la pérdida lentamente. Si el objeto es un “a”, la identificación ya responde a un asunto de melancolía. En otro lugar dirá que el melancólico tiene, en este sentido, la propensión a “dejarse caer” (Lacan, 1963/2009, p. 123), de precipitarse por la ventana Finalmente expresa, la situación de duelo del analista (y de alguna manera, también concebir el análisis como un duelo):

> La función del analista conlleva un cierto duelo, "Amarás a tu prójimo como a ti mismo" (conservación del jarrón), es esto lo que quiere decir: a propósito de cualquier cosa, es plantear así la cuestión de la perfecta destructividad del deseo; a propósito de cualquier cosa, pueden interrogar ustedes mismos a un ser, a riesgo de desaparecer allí ustedes mismos (p. 123).

3.3. EL DUELO COMO DEVOLUCIÓN DEL SUJETO A LA CASTRACIÓN Y LOS TRES TIPOS DE FALTA

La soledad en que me deja la muerte de mamá me deja solo en terrenos donde ella para nada tenía parte: en los de mi trabajo. Metonimia exhaustiva del duelo, del abandono.

Barthes, 10 mayo de 1978

El duelo aparece como un proceso enlazado a los tres registros del sujeto; recomposición imaginaria en todo lo relativo a la memoria del muerto, convocatoria de lo simbólico para dar cuenta de la falta, y privación en lo real. Las relaciones con el objeto, desde Freud, se advierten como complejas, incluso enigmáticas. Lacan dedica su enseñanza de un año al análisis de la relación de objeto. En primera instancia es necesario resaltar que “el objeto se presenta de entrada en una búsqueda del objeto perdido. El objeto es siempre el objeto vuelto a encontrar” (Lacan, 1956/2013, p. 28). El sujeto da cuenta del objeto en tanto perdido, lo que se demuestra desde la dialéctica de la relación imaginaria niño-madre, la que supone

la primera pérdida de objeto, a partir de la cual, se inaugura una vida de pérdidas objetales en el sujeto. Para hablar entonces de pérdida en el contexto de los casos presentados en nuestro trabajo, y por tanto la pérdida que se constituye en duelo, será necesario ubicar a qué tipo de pérdida hacemos referencia. Pues es necesario destacar que el duelo se anude en los tres registros; a) recuperación imaginaria de todo lo relativo al muerto, b) falta simbólica, y c) privación en lo real. Ya hemos adelantado que desde la perspectiva lacaniana, el duelo supone una pérdida de un objeto que funge el papel de soporte de la castración. Para poder comprender de una manera más precisa dicho enunciado, será necesario remitirnos a la falta en el sentido de la castración, no sin antes, abordar otro tipo de faltas que son enunciadas desde el psicoanálisis.

Lacan hace una división de la falta de objeto. La pérdida de algo, la falta de algo, puede ser ubicada desde tres coordenadas totalmente distintas entre ellas. Existe un tipo de falta correspondiente con cada uno de los registros: frustración, castración y privación. Falta de objeto real, falta de objeto imaginario, y falta de objeto simbólico, respectivamente. A cada tipo de falta, le corresponde también un agente que la moviliza, que la pone en marcha; la madre simbólica en la frustración, el padre real en la castración, y el padre imaginario en la privación. Tres tipos de faltas, tres tipos de objetos que se pierden, y tres agentes que ponen en operación dichas faltas. Lacan elabora un cuadro que permite ubicarlas en sus distintas dimensiones.

Tabla 1. Los tres tipos de falta en la obra de Lacan, agente, falta de objeto, y objeto.

AGENTE	FALTA DE OBJETO	OBJETO
Padre real	Castración S	Imaginario
Madre simbólica	Frustración I	Real
Padre imaginario	Privación	Simbólico

	R	

En cuanto a la frustración, ésta comienza a ser explicada por el carácter oral de la relación de objeto imaginaria, aquella dada entre madre y niño, el tipo de relación dominada por el falicismo. En este contexto imaginario, la frustración es concebida como un daño, un daño imaginario: “concierne a algo que se desea y no se tiene, pero se desea sin referencia alguna a la posibilidad de satisfacción o de adquisición. La frustración es en sí misma el dominio de las exigencias desenfrenadas y sin ley” (Lacan, 1956/2013, p. 39).

Lacan ubica al llamado del niño como aquello que articula lo real con la relación simbólica. En la dialéctica ausencia-presencia, el niño participa de la simbolicidad. El objeto de la frustración es claramente un objeto real, menciona Lacan. El objeto real corresponde a aquel que la madre simbólica da y retira al niño, donde: “Este par presencia-ausencia, articulado de forma extremadamente precoz por el niño, connota la primera constitución del agente de la frustración, que en el origen es la madre. Podemos escribir como S(M) el símbolo de la frustración” (Lacan, ibíd, p. 69). El objeto real, que es dado o negado por la madre simbólica, se constituye como la primera forma de la falta. Y la madre adquiere su estatuto de simbólica a partir de un viraje que la coloca como agente que otorga o niega.

El viraje consiste en que en principio, la madre se convierte así en una potencia y como tal es real, y de ella depende manifiestamente para el niño su acceso a los objetos, lo que ocurre entonces es que “Estos objetos, que hasta entonces eran pura y simplemente objetos de satisfacción, se convierten por intervención de esa potencia en objetos de don” (Lacan, 1956/2013, p. 70). Desde ese momento, en que la madre como potencia transforma los objetos en objetos de don, se hace el viraje hacia lo simbólico, a la madre como agente simbólico que opera la frustración.

Es necesario hacer la diferenciación entre frustración y privación. Frustración S(M) no es privación. Ambas formas de la falta se distinguen por lo que está en juego en la relación madre-hijo:

> La frustración se refiere a algo de lo que uno se ve privado por alguien de quien precisamente podría esperar lo que le pide. Lo que está en juego de este modo es menos el objeto que el amor de quien puede hacer ese don (Lacan, 1957/2013, p. 103).

En el momento de abordar el amor en la relación de objeto, el don cobra su auténtico valor. El objeto se convierte en otra cosa, puesto que el don, cuando surge "siempre hace desvanecerse al objeto como objeto" (Lacan, ibíd., p. 103). En el momento en que la demanda se ve satisfecha, el objeto pasa a segundo plano. Si por el contrario, la demanda no es satisfecha, de igual manera se desvanece el objeto, pues se le retira al niño.

En este sentido, la frustración se pone en operación cuando el sujeto considera que el objeto le pertenece por derecho. "En ese momento el objeto entra en lo que se podría llamar el área narcisista de las pertenencias del sujeto" (Lacan, ibíd., p. 103). Estamos entonces en el terreno de lo imaginario, de la relación dual, imaginaria y narcisista del sujeto con el otro, pero también, del pasaje a lo simbólico en la medida en que hay un don que se da o se rechaza por medio de la madre simbólica como potencia. Así, "la entrada de la frustración es una condición necesaria para el establecimiento de ese orden simbolizado de lo real donde el sujeto podrá instaurar por ejemplo como existentes y aceptadas determinadas privaciones permanentes" (Lacan, ibíd, p. 103).

Lacan (ibíd) aclara, sin embargo, que debemos evitar caer en el simplismo de considerar a la frustración meramente como una denegación del objeto de satisfacción. Pues éste sería simplemente el primer paso. "Sólo es concebible como la negación de un don, en la medida en que el don es símbolo del amor" (p. 183). El don, como un intercambio simbólico.

En este sentido es que Lacan (ibíd.) aborda el tema del velo, de lo velado. En la relación dictada por la frustración, lo que se busca está dentro del orden de lo velado, pues permite sostener la ilusión de mantener algo que está y al mismo tiempo no está, donde, "el drama imaginario tiende hacia una situación fundamental, cuyo carácter crucial no podemos ignorar, en la que se inserta y adquiere un sentido

aún más elaborado- la situación de la sorpresa" (p. 272). Así, en las relaciones de ésta índole, imaginarias, el sujeto se sorprende, hace descubrimientos inesperados: "la dialéctica imaginaria desemboca en un dar a ver y quedarse sorprendido cuando el velo se levanta" (p. 272).

Las frustraciones, propias de las relaciones imaginarias, duales, entre niño y madre, son tema de interés para Winnicott (2003). Lacan (1956/2013) lo retoma para explicar que, en la frustración, está implicado el tema de la ilusión versus la desilusión, necesaria para el niño:

> […] se trata de que la madre enseñe progresivamente al niño a experimentar las frustraciones y, al mismo tiempo, a percibir, en forma de cierta tensión inaugural, la diferencia que hay entre la realidad y la ilusión. Esta diferencia sólo puede instalarse por la vía de una desilusión, cuando, de vez en cuando, la realidad no coincide con la alucinación surgida del deseo (pp. 36-37).

La frustración entonces responde a lo esencial en la constitución del niño como sujeto deseante, de forma que ella por sí sola, no entra al campo de lo analizable, sino que funge una función primordial para dar paso a las otras configuraciones de la falta, la castración y la privación.

Pasemos ahora a la privación. Ésta, en su naturaleza de falta, consiste en una falta real. Es, lo que puede llamarse, un agujero. El objeto de la privación, por su parte, es siempre un objeto simbólico, en la medida en que "la ausencia de algo en lo real es puramente simbólica. Si un objeto falta de su lugar, es porque mediante una ley definimos que debería estar ahí" (Lacan, 1956/2013p. 40). Efectivamente, la privación, instalada en el campo de lo real, se encuentra fuera del sujeto. Para que el sujeto de cuenta de la privación debe simbolizar aquello que está fuera de él. Pero Lacan advierte que, "veremos que el sujeto ni está aislado, ni es independiente, y que no es él quien introduce el orden simbólico" (p. 58).

De hecho, Lacan (1957/2013) indica que "nada se instaura como conflicto propiamente analizable hasta el momento en que el sujeto entra en un orden que es el orden del símbolo, orden legal, orden simbólico, cadena simbólica, orden de

la deuda simbólica." (p. 104). Esto permite ubicar el enlace entre la privación y la castración, ésta última, como lo señala la tabla 1, dictada por la deuda simbólica, y de la cual daremos cuenta en este mismo apartado. La privación entonces, la encontraremos en la obra de Lacan (ibíd.) articulada a la noción de castración: "No es posible articular nada sobre la incidencia de la castración sin aislar la noción de privación como lo que he llamado un agujero real" (p. 220).

En primera instancia ubicamos a la privación como aquella originaria de la mujer: "Se trata especialmente del hecho de que la mujer no tiene pene, está privada de él" (Lacan, ibíd., p. 220). La mujer como sujeto originariamente castrado, responde por excelencia a la falta de la privación. La castración, por tanto, se une a la privación del pene de la mujer: "la castración, que tratamos de definir, toma como base la aprehensión en lo real de la ausencia de pene en la mujer" (p. 220). Es la privación del pene de la mujer en lo real, como experiencia real de privación. Sin embargo, esta noción implica la simbolización del objeto en lo real:

> Ya que en lo real, nada está privado de nada. Por definición, lo real es pleno. Si introducimos en lo real la noción de privación, es porque ya lo hemos simbolizado suficientemente, incluso plenamente. Indicar que algo no está, es suponer posible su presencia, o sea introducir en lo real, para recubrirlo y para excavarlo, el simple orden simbólico. El objeto en cuestión en este caso es el pene (Lacan, 1956/2013, p. 220).

Dentro de este agujero inexistente, el de lo real, ubica Lacan eventos como el nacimiento o la muerte, de los cuales puede dar cuenta el sujeto estrictamente por medio del registro de lo simbólico. Como aquello que supera el esquema del aparato psíquico pensado por Freud, la muerte: "Hay algo que se sale completamente de los límites del esquema" (Lacan, 1955/2009, p. 108). Hay flancos para tranquilizarse y una urgencia por hacer algo cuando adviene el tema de la muerte, como en el sueño:

> […] un cadáver sobre un lecho que, de vez en cuando, habla para decir estoy muerto. Esta situación, merced a toda clase de artificios y golpes en los flancos para tranquilizarse, dura hasta el momento en que se procede al

> despertar, logrando mediante pases contrarios a los que adormecen; y del desdichado se obtienen algunos gritos: Dese prisa o vuelva a dormirme, haga algo pronto, es horrible (Lacan, 1955/2009, p. 346).

De esta manera ubicamos la privación como la falta real, desde la cual solo puede articularse algo en su unión con el registro simbólico. El objeto de la privación existe en cuanto a que se enuncia, pero no consiste en una falta dentro del real, pleno, sin agujeros. El pene como objeto, y el agente es el padre imaginario, aquel con el cual se rivaliza, al cual se odia, el que posee finalmente el falo. Una vez que nos hemos introducido al campo del falo en tanto simbólico, y de la simbolización de la pérdida, estamos en el campo de la castración.

Lacan (1956/2013) hace mención respecto a la castración tal y como Freud la pensaba: “Freud introdujo la castración de forma totalmente coordinada con la noción de la ley primordial, lo que la prohibición del incesto y la estructura del Edipo tienen de ley fundamental” (p. 39). Bajo este supuesto fundamental sobre el origen de la castración, Lacan ubica que la castración sólo puede clasificarse en la categoría de la deuda simbólica. De esta manera se configuran los tres tipos de falta: deuda simbólica, daño imaginario y agujero o ausencia real, “he aquí cómo podemos situar esos tres elementos que llamaremos los tres términos de referencia de la falta del objeto” (Lacan, 1956/2013, p. 346).

Lo que falta, en la castración, constituida a partir de la deuda simbólica, “es algo que sanciona la ley y le da su soporte, y su inverso, el castigo” (Lacan, 1956/2013, p. 39). No se trata pues, de la falta de un objeto real. No se trata de una castración puesta en marcha desde lo real. El objeto se constituye como imaginario cuando estamos en el campo de la castración:

> El pene es un objeto que se nos presenta en el estado simbólico. En cuanto a la castración, en la medida en que resulta eficaz, en la medida en que se experimenta y está presente en la génesis de una neurosis, se refiere, como lo indica el orden necesario de la tabla, a un objeto imaginario. Ninguna castración es jamás una castración real (Lacan, 1957/2013, p. 221).

Lacan advierte que el estatuto de imaginario del objeto en la castración, ha dado paso a malas interpretaciones de la teoría freudiana, al confundir castración con frustración, lo cual lleva el camino del análisis hacia lo inanalizable, a remitirse a un análisis centrado en el yo, y por ende, a un error en el corazón de la práctica analítica. La castración remite al objeto imaginario, al falo. La castración está vinculada entonces con el orden simbólico, ya instituido. Este orden coloca al sujeto en una dialéctica que lo precede y de la cual no puede separarse. De ahí que Lacan (1956/2013) indique que no es el propio sujeto el que se inserta dentro del orden de lo simbólico. Además advierte que "si he escrito en la tabla *deuda simbólica*, es porque el complejo de Edipo contiene ya en sí mismo, como algo fundamental, la noción de la ley, noción imposible de eliminar" (p. 63). Colocados ya dentro de lo que supone el Edipo, la figura del padre será esencial. El padre castrador, el agente de la castración. El término "padre" desde la perspectiva lacaniana:

> […] introduce la relación simbólica, y con ella la posibilidad de trascender la relación de frustración o de falta de objeto en la relación de castración, algo muy distinto, porque introduce esa falta de objeto en una dialéctica en la que se toma y se da, se instituye y se inviste, en suma una dialéctica que confiere a la falta la dimensión del pacto, de una ley, una interdicción, en particular la del incesto (p. 86).

Hay entonces, un viraje que va desde la relación dual que supone la falta de la frustración, hasta la castración, con la introducción del padre real, el padre terrible, castrador. Previamente, el objeto estaba y no estaba a la vez, estaba ausente y presente al mismo tiempo, incluso era un objeto desde el cual el niño juega con su desaparición y aparición:

> Desde este momento decisivo, el objeto no es ya el objeto imaginario con el que el sujeto puede hacer trampa, sino un objeto tal, que siempre está en manos de otro mostrar que el sujeto no lo tiene, o lo tiene de forma insuficiente (Lacan, 1957/2013, p. 211).

La imagen erecta del falo, es lo fundamental en la castración. Hay únicamente dos salidas para el sujeto, "no hay más elección que una imagen viril o la castración"

(Lacan, 1956/2013, p. 52). La castración se constituye como esencial para la consecución del desarrollo del sujeto, en la asunción del falo materno como objeto simbólico: “Sólo partiendo del hecho de que, en la experiencia edípica esencial, es privado del objeto por quien lo tiene y sabe que lo tiene, el niño puede concebir que ese mismo objeto simbólico le será dado algún día” (Lacan, ibíd., p. 52). La castración es la falta necesaria que se apodera del objeto imaginario, a manera de instrumento, para simbolizar la deuda o el castigo simbólico, y así quedar definitivamente inscrito en la cadena de lo simbólico. De esta manera, la asunción de la virilidad es el punto de partida de la castración, hasta la intervención del padre donde algo se pierde, y al mismo tiempo, menciona Lacan (ibíd.), algo se gana, en la medida en que el niño es a partir de aquí que “conquista la vía por la que se registra en él la primera inscripción de la ley” (p. 52); es decir, a través del mito del asesinato imaginario del padre y el drama del Edipo y lo que de él resulta. El final del complejo de Edipo supone la instauración de la ley en el inconsciente, de manera permanente en el sujeto. De ahí su instalación definitiva en el mundo de lo simbólico y la herencia de éste, el superyó, como remanente indisoluble del Edipo. Lo que estará o no, permitido.

> La perspectiva que les aporto permite situar, en el plano correspondiente y en sus relaciones recíprocas, el juego imaginario del ideal del yo con respecto a la intervención sancionadora de la castración, gracias a la cual los elementos imaginarios adquieren estabilidad en lo simbólico, donde se fija su constelación (Lacan, 1957/2013, p. 214).

En este sentido, ubicar el complejo de castración es necesario. Lacan (1957/2013) lo hace en función del viraje existente en relación al falo, como componente imaginario, a la introducción del orden simbólico por medio de la intervención del padre, y la ley, donde: “El orden simbólico interviene precisamente en el plano imaginario” (p. 229). Así, podemos ubicar el campo imaginario, inaugurando en su conexión necesaria con el simbólico, y éste, con lo real:

> El objeto imaginario de la castración es, por supuesto el falo. La madre simbólica se convierte en real en la medida en que se manifiesta rehusando

> el amor. El objeto de la satisfacción, el seno por ejemplo, se convierte a su vez en simbólico de la frustración, denegación de objeto de amor. El agujero real de la privación es precisamente algo que no existe. Al ser lo real por naturaleza pleno, es preciso, para hacer un agujero real, introducir un objeto simbólico (Lacan, 1957/2013, p. 250).

El complejo de castración supone la falta de pene, el que el padre es capaz de dar. Lacan (1957/2013) recalca la necesidad de que el pene haya sido en primera instancia retirado y después devuelto. Devolverlo, por supuesto, supone una imposibilidad en la medida en que "todo lo que es simbólico, es, por definición, perfectamente incapaz de devolverlo" (p. 334). El drama del complejo de castración radica en el retiro del pene, y la devolución simbólica del mismo. La incidencia castradora del padre real, es pensada por Lacan como intolerable empíricamente, e indignante, pero necesaria para el niño. Hay, sin embargo, algo muy importante a destacar, y es que desde la perspectiva lacaniana, hay una castración materna, previa a la que supone el complejo de castración y el Edipo:

> Si hay castración, es en la medida en que el complejo de Edipo es castración. Pero la castración, no en vano se ha visto, y de forma tenebrosa, que tiene tanta relación con la madre como con el padre. La castración materna – lo vemos en la descripción de la situación primitiva- implica para el niño la posibilidad de la devoración y el mordisco. Hay anterioridad de la castración materna, y la castración paterna es un sustituto suyo (Lacan, 1957/2013, p. 369).

De esta manera, podemos diferenciar entre frustración, privación y castración. Lacan (1957/2013) indicará que la frustración únicamente es de utilidad para el psicoanálisis, en cuanto a que desemboca en castración o privación (hemos ya ubicado a la castración como fuera de la posibilidad de análisis): "En realidad, sólo la castración instaura, en el orden que verdaderamente le corresponde, la necesidad de la frustración, lo que la trasciende y la instaura en una ley que le da otro valor" (p. 101). Y finalmente, la privación también se ve desembocada en la noción de castración:

> La castración también, por otra parte, consagra la existencia de la privación, puesto que la idea de la privación no puede concebirse de ningún modo en el plano real. Una privación sólo puede concebirla efectivamente un ser que articula algo en el plano simbólico (Lacan, 1957/2013, p. 102).

Estamos entonces en condiciones de preguntarnos sobre el tipo de falta que posibilita la movilización del duelo. Se tratará, como lo hemos examinado desde Lacan, de la castración, más precisamente, de la falta de aquello que es el soporte de la castración, portador del falo. Lacan lo hace, como ya hemos visto ampliamente, desde el análisis de Hamlet y la ausencia de duelo articulada con la ausencia de deseo y la procastinación de la venganza del padre, del problema de reencontrar el deseo cuando quien es portador del mismo, se ha ido. Es, finalmente, un asunto de reinsertar la castración en su justo valor, dentro del orden de lo simbólico, desde donde la falta puede ser nombrada y el deseo ubicado, momentáneamente, de nombrar la falta como falta.

Quizás también podamos decir que, del lado de lo real está la inauguración de la pérdida. Del lado de lo simbólico está el deseo y la castración, también el ritual. Entre ambos está el duelo, la falta. Del lado de lo imaginario está la frustración, la desmentida y la ilusión de no haber sido castrado.

Una vez que hemos ubicado los tres tipos de falta, y justificado a partir de ellos la dinámica del duelo dentro de la castración, es necesario destacar que la castración no ocurre de la misma manera en la niña que en el niño, y por tanto, posiblemente podría tener un papel en la asunción de la falta, y por tanto, el advenimiento o ausencia de duelo.

3.4. PARTICULARIDADES DE LA CASTRACIÓN EN LA NIÑA

Si bien, sobre el tema de la castración, tanto Freud como Lacan hablan en numerosos momentos, nos ubicamos dentro del mismo seminario titulado “La relación de objeto” (1956-7/2013), ya que aborda Lacan la castración de la niña, articulada con la temática de la falta. Nos referiremos dentro de este apartado de

nuestro trabajo, a este seminario de Lacan. La falta esencial, ya descrita por Freud, es el falo en la mujer. La falta del falo en la mujer corresponde de hecho a la privación en su estado más notable y básico. Para el niño, la situación es diferente, "la madre hace del niño como ser real símbolo de su falta de objeto, de su apetito imaginario del falo. La salida normal de esta situación es que el niño recibe simbólicamente el falo que necesita" (Lacan, 1956/2013, p. 84). El niño, por obra de la madre, se convierte en el falo, satisfaciendo ese apetito del orden imaginario del cual habla Lacan. En cambio, en la relación dual madre-niño, la mujer recibe el falo al mismo tiempo que lo otorga. La mujer recibe el falo en el momento en que engendra un hijo. La posesión o la no posesión del falo es el elemento diferencial primordial entre hombre y mujer. "Así, no hay realización del macho y de la hembra, hay lo que está provisto del atributo fálico y lo que está desprovisto de él, y estar desprovisto se considera equivalente a estar castrado" (Lacan, ibíd., p. 98).

La castración, por tanto, no ocurre de la misma manera en la niña que en el niño. Pero tampoco lo será en su temporalidad. La castración en la niña es inaugural del Edipo, mientras que en el niño, es su resolución:

> La niña, cuando entra en el Edipo, se pone a desear un niño del padre como sustituto del falo faltante, y la decepción de no recibirlo juega un papel esencial para hacerle desandar el camino paradójico por donde había entrado en el Edipo, o sea, la identificación con el padre, y para volver a encaminarla hacia la posición femenina. Para mostrar en este sentido que la privación del hijo deseado del padre puede intervenir con una incidencia actual y precipitar el movimiento del Edipo, siempre planteado como inconsciente en lo esencial (Lacan, 1957/2013, p. 100).

Esto supone una posición inicial de castración en la niña, puesto que ella, entra al Edipo sabiendo que no tiene el falo. Freud ya lo habría advertido, no sin antes ubicar el complejo de castración en la niña como aquel que encapsula el proceso de la desmentida. La niña en principio, sabe que no tiene el falo, pero supone que éste (en cuanto a su figuración como pene), puede crecer, y también suponiendo que otras mujeres (como la madre) lo posee: "La niña sabe muy bien que ella no

tiene falo, pero no sabe que eso es la norma. Esto es lo que le enseña el terapeuta. Así, hace pasar la falta al plano simbólico de la ley" (Lacan, ibíd, p. 102).

De esta manera se posiciona la mujer como el sujeto, en falta. De ahí que Lacan (ibíd.) la ubique como quien idealiza más las condiciones de amor, en la medida en que busca lo que le falta "más allá de ella misma, es el objeto central de toda la economía libidinal –el falo" (p. 112). Esta reflexión resulta interesante si pensamos que bajo estas condiciones, probablemente la mujer resienta subjetivamente la falta de una manera distinta al hombre. El fantasma del falo adquiere un valor distinto, mayor en la mujer que en el hombre: "Freud insiste en ello – el falo no tiene por una buena razón, el mismo valor para quien posee realmente el falo, o sea el niño macho, y para el niño que no lo posee, o sea el niño hembra" (Lacan, ibíd, p. 125). La niña se introduce en la simbólica del don en cuanto a que no posee el falo, y de esta manera, entra al complejo de Edipo. Por el contrario, el niño sale del complejo de Edipo castrado y realiza en el plano simbólico del don, de un don que tiene. Mientras la niña entra al complejo de Edipo sin tener el falo, o el don. Entra al complejo de Edipo a encontrarlo.

Lacan (ibíd.) se pregunta, ¿qué quiere decir *lo que no tiene* la niña? Lo que la niña no tiene está marcado por el signo menos. La niña entra al Edipo con el signo menos, mientras el niño entra con el signo más. "De todos modos, tiene que haber algo para que se pueda poner un más o un menos, presencia o ausencia. Se trata del falo, eso es lo que está en juego" (p. 125). Advierte Lacan en este sentido que es más fácil simbolizar (añadirle un signo más o menos) un objeto que ha sido imaginado (en cuanto a haber pasado por el registro de lo imaginario). Por eso, es que la castración adquiere otra dificultad mayor para la niña, pues ella no tiene el referente del falo como pene, el cual sí tiene el niño. La niña, y la mujer que será durante toda su vida, estará constantemente buscando un sustituto del pene que le fue privado desde el origen, un sustituto fálico, como el niño que espera recibir del padre. Esto adquiere una complejidad particular si pensamos que la mujer busca sustitutos de lo que nunca ha tenido. Posteriormente, el hijo que ella engendra adquiere la significación fálica por la cual no atraviesa el niño, a quien le es dado el

falo de inicio. “El sujeto femenino sólo puede entrar en la dialéctica del orden simbólico por el don del falo” (Lacan, ibíd., p. 143). La mujer, sin haber tenido el falo, de pronto es la mujer que tiene el don de darlo, pero también, de recibirlo del padre, luego del hijo. Y en el intermedio, lo único que hay son sustitutos insuficientes. Sin embargo Lacan (ibíd.) advierte que el falo está más allá de la posibilidad de ser aprehendido, tanto por la mujer como por el hombre. Para la mujer, tener el falo la coloca en una situación imaginaria:

> Puede ser alguna vez objeto de una nostalgia imaginaria por parte de la mujer, puesto que ella sólo tiene un falo pequeñito. Pero este falo que puede sentir como insuficiente no es el único que interviene en su caso, pues al estar implicada en la relación intersubjetiva, para el hombre hay, más allá de ella misma, el falo que ella no tiene, es decir, el falo simbólico, que existe ahí como ausencia. Esto es del todo independiente de la inferioridad que ella pueda sentir en el plano imaginario, debido a su participación real en el falo (p. 155).

Así, más que inferioridad en relación al hombre, hay una mayor nostalgia imaginaria por el falo en la mujer, lo que vuelve a traer la pregunta respecto a las relaciones de la mujer con sus objetos de amor perdidos, y si éstos adquieren una dimensión de mayor pérdida que en el hombre. Si trasladamos esto a la dialéctica del sujeto con el objeto que ha perdido, mismo que moviliza el duelo, puede pensarse que, la pérdida del objeto de amor, del falo que nunca tuvo, quizás la eleve no solo a una castración, sino al punto anterior, originario, el de la privación. Posición distinta a la del hombre que pierde su objeto de amor. Este cuestionamiento, sin embargo, solo podrá ser puesto a prueba desde la clínica.

Elevar la cuestión del falo al plano de lo simbólico es colocarla en la dialéctica de tener o no tener el falo, la cual consiste en una “relación ordenada y simbolizada que es la diferenciación de los sexos, relación interhumana asumida, disciplinada, tipificada, ordenada, objeto de prohibiciones, marcada, por ejemplo, por la estructura fundamental de la ley del incesto” (Lacan, ibíd., p. 155), propias de la castración, que es el terreno en el cual nos movemos. Por supuesto se tiene claro

que la falta de la cual se habla en la mujer, no es una falta real. Hay un falo en la mujer, y existe precisamente en la medida en que ella misma los produce. Pues hay también, en la niña (así como lo hubo en el niño) un viraje de objeto. El objeto de amor de la niña, el padre, pasa a ser objeto dador, y objeto de satisfacción en la medida en que sea sustituido por alguien que desempeñará el mismo papel, el del padre, dándole un hijo.

Finalmente Lacan (ibíd.) advierte:

> Los analistas, muy especialmente los analistas de sexo femenino, a menudo objetan que no ven porqué las mujeres han de estar más destinadas que los demás a desear precisamente lo que no tienen, o a creer que les falta. Pues bien, por razones relacionadas con la existencia del significante y su insistencia característica. Si el falo se impone de forma predominante entre otras imágenes al deseo de la madre, es porque tiene un valor simbólico en el sistema significante y se retransmite así a través de todos los textos del discurso interhumano (p. 261).

La posición subjetiva de la mujer, por tanto, no es la misma que del hombre cuando entramos al terreno de la falta. De esta manera es interesante cuestionarnos acerca de las condiciones de posibilidad de duelo, sus manifestaciones, o los virajes que pudieran existir en la mujer que ha perdido a su objeto de amor, distintas, de entrada teóricamente a las del hombre. Sin embargo sabemos que castración se da tanto en la niña como en el niño, pues ambos atraviesan por lo que Lacan llamó “Los tres tiempos del Edipo” (1958/2009), que enunciaremos brevemente:

> Primer tiempo. Lo que el niño busca, en cuanto deseo de deseo, es poder satisfacer el deseo de su madre, es decir, *to be or not to be* el objeto del deseo de la madre (p. 197).
>
> Segundo tiempo. Les he dicho que, en el plano imaginario, el padre interviene realmente como privador de la madre, y esto significa que la demanda dirigida al Otro, si obtiene el relevo conveniente, es remitida a un tribunal superior, si puedo expresarme así (p. 198).

> La tercera etapa. El falo, el padre ha demostrado que lo daba sólo en la medida en que es portador o supporter, si me permite, de la ley. De él depende la posesión o no por parte del sujeto materno de dicho falo. Si la etapa del segundo tiempo ha sido atravesada, ahora es preciso, en el tercer tiempo, que lo que el padre ha prometido lo mantenga. Puede dar o negar, porque lo tiene (p.199).

De esta manera, ambos, niño y niña, atraviesan por el complejo de Edipo (y de castración) en relación a lo que supone ser/tener el falo. Esto a través de estos tres momentos señalados por Lacan, donde finalmente el padre se alzará como aquel que tiene el falo.

3.5. ¿QUÉ HACE EL SUJETO ANTE LA AMENAZA DE CASTRACIÓN?

Finalmente, todo sujeto, hombre o mujer, atraviesa por el drama del Edipo y la castración. La amenaza de castración en el niño, es fundamental para su eventual advenimiento. La amenaza de castración en la mujer, correspondería a ser devuelta a su condición primordial de faltante. Ya hemos dicho que la renuncia del objeto no se da con facilidad. El sujeto no renuncia a sus objetos de amor, ni aun cuando se trate de la muerte de los mismos. De ahí que la temática del duelo desde una lectura freudiana de “Duelo y melancolía” (Freud, 1917/2006), resulte desde algunos ángulos cuestionable de entrada. Como hemos problematizado anteriormente, la renuncia del objeto vía la prueba de realidad, así como la sustitución de un objeto por otro, no pueden darse de manera pacífica, simple, o poco problemática.

Desde una lectura de Freud (1917/2006), podemos ubicar determinados posicionamientos del sujeto ante la amenaza de la castración, o su advenimiento abrupto. Resumamos. 1) El sujeto desmiente la falta, la castración en primera instancia. 2) Ante la pérdida abrupta, el sujeto puede identificarse con el objeto perdido (como en el caso de la melancolía, ya advertido por Freud), y de esta manera escamotear la falta incorporando al muerto. Lacan hace mención respecto a la identificación tal y como la explica Freud, ubicando al objeto como aquel que

“vuelve a erigirse en el yo, y el yo se transforma parcialmente de acuerdo con el modelo del objeto perdido” (p. 175). 3) Comandado por el inconsciente, como todo sujeto, puede reprimir la pérdida, tomando uno de los tantos caminos a los cuales nos lleva la represión (por ejemplo, la neurosis). 4) El sujeto también podría sucumbir a la negación de la falta. 5) Abordando ahora a Lacan, el sujeto puede encontrar un sustituto medianamente satisfactorio que le represente el falo (lo que sería otro modo de negar la castración). 6) El tema de la forclusión también podría entrar pensado desde la falta, como una disociación del sujeto ante lo simbólico de la falta. El trauma también podría ser pensado como un recurso separador de los registros del sujeto en cuanto al evento de la pérdida. Cualquiera de los posicionamientos subjetivos ante la pérdida, advertidos por el psicoanálisis, es un hecho que el sujeto hace algo. El sujeto hace algo con la falta (así como la falta hace al sujeto), de manera inconsciente, la falta pensada en cualquiera de sus formas, como castración, frustración, o privación.

Preguntarnos teóricamente acerca de qué hace el sujeto ante la amenaza de castración supone preguntarnos desde la clínica qué hace ante la falta que podrá o no, anudarse al duelo. Pero los cuestionamientos que a lo largo del presente trabajo hemos puesto sobre la mesa, deberán ser confirmados, contrastados o rechazados desde la clínica, fundamental para toda exploración analítica.

3.6. NUEVOS APORTES A LA TEORÍA DEL DUELO: ALLOUCH Y EL SACRIFICIO DEL FALO

Mi cuestionamiento del duelo encontró así su punto de partida en esta constatación: ¡había duelo incluso allí donde se decía que no lo había, y se denunciaba que no hubiese duelo allí donde se lo esperaba! ¡Y se llegaba incluso a veces hasta esforzarse en hacer que hicieran su duelo (pero tal como se lo concebía) a los mismos que lo hacían (aunque a su manera).

Jean Allouch, 2001

3.6.1. El “nuevo paradigma” del duelo

Actualmente, dentro del psicoanálisis, Jean Allouch (2001) es uno de los autores más recurridos para la temática del duelo. Intenta hacer una reelaboración del mismo a partir de las críticas que hace a la concepción del duelo en Freud, mismas que retomaremos en el siguiente apartado, pues ellas complementan nuestra propia crítica que hemos hecho en apartados anteriores, y sobre todo, porque a partir de ellas es que se fundan los preceptos de Allouch, mismos que son retomados por la mayoría de teóricos contemporáneos sobre la problemática del duelo y cuando éste está ausente, desde el psicoanálisis. “Érotique du deuil au temps de la mort sèche” (2011) es el texto de Allouch que se ha conformado como lectura obligada y como uno de los escritos emblemáticos destinados al análisis del duelo. En este apartado nos referiremos a las aportaciones específicas de este texto. Introduce cuestionamientos a la teoría clásica del duelo en psicoanálisis, a lo que dedica gran parte de su texto, para después apoyarse en los preceptos de Lacan, una lectura de Oé, con lo que finalmente introduce lo que él llama, un “nuevo paradigma” del duelo.

Establece que quien está en duelo efectúa su pérdida suplementándola con lo que llama un pequeño trozo de sí. Un “petit bout de soi” (Allouch, 2011, p. 10). La pérdida del ser querido culmina, junto con el duelo en el sacrificio de ese pequeño trozo de sí, a manera de doble pérdida, de doble duelo. El final del duelo consistiría en el sacrificio de ese trozo. Ese pequeño trozo de sí, de lugar indeterminado, que no pertenece al sujeto, pero tampoco al que se ha ido, y al mismo tiempo pertenece a los dos. El que está en duelo no recibe nada del muerto, sino suplementa su pérdida con otra, la de ese trozo que, sin ser del muerto, él se lo lleva.

Así, menciona Allouch que el grito al duelo es “¡al ladrón!”, en la medida en que algo se le arrebata al sujeto, hay de hecho un robo. Un robo de algo que existía solo en la medida en que ambos, sujeto y objeto, estaban unidos. Es entonces una relación de tres, y no dual. El muerto, el sujeto, y lo que el muerto se lleva. De esta manera establece que, no todo ser querido supone una pérdida que amerite un

duelo: “se está de duelo no porque una persona cercana haya muerto, sino porque quien ha muerto se llevó con él en su muerte un pequeño trozo de sí” (p. 39). En este sentido, dado que es el trozo de sí (ni de ti ni de mí, sino de los dos y de ninguno) el que define por quién se hace duelo y por quién no, siempre que haya duelo, hay duelo también por sí mismo.

El duelo se trata en realidad de un sacrificio, del sacrificio de ese pequeño trozo de sí que se lleva el muerto consigo. “Lo que se sacrifica es el falo” (Allouch, 2001, p. 301). Y lo que ocurre en el duelo es que le muestra al sujeto de manera violenta, que él no es el falo, ni lo posee. El duelo no es solamente perder a alguien (agujero en el real), sino situar en ese momento, el de la pérdida, al falo, únicamente para verlo desvanecerse, para sacrificarlo ante el muerto. “Hay duelo efectuado si y sólo si ha sido efectivo ese sacrificio” (p. 307).

El muerto se lleva consigo el falo, tan preciado en el sujeto, quien debe dejarlo ir, sacrificarlo, cederlo al otro que ya no volverá. Sin embargo Allouch (2001) resalta el peligro del juego imaginario que esto supone:

> Ese es el alcance de la ambigüedad del “él mismo”, puede ocurrir que el muerto deje algo, y declare que quien está de duelo le ha sacado lo que el muerto dejó en él. Así las posiciones del muerto y de quien está de duelo, tan semejantes, pueden ser tomadas en un enfrentamiento imaginario, tipo perseguidor-perseguido (p. 309).

Y efectivamente, al tratarse del falo, aquello que está siendo sacrificado o robado por el otro que se va, remite necesariamente al orden imaginario que hay que surcar y de alguna manera, salir librado y herido de él. Allouch hace uso de los tres registros de Lacan para dar cuenta del duelo, y concluye, (como lo hiciera Lacan), que el trabajo de duelo es un trabajo simbólico, revelado al efectuarse mediante él, la recuperación detallada de los recuerdos que ligan al sujeto con el muerto. Eso es la función del rito para Allouch. El rito como aquel que hace coincidir el agujero real con la hiancia simbólica. Sin embargo, ahí está el estatuto de lo imaginario, enlazado a la pérdida como real, luego simbólica:

> Pero el duelo no puede ser concluido sólo en el nivel simbólico: el objeto del deseo, como el del duelo, se constituye en una vía descendente del simbólico hacia el imaginario, y es únicamente allí que puede ser constituido en el real como objeto radicalmente perdido (Allouch, ibíd., p. 315).

El sacrificio es del falo, del falo a nivel de lo imaginario en primera instancia, y de ahí el encuentro con los tres registros. Si bien es del sacrificio del falo de lo que se trata en esta teoría del duelo, de ahí que Allouch ubique a la muerte del hijo como la nueva forma paradigmática del duelo. El duelo por el hijo mostraría los demás duelos, los emprendidos por otros seres amados. Cuando muere un hijo, también muere la promesa de su vida. Las posibilidades de lo que sería su vida, y la vida del sujeto en relación a él. Dice Allouch (2001) en su obra que con la muerte del hijo no hay posibilidad de identificación, dado que no podemos identificarnos con lo que nunca ocurrió: "Y es paradigmático porque para cualquiera, el duelo pone en juego lo que hubiera realizado o no realizado la vida que acaba de cesar" (p. 344). El sujeto en duelo tendrá que hacer una elaboración total que le permita determinar de qué forma, cómo y en qué se habrá realizado la vida de aquel que acaba de morir. Qué fue su vida ante la anulación que supone pensar en cómo sería su vida. "Quien está de duelo pierde no solamente a un ser amado, o a un pasado común, sino también todo lo que potencialmente hubiera podido darle el hijo si hubiese vivido" (p. 371).

Otras investigaciones recientes secundan esta idea de Allouch, como la reportada por Oppenheim en 2002, explica el trabajo clínico analítico en grupo de padres que han perdido a un hijo pequeño: "Pour un parent, l'expérience de la mort d'un enfant apparaît tellement dure qu'elle en devient intransmisible; aux autres, elle apparaît incompréhensible et ils ne peuvent lui faire place dans les images qu'ils ont de l'enfance et de la parentalité" (p. 16)[11].

[11] Para un padre, la experiencia de la muerte de un hijo aparece realmente dura de tal manera que deviene intransmisible; para los otros, ella aparece incomprensible y ellos no pueden darle lugar dentro de las mimágenes que tienen de la infancia y de la paternidad.

El muerto, el ser querido adquiere de esta manera una dimensión distinta desde el pensamiento de Allouch. Pertenece a un mundo que no existiría. Por lo que menciona, que esto implica que el mundo no sea todo, llevando al tema del mundo inexistente, y del aborto.

> El centro del problema moderno del duelo –en tanto su paradigma es el duelo del hijo- está aquí y no puede estar más claramente formulado. A partir de allí, podríamos considerar ese hecho clínico tan nítido y tan frecuente hoy: el carácter subjetivamente devastador del aborto. No se puede perder a quien no ha vivido (Allouch, ibíd., p. 371).

El trabajo simbólico, desde esta perspectiva, "consiste en crear una vida para el hijo que no puede estar muerto sin haber tenido una… la medida del horror, en quien está de duelo, es función de la medida de la no-realización de la vida del muerto" (Allouch, ibíd., p. 375). El rito de duelo haría la función, también simbólica, del recuerdo de la vida que tuvo el muerto, pero el verdadero trabajo simbólico del duelo, sería, no dar cuenta del pasado, sino por el contrario, y en negativo, enfrentarse a la muerte, a lo no realizado en el muerto, a lo que no pudo ser. Eso es, "lo que interviene como determinante de lo que será el duelo en quien está de duelo" (p. 375). Esto es sin duda, un aporte interesante a la teoría del duelo en psicoanálisis. En cierta manera, la cuestión del sacrificio del falo ya habría sido formulada por Lacan en varios momentos de su obra (como hemos expuesto anteriormente), pero la idea de colocar la muerte del hijo como paradigmática del duelo, permite pensar en un trabajo simbólico desde la existencia-inexistencia del otro. Además, también habla del duelo en la clínica, de la clínica como siendo el duelo mismo.

En su obra, Allouch (2001) habla de la posibilidad de que inhibición, síntoma y angustia, sean los tiempos del duelo. Advierte que al decir esto no pretende que se convierta en la nueva fórmula del duelo, y con ello, caer nuevamente en lo que critica. Por el contrario, dice haber establecido esta posibilidad de los tiempos del duelo a partir de la clínica. Más precisamente, a partir de que la clínica se le revela como el duelo mismo, al llegar con él sujetos que atraviesan por la pérdida. Dice

“esa serie vendría a darle consistencia y, digamos, un determinado peso a lo que advertimos de entrada, a saber, que lejos de equivaler al duelo no hecho, lejos de constituir una ausencia de duelo, la clínica es el duelo” (p. 373). De esta manera, emparenta términos ligados por Freud (inhibición, síntoma y angustia), con los tiempos lógicos del análisis de Lacan (instante de ver, tiempo para comprender, y momento de concluir).

La inhibición es el instante de ver, de ver la vida no realizada del muerto. Es un instante de ver, esa vida se le aparece en lo que tiene de definitivamente inacabado, en todo lo que no supo realizar. El síntoma es el tiempo para comprender, para comprender la realización de la vida, lo que esa vida que ya no está, realizó y llevó a cabo. Este es el tiempo del duelo propiamente dicho. Finalmente la angustia como el momento de concluir, se revela como el reconocimiento de una vida realizada. Concluir que esa vida fue realizada, fue cumplida y en qué lo fue. Quedando siempre una huella, un resto del objeto perdido, lo que queda de él y se conserva, su recuerdo, ya no avasallador, sino tolerado, anhelante.

Finalmente, Allouch (2001) liga el concepto de duelo al de Lacan como forclusión, parapsicosis:

> Se trata, como en la forclusión, de una operación en tres dimensiones: simbólico, imaginario, real. En la forclusión, el llamado se dirige a un término simbólico, el Nombre-del-Padre, y es por lo tanto en el simbólico que el psicótico, con ese llamado vano, tiene que enfrentarse a un agujero. En el duelo, el agujero es real. El parentesco entre ambas operaciones obedece a esto: mientras que en la forclusión a ese agujero simbólico responde algo en el real, en el duelo, es convocado un elemento simbólico por la apertura del agujero en el real. El agujero simbólico con retorno en el real será inverso al agujero real con el llamado simbólico (p. 373).

Particularmente nos parecen de suma valía los aportes de Allouch, ya que permite concebir el duelo, no como una situación dual entre sujeto y objeto perdido, sino en su dimensión triangular, que si bien Lacan expone al colocar la experiencia de duelo como un momento de encuentro entre los tres registros para la asunción

de la falta simbólica (el mundo de lo simbólico, siendo el tercero en la relación), Allouch expone este tercero como algo de pertenencia indeterminada, entre sujeto y objeto, algo que le es arrebatado al sujeto mientras pierde a alguien.

3.6.2. Crítica y aportes al duelo freudiano

Irritación. No, el duelo (la depresión) es algo distinto de una enfermedad. ¿De qué quieren que me cure?

Barthes, 27 de octubre de 1977

Hemos explorado anteriormente el tema del duelo y sus implicaciones en el sujeto dentro el psicoanálisis clásico y en la obra de Lacan. Del mismo modo, hemos trazado algunas de las vías abiertas que desde Freud se fueron configurando respecto al concepto de duelo y sus anclajes tanto en la clínica como en la teoría. La noción de duelo, muchas veces simplificada en la actualidad, banalizada y reducida a una conjunto de síntomas asumidos como típicos, nos ha llevado a buscar en el psicoanálisis una explicación, o a conjeturar aquello que pudiera ponerse en juego ante el sufrimiento del sujeto desde la experiencia de pérdida. Freud abre las coordenadas, y sobre éstas nos hemos planteado algunas cuestiones fundamentales, como lo son el papel del rito en el duelo, el dolor, el lugar y papel del inconsciente, los duelos que no pueden realizarse y lo que podemos encontrar en su lugar.

En este sentido la idea central del duelo en Allouch, podemos ver, va mucho más por un sentido lacaniano que freudiano. De hecho, critica a Freud el habernos dado una versión romántica de la muerte y del duelo, del sujeto que vuelve a encontrar en otro lo que creía perdido para siempre, y esperanzarlo con este posible regreso. El duelo freudiano es melancólico. “El duelo freudiano ofrece a quien está de duelo la loca esperanza de un reencuentro del objeto perdido” (Allouch, 2001, p. 177). Él, en cambio, apunta a la pérdida a secas, que es precisamente lo que denominará “la muerte seca”.

Allouch (2001) hace una amplia crítica a la noción de “trabajo de duelo” propuesta por Freud, y supone un abismo entre trabajo y subjetivación de una pérdida. No hay encuentro posible entre ambas acepciones. Sostiene además, en la actualidad, lo que denomina como una ausencia de rito respecto a la muerte, que traerá como consecuencia el situar al duelo como un acto, no como un trabajo. Propone de este modo, que el sujeto en duelo se desprende de lo que llama “un pequeño trozo de sí”. Un pequeño trozo de sí, erotizado, que reclamaría una erótica del duelo, en lugar de un trabajo de duelo. Proponer este cambio, la introducción de una erótica del duelo, implica un quiebre de los postulados de Freud, los cuales, cabe resaltar, no abordan el duelo como una experiencia erótica (el trozo de sí es erotizado). Restos de esta experiencia, sin embargo, los encontramos en la idea de Freud de abandono libidinal desde el objeto perdido, para pasar por un momento breve de libido libremente flotante, y finalmente colocarse ésta en un nuevo objeto. Tal idea descansa en la noción de objeto sustitutivo, -noción igualmente cuestionable- y de esta forma, el componente erótico (en Freud, libidinal), se pierde en un mecanicismo de la economía de la libido.

Allouch (2001) nos recuerda que Freud escribe sobre el duelo para dar cuenta de la melancolía, haciendo caer en un error fundamental al lector de Freud. También critica que “el duelo es igual a la melancolía menos un punto” (p. 68), y pone en primer plano el cuestionamiento respecto al duelo, que como hemos señalado anteriormente, parece haber sido relegado en pro de una teoría de la melancolía. La ausencia del tema de la muerte propia y el suicidio también es cuestionado por Allouch (2001), quien destaca, ¡Nadie se suicida en duelo y melancolía! (p. 139).

> No hay aquí ninguna duda referida a la ecuación duelo = trabajo del duelo, hasta el punto de que el trabajo del duelo, como un antidepresivo cualquiera, se vuelve el objeto de una prescripción. Se ha llegado incluso, en nombre de dicha “necesidad” del trabajo del duelo hasta dar como consigna que se haga llorar a aquel que está en duelo (pp. 48-49).

Trabajo de duelo vs función de duelo. Esto es algo que destaca Adriana Bauab (2012) en un texto dedicado a lo que ella denomina “los tiempos del duelo”. El duelo

como función, implica un ejercicio subjetivante que “atañe a un cambio de posición subjetiva, a una reorganización de la carga libidinal respecto del objeto fantasmático” (p. 20). Esta autora, como muchos otros -a diferencia de Allouch-, propone conservar la noción freudiana de “trabajo de duelo”, agregando que consiste en “un trabajo de elaboración para los duelos que implica tiempos lógicos a cumplir” (p. 25). Estos tiempos lógicos, de acuerdo con ella, obedecen una secuencia de tres pasos: 1) desmentida, 2) victimización del objeto que supone una simbolización de la pérdida (y segunda pérdida), y 3) una posición activa del sujeto por consumar la pérdida ya simbolizada, asesinando al objeto y matando al muerto. Es verdad que el duelo en tanto proceso implica un movimiento, una serie de movimientos de orden subjetivo. Si en todo caso podemos hablar de un trabajo de duelo, este trabajo sería aquel de la subjetivación: “El trabajo operado por el duelo, su operación, es hacer de la ausencia una falta y de la falta, inexistencia; es hacer de un agujero, una causa” (Battista, 2011, p. 27). Y es que el duelo en tanto trabajo supone la operación de un movimiento, el cual sería el mismo que proponía Lacan; es decir, hacer de la privación, falta.

Ya hemos expuesto la noción de “duelo patológico” en oposición al “duelo normal”-ambas categorías expuestas por Freud-, y hemos mencionado que ellas pueden dar paso a suponer una suerte de patología del duelo, con la separación de normalidad y anormalidad, la cual ha permitido banalizar y reducir el asunto del duelo a una serie sintomática. En palabras de Battista (2011), “tomar al duelo por normal conduce a dilucidar qué es lo sano, qué es lo enfermo y qué hay de su imposibilidad en él” (p. 20). En el duelo patológico el sujeto queda atrapado durante mucho tiempo en eso que perdió. Sin embargo, algunos autores utilizan la categoría de duelo patológico, caracterizándolo además en un conjunto manifestaciones externas, sintomáticas, igualmente consideradas patológicas, o la prolongación del duelo en algunos años. La patología del duelo ha sido popularizada por la psicología, caracterizándose sobre todo en términos de síntomas o manifestaciones externas y conscientes. Allouch, con su clínica del duelo, apunta a desnormalizar y despatologizar el duelo.

Sobre la sustitución del objeto perdido como fin del duelo (algo también rechazado por Lacan), Allouch (2001) propone que ningún objeto es sustituible, ningún objeto es capaz de proporcionar las mismas satisfacciones que el anterior. Al respecto, Lacan sostiene que el cambio de un objeto por otro ya supone una ruptura fundamental en el sujeto, así como en la relación con sus objetos, la cual se verá afectada. ¿Es que acaso es posible sustituir al objeto amado, perdido, por uno nuevo?, ¿qué condiciones debería cumplir este nuevo objeto como para llenar el vacío dejado por el primero? La posibilidad de encontrar un objeto nuevo que sostenga en su totalidad la falta del otro parece poco probable. Quizás se trata de una satisfacción a medias, que entonces pierde el carácter de satisfacción. De cualquier forma, la noción del objeto sustituible en Freud también se limitó a "Duelo y melancolía" (1915/2006). Si bien se sostiene desde su postulado básico sobre la naturaleza de la pulsión, donde el objeto es el elemento variable en la misma, el mismo Freud derrumba esta concepción en una carta dirigida a Binswanger, en la cual hace referencia a la muerte de su hija Sophie: "Se sabe que el duelo agudo que causa una pérdida semejante hallará un final, pero que uno permanecerá inconsolable, sin hallar jamás un sustituto" (Freud citado en Allouch, 2001, p. 168). Y es que, después de todo ¿qué objeto podría sustituir a nuestros objetos más amados como pueden serlo una madre, a un padre, a un hijo o un hermano? Menciona Leader (2011):

> No encontramos un sustituto. No importa lo que quizá llene ese vacío, incluso si es llenado completamente, a pesar de eso permanece algo más. Y de hecho, así es como debe ser, es la única forma de perpetuar ese amor al cual no queremos renunciar (p. 91).

El objeto perdido no se sustituye, el sujeto no abandonó al objeto, sino que éste lo abandonó a él. El asunto clave que fundamenta la imposibilidad de sustitución de objeto en el duelo consiste en la cuestión de la función del objeto perdido en la realización del deseo del sujeto en duelo. Allouch incluye aquí una versión del duelo a partir de la relación del muerto con su propia muerte. La pregunta de qué pasa con el objeto queda borrada en Freud. Es más, cualquier cosa que pudiera ser dicha

sobre el objeto perdido, está también perdida dentro de los textos de Freud. Por ejemplo, el asunto de la obra del muerto y el legado, son cuestiones que Freud no trabaja (y que Allouch considerará claves). Será determinante en su rechazo a esta idea, expresando que consiste en una idea romántica del duelo:

> […] la tesis freudiana de la sustitución de objeto es la más estrafalaria que se haya propuesto nunca a ese respecto; es el colmo de la versión romántica del duelo porque, a pesar de la muerte, más allá de la muerte y por lo tanto en la muerte, le promete a cada cual la felicidad de un nuevo encuentro con su objeto (Allouch, 2001, p. 151).

Lacan por su parte también determina la imposibilidad del objeto sustituible desde el momento en que ya no es el mismo. Colocamos así el asunto del lado de la pregunta, ¿quién era yo para él? El objeto cumplía lo mismo que yo cumplía en él. Yo era su falta, dice Lacan. Cuando el sujeto adopta nuevos objetos, éstos no sustituyen a otros, éstos intentan cubrir una falta. Desde esta perspectiva no podemos plantear que la llegada de un nuevo objeto dará fin al duelo del sujeto. La cuestión del objeto sustituible se ve anulada desde una postura lacaniana, adoptada en nuestro trabajo. Además, definir el duelo en términos de sustitución de objeto es fetichizarlo, menciona Allouch, colocar al duelo en el orden de las perversiones (y a nuestro parecer, toda sustitución es el del orden de lo ilusorio). Esto sin duda nos hace preguntarnos más bien por aquellos casos en los que aparece da la apariencia de una llana sustitución objetal.

El dolor casi intolerable que el sujeto en duelo sufre, indica que el objeto que ha perdido no es cualquier objeto, no es algo sustituible. Menciona Vargas (2009) que "la lucha doliente del sujeto por aferrarse al objeto que ha perdido, como muestra de lo irremplazable del mismo: el dolor del duelo no es dolor de separación, sino dolor de lazo" (p. 5). Y es que en una versión actual del duelo habrá que colocar en primer plano la relación del sujeto con el objeto perdido, de forma que éste se convierte en insustituible. Citando a Pelegrí (2011): "El duelo no consiste en sustituir el objeto perdido, sino en cambiar su relación con él. Ese cambio implica la constitución del objeto como objeto de deseo" (p. 139). No hay un segundo objeto

suficiente para llenar el vacío dejado por el primer objeto, por el objeto amado, por el perdido, por el muerto. La sustitución del objeto es, para Allouch, una perversión.

En cuanto a la prueba de realidad, el examen de realidad como elemento constitutivo de todo duelo, Allouch la rechaza. En efecto, cabría la pregunta acerca de qué es aquello concebido como realidad (una alucinación por ejemplo, ¿no pertenece al orden de la realidad?), específicamente para alguien que está en duelo. Una prueba de realidad sería algo imposible. Precisamente Lacan (1954/2009) aborda la cuestión de la realidad en varios escritos. En todos ellos, sostendrá la primacía de una realidad psíquica siempre sobre la realidad material. La realidad psíquica es la que comanda al sujeto, y por supuesto, también al sujeto en duelo:

> Cada vez que estamos en el orden de la palabra, todo lo que instaura en la realidad otra realidad, finalmente sólo adquiere su sentido y su acento en función de este orden mismo. Si la emoción puede ser desplazada, invertida, inhibida, si ella está comprometida en una dialéctica, es porque ella está capturada en el orden simbólico, a partir del cual los otros órdenes, imaginario y real, ocupan su puesto y se ordenan (Lacan, 1954/2009, p. 346).

La realidad psíquica está comandada por los tres registros que constituyen la experiencia humana: lo imaginario, lo simbólico y lo real. Es desde aquí que deberá ser atendida la cuestión del duelo a partir de los casos clínicos en el presente trabajo. Si intentamos alejarnos de una concepción del duelo que se limite a las manifestaciones conscientes, o a una serie de etapas supuestamente predefinidas, estaremos dejando de lado lo más básico en cuestión del sujeto ante la pérdida: la relación con el objeto, el lugar del deseo y la intervención de los tres niveles de la experiencia humana. En todo caso la realidad que importa es aquella que tendría que atravesar por el campo del lenguaje.

Lacan sostiene que el mismo Freud articulaba la realidad como algo que podría estar situado también con cierto monto de placer: “Nunca creyó que en el principio de realidad no había principio de placer. Porque si se obedece a la realidad, es porque el principio de realidad es un principio de placer de efecto retardado” (Lacan, ibíd.). De esta manera, la realidad del sujeto (y no únicamente del sujeto en duelo,

aunque el sujeto en duelo pudiera resaltar esta cualidad) no está comandada por una realidad que no esté atravesada por el lenguaje, por una reconfiguración desde sí mismo. Una “realidad inanimada”, dispuesta a ser “aceptada” por el sujeto en duelo, no poseería en muchos casos la capacidad suficiente como para desinvestir por sí sola a los objetos de amor.

> Si el psiquismo tiene un sentido, si hay una realidad llamada realidad psíquica, o, en otros términos, si hay seres vivos, esto es en la medida en que existe una organización interna que tiende hasta cierto punto a oponerse al paso libre e ilimitado de las fuerzas y descargas energéticas como las que podemos suponer, de una manera puramente teórica, entrecruzándose en una realidad inanimada. Hay un recinto cerrado en el interior del cual se mantiene un determinado equilibrio, por efecto de un mecanismo ahora llamado homeostasis, el cual amortigua, atempera la irrupción de las cantidades de energía provenientes del mundo exterior (Lacan, 1954).

Si bien el punto clave precisamente del duelo es que no hay un registro en lo inconsciente de la muerte, el muerto no es muerto, el muerto –menciona Allouch- posee carácter de desaparecido. Y es que, ¿no está el muerto siempre en condiciones de reaparecer, de retornar de algún modo?, ¿cómo explicar eventos como la alucinación, los fantasmas, la función del rito de duelo y los duelos truncados a partir de una “prueba de realidad” que los anulara? Además, ¿cómo saber que el muerto está efectivamente muerto? El objeto muerto, perdido, está “en realidad” desaparecido. Ya no está *ahí*, pero puede estar en otra parte:

> Así nos vemos impulsados a concebir que no habría precisamente prueba de la realidad para quien está en duelo. Si para él hay una realidad, lejos de ser el lugar de una posible prueba, en el sentido en que una prueba se concluye, sería esa zona de la experiencia subjetiva donde, justamente, no es posible probar la muerte de aquel que se ha perdido. La verdadera prueba de la realidad es cuando uno se da cuenta de que ella no permite ninguna prueba (Allouch, 2001, p. 75).

Después de todo, es a otra realidad, a una realidad expresada por el lenguaje, pero que atraviesa el sentido imaginario y el real, a la cual debemos prestar escucha. Una vez perdido el objeto, el discurso del sujeto exclama ¡No puede ser!, ¡eso no es verdad!, ¡eso no pudo haber ocurrido!... No hay prueba de nada, mucho menos de la realidad. Esto lleva a Allouch (2001) a asegurar incluso que "el duelo se puede clasificar como una de las experiencias posibles de la pérdida de la realidad" (p. 77). Y es que sólo desde la pérdida de realidad en el duelo es que podemos dar cuenta de otra pérdida, la del objeto. La que da cuenta de lo que subjetivamente ocurre en aquel que se ve atravesado por ella. Es pues, una cuestión de pérdidas: pérdida del objeto amado, pérdida de un trozo de sí, pérdida de realidad, pérdida de lo que se es, pérdida de sostén subjetivo, privación, luego falta y castración. Recordando la pregunta de Lacan: "A fin de cuentas, ¿no se presenta acaso en su punto máximo el sentimiento de lo real en la ardiente manifestación de una realidad irreal, alucinatoria?" (1954). La única realidad del sujeto en duelo es que ama a su objeto de amor.

Dentro de esta misma reflexión, Allouch propone eliminar lo que considera una la concepción del duelo como un proceso dual. Una lectura del duelo en Freud desde "Duelo y Melancolía" no encuentra un lugar para la intervención de un tercero. Pues en cierto modo es como si el duelo consistiera en un proceso bilateral sujeto-objeto perdido. Una versión lacaniana rechazará esta postura dual del proceso de duelo. Es precisamente ese el lugar del pequeño trozo de sí que está en juego en el duelo. Es un trozo de pertenencia indeterminada, que se posiciona en una relación de tres.

El psicoanalista Darian Leader (2011) destaca la falta de la dimensión social del duelo desde una lectura freudiana. Se pregunta acerca del declive de los rituales públicos en relación con un "exceso de muertos" respecto a las guerras: "la sociedad se vio obligada a introducir cambios profundos" (p. 69). Si bien ese exceso de muertos guarda relación con la disminución de ritos funerarios, nos preguntamos, ¿será por eso que Freud no habría incluido la dimensión subjetivante del duelo a partir del rito, de lo social, considerando que su propia experiencia entre guerras le

obligaría a preguntarse más bien sobre la relación del sujeto con la muerte en vez de la relación del rito con el duelo? La ausencia de escritura freudiana sobre el rito podría responder a la realidad que en su tiempo se impuso. No es azaroso que dentro de los textos sobre metapsicología de Freud, “De guerra y muerte” (1915) haya sido escrito inmediatamente después de “Duelo y Melancolía” (1917).

Sobre el objeto muerto se edifica una posible confusión. El objeto perdido que incluye Freud en su tesis sobre el duelo no debe ser entendido como la pérdida de “un todo ser”. No es una persona perdida, no es un trabajo perdido, no es una relación de pareja perdida lo que inaugura un proceso de duelo, “se está en duelo no porque una persona cercana (término oscurantista) haya muerto, sino porque quien ha muerto se llevó con él algo en su muerte” (Allouch, 2001, p. 39). Y la forma de delatar que el sujeto se encuentra en duelo, puede ser a través de los sueños (otro elemento del cual no da cuenta es el lugar del duelo en el sueño). Leader (ibíd.) sostiene que “un duelo es a menudo señalado por sueños que, a diferencia de otros, no requieren interpretación puesto que son indicaciones de en dónde se encuentra la persona en duelo dentro del proceso” (p. 93). Sin duda el lugar del sueño para el psicoanálisis es central, de forma que el sujeto en duelo pueda estar delatando su sufrimiento y su proceso desde esta formación del inconsciente. Ante estas problemáticas que se le presentan al psicoanálisis a partir de la definición de duelo de Freud es que Allouch (2001) se pregunta “¿cómo una versión del duelo tan poco problematizada pudo adquirir consenso hasta el punto de volverse referencia común? (p. 61).

Por nuestra parte, a partir de los textos que Freud escribe sobre el duelo, llama la atención la ausencia de una relación entre éste y la castración (sólo localizable en su concepción sobre el fetichismo, más no en relación al duelo), pues a pesar de reconocer al duelo desde la pérdida de un objeto, éste se localiza como objeto de amor no perteneciente al sí mismo. Únicamente la melancolía tiene reminiscencias de identificación-completud, sin ser tampoco explícitamente expuestas. Sin embargo, parece estar cerca de una elaboración que sitúe al duelo en el campo de

la castración, sobre todo considerando que también a partir de la indagación de la elección narcisista de objeto, podríamos acercarnos a una configuración del duelo.

Battista (2011) destaca el hecho de que Freud ubica el asunto de la pérdida de objeto en el duelo como la muerte de éste (a pesar de escribir que el objeto no está necesariamente muerto). Al conducirnos al estudio del duelo por la vía de la muerte, hace de éste una experiencia de lo no registrable, reconduciéndonos a la regla freudiana de la muerte ausente en el inconsciente, “de la muerte propia no hay experiencia, o bien, si la hubiera, como podría ser el caso en el desmayo, no deja huella registrable” (p. 20). Sin embargo Freud no habla de la muerte propia en el duelo, sino de la muerte del otro, en tanto objeto. En este sentido la apuesta freudiana en el duelo no conduce de forma directa a un posible registro de la muerte de sí mismo, lo cual lleva precisamente a la búsqueda de vías de tramitación de la pérdida. Es verdad que tanto la muerte como la pérdida del objeto, ambos tienen la condición de irreversible, sin embargo, no todo duelo conduce al tema de la muerte. La noción lacaniana de duelo nos permite abordar el tema del duelo desde un ángulo distinto, a partir de la pérdida, de la privación subjetivada y presentada como retorno de la castración. Proponemos una reconfiguración en la definición del duelo, conservando el mecanismo básico y fundante del legado de Freud, pero reestructurado desde la óptica lacaniana, considerando la inclusión de los tres registros. Desde aquí elaboramos una definición del duelo que adopta elementos tanto de Freud, como de Lacan, reconfigurados desde una óptica que se mantiene vigente. El duelo sería entonces un proceso simbólico efectuado a partir de que el objeto soporte de la castración se pierde, y que va, desde la reacción ante la pérdida hasta la asunción de la falta.

CAPÍTULO 4. PONIENDO BARRERAS AL DUELO

No suprimir el duelo sino cambiarlo, transformarlo, hacerlo pasar de un estado estacionario, estasis, nudos en la garganta, recurrencias repetitivas de lo idéntico a un estado fluido.

Barthes, 13 junio de 1978

El presente apartado pretende establecer algunas de las principales problemáticas del duelo reveladas por el psicoanálisis. Hemos establecido ya las mencionadas por Freud y Lacan, por lo que las abordaremos de manera breve; perturbaciones del duelo, duelos que no se hacen, duelos prolongados, enfermedad de duelo y otras problemáticas y obstáculos para el duelo, para la asunción de la pérdida. Las nominaciones son variadas, distintas, pues abordan diferentes observaciones analíticas a la luz de la pérdida en el sujeto, desde diferentes autores. Estamos conscientes de que en la actualidad se llevan a cabo numerosos trabajos al respecto, y sería imposible agotarlos. Si bien hemos establecido como nuestros referentes teóricos las coordenadas de Freud y Lacan, nos parece importante contemplar algo de lo que se hace actualmente. De ahí que pretendemos ubicar algunas de las aportaciones al tema, hacer breve mención de ellas, de aquellas reveladas por la clínica de estos autores, y en consecuencia con la línea teórica que hemos estado manejando. Al tratarse de elementos encontrados desde la clínica, señalamos brevemente sus contribuciones para dar espacio a lo que nuestra propia práctica nos dicte. Repasamos brevemente autores contemporáneos, como Nicholás Abraham y Torok, Leader, Kristeva, Braunstein, Bleichmar, y otros; quienes, veremos, retoman, como lo hacemos nosotros, los preceptos básicos respecto a la pérdida que hemos seguido, los del psicoanálisis clásico tanto de Freud como Lacan, así como los aportes de Allouch. Posteriormente reflexionaremos sobre el papel del rito de duelo como movilizador significante, para

dar cuenta de problemáticas que se instalan también como barreras para el duelo a partir de la desaparición del ser querido.

4.1. DE LO QUE OBSTACULIZA EL DUELO DESDE FREUD Y LACAN

Me espanta absolutamente el carácter discontinuo del duelo.
Barthes, 26 de noviembre de 1977

Hemos establecido anteriormente, y aquí resumimos que para Freud la perturbación del duelo, tiene que ver con componentes narcisistas, con elección narcisista de objeto, con el conflicto de ambivalencia, que coloca al sujeto en la posición de desear la muerte del objeto, y a su vez, condenarse a sí mismo por este deseo, ahora cumplido. La anulación del duelo se revelaría por el advenimiento de la melancolía, la identificación con el objeto muerto, los autoreproches, que sin embargo, van dirigidos al otro, al muerto, y que recaen sobre el yo como la misma sombra del objeto. La melancolía como la posición neurotizada del duelo. Esos son, para Freud, los perturbadores del duelo, o los que lo prolongan indefinidamente.

Poner en el centro del duelo el asunto del deseo, la falta y la relación con el objeto. Esa es la premisa con la cual Lacan rodea todo estudio posible del duelo. Y lo hace, como ya hemos revisado, desde el análisis del duelo (y no duelo) de Hamlet. También es desde aquí, desde el no-duelo de Hamlet que reflexionamos acerca de las barreras que impiden que un proceso de duelo tenga lugar. ¿Qué impide el duelo en Hamlet? Se podría decir que la imposibilidad de su duelo se localiza desde tres coordenadas: a) El no-duelo de Hamlet es, en primera instancia, provocado por el no-duelo de la reina, su madre, por obra de su deseo, y en consecuencia, el abreviamiento del rito, y la sustitución forzada de un rey por otro; b) Una segunda coordenada de no-duelo es delatado por la presencia del fantasma del rey, que estando muerto, retorna con un mandato de venganza; c) Y finalmente, por el rechazo de Ofelia como objeto de amor. Estos tres ejes están ligados, y juntos constituyen la lectura lacaniana del duelo. Veremos cómo es desde esta ligazón de

no-duelo, se constituye al mismo tiempo lo que es la forma paradigmática de todo duelo.

El que debiera ser el objeto de duelo para Hamlet, el objeto perdido, el rey, se disuelve como tal desde el momento en que los funerales se transforman en mesas de boda. Que no se hagan honores al rey muerto es uno de los momentos intolerables para Hamlet. Aún antes del entierro ya se perfilaba el sucesor, el nuevo rey, y ya se celebraba su llegada y matrimonio con la reina. El rito funerario es cortado de tajo, perdiendo toda posibilidad de cumplimiento de su función. Ningún valor tiene un rito funerario interrumpido, y mucho menos interrumpido de tal forma, siendo aplastada la memoria del rey por un rey nuevo, siendo sustituido como padre y como amante, siendo supuestamente sustituido como objeto.

Hay una interrupción del proceso de duelo (y también en tanto rito) que pretende acelerarlo y sustituir al rey casi como una suerte de olvido, de ser borrado. Una "sustitución obligada" del objeto perdido pone una barrera a la posibilidad de que el duelo se realice. Es por ello que resultan insuficientes las propuestas desde algunos enfoques que sugieren orientar el interés hacia otras personas y cosas una vez que el objeto ya esté perdido, como una suerte de intercambio objetal voluntario, casi como si la sublimación fuera un proceso dominado por la consciencia.

Olvidar al objeto perdido, ¿hasta dónde es posible hablar de olvido? Como aquel que delata haber ya olvidado a alguien sin saber que al hacerlo lo que denota es lo opuesto, el no olvido. Cuando lo que está para ser olvidado corresponde a un objeto de amor perdido, es casi imposible hablar de un olvido. La represión no consiste en un olvido, sino en un "colocar en otra parte" el recuerdo del objeto. El cual corre el riesgo de volver en cualquier momento. El olvido total supondría un borramiento absoluto e irrevocable de la huella mnémica. Y aún si esto pudiera lograrse, el recurso social (el tercer componente del duelo, de acuerdo con Allouch), toma parte fundamental en el olvido, el recuerdo y la rememoración: "Una serie de aporías que afectan el problema de la memoria. La primera se refiere a la difícil conciliación del tratamiento de la memoria como experiencia eminentemente individual" (Ricoeur, 1999, p. 2). También dice que "la ritualización de lo que podemos llamar 'recuerdos

compartidos' legitima 'cada memoria individual [...] en un punto de vista de la memoria colectiva" (p. 3). El pretendido olvido del rey, provocado por el deseo de la reina y la interrupción del rito, es impedido por la irrupción del fantasma.

Por su parte, ese duelo interrumpido por el rey es también el no-duelo de la madre, el cual es provocado por su propio deseo. El deseo de la madre impide que ni ella, ni Hamlet, ni la sociedad, hagan duelo por el rey. Deseo que debe estar situado, dice Lacan (1959/2014) "el hombre tiene que encontrarlo" (p. 286). Donde, "la tragedia de Hamlet es la tragedia del deseo" (Lacan, 1959/2014, p. 277):

> […] el hilo de la obra de Hamlet es esta especie de red, de red de cazador de pájaros en la que el deseo del hombre, en las coordenadas que, justamente, Freud nos descubre, están en relación al Edipo y la castración, y acá esta articulado esencialmente (p. 285).

Hemos visto que el duelo acontece una vez que el agujero en lo real de la privación, se transforma en falta para el sujeto. Es ahí donde puede hacer duelo. En tanto esto no ocurra, toda posibilidad de que el duelo tenga lugar, queda anulada. El deseo de la madre, como deseo del Otro, choca con el deseo de Hamlet, lo absorbe. No hay lugar para dos. Y es el deseo de la reina el que reina. Reina deseante y deseo reinante. La reina tiene un nuevo amor, un nuevo rey, y es su deseo el que taponea la asunción del deseo de Hamlet. Él por tanto, no desea. Sin deseo, no hay duelo (pues el duelo compromente a un deseo). Sin la asunción, sin la apropiación de ese deseo, no hay posibilidad para Hamlet de hacer duelo por el rey. Se trata de una no asunción del agujero en tanto falta, en este sentido, el rito interrumpido impide la consecución de esa asunción, y así, la imposibilidad del duelo.

El rey no es el objeto perdido por el cual se puede hacer duelo. No es un objeto perdido, tampoco cumple con su condición de muerto. Segundo elemento que pone barrera al duelo. Éste retorna como fantasma, y no cualquier fantasma, sino como el fantasma del rey, el cual exige obediencia más allá de la tumba. Ese fantasma demanda algo, y la demanda toma forma de fantasma: "el espectro está más allá de la venganza […] algo quedó pendiente, algo quedó suspendido" (Orozco, 2011,

p. 189) ¿Cómo hacer duelo por alguien con quien hay cuentas por saldar? La deuda complica el duelo, la deuda lo suspende. No se puede dar por perdido un objeto al cual aún le debemos algo (o también, que nos debe algo). Deber real y deber subjetivo. Porque también el "deber" otorga la ganancia secundaria de seguir atado al objeto de amor, de no darlo por perdido. Como el Hombre de las Ratas que debe saldar las cuentas del padre, Hamlet debe su venganza.

Escribe Figueroa (2004):

> Mientras el sujeto se mantenga aferrado a este objeto no habrá posibilidad de poner fin a la persecución, ni a la ocasional o constante, según los casos, aparición de los espectros fantasmales, ni a la exigencia de vivir para honrar la memoria del muerto, que puede desembocar en no tener memoria más que para el difunto, sin posibilidad de olvido que apacigüe, que no sea el de la negación o el de la forclusión, la falta de escritura (p. 15).

El deber prolonga el duelo indefinidamente. Este deber se configura, también, desde el deseo. La literatura, los mitos y leyendas dan cuenta de la configuración del fantasma que demanda, que no cesa de aparecer cuando pareciera que su mandato está siendo olvidado. Y así es en Hamlet también, el rey aparece en momentos clave para recordarle que debe vengar su muerte. Y lo terrible de este fantasma y su demanda es que además, no debe tocar el deseo de la madre, ese debe quedar intacto: "abandónala al cielo y a las espinas que su pecho alberga, que la hieran punzantes" (Shakespeare, ibíd, p. 53).

La procastinación de la ejecución del mandato fantasmal impide la consecución del duelo al mismo tiempo que se acrecienta el deseo de la reina y lo intolerable del mismo. Hay un mandato superyoico personificado en el fantasma, de forma que la procastinación del acto funcione también para que Hamlet siga sin desear, impedir que aparezca lo que Lacan define como "un deseo sentido como culpable", del cual es mejor no saber nada. Y si bien, en el centro de la temática del duelo está el deseo, también lo está la relación de objeto. En este sentido, el objeto, sentido como impuro, trastorna la posible aparición del duelo. La madre deseante toma el lugar de objeto puro e impuro a la vez, desde el cual se percibe el deseo, tomado como

deseo del Otro. La asunción del deseo como propio abriría el sentido que el fantasma superyoico delata, instaurándose así, un terrible monto de culpa sobre Hamlet, sobre el deseante. Y es que el asunto de la culpa está íntimamente ligado con el llamado duelo patológico y la melancolía, no así con el duelo llamado "normal".

Freud, por su parte afirma que lo que diferencia a un duelo normal de uno patológico, es el sentido ambivalente que se tiene respecto al objeto. El deseo inconsciente de que éste muera se reconfigura obstaculizando el paso de un duelo normal. En Hamlet, el deseo está también ligado al drama edípico, y por ello, perfectamente alienado de su sentido real en tanto que se configura en la imagen del fantasma superyoico al mismo tiempo que el deseo de la madre la presenta como objeto impuro, objeto deseante.

La complejidad que adquieren las relaciones con el objeto abre el abanico de matices subjetivos desde los cuales se coloca el sujeto ante la pérdida de sus objetos amados. El deseo inconsciente de verlo perdido reabre la culpa a la que la ambivalencia da lugar. Y con ello, se complejiza también el proceso de duelo.

La tercera barrera al duelo que hace de él auténticamente un no-duelo, es que el agujero abierto en lo real, permanezca en condición de agujero y no de falta. La falta es condición necesaria para el duelo. En Hamlet aparece este cambio a partir de la posición de Ofelia dentro de "la tragedia del deseo". El papel de Ofelia es en un inicio, el de ser rechazada. Ofelia es lo rechazado, lo que a Hamlet no le interesa. El rechazo a Ofelia es el rechazo al deseo, es el no-duelo.

El tiempo de rechazo a Ofelia constituye el tiempo del no-duelo de Hamlet, a través del cual transcurren los sucesos de la aparición del fantasma, la escena del dormitorio de la madre y la procastinación de la venganza del rey. La gran escena, que es la escena en la cual el duelo entra, el duelo se instaura en Hamlet, es la misma que otra escena, la de las expresiones del duelo de Laertes (y que culmina también con un duelo entre ambos). Ofelia representa ese encuentro entre falta de deseo y deseo creado por la falta.

Ofelia se constituye como objeto de deseo y objeto perdido al mismo tiempo, al tiempo de su muerte. El agujero se convierte en falta. En el caso de Hamlet, esto se logra vía identificatoria con Laertes, con el deseo de Laertes y su sufrimiento por la muerte de Ofelia: “es en la medida en que S está acá en cierta relación con *a*, que ha hecho, de pronto, esta identificación que le hace recobrar, por primera vez, su deseo, en su totalidad” (Lacan, 1959/2014, p. 297).

El duelo por el padre muerto no fue posible. Éste, como vimos, fue taponeado por el deseo de la madre. El deseo de Hamlet reaparece con la muerte de Ofelia, objeto antes rechazado (como representación del deseo). Las expresiones “típicas” del duelo entonces acontecen. De esta manera, en la medida en que se entrelazan el deseo de la madre y la ausencia de duelo en ella, la aparición fantasmática del rey, y el rechazo de Ofelia como objeto de amor, no es posible hablar de duelo. En ese mismo sentido, y situado dentro de la dinámica de todo duelo, se le imponen barreras al rechazar el rito de duelo, o interrumpir su función; en el retorno del objeto muerto o perdido anulando así al mismo tiempo la pérdida; cuando el agujero abierto en lo real no se constituye como falta, como castración.

Por su parte, la propuesta de Allouch (2001) respecto del sacrificio del pequeño trozo de sí, va en consonancia completa con la propuesta lacaniana, ya que lo que se sacrifica es el falo, y sobre él es que hay que recurrir a la apuesta simbólica de nombrar, no sólo lo que ya no fue, sino lo que no será. El duelo no podrá hacerse en la medida en que no se sacrifique el falo, y, por medio de la clínica, que es el duelo mismo, apalabrar lo que la vida que ya no será, realizó.

4.2. ALGUNOS APORTES TEÓRICOS SOBRE LAS PERTURBACIONES DEL DUELO DESDE LA CLÍNICA

Ahora sé que mi duelo será caótico.

Barthes, 2 de noviembre de 1977

Se acerca el día del aniversario de la muerte de mamá. Tengo miedo, cada vez más, como si ese día ella debiera morir por segunda vez.

Barthes, 20 octubre de 1978

4.2.1. Enfermedad de duelo y pérdida encriptada

Desde hace varias noches, imágenes –pesadillas en las que veo a mamá enferma, golpeada. Terror. Sufro del miedo de lo que ya ha tenido lugar.

Barthes, 10 mayo de 1978

Abraham y Torok (2005), recuperan la noción freudiana de libido en el duelo, y muestran, a partir de la clínica, casos en los cuales se muestra un aumento libidinal, aun cuando lo esperado sería lo opuesto, y por ello, cargado de culpa: "todos quienes declaran haber vivido tal incremento libidinal en ocasión de la pérdida de un objeto, lo hacen con vergüenza, asombro, y lo comunican con vacilación y en voz baja <mi madre estaba ahí, muerta>" (p. 209). A partir de aquí, es que formulan su noción de "enfermedad de duelo", que consiste en la aflicción del sujeto ante el incremento libidinal inesperado:

> Es no ya, como podría pensarse, la aflicción causada por la pérdida objetal misma, sino el sentimiento de un pecado irreparable: pecado de haber sido invadido por el deseo, de haber sido sorprendido por un desborde de la libido en el momento menos conveniente, en el momento en que corresponde afligirse y abandonarse a la desesperación (Abraham y Torok, ibíd., p. 210).

En el incremento libidinal se exacerba un conflicto neurótico latente, de ahí la ocurrencia inapropiada. "El núcleo de la enfermedad de duelo es la 'manía normal'" (Abraham y Torok, ibíd., p. 216), y ésta se refiere a un incremento libidinal que puede incluso llegar al orgasmo. Ante el incremento libidinal hay sorpresa por parte del paciente, como si se tratara de una disculpa, que en realidad responde a un triunfo falaz, de incorporación mágica del objeto perdido:

> El yo ha regresado a un nivel antiguo, el de la satisfacción alucinatoria. Ahí introyección e incorporación constituían aun las dos caras del mismo mecanismo. Al no realizarse levantando la prohibición, la esperanza tanto tiempo contenida se ve entonces acorralada en un dilema sin salida: el renunciamiento mortal o el triunfo falaz. La regresión permite esto último, sustituyendo la cosa por la fantasía, el proceso introyectivo por la incorporación mágica e instantánea (Abraham y Torok, ibíd., p. 217).

Las nociones identificación/introyección/incorporación, que hemos distinguido anteriormente, son utilizadas por Abraham y Torok (ibíd.) para dar cuenta de este mecanismo de enfermedad de duelo. El dolor en el duelo responde también a la reacción sorpresiva de aumento libidinal:

> El dolor del autotormento que nos pone en la pista del panteón en el que yace el deseo enterrado es también un envite hecho al analista para proceder a la exhumación, dándole al mismo tiempo el modo de empleo apropiado a este estadio del análisis: acúseme (p. 222).

Nos dicen los autores que solo en el proceso de introyección de los deseos en relación al objeto son los que llevarán al duelo y a su conclusión, evitando así la enfermedad de duelo con esa incorporación mágica, del orden de lo imaginario. “Si los deseos que le conciernen fuero introyectados, no hay que temer ningún derrumbe, enfermedad de duelo o melancolía. La libido que había investido al objeto acaba siendo recuperada por el yo” (Abraham y Torok, ibíd., p. 216). Así, mencionan los autores se garantizaría la integridad del yo al finalizar el duelo. En cambio, cuando la introyección es inconclusa, se instala el proceso de incorporación imaginaria. La parte no asimilada de las pulsiones (pues son las pulsiones las que se introyectan) se fija en imago, obligando a mantener con vida al objeto mediante la esperanza de realización de deseo:

> […] dado que la parte no asimilada de las pulsiones se ha fijado en Imago –siempre proyectada sobre algún objeto externo- incompleta y dependiente, el yo se encuentra atrapado en la obligación contradictoria de mantener con vida, a cualquier precio, aquello mismo que le causa el mayor de los

> sufrimientos… la imago ha sido constituida precisamente en depositaria de una esperanza: los deseos se realizarán alguna vez (pp. 216-17).

También dan cuenta del dolor en el duelo, como correspondiente a este momento. Es el empuje libidinal en su forma de dolor: A cada empuje libidinal: "a cada reviviscencia inconsciente del momento exquisito, el placer toma prestadas, a causa de la represión, las apariencias de dolor… verdadero dolor exquisito" (p. 222).

La incorporación se presenta como la metáfora de no haber tragado lo que se perdió. "Para no tragar la pérdida, se imagina tragar, haber tragado lo que se perdió, en forma de objeto" (Torok, ibíd, p. 234). La enfermedad de duelo, por tanto, corresponde a una forma de rechazo del duelo. Esto, a diferencia de la introyección, donde el duelo sí es admitido. "La introyección es el vacío en la boca que se llena con palabras" (p. 238). Por eso, cuando no es efectiva, queda el vacío. Se introduce una cosa imaginaria, de ahí la incorporación, como sustituto. Nos dicen los autores, éstas son las pérdidas inconfesables: "el duelo indecible instala en el interior del sujeto un panteón secreto" (p. 238). Pensamos que, ante la enfermedad de duelo, como aquella donde la pérdida es inconfesable a falta de palabras, quizás la vía es volver a meter en la boca la pérdida, por medio de palabras también.

Sobre la incorporación: "solo puede tratarse de la pérdida repentina de un objeto narcisísticamente indispensable, pérdida capaz de impedir la comunicación" (Abraham y Torok, ibíd., p. 237). En cualquier otro caso, la incorporación no tendría razón de ser. Ese es el rechazo del duelo, por lo que los autores ponen en primer plano el asunto de la comida en el rito funerario, indispensable como metáfora de tragar la pérdida. Los autores hablan entonces del duelo críptico. "Por no poder poner en palabras su pérdida, comunicarla a otro para hacer su duelo, han elegido negar todo, la pérdida tanto como el amor. Negar todo y encerrar todo dentro de sí, placeres y sufrimientos" (p. 273).

Lo inconfesable en el panteón secreto es una cripta. Lo enterrado está en el panteón secreto, encriptado. Así, se rechaza el duelo, pero también la melancolía. "Esta se declara en el momento en que las paredes se tambalean, a menudo a consecuencia de la desaparición de algún objeto accesorio que le servía de puntual"

(Abraham y Torok, ibíd., p. 244). Ante la amenaza de que la cripta se derrumbe, el yo entero deviene cripta, disimulando bajo sus propios rasgos el objeto de amor oculto, y se instala la melancolía como una forma de duelo interminable: “Ante la inminencia de perder su sostén interno, el núcleo de su ser, el yo se va a fusionar con el objeto incluido al que imaginará abandonado por él, y comenzará abiertamente un duelo interminable” (Abraham y Torok, ibíd., p. 244).

Battista (2011) señala lo que ella llama “el problema del duelo”. Es un problema que atañe al yo y al narcicismo. Un problema de identificación, y que por tanto supone, mantener el amor por el objeto. “Amor que se refugia en una identificación es amor que se sustrae a su cancelación” (p. 26). El llamado al significante se contrapone con la identificación, y de ahí su parecido con la psicosis, como hemos mencionado anteriormente.

4.2.2. Duelos detenidos, impedidos, imposibles, complicados…

Bauab (2012) habla de los tiempos del duelo, como tiempos lógicos. El duelo es “un trabajo de elaboración para los duelos que implica tiempos lógicos a cumplir” (p. 25). Estos tiempos lógicos, de acuerdo con ella, obedecen una secuencia de tres pasos, no comandados temporalmente, sino lógicamente, bajo la lógica del inconsciente: desmentida, victimización del objeto que supone una simbolización de la pérdida, y finalmente, una posición activa del sujeto por consumar la pérdida ya simbolizada. A partir de aquí, ella encuentra lo que llama “duelos detenidos” o “duelos impedidos” en estos tiempos lógicos de elaboración:

> Se presentan distorsiones del acto, fenómenos como son los acting out reiterativos y también el pasaje al acto. Modos de la acción que dejan al sujeto extraviado respecto de la dirección de su deseo. El sujeto aparece así errátil subordinado a una compulsión a la repetición que en sí misma no es ni buena ni mala; pero que es un intento fallido de inscripción de lo traumático de la pérdida (p. 181).

Desde esta lógica, la autora ubica a las pérdidas en el campo de lo traumático, lo cual es interesante si pensamos que la pérdida sí se da dentro del orden de lo real. De cualquier manera ella ubica la no tramitación del duelo bajo la forma de acto, de acting out de carácter repetitivo. Y con esto, coloca al cuerpo como delator de lo que no marcha por la vía de lo simbólico. Tanto pasaje al acto como acting out son el sustituto del decir. El acting out en análisis viene a ser el representante de lo indecible. La actuación de una pérdida que no se nombra. En este sentido, el acting out interpretado en análisis, puede dar paso a la palabra, y así, al duelo. Se constituye como barrera para el duelo, pero al mismo tiempo como su posibilitador.

> El acting out no es solo resistencial como se lo consideró durante mucho tiempo, sino también un momento insoslayable de la cura. Especialmente, cuando se trata de la elaboración de un duelo. La estructura del acting out se presta para que el trabajo de duelo, en su constante movimiento de recobrar el objeto amado y a su vez reconocerlo como perdido, entre en vías de tramitación (Bauab, ibíd., p. 186).

De esta manera, lo mismo que hace que un duelo se suspenda, posibilita su tramitación, que ella lo ubica siempre en el campo de la práctica analítica. Pero lo importante a destacar en este apartado sobre el duelo detenido, es que se detiene en alguno de los tiempos lógicos del duelo, tiempos que van por el sentido de la simbolización de la pérdida, y de esta manera, el cuerpo dice lo que de otra forma no se expresa. El duelo impedido sería aquel que no puede atravesar por los tiempos lógicos del duelo.

La obra de Kristeva (1987) se centra en la depresión y la melancolía, pero también aborda brevemente lo que llama duelo imposible, momento previo para la melancolía. En el duelo normal, hay denegación (Verneinung), dentro del cual el sujeto dice:

> J’ai perdu un objet indispensable qui se trouve être, en dernière instance, ma mère. Mais non, je l’ai retrouvée dans les signes, ou plutôt parce que j’accepte

> de la perdre, je ne l'ai pas perdue (voice la dénégation), je peux la récupérer dans le langage (p. 55).[12]

En cambio aquel sujeto del duelo imposible, "desmiente la denegación" (p. 43). De esta manera la anula, quedando dolorosamente fijado en una pérdida que no es reconocida como tal.

> Le déni (Verleugnung) de la dénégation serait ainsi le mécanisme d'un deuil imposible, l'installation d'une tristesse fondamentale et d'un langage artificiel, incrédible, découpé de ce fond douloureux auquel aucun signifiant n'accède et que seule l'intonation, par intermittence, parvient à moduler (Kristeva, ibíd, p. 43)[13].

En el duelo imposible, por tanto, el sujeto cercena lo doloroso ante el cual ningún significante accede. Lo desmentido es el rechazo del significante, mientras la negación es lo que conduce a negar eso desmentido. De ahí hace Kristeva (ibíd.) el enlace con lo traumático al suponer que la pérdida traumática no se reprime sino que se evoca constantemente (como es bien sabido en el trauma), puesto que desmentir la denegación impide la represión, de ahí que no haya una elaboración simbólica en esa repetición:

> Il en résulte que les souvenirs traumatiques ne sont pas refoulés, mais constamment évoqués, le déni de la dénégation empêchant le travail du refoulement, ou du moins sa partie représentative. De telle sorte que cette évocation, cette représentation du refoulé n'aboutit pas à une élaboration symbolique de la perte (p. 58).[14]

[12] He perdido un objeto indispensable que es, en última instancia, mi madre. Pero no, yo la reencuentro en los signos, o más bien porque acepto la pérdida, yo no la he perdido (he aquí la negación), yo puedo recuperarla en el lenguaje.

[13] La desmentida (Verleugnung) de la negación sería así un mecanismo de duelo imposible, la instalación de una tristeza fundamental y de un lenguaje artificial, increíble, cortado de ese fondo doloroso al cual ningún significante accede y que solo la entonación, por intermitencia, llega a modular.

[14] Resulta que los recuerdos traumáticos no son reprimidos, sino evocados constantemente, la desmentida de la negación impide el trabajo de represión, o de menos, su parte representativa. De tal suerte que esa evocación, esa representación de lo reprimido no desemboca en una elaboración simbólica de la pérdida.

Respecto al trauma, que se revela desde algunos autores como el mayor impedimento para el duelo, Benyakar (2012), propone no buscar el duelo en el trauma. Desde su postura clínica establece que trauma y duelo se contraponen definitivamente: “A diferencia del proceso de duelo, nuestra labor en relación a la vivencia traumática, será desarrollar un espacio transicional que posibilite la elaboración y articulación de esta vivencia” (párr. 11). No se debe buscar que el sujeto haga duelo de una experiencia traumática, sino que la experiencia por sí sola no quede congelada o petrificada “como consecuencia del enfrentamiento con lo irremediable de la pérdida, ya que lo predominante en la vivencia traumática es la no articulación entre afecto y representación” (párr. 11). Por tanto, de lo que se trata en el trauma es que, para la vivencia traumática la pérdida será la de la posibilidad o capacidad de articulación entre afecto y representación, quedando así el duelo excluido. El psicólogo o psicoanalista no debería buscar aquí el duelo.

Leader (2011), ubica las complicaciones del duelo a partir de los preceptos de Freud respecto a la ambivalencia, respaldando la idea, pero apoyándola en lo que él refiere como la culpa de lo que el sujeto pudo o sintió como deber de haber hecho con o por el muerto. De ahí el llanto compulsivo sin aparente causa en algunos pacientes. Llama “duelos complicados” o “duelos patológicos” como aquellos en los cuales la mezcla entre amor y odio por el objeto perdido, interfiere con el proceso normal que supone rememorar lo depositado sobre aquel que ya no está: “nuestros recuerdos y esperanzas ligadas a alguien que hemos perdido son repasados y cada uno es confrontado con el juicio de que la persona ya no está aquí” (Leader, ibíd, p. 59). Al haber una mezcla entre amor y odio lo bastante fuerte como para meter al sujeto en conflicto con esta rememoración, el duelo se complica. De ahí que, el dolor compartido por otros sea el medio de superación del conflicto, y el rito de duelo permita que el proceso de duelo continúe. El compartir o no el duelo será fundamental para Leader, en su complicación o consecución. También el síntoma revela la complicación del duelo, como el llanto compulsivo,

Asimismo, al rememorar la relación del sujeto con el muerto, se abre el tema de la deuda. La deuda queda ahí, para patologizar el duelo. Una deuda del sujeto por

el muerto, o del muerto por el sujeto “la persona siente que no puede pagar ni dejar la deuda sin pagar” (p. 115). Lo insaldable de la deuda sería motivo de complicación del duelo. Esto lo obtiene Leader a partir de los sueños de sus pacientes.

Hugo Bleichmar en 2010 conserva también la noción de duelo patológico. Para él, que el duelo patológico tenga lugar depende de una tendencia a sentir impotencia y desesperanza propia de los sujetos ante la frustración del deseo. Los orígenes de estas tendencias tienen que ver con una identificación con figuras significativas ante sus propios deseos frustrados. Esta noción parece apuntar a una reproducción imaginaria del otro. Pues este mismo autor señala el papel que juega en los duelos patológicos la agresividad ante el dolor psíquico, incluyendo entonces mecanismos proyectivos de por medio.

Por su parte Braunstein (2010), propone el término “nostalgia de la muerte” como el proceso de abatimiento subjetivo que se ve en duelo y la melancolía. Correspondería a una tendencia constante del psiquismo a volver a un estado anterior, “una respuesta falsamente esperanzadora frente a las dificultades y el consabido final fatal que esperan a la vida” (p. 64). Se trataría de una denegación de la clausura del camino que lleva hacia el pasado. Y así, el intento por encontrar la vida de antes, cuando solo había la muerte. Para la conclusión exitosa del duelo, Braunstein (ibíd.) propone como importante el trabajo de sublimación, pues éste busca “colonizar el utópico país de la nostalgia” (p. 65).

Finalmente nos remitimos a un artículo de León López (2011), quien propone rescatar la singularidad de cada pérdida, como lo es la singularidad de cada caso. En su propia dimensión, y en su propia dificultad, habría que buscar acceder a ella para recuperarla, y nombrarla dentro del registro que le corresponde. Desde aquí, desde el enunciado de que cada pérdida es diferente a la otra, es que nosotros mismos nos posicionamos.

Esta breve caracterización de duelos suspendidos, detenidos, patológicos, imposibilitados o enfermedades de duelo, muestra representantes de variantes de perturbaciones en el duelo que podemos observar en muchos más autores. La lista

es interminable[15]. Los que mostramos son una muestra de distintos trabajos que en la actualidad se realizan, a partir de la clínica. Podemos ver que van en una lógica similar, de duelos que comienzan a emprenderse, y por algún motivo se complican, se prolongan indefinidamente, o se ven imposibilitados. Son trabajos que toman la vía abierta por los preceptos de Freud y de Lacan, quienes siguen siendo nuestros referentes principales. De ahí es que vemos procesos como la incorporación y el acto, la ambivalencia, la deuda, lo imaginario, el trauma y otros como procesos que escapan a lo simbólico, y por tanto, a la asunción de la falta. Asimismo, múltiples autores colocan como fundamental el papel del rito de duelo como posibilitador del duelo, como movilizador significante, de acuerdo a lo propuesto por Lacan. Revisemos algunas de sus coordenadas.

4.3. EL RITO COMO POSIBILITADOR DE DUELO

La muerte, pues, que no nos concierne vivos porque no está, ni nos concierne muertos, porque entonces no estamos nosotros, no nos concierne en absoluto. Edgar Morin, 2011

El psicoanálisis se ha cuestionado acerca de la función del rito en el proceso de duelo. Rito funerario o luto es lo que encontramos frecuentemente en los escritos que versan sobre el duelo. Introducimos la idea de un rito, como forma de inclusión del otro y del Otro como sostén simbólico y necesario dentro del proceso de duelo.

De acuerdo con la Real Academia Española, el término "rito" proviene del latín *ritus* que significa "costumbre o ceremonia"[16], mientras que el término "ritual" corresponde a un conjunto de ritos de una función sagrada. Lo que se conoce comúnmente como "duelo" sería el equivalente al rito, y su definición hace encuentro

[15] Jorge Tizón (2004) hace una relación de la clasificación del duelo, donde muestra que, a pesar de las múltiples nominaciones, finalmente se reducen a tres: duelo normal, duelo complicado y duelo patológico.
[16] De acuerdo con la Real Academia Española, encontramos también la definición de rito como "Conjunto de reglas establecidas para el culto y ceremonias religiosas".

de los dos términos, los une[17]. El duelo es también "reunión de parientes, amigos o invitados que asisten a la casa mortuoria, a la conducción del cadáver al cementerio, o a los funerales" (Real Academia Española, 2010). En este sentido, tanto el rito como el ritual, pueden darse dentro del marco de la colectividad, al mismo tiempo que en lo individual. El duelo, desde esta acepción, correspondería a ritos y rituales dentro de lo colectivo. Encontramos entonces que una sociedad completa puede estar en duelo (de ahí que los duelos nacionales adquieran siempre una dimensión social). El sujeto en duelo, por su parte, puede o no estar de luto. El "luto", del latín *luctus,* corresponde al "signo exterior de pena y duelo en ropas, adornos y otros objetos, por la muerte de una persona. El color del luto en los pueblos europeos es ahora el negro" (RAE, 2010).

Hay por tanto, dos duelos: el duelo en lo social, a manera de duelo compartido, rito y ritual, con o sin luto; y el duelo en lo particular, como proceso subjetivo que concierne al sujeto que atraviesa por la pérdida, y que también puede contener ritos, rituales y luto. Para el psicoanálisis, es este último tipo de duelo el que se muestra en la clínica, el del sujeto sufriente, sumergido en una pérdida que le concierne a él. Para referirnos al otro tipo de duelo, el social, adoptaremos el término de "rito de duelo" como forma que el duelo adopta desde la colectividad, implicándose necesariamente ciertas formas de ritos.

La colectividad, la unión de los otros al dolor de los deudos tiene por objetivo el acompañamiento y soporte durante el duelo. El rito de duelo se realiza bajo condición de muerte. El sujeto en duelo debe haber perdido a un ser querido que ha muerto para poder acceder al soporte del rito de duelo.

En Freud, y como hemos reflexionado, la dimensión social del duelo no aparece en sus escritos más allá de "Tótem y tabú" (1913-14/2006). Es posible que ello se deba al contexto histórico y social dentro del cual vivió Freud en el momento de

[17] En inglés, encontramos para referirse tanto al duelo como al rito y el luto, la diferenciación entre los términos "grief" y "mourning". De acuerdo con Worden (2010), el primero "indicates the experience of one who has lost a loved one to death" (p. 17), y el segundo "is the term applied to the process that one goes through in adapting to the death of a person" (p. 17). El primero indica la experiencia de alguien que ha perdido a un ser querido por muerte. El segundo es el término aplicado al proceso que alguien lleva en adaptarse a la muerte de una persona.

indagar sobre temas como el duelo, la melancolía y la muerte. El rito en relación a los muertos es ante todo un rito sacrificial. Costumbres sacrificiales que debían llevar a cabo los deudos que iban desde evitar comer ciertas cosas o de determinada manera hasta evitar todo posible contacto con los miembros de la comunidad. Una serie de ritos y rituales, algunos sorprendentemente parecidos entre ellos a pesar de la distancia entre las comunidades que los practicaban se pueden leer en las páginas de ese ensayo de Freud. El temor hacia el muerto estaba en la base de dichos rituales, los que contenían regímenes sacrificiales para evitar la venganza del muerto. De acuerdo con Colín (2001), "el rito de duelo es también un rito de paso" (p. 89). Es el paso del muerto hacia su nuevo lugar de morada, y es el paso del vivo hacia una nueva dimensión subjetiva. En Freud, de base encontramos el sacrificio como violencia a sí mismo por un tabú hacia la muerte y hacia los muertos. Prevalecía (y prevalece) la idea de que el muerto ronda aun entre los vivos por algún tiempo inmediato a su muerte, y una culpa inconsciente del sujeto de haber provocado la muerte del difunto bastaría para sentar las bases del autoreproche y las medidas sacrificiales. La hostilidad y el deseo de que el muerto muriera alimentan esta culpa inconsciente. Aun ahora escuchamos entre los lamentos de los deudos el reclamo a sí mismos por "no haber hecho lo suficiente" para mantenerlo vivo, o feliz durante su vida, pidiéndole perdón sobre el ataúd y haciendo uso de la autopunición discursiva.

Lacan (1959/2014), por su parte, explica la función del rito como rito funerario, rito destinado a la satisfacción de la memoria del muerto. A diferencia con el rito de duelo, éste conlleva todo el tratamiento que se le da al muerto antes, durante y después de su entierro. Este moviliza de entrada la reproducción imaginaria de lo que se ha perdido, de lo que ya no está, para después llevar a cabo la intervención de todo el juego simbólico: "el rito se desempeña como una satisfacción significante del agujero en la existencia, por la puesta en juego total de todo el sistema significante alrededor del mínimo duelo" (p. 372). Puesta en juego total de todo el sistema significante, ¿qué significa esto? Para Lacan, el rito representa esa forma última, el mayor intento por cubrir el agujero que desde lo real se ha abierto con la

muerte del otro. Intenta colmar el agujero, cubrirlo, taparlo. Hacer de lo real, simbólico.

La función del rito en tanto movilizadora del sistema significante, supone al mismo tiempo un aumento libidinal de aquello que ata al doliente con el muerto. En el rito se le recuerda al difunto, se le rememora, se coloca una imagen suya, se le reza, se lleva luto por él. Es desde aquí que la ausencia de rito de duelo impide el duelo en Hamlet. El duelo de Hamlet se suspende: "Ahorro, Horacio, ahorro. Los pasteles calientes del funeral sirvieron de fiambres en las mesas de la boda" (Shakespeare, 1600/2002, p. 40). Lo que inicia como un duelo suspendido por el rey, se reproduce hacia los otros muertos, el padre de Ofelia y Polonio. Esos otros duelos no se suspenden, sino que no se producen, no hay duelo. Será la muerte de Ofelia la que reabra la hiancia dejada por Horacio y ahora por ella. Y bajo la expresión doliente de Laertes se produce el duelo en Hamlet (identificación imaginaria, un duelo por otro). La dimensión del otro que también sufre, abre paso a la propia expresión de sufrimiento. El dolor de uno es el dolor de todos.

Sin embargo, no todos los que participan en el rito de duelo o rito funerario conocen el ceremonial, mucho menos su significado, pero parece que el conocer el significado de lo que ahí tiene lugar no es lo importante, sino la mera expresión de dolor, el delatar la hiancia dejada por el muerto. Ariès (1983) califica estos ritos de duelo carentes de significación como muestras de una muerte domada. Esta muerte domada responde a un mundo sometido al cambio que desconoce la actitud antigua hacia la muerte, a pesar de estar tan cerca de ella: “la actitud antigua en que la muerte está a la vez próxima, familiar, insensibilizada, se opone demasiado a la nuestra, en que causa tanto miedo que ya no osamos decir su nombre” (p. 32). Lo familiar desconocido, lo que provoca miedo y es innombrable respecto a la muerte, armoniza bien con lo que Freud (1919/2006) denominó la impresión de lo siniestro, lo ominoso, *unheimliche,* “algo, que destinado a permanecer en lo oculto, ha salido a la luz” (p. 241). Ha salido a la luz ahora como algo extraño, de forma que el ceremonial de rito se torna desconocido, temido y repetido a la vez.

> […] téngase en cuenta que por lo común también el individuo piadoso practica el ceremonial de la religión sin inquirir por su significado, aunque el sacerdote y el investigador puedan estar familiarizados con el sentido del rito, las más de las veces simbólico (Freud, 1907/2006, p. 105).

Sin significado, pero cargado de dolor y respetuoso del rito, "el duelo desmesurado", dice Ariès (ibíd.): auténtico duelo salvaje; "apenas se constataba la muerte, a su alrededor estallaban las escenas más violentas de la desesperación" (p. 125). Este duelo desmesurado no puede durar mucho, su duración es la misma que el rito de duelo, es lo que compone la escena del duelo, pues no es parte del rito, es, como dice Ariès, una obligación. Y además es una puesta en escena, una escenificación bien planeada, actuada, donde se representa un dolor que muchas de las veces no se siente. Esa es la función de las plañideras o "lloronas" en los funerales, mujeres contratadas para llorar al muerto, "dolientes profesionales para los funerales" (Leader, 2011, p. 73). Estas lloronas contratadas son parte de una tradición que inicia desde el siglo XVII, y que además, notablemente, es una tradición que se remonta tanto en Europa (principalmente en Francia, España y Grecia) como en América. Nuestro contexto es cercano a estas prácticas. En Querétaro, incluso se realiza anualmente en día de muertos, el concurso nacional de plañideras. Como lo explica una nota periodística respecto al concurso del 2012:

> La tradición de las plañideras data de hace más de 4 siglos, cuando se acostumbraba pagar a mujeres para que lloraran en el funeral de alguna persona; las plañideras, portaban un velo negro y llevaban consigo vasos para recoger las lágrimas y depositarlos en los féretros de los difuntos; se creía que con sus lágrimas, los muertos "subían" al cielo con mayor rapidez. Para este concurso, se cuenta con una bolsa económica de 20 mil pesos a repartirse en premios a las mejores plañideras, que serán calificadas en 4 aspectos: espontaneidad, caracterización, movimiento corporal y actuación (Romero, 18 de octubre de 2012).

Algunos autores como Allouch (2011) destacan el papel cómico del rito y el luto, las expresiones exageradas, las cuales, sin embargo, son permitidas, y hasta

solicitadas dentro del rito de duelo. Por su parte, el psicoanálisis no desconoce el papel fundante que el llanto ocupa en la constitución del hombre como sujeto. El llanto, junto con el grito, se erige como las primeras formas de llamado al otro ante el desamparo. El desamparo es otra forma de expresión del agujero. El sujeto que pierde a alguien está en desamparo y eso lo demuestra no sólo a través de su llamado angustioso hacia el muerto, sino lo que el rito de duelo inaugura, esto es, el llamado a cubrir una falta[18].

Es esa la función del rito de duelo, inaugurar el llamado a cubrir la falta. No es una movilización simbólica que tiene por fin cubrir la falta, sino nombrarla, formarla. Sin embargo, la puesta en juego del sistema significante no asegura la efectividad de éste. Quizás, el verdadero valor, la verdadera función del rito resida en el compartir el dolor con los otros, denunciar el desamparo, hacerlo público, más que el lograr la cobertura del agujero dejado por el muerto. Allouch (2001) considera que para Lacan, el rito sería el equivalente al trabajo de duelo en Freud. Menciona Battista (2011):

> En lo simbólico, un llamado al significante de la relación del sujeto con el significante, esto es, el falo, y un llamado en lo imaginario que atañe a la constitución misma del fantasma. Un llamado y una respuesta imposible en la medida en que nada de lo que allí se ponga podrá colmarlo, nada, ni siquiera la muerte o la enfermedad orgánica del deudo (p. 26).

Hacer un llamado al Otro por medio de los otros. Y si el rito de duelo no es suficiente para cubrir el agujero dejado por el objeto perdido, esto tampoco significa que no cumpla con una función de sostén para el sujeto. Por el contrario, da paso a la reconfiguración subjetiva, haciendo del llanto, llamado; haciendo de lazo de la pérdida.

Elmiger (2001) menciona que: “Los rituales vienen allí a señalar, a significar a partir de las costumbres, los relatos, los mitos, etc. El logos es convocado allí para

[18] Pero esa falta se delata de muchos otros modos, no solamente por el llanto. Incluso, llega a asumirse que aquel que no llora no atraviesa por un duelo. La manifestación social del duelo, o el rito de duelo, no debe confundirse con un duelo subjetivo, llevado en lo particular.

sombrear, significar, el agujero creado en la existencia. He aquí la función subjetivante del duelo" (p. 40). La función del rito no es la de colmar en su totalidad el agujero, pero sí su función el convertir el agujero en falta, y así movilizar el juego simbólico del sujeto en pérdida. "En el pasaje del cuerpo al cadáver, los ritos intentan llevar la putrefacción de lo Real a lo Simbólico" (Baños, citada en Maris, 2012, p. 240). Que de hecho, en cierto sentido todo rito de duelo es fallido, pues al abrir la dimensión de la falta, inaugura los intentos por asumir esa falta, lo cual, se sabe, tiene sus decaimientos. El rito no implica que el duelo se resuelva, no llena las condiciones para superar el alcance determinante de la castración, de la "irreparable pérdida". Su soporte es cultural.

4.4. CUANDO EL OBJETO NO ESTÁ NI VIVO NI MUERTO

La realización del duelo, permite dar lo perdido por perdido. Hay situaciones en las que el duelo se torna imposible, por ejemplo en los casos de pérdidas masivas… esto lleva a la muerte de la muerte, a la imposibilidad de su elaboración, a la melancolía o a la locura. Estas muertes no procesadas tienen un efecto de vampirismo sobre la mente…

Fanny Blanck-Cereijido, 2004.

Bauab (2012) considera que "para que cualquier trabajo de duelo se inicie es imprescindible el reconocimiento de esa pérdida por un tercero" (p. 225). Función del rito de duelo, función de reconocimiento social de la pérdida. Autores como Maris (2012) van más allá, colocando el rito de duelo en la base de todo duelo posible, "No hay duelo que no implique la necesidad de los rituales fúnebres como práctica colectiva instituida, que sanciona no solo el reconocimiento del muerto, sino, también del deudo" (p. 239). ¿Es que entonces el rito de duelo es condición necesaria para que se lleve a cabo el proceso del duelo?, ¿cómo entonces podríamos explicar la efectuación de duelos por aquello que no está en la realidad muerto?, asimismo, ¿es que el rito asegura una resolución exitosa del proceso de duelo? Como mencionamos anteriormente, la función del duelo es de

reconocimiento de la falta, pero no por eso creemos que es la única forma de llevar a cabo esta asunción simbólica. Más aún, tampoco creemos que todo rito de duelo asegure “dar por muerto al muerto” y abrir así el camino del deseo.

Dentro de esta lógica cabría preguntarnos si el rito no opera como una suerte de negación, al menos parcial, como desmentida, de la muerte. El rito busca asegurar la vida del muerto, “en tanto se encuentra presente la creencia en el más allá, opera una negación de la muerte” (Tamayo, 2001, p. 171). Para algunos autores, precisamente el asunto de la inmortalidad, sostenido por el ritual de duelo, impide la tramitación del duelo, lo convierte en irrealizable. Citando a Barrera (2001): “la creencia delirante en la inmortalidad esconde en realidad un duelo no realizado. Y por ende la fijación de estereotipos cuyo desplazamiento resulta dificultado por ello” (p. 210). Incluso, los antiguos griegos también concebían el tema de la inmortalidad. Sobre la muerte de Menelao se lee: “No acabará su vida, dice de él el poema; es decir, no llegará a aquel lugar muerto, sino vivo, y tampoco allí lo arrebatará la muerte. Sobre Menelao en la época homérica” (Rohde, 2006, p. 92). De acuerdo con Rohde (ibíd.), “este relato popular trasluce más claramente que ningún otro pasaje de los poemas homéricos la creencia de que el hombre, aun sin morir, puede ser sustraído permanentemente del mundo de los vivos y seguir viviendo en otra morada” (p. 93).

Los rituales de duelo, religiosos, ceremoniales y ceremoniosos, aseguran una suerte de inmortalidad bajo ciertas condiciones. Por ejemplo, pueden ser pensados como fiestas porque Dios recibe al muerto. O bien, quien pasa por un rito de duelo no está verdaderamente muerto, o como menciona Allouch, está más bien en condición de desaparecido. Y sin embargo, “si el muerto no termina de morir, los vivos no estarán del lado de la vida” (Maris, 2012, p. 239). Escribe Orozco (2011):

> La comunidad no tiene más recurso que sus tradiciones, que sus rituales, propios de su historia cultural, para encarar y, al mismo tiempo y de algún modo, enmascarar la muerte, de uno de sus miembros. El ritual no recubre

> todo lo real de ese agujero producido por la muerte, por más que se esmere en la organización pormenorizada de la obsesión significante (p. 193).[19]

Y el muerto no termina de morir. Para Ariès (1983): "los muertos duermen" (p. 27). El muerto, visto desde el rito funerario, no está muerto, está dormido, está descansando, está reposando. Las plegarias y rezos van dirigidas al reposo de las almas, al descanso eterno. Podemos escuchar incluso cómo cuando hay una muerte por una enfermedad prolongada, los supervivientes se autorizan para exclamar, "era lo mejor, ahora ya puede descansar". La muerte es vista como un tránsito (de ahí que Ariès rescate la ubicuidad de los muertos que vagan invisibles entre los vivos) y un reposo: "el reposo es a la vez la imagen más antigua, la más popular y la más constante del más allá" (Ariès, p. 29).

Es una "muerte aparente" (Ariès, ibíd., p. 329). Una especie de muerto-vivo, imagen difundida, popularizada a través del arte; películas, teatro, novelas y cuento. Donde llamándole al muerto a través de lamentos, éste vuelve y "despierta". La idea del retorno desde la muerte, o una muerte simulada expresada desde y para los otros, pone un tapón al reconocimiento de la muerte, a lo real de la misma. Además, por los objetos que no están, no existen ritos de duelo, la colectividad niega ese soporte ritualizado que sí otorga a quien ha perdido a su objeto de amor por la muerte. El sujeto entra por sí solo al estado de desamparo y es lanzado al agujero de la pérdida sin que su llamado sea escuchado por otros:

> Cuando el duelo puede producirse en el dominio colectivo, el doliente tiene la posibilidad de hacer partícipes a los otros de su duelo, pero si este lugar público de la muerte es abolido, ¿dónde puede ser inscrita la muerte para que la carga de quien ha quedado desconsolado disminuya? Más aún, ¿qué

[19] Aún en el muerto que sí está muerto, también es cierto que tal obsesión significante –que describe Orozco-, y que es movilizada por el ritual de duelo, va acortándose, va desapareciendo con rapidez, sobre todo en los países desarrollados y muchos subdesarrollados, donde el tratamiento al cuerpo ya no responde a un ritual propiamente dicho. Tanto Allouch como Ariès destacan la sequedad del duelo en la actualidad, la impersonalidad del mismo. Se refieren no sólo al acortamiento del rito, a la disminución del ritual, sino a la misma forma de hacer polvo al muerto, la incineración que viene a despersonalizar y enfriar la expresión –social y particular- del duelo: "Ritualizado, socializado, el duelo no juega ya siempre, ni completamente el papel de liberación que había sido el suyo. Impersonal y frío, en lugar de permitir al hombre expresar lo que siente ante la muerte, se lo impide y le paraliza" (Ariès, 1983, p. 272).

> puede hacerse con los restos del muerto, vestigios ineluctables de la muerte rechazada? Estos restos persisten en el psiquismo del doliente a la manera de síntomas, que son en última instancia la evidencia de una incapacidad para evacuar esos despojos. Esta “segunda vida” del difunto que irrumpe y trastorna la vida de los sobrevivientes es un profundo malestar generado por la impotencia de las prácticas de duelo para significar la muerte: en ausencia de palabras para nombrar el dolor este se devuelve al sujeto bajo la forma de desequilibrios desplegados a lo largo de su vida cotidiana. (Cifuentes, 2001, p. 240).

Bauab (2012) señala que la ausencia de rito de duelo puede traer consecuencias funestas para el sujeto: “cuando el trabajo de duelo no se efectúa a nivel del logos, no es infrecuente que los muertos no mueran, y sus espectros continúen visitando a los vivos en apariciones alucinógenas” (p.220). En consecuencia con el pensamiento de Lacan (1959/2014):

> Y es lo que nos explica que toda creencia folclórica establezca esencialmente la relación más estrecha entre el hecho de que algo fuese fallido, elidido o rechazado en esta satisfacción al muerto, y el hecho que se produzcan esos fenómenos que corresponden a la influencia, a la entrada en juego, a la puesta en marcha de los fantasmas y de los espectros en el lugar dejado libre por el rito significante (p. 372).

Como una suerte de predominio imaginario que se enlaza a lo simbólico en el momento del rito de duelo. El fantasma, la aparición del fantasma, en otro orden, es esta figura de aquel que no está ni vivo ni muerto. Orozco (2011) ubica ciertas apariciones fantasmales en el orden de un duelo suspendido:

> La presencia del fantasma delata lo insostenible de una investidura excesiva que se deposita sobre el objeto amado perdido que no se puede asumir, que sería absurdo asumir, como irremisible e irreversiblemente perdido. Una sobre investidura, una investidura de más, recae sobre alguien que se echa de menos, sobre alguien que parece imposible restar de la dimensión histórica de nuestra existencia (p. 177).

La aparición del fantasma delata lo fallido del rito de duelo: “podemos afirmar que la aparición de un fantasma es síntoma de una falla en los soportes colectivos del ritual funerario incluido el de la sepultura” (Orozco, 2011, p. 195). Es difícil pensar que un rito de duelo suponga una resignación del objeto en tanto muerto. El mismo Freud nos advertía que el sujeto no abandona con tanta facilidad sus objetos de amor. Estos objetos de amor pueden retornar, sobreinvestidos, de forma que “no encontramos ni trabajo ni tarea de duelo. No localizamos las funciones del Yo bajo el dictado del examen de realidad” (Orozco, 2011, p. 179). Si el duelo delata una retirada libidinal de los objetos de amor, el fantasma delata lo contrario, su presencia da cuenta de esa sobreinvestidura. El muerto está vivo, quizás más vivo que nunca. En este texto, bajo el análisis de apariciones fantasmales, Orozco da cuenta de una demanda del muerto hacia el vivo, tal y como la incesante aparición y reaparición del fantasma del padre a Hamlet demanda su venganza, demanda a sí mismo su duelo.

Dentro de la dimensión de lo que no está ni vivo ni muerto, podemos encontrar muchas otras configuraciones que escapan a lo que el rito puede reconstruir. Por ejemplo, en las madres que encuentran grandes dificultades para llevar a cabo el duelo por los hijos no nacidos (lo que señalaba Allouch). Rituales como el entierro de los fetos, de las placentas, pueden no anudar el asunto de la falta:

> Confrontée à l’originaire et à l’archaïque devant les dangers réels ou imaginaires encourus par son bébé, c’est dans le recours à ce « tiers organisateur » qu’elle trouve la voie qui lui permet d’investir le bébé vivant, à partir du deuil d’un bébé intra-utérin que mettent parfois en forme certains rituels d’enterrement du placenta. (Drossart, 2004, p. 210).[20]

Sin representación imaginaria del hijo, ni un cuerpo desarrollado como totalmente humano, hace que el rito de duelo no encuentre lugar para llevarse a cabo, y con ello, complicar al duelo mismo. “Personne d’autre que moi ne le

[20] Confrontada a lo originario y lo arcaico ante los peligros reales o imaginarios por su bebé, es por medio del recurso a ese tercero organizador que ella encuentra la vía que le permite investir al bebé vivo, a partir de un duelo del bebé intrauterino que existen a veces en forma de ciertos rituales de enterramiento de placenta.

connaîtra, personne ne le verra jamais", nous dit alors la mère ». (Legros, 2006, p. 70).[21] Para Bydlowsky (2004) :

> Ces femmes touchées par la mort néonatale d´enfants jamais vus, jamais pris dans leurs bras, traversent un deuil qui diffère de celui qui fait suit à la perte d´un être aimé. Sans trace sensorielle, aucune représentation mentale de l´enfant mort ne peut s´installer. Corps non-représentable, corps non-réel – ce que la femme grosse entoure de ses bras, c´est un ventre, pas un enfant. (párr. 29).[22]

¿Ante qué situaciones se anula toda posibilidad de rito? Precisamente cuando el objeto no está ni muerto ni vivo, sino desaparecido. Cuando la esperanza del retorno se mantiene latente, o cuando éste se muestra para después volverse a desvanecer. No hay rito de duelo por la ruptura amorosa, no hay rito de duelo por la pérdida de un ideal, no hay rito de duelo por incontables circunstancias en donde el duelo sí tendría su lugar. El rito parece conservarse únicamente para los muertos, y que dejan evidencia de estarlo. Basta con pensar en los numerosos casos donde familias enteras callan acerca de la muerte de uno de sus miembros, se abstienen del rito funerario, del duelo, del hablar. Se abandona al sujeto en su propio duelo a hacer lo que pueda hacer con su pérdida. Será otra cosa, y no el rito, lo que haga del agujero, falta.

Es volver a la condición de desaparecido del objeto. Dentro de ella pueden ubicarse los objetos perdidos del sujeto que está en duelo. La ruptura de una relación amorosa, por ejemplo, no supone que el objeto esté muerto, él está, pero no aquí (aun cuando escuchemos la consigna "está muerto para mí"). Incluso estando la persona presente, la persona que había fungido como objeto de amor, aun viéndole diariamente se dice que "se perdió el amor". Lo desaparecido y lo perdido no está muerto. No está ahí, pero puede estar en algún otro lugar. Ahí no

[21] Nadie más que yo lo conocerá, nadie lo verá jamás, nos dice la madre.

[22] Esas mujeres tocadas por la muerte neonatal de los niños jamás vistos, jamás sostenidos en sus brazos, atraviesan por un duelo que difiere de aquel que se hace por la pérdida de alguien amado. Sin rastro sensorial, ninguna representación mental del niño muerto puede instalarse. Cuerpo no representable, cuerpo no real, eso que la mujer encinta toma en sus brazos, es un vientre, no un niño.

hay rito, no hay rito por el que no está muerto. Y por tanto, tampoco duelo. Al respecto nos preguntamos acerca de la función del rito privado hacia los no muertos pero sí desaparecidos.

Ante este tipo de condiciones, así como en las muertes violentas, Sibony (1998), coloca la imposibilidad del duelo, como la muerte del Otro: "violence de la mort en pleine vie; dans un deuil presque infaisable" [23](p. 87). Violencia que escapa al duelo, pero también, el duelo mismo pensado como violencia: "Elle est violente comme un bloc de temps présent qui s'arranche et bascule dans le passé, d'où il agit par la mémoire; violence du deuil: le moi est amputé d'une part de l'Autre" [24](p. 89). Esa es la violencia del trauma que estas experiencias suponen.

Todas estas circunstancias (y muchas otras), a las cuales el rito de duelo escapa, ante las cuales el sujeto parece no poder hacer nada, nos hacen preguntarnos acerca del verdadero alcance del rito de duelo, de qué es lo que hay en lugar del duelo, qué se juega en el campo simbólico e inconsciente del sujeto en pérdida. La actualidad delata la insuficiencia del rito de duelo para que el duelo se efectúe y la importancia de dar muerte al muerto. La dimensión de "desaparecido" adquiere una nueva dimensión, más dolorosa, más intolerable, ahí donde inscribir la falta no es posible, donde el rito se queda corto. Me refiero a los desaparecidos por la violencia que azota brutalmente al mundo, al país. Los desaparecidos, los sujetos no vivos, tampoco muertos inauguran el siguiente pasaje de nuestra reflexión: aquella que liga el asunto de un duelo que no encuentra lugar para llevarse a cabo con la violencia, con lo traumático y lo indecible. ¿Es posible inscribir estas faltas?

4.5. LA DESAPARICIÓN REAL QUE SOBREPASA TODO INTENTO DE DUELO

[23] Violencia de la muerte en plena vida; en un duelo casi irrealizable.
[24] Ella es violenta como un bloque de tiempo presente que se arranca y bascula en el pasado, de donde actúa por la memoria; violencia de duelo: el yo está amputado de una parte del Otro.

El hombre muere tantas veces como pierde a cada uno de los suyos.

Pubilio Cyro

Duelo: he aprendido que es inmutable y esporádico: no se gasta porque no es continuo. Barthes, 18 de febrero de 1978

El apartado anterior, respecto al rito de duelo y la condición de desaparecido del objeto perdido, nos trae a la reflexión una realidad que se impone de menos a ser escrita, sobre todo en la actualidad y en nuestro país; es decir, la desaparición real de la persona. Cuando las desapariciones son reales o las muertes más reales que nunca, ¿cómo puede configurar eso el psiquismo del sujeto en pérdida?, ¿puede realizarse el rito de duelo y con el duelo mismo?, ¿puede movilizarse el sistema significante de forma tal que pueda colmar algo de ese agujero?

El asunto de las muertes y desapariciones avasalladoras no es una novedad para el psicoanálisis. Podríamos decir que más bien se ha visto renacido y reconfigurado a partir de una nueva realidad que se impone y ante la cual es imposible voltear la mirada. Freud lo hizo por primera vez en “De guerra y muerte”, precisamente el texto que escribiera después de “Duelo y Melancolía”. Están fechados con el mismo año, 1915. En ese texto aborda por primera vez el asunto de qué hace el sujeto ante las muertes masivas dejadas por la guerra, y ante la falta de respuesta, Freud nos deja con una conclusión difícil: el hombre tiene que cambiar su relación con la muerte, pues la que se tenía ya no es suficiente.

En los últimos años la criminalidad en el país ha aumentado de forma abominable. Eso incluye la proliferación espeluznante de grupos del crimen organizado, los cuales ya son incontables. El secuestro, las desapariciones forzadas y los homicidios ocupan un lugar escandaloso dentro de las causas de muerte en México y esto se ve reflejado sobre todas las esferas de la vida diaria, de la vida cotidiana de los sujetos que son expuestos a un lugar de pasividad del cual no pueden salir. Las muertes masivas que históricamente han aniquilado a gran parte de las poblaciones y que habían sido los desastres naturales, se ven opacadas

por las muertes de los desastres histórico-sociales. Estamos atravesando por uno de esos momentos de desastre social.

Y a partir de esto podemos remitirnos al asunto de la muerte seca que denunciaba Allouch (2011), asunto de la muerte a secas que se ancla con la problemática del duelo en las sociedades actuales, particularmente la mexicana. Si bien Allouch hace referencia a México, lo hace específicamente con el tema del Día de Muertos. Sin embargo, en la actualidad, esta muerte a secas puede tener otro sentido, aquel referido al "exceso de muertes" del cual hablaba Freud. En México, actualmente el clima de violencia desenfrenada, da cuenta precisamente de una muerte que parece no encontrar correlato en lo simbólico. Demasiadas muertes, demasiado violentas, desapariciones, secuestros, homicidios masivos… tanta muerte deja al sujeto con tan poco qué decir. El llamado al Otro como insuficiente, donde poco a poco parece que el sujeto va acostumbrándose a convivir con la muerte, de una manera ominosa, angustiante. Muerte a secas sin duelo. Esto además, aunado al hecho de que en la actualidad, en la era marcada por el consumismo ilimitado, exacerbado, los sujetos no aceptan las restricciones, los límites, las pérdidas. Entre ellas el duelo. La consigna es no perder, solo ganar. Voracidad del todo y ausencia de reconocimiento de algo que remita a la falta.

Los muertos demuestran su condición de mortales (y mortíferos) de la forma más real y cruda posible. No queda ya lugar para la desmentida de la muerte ante la realidad imponente desde la cual se muestran las muertes: cuerpos descuartizados, mutilados y fraccionados, que hacen de lo humano una reducción a carne, huesos, cabello, etc. A eso se ve reducido aquel que ha sido víctima del homicidio y el secuestro. O bien, la desaparición real, la ausencia de cuerpo que atestigüe la muerte. Es lo más real lo que ahí aparece, lo que se muestra a los ojos de tantos día a día. Y sobre lo real ¿qué puede hacer o decir el sujeto? ¿cómo subjetivar eventos de tal naturaleza? Porque además se diferencia de otros desastres (como los naturales), que consisten en la aparición súbita de un evento inesperado y ante lo cual el sujeto queda indefenso. No, estos otros desastres no son eventos aislados, a veces tampoco son inesperados, puesto que mantienen a

los sujetos en estado de angustia expectante, pero que también dejan al sujeto indefenso. Estos, además, son causados por otros sujetos, donde coexistimos de forma incomprensible.

"Les mutilations, les découpes et les arrachements, les réarrangements des organes, l'éparpillement des parties démembrées du corps y sont interprétés comme des dispositifs de naturalisation et d'animalisation des victimes"[25] (Losonscy, 2002, p. 188). Tal animalización de la víctima provee de un sentido nuevo a la muerte de por sí ya violenta en tanto que presenta al cuerpo por fragmentos, despojado de todos aquellos significantes que la familia sobre él deposita. No hay más que un cuerpo arrojado por pedazos:

> Ces pratiques portent atteinte aux processus sociaux du deuil et rendent son vécu aussi fragmentaire, diffus, sans fin et dépersonnalisé que la violence elle- même. Les conditions historiques et politiques de la violence, la ritualisation des actes meurtriers et les représentations sociales du conflit qui les sous-tendent ont suscité des analyses, de plus en plus attentives aux contextes locaux et régionaux et aux expériences et changements sociaux qui en ont résulté [26](pp. 188-189).

Interrogamos, ¿cómo pensarse determinada efectividad subjetiva en el rito de duelo sobre aquellos que se presentan como fragmentados, como puro cuerpo?, ¿y cuando no hay ningún cuerpo que atestigüe la muerte? Todas estas interrogantes, si bien responden a una realidad desde hace mucho existente, ahora se imponen, dando cuenta de un momento socio-histórico único, comandado por la violencia. Almas solitarias, figuras perdidas en el purgatorio, todos aquellos cuyos cuerpos no reciben sepultura. No duermen, no descansan. Tampoco permiten el descanso de

[25] Las mutilaciones, los cortes y los desgarramientos, la reasignación de órganos, el esparcimiento de las partes del cuerpo desmembradas son interpretados como dispositivos de naturalización y de animalización de las víctimas.

[26] Esas prácticas portan un atentado a los procesos sociales de duelo y dan su vida fragmentaria, difusa, sin fin y tan despersonalizada como la violencia misma. Las condiciones históricas y políticas de la violencia, la ritualización de los actos mortuorios y las representaciones sociales del conflicto que les son dadas suscitaron análisis, cada vez más atentos a los contextos locales y regionales y a las experiencias y cambios sociales que resultaron.

los otros. Nuevamente la figura de la plañidera, ahora eterna, una llorona eterna y figura que aparece y reaparece en las historias y leyendas:

> Après quelques années, apparaît une femme affirmant être la fille de cette morte connue comme « la Milagrosa ", à laquelle elle attribue le nom de Salomé. Cette figure anonyme et pauvre, à qui l'on attribue toutes les épreuves emblé- matiques de l'existence des femmes-mères et une mort douloureuse, constitue une passerelle vers une autre catégorie de défunts sanctifiés. Il s'agit d'enfants et d'adolescents, socialement anonymes, morts de manière soudaine, accidentelle ou violente, mais possédant leur propre tombe ou niche dans une galerie à étages [27](Losonscy, ibíd., p. 190).

La figura de la mujer que vive (y muere) en pena, que vaga por los cementerios llorando a un ser querido muerto y que jamás fue encontrado, es tema de numerosos análisis. “La Milagrosa” (figura colombiana de una mujer llorona que vaga por los cementerios), como aquella que vive penando a todos y a nadie, a todos intentando encontrar a uno, a “su muerto”. Un movimiento de doble falta de pertenencia: del muerto perdido, el que no pertenece a nadie, el de las fosas comunes, el desaparecido; y la otra falta de pertenencia, del familiar que no tiene a quién llorar, que carece de un lugar, de un punto de encuentro de la muerte, donde su dolor pueda ser transmitido. La condición de desaparecido también convoca a pensarlo como un ausente-presente. Alguien que se ha ido, pero que está en otro lugar y es susceptible de volver. Como si aquello que arrebata la muerte violenta, intentara ser devuelto ahora en su sentido opuesto. Recuperar los miembros mutilados, las partes, volver a reunir lo fragmentado (el duelo es precisamente un intento de reunir lo fragmentado), quitarle su condición de ultrajado y vuelto hacia su contrario, como uno de los destinos primordiales de la pulsión y presentando a estos muertos como santificados, puros, inocentes. Los niños no nacidos así como

[27] Después de algunos años, aparecía una mujer que afirmaba ser la mujer de un muerto, conocida como la Milagrosa, a la cual se atribuía el nombre de Salomé. Esta figura anónima y pobre, a quien se le atribuían todas las pruebas emblemáticas de la existencia de mujeres-madres, de una muerte dolorosa, constituye una pasarela hacia otra categoría de difuntos sacrificados. Se trata de infantes y adolescentes, socialmente anónimos, muertos de manera repentina, accidentalmente o violentamente, pero poseedores de su propia tumba o nicho en una galería.

las víctimas de muertes violentas, aparecen en este grupo a quienes se les atribuye cierto sentido de santidad, precisamente por su condición de violentados, de arrebatados de un pasado y de un futuro. Pues hemos visto que los ritos de duelo funcionan ante todo por la presencia del cuerpo del ser querido. Ante la desaparición, no hay muerte, pero tampoco hay vida.

Todas estas víctimas, todas las muertes que dificultan el proceso de duelo, que lo perturban, son, desafortunadamente en México y el mundo cada vez más numerosas, muertes denominadas por algunos, y en su justa dimensión, como "muertes traumáticas":

> […] the high rates of traumatic deaths found in inner U.S. cities associated with gang violence, domestic violence, fatal accidents, and other traumatic losses create additional risks for those adolescents who suffer the violent death of a family member or friend. Such traumatic losses impose a dual burden of posttraumatic stress reactions and bereavement, the interplay of which may complicate grief reactions. In particular, intrusive, distressing memories and emotions linked to the violent circumstances of the death, avoidance of cues linked to the death or to the deceased, and numbing of responsiveness may disrupt critical adaptive grieving processes. These processes include reminiscing, participating in grief rituals, processing painful emotions associated with accepting and adapting to the loss, and making meaning of the death[28] (Pynoos, 1992, p. 4).

En este sentido, el duelo, inducido por la existencia de un ritual de duelo no resulta suficiente, y los sujetos, como lo advierte el autor, se ven imposibilitados para dar cuenta de sus pérdidas, como un efecto de trauma (de ahí la nominación

[28] Las altas tasas de muertes traumáticas encontradas dentro de las ciudades de U.S. asociadas con la violencia de pandillas, violencia doméstica, accidentes fatales, y otras pérdidas traumáticas crean riesgos adicionales para aquellos adolescentes que sufren de muerte de un miembro de su familia o amigo. Esas muertes traumáticas imponen una carga dual de reacciones de estrés postraumático y duelo, el interjuego del cual podrían complicarse reacciones de duelo. En particular, recuerdos intrusivos y emociones ligadas a las circunstancias violentas de muerte, evitación de lo ligado a la muerte o al muerto, y respuestas aplanadas pueden interrumpir el duelo adaptativo. Estos procesos incluyen revivir, participar en rituales de duelo, procesar emociones dolorosas asociadas con aceptar y adaptarse a la pérdida, y hacer de la muerte un significado.

de “traumatic deaths”). El trauma se instituye como momento de lo indecible, lo innombrable, lo real mismo. Como menciona Gómez (2007):

> Los supervivientes son privados no sólo muchas veces de los aspectos físicos de luto y de la aflicción como son la tumba, los restos, el lugar del culto, sino también de la capacidad psíquica de absorber y sentir esas muertes, de llevar a cabo la elaboración del duelo; los sobrevivientes requieren expresar la pena y la aflicción para encontrar significado a la tragedia (p. 223).

En otro lugar (Soria, Orozco, López, y Sigales, 2014), hemos señalado las implicaciones de la ausencia del cuerpo como imposibilitador del duelo. El cuerpo es el soporte imaginario necesario para dar inicio al duelo y con la desaparición de alguien, se veta el duelo para los seres queridos del desaparecido. Incluso, para los antiguos griegos, el no enterrar al difunto era uno de los más grandes delitos que se podían cometer. Menciona Rohde (2006): “constituye un gravísimo delito privarles de los honores del entierro” (p. 169). No hay ante quién o qué despedirse, pues hemos dicho, no se puede dar por muerto al desaparecido, pues eso sería matarlo también simbólicamente. Los familiares, aquellos que esperan encontrar al desaparecido, hacen el esfuerzo por no darle esta muerte simbólica, a pesar de que todo parezca muchas veces indicar que ya no volverá. No hay amo suficiente que dicte la muerte de quien está desaparecido, no hay autoridad que dicte la “superación” de la pérdida (Soria, et al, 2014). “Aun en los casos de cremación, no se quería que el cadáver fuese destruido sin dejar rastro” (p. 174), menciona Rohde. Aquí, el dolor ya no es dolor de duelo, es dolor de incertidumbre, es dolor de esperanza. Es el orden del desamparo no apalabrado. Aquí el rito no encuentra lugar para empezar a hacerse, no tiene ningún sentido hacerse.

Si bien, la clínica que soporta la presente investigación pueda estar dirigida hacia otras de las vicisitudes del duelo, nos parece importante la inclusión de ésta dimensión teórico-social, en tanto que se impone como una realidad que no debe ser ignorada por el psicoanálisis, ni la psicología en general. Ya llegan cada vez más casos a los consultorios de imposibilidad de duelo por la desaparición de algún

ser querido. Donde por más que se le nombra y se le invoca, no hay respuesta mínimamente satisfactoria en el plano de lo simbólico. Los ritos ante los que no se sabe si están vivos o muertos, son ritos insuficientes, como llamado simbólico, como satisfacción a la memoria del vivo-muerto.

> No puede haber duelo si se escamotea el cuerpo del difunto en su realidad física, perceptible, si se suprimen los signos que remiten a la existencia del muerto. Y de todos esos signos, los del lenguaje son evidentemente los más determinantes. Poder hablar del desaparecido es condición necesaria en todo trabajo de duelo (Arfouilloux, 1986, p. 76).

Será quizás la palabra, el no dejar de convocar al desaparecido, lo que permita sostener subjetivamente al sujeto en pérdida, no dejar de apalabrar la pérdida. Apelar al recurso simbólico de otra manera, ya que el rito no es posible, o no es efectivo bajo la condición de desaparición.

TERCERA PARTE. EL ENCUENTRO CON LA CLÍNICA

Todo el mundo conjetura –así lo siento- el grado de intensidad de un duelo. Pero imposible (signos irrisorios, contradictorios) medir hasta qué punto alguien ha sido alcanzado. Barthes, 27 de octubre de 1977

Idea –que causa estupor pero no desolación- que ella no ha sido "todo para mí. Si no, yo no habría escrito obra. Desde que la cuidé, desde hace seis meses, efectivamente, ella era "todo" para mí, y olvidé completamente que había escrito. Yo era perdidamente para ella. Antes, ella se hacía transparente para que yo pudiera escribir. Barthes, 29 de octubre de 1977

Duelo: no se gasta, no está sometido a la usura, al tiempo. Caótico, errático: momentos (de aflicción/de amor a la vida) tan frescos ahora como el primer día. Barthes, 29 de noviembre de 1977

Ahora, a veces sube en mí, inopinadamente, como un globo que revienta: la constatación: ella ya no está, ella ya no está, para siempre y totalmente. Es algo mate, sin adjetivo –vertiginoso porque insignificante (sin interpretación posible). Barthes, 7 de diciembre de 1977

CAPÍTULO 5. CASOS CLÍNICOS

5.1. LIBERTAD: DONDE NO HAY AMOR, NO HAY DUELO. LA INTERVENCIÓN DE LA AMBIVALENCIA

Libertad es una joven de 20 años que vivía (en el tiempo en que llegó conmigo) con su madre, dos hermanos y una hermana, todos mayores que ella. Su padre murió hace cuatro años por una enfermedad coronaria provocada por el consumo de tabaco y alcohol. El padre estuvo enfermo de gravedad durante un año, mismo que pasó bajo los cuidados de Libertad y la madre de ésta principalmente. Su muerte era inminente y el tratamiento que llevaba era paliativo. Ella no sabe exactamente qué enfermedad era. Acude al CIIP a su primera entrevista y la refieren conmigo después que ella expresara solícitamente su interés en un abordaje psicoanalítico.

5.1.1. Las primeras entrevistas

Su familia está constituida por tres hermanos, ella, y su madre. Su hermana mayor, Liz, de 30 años de edad, es soltera y tiene un pequeño negocio propio. Mantiene económicamente, pero con muchas dificultades, a su madre y hermanos. El siguiente en edad es su hermano Héctor “el drogadicto” (éste será el nombre con el cual constantemente se refiere a él), de 24 años de edad. No estudia ni trabaja. Después se encuentra su hermano Arón, quien padece de parálisis cerebral de nacimiento, lo que le impide hablar, moverse por sí solo o responder ante determinados estímulos. También ha sido diagnosticado con autismo.

Finalmente está Libertad, estudiante de cuarto semestre de una carrera universitaria. Durante las tardes trabaja como niñera, haciéndose cargo de dos

niños pequeños, ayudándoles en sus tareas, en recogerlos de la escuela, juega con ellos y los pone a dormir hasta que llegan sus padres. Ella vuelve a su casa por las noches. Este trabajo, además de expresar su disfrute por él, le ha permitido costearse la carrera y otros cursos complementarios a la misma.

En la primera sesión refiere haber terminado hace poco con una relación amorosa que duró dos años. "*Acabo de terminar con un novio controlador. Se molestaba cómo me vestía, yo hacía lo que él quería, era muy exagerado con el escote y también dejé de usar vestidos. Dejé mis amistades hombres por él. Mi mamá tuvo dos relaciones así".* En un principio, ella comienza su relato admitiendo el control del otro en ella y en su madre.

Libertad no refiere ningún dolor o sentido de pérdida ante la ruptura con su pareja. Por el contrario, volverá a hablar muy poco sobre él y cuando es mencionado, simplemente es para expresar su entusiasmo por volver a sentirse libre y hacer lo que a ella le gusta hacer, como usar faldas y volver a entablar amistades con hombres y nuevas relaciones de noviazgo. Más adelante descubriré que una de las dos relaciones de su madre con características casi exactas en comparación con la suya que acaba de terminar, fue con el padre de Libertad.

Se queja también de su mamá en el mismo sentido: "*Mi mamá no me deja salir porque soy mujer y mi hermano el drogadicto sí hace lo que quiere. Ahorita venía escuchando en la combi a 'Violadores del verso'. Me gusta mucho su música".* Me llama la atención que hable de los violadores del verso cuando acaba de introducir en su discurso a su hermano el drogadicto. Los dos elementos discursivos aparecen unidos, el hermano drogadicto y los violadores del verso. Más adelante retornaría la posible conexión.

Ella habla sin pausas en las primeras sesiones, apresuradamente. Quiere decirlo todo y lo hace aunque sea brevemente. Este "todo" retornará de forma más detallada en su discurso mientras avanzamos, mientras avanzan las sesiones. Asimismo retornarían constantemente la relación con su madre y hermanos, marcada siempre por la violencia, el papel fundamental del padre en su vida pasada, actual y futura, su deseo de libertad, etc. Me pregunto, ¿qué pasa con el deseo de

libertad de Libertad? Deseo acallado desde su exnovio, y desde su madre y hermano.

. . .

Aquel día la sesión comenzó con la descripción de cosas y situaciones que la mantienen insatisfecha con respecto a su vida. Habla en primera instancia de una insatisfacción respecto a su físico: *"Tengo un conflicto con mi panza. Yo era gorda. De un tiempo para acá como mucho menos pero aun así mi panza está grasosa".*

"Olvido todo", continúa. Al repetirle esto, algo recuerda (entonces no lo olvida todo): *"Me acuerdo que en una clase hace mucho una maestra se burló de mí cuando participé en algo y me equivoqué".* Libertad no recuerda en qué se equivocó, tampoco recuerda qué fue lo que le dijo esta maestra. Olvida incluso, fragmentos de su recuerdo. Pero a este recuerdo puede hilar otros sucesos, como el hecho de que ya no participa nunca en clases aunque sepa las respuestas. Y no únicamente en clases. En otros momentos referirá una dificultad para decir lo que quiere decir (¿para delatar su deseo?):

"En mi casa me dicen 'tú cállate', 'tú no sabes nada'". Un saber anulado en el orden de la palabra, de lo que no puede ser dicho, enlazado con posibles figuras de autoridad, o "los señores": *"No puedo hablar con gente casada o con hijos, con señores, me intimido".* Al inicio de varias sesiones refiere también olvidar decirme lo que supuestamente quería decir. Posiblemente, pensará que soy parte de la gente casada con la que no puede hablar. Esto ocurrirá frecuentemente. *"Llego y se me olvida todo, no sé qué contarte".*

En relación a estos olvidos, los define ella misma como "su síntoma". Me pregunto qué es lo que ella inconscientemente ha olvidado, o qué es lo que "sintomáticamente" expresa a partir de estos olvidos.

<u>Primer sueño. El hombre sin rostro al fin toma forma</u>

Libertad me relata un sueño repetitivo. Se trata de un sueño angustioso del cual ella despierta sintiéndose triste, afligida y con llanto. Este sueño lo ha tenido varias veces durante los últimos años – hace 5 años – y ahora lo recuerda pues se ha

vuelto a presentar. Pero ahora con nueva forma, anulando ya la repetición que le era característica, introduciendo algo nuevo. Relata:

"Un hombre me perseguía por mi casa y yo corría. Ya lo he soñado varias veces. Soñaba eso mucho y lo volví a soñar. La última vez que soñé esto mismo lo vi y era mi papá, hace un año. Todas las demás veces que lo soñaba no veía quién era, pero ahora sí. Me alcanzaba y me agarra del brazo".

Hace un año pudo ver que era su papá, o bien, era su papá como lo veía hace un año. Hay una confusión cronológica en su relato (lo cual se hace patente con lo que me diría después), dado que no resulta claro si hace un año ya tomó forma el hombre persecutor, o bien, si es reciente este agregado. También la confusión va en torno a ella con su papá al decir que "era su papá" (¿ella era su papá?). Si bien empezó a soñar con el hombre sin rostro antes de que su padre muriera, ahora ya puede ver que el hombre que la persigue es su padre. Este sueño entonces, guarda estrecha relación con la enfermedad del padre y la muerte anunciada:

"Antes del sueño tenía mucho que mi papá había muerto pero tenía ese vacío. Él vivo no estaba con nosotros. Ya estaba el vacío". Ya está él vacío, y el padre ya estaba vacío. "El vivo no estaba con nosotros", ¿estaba muerto entonces, con ellos? Freud (1917/2006) habla que, para que el duelo tenga lugar, puede la pérdida ser real o no. Basta con que la pérdida sea vivida como pérdida.

Libertad se refiere desde el inicio a una pérdida que antecede a la muerte del padre y llora al expresar ese vacío que ya estaba. El vacío dejado por éste se remonta a su infancia. Pero hay algo que se modifica o que es resignificado a partir de que él muere, a partir de que tiene rostro el hombre que aparece en su sueño. El vacío y la falta del padre se reintegran subjetivamente desde el momento en que ella lo habla, en que toma forma un vacío que ya existía previamente. Lo que da forma a la pérdida no es el momento real (haciendo alusión a la definición común de lo real, como sinónimo de realidad) de la muerte, sino el momento subjetivo de asunción de una pérdida y de que ésta es hablada.

La segunda parte del relato del sueño, además, da cuenta del enojo patente por parte de Libertad hacia su padre, enojo que nunca abandonará: *"Me sujeta del brazo y quiere hablar conmigo pero no lo dejo. Lo insulté y no se lo dije en vida".* Ella quería insultarlo en vida, no ahora que ya está muerto. Sin embargo, no lo hizo.

5.1.2. De un padre que no se va

Libertad habla sobre su padre cada vez más frecuentemente. Relata que éste tuvo muchos hijos, ella no sabe cuántos, pues son demasiados. Nunca se casa con la madre de Libertad. *"Es muy confuso no saber quién es mi hermano mayor",* dice.

¿Quién es entonces Héctor, el drogadicto, para ella, si no es su hermano mayor? ¿Qué lugar ocupa ella misma dentro de su familia?

Libertad describe a su padre como una persona fría y poco cariñosa. Era alcohólico y golpeaba a su madre. Después de años de maltratos, la madre decide demandarlo, lo cual aumentó su furia. Éste toma la determinación de querer golpearla nuevamente, pero Héctor la defendió y hubo entre ambos una pelea física. Libertad relata que desde ese día su padre se marchó y dejó de ir a visitarlos. Cuando volvió a saber de él (no recuerda cuánto tiempo después de la pelea pasó) fue cuando él se enfermó. La enfermedad era terminal, por lo que requirió los cuidados de su familia.

"Se enfermó mi papá y se iba a morir. Yo lo iba a ver pero no quería ir. Le tengo mucho rencor. Le dio un soplo o algo así de tanto fumar y tomar. Mi mamá va por él y lo trae a la casa. Yo tenía 15 años. Empecé a tomar mucho, lo hacía para olvidar. Me tocaba prepararle el desayuno, me chocaba. Tanto odio que le tenía. Se muere mi papá".

No puedo evitar notar el cambio entre pasado y presente en su relato. Ella no lo nota aunque se lo hago saber. La enfermedad pertenece al pasado, y todo lo que ella conlleva, pero que la madre traiga al padre a la casa no. Ella lo sigue trayendo a la casa. Del mismo modo la muerte es relatada en presente, "se muere mi papá". ¿A qué responde la actualidad de su presencia en la casa y con ello de su muerte?

Asimismo, ella refiere este odio hacia el padre y el reclamo de haber sido un borracho. Y sin embargo, ella, Libertad, hace lo mismo que él, tomar mucho, como lo relatara en numerosas ocasiones, "para olvidar", primeros olvidos. Repetición, en ella, de lo odiado en el otro.

Ella recuerda la recámara, el cuarto en el cual estuvo su papá durante su enfermedad: *"Ese cuarto me da miedo. Siento la presión de que él siga ahí. Si entro, inmediatamente prendo la luz y sola no entro. Fue este miedo de que mi papá estaba ahí".* El cuarto guarda una importancia indiscutible en el presente de Libertad. No sería la única que vez que mencione este cuarto, por lo que me pregunto si hay algo más en relación a este lugar de la casa que le provoque una angustia tal, que es sumamente visible, notándose en su decir agitado y cara descompuesta. Y efectivamente así sería. Más adelante me haría saber que es el mismo cuarto en el cual murió el padre y donde otro suceso más tuvo lugar.

Principalmente, se va configurando un doble deseo que Libertad manifiesta muchas veces, que es por una parte, el deseo de que muriera el padre, y por otra, lo opuesto, el que no hubiera muerto, sino que continuara sufriendo (¿se refiere a la enfermedad o a otro tipo de sufrimiento?). Esto se empata además con el deseo no cumplido que me expresara en nuestras primeras entrevistas en relación al sueño, de haberlo insultado en vida.

"*Quería que se muriera. Cuando me dijeron que se murió no sentí nada, fue como a las 8:30 de la noche. Como hasta las 11 tuve un alucine y comencé a decir 'mi papá no está muerto'. En el entierro yo ya aceptaba pero no sentía que fuera real, como un sueño".* Ese "yo ya aceptaba", no parece pertenecer al dominio de la muerte. Por el contrario, ella no aceptaba que fuera real la muerte del padre. El padre todavía no debía morir.

Hay también una denuncia de irrealidad de la muerte del padre, como si aún no terminara de morir, "como un sueño". Dice: *"En parte no quería que se muriera, sino que sufriera. Yo quería que sufriera más* (¿ella también?). *Todos pagan lo que hacen y él no pagó todo lo que hizo".* Lo que el padre hizo: abandonarla y golpearla a ella y a su madre, abrir un vacío en vida y prolongado más allá de su muerte. Pero

aún hay algo que no está dicho respecto a eso que él hizo y por lo cual debe pagar. El padre debía morir, pero no aun, primero debería haber sufrido más, y también ella. Se trata pues, de una apuesta sádica. Como si la muerte y el sufrimiento de acercarse a la misma no fueran suficiente. El odio y el sentido de venganza en su expresión más pasional. Este odio imaginario está "enmarcado por la relación simbólica, y en consecuencia el odio no se satisface con la desaparición del adversario" (Lacan, 1954/2009, p. 403). Lo simbólico estará rodeando, enmarcando el imaginario del odio.

Ella también sufre, pues el odio-pasión, el odio que supone la venganza infinita tiene consecuencias sobre el sujeto. Y sufre cambios a partir de la enfermedad del padre: *"Tuve muchas relaciones. Marihuana, flexo".* ¿Ella mantenía relaciones con las drogas?, ¿tal y como su hermano el drogadicto? *"Me hacía dormir. Dejarlo me costó mucho y pierdo la noción del tiempo".* ¿Qué es lo que le costó mucho dejar?, ¿dejarlo es dejar al padre? Su discursividad despliega la doble intencionalidad, consciente e inconsciente en relación a su padre y su hermano. Nuevamente replica en ella lo que le molesta del otro, la drogadicción del hermano.

Ella tuvo y tiene muchas relaciones con las drogas, que la mantienen en un estado somnoliento y sin dar cuenta del tiempo, "como un sueño". Al igual que en otro momento dirá que todo el tiempo está cansada, que solo quiere dormir. ¿Qué representa el suceso de la enfermedad de su padre para ella, de forma que comience a consumir drogas conocidas incluso como "depresoras"? Me pregunto si la muerte inminente del padre representó para ella una pérdida anticipada que no puede reconocer, resaltando a toda costa el odio que hacia él siente hasta la fecha. Ese *"dejarlo me costó mucho y pierdo la noción del tiempo"* hace referencia a su padre, al costo de dejarlo en relación a la pérdida de noción de lo temporal (recuerdo que en otras ocasiones me dirá que no sabe qué día es, que no recuerda hace cuánto murió su papá o la fecha de su cumpleaños).

La agresividad de su padre será una característica con la cual ella lo define constantemente: *"Yo quería ser doctora en la primaria, o veterinaria. Cuidar animales o cuidar gente. Héctor tenía un gato y mi papá lo mató* (¿a Héctor o al

gato?). *Era muy agresivo. Solo una vez estuvo en mi cumpleaños y me abrazó. Ese día fue el mejor para mí".* Del mismo modo en que ella culpa al padre por su infelicidad, es también el causante de su felicidad, del día más feliz de su vida. Por otra parte es de notarse que parece haber una renuncia al hermano (mi papá lo mató), una muerte prematura de éste, a causa también del padre. Esta pretensión de cuidado hacia el otro, posiblemente provenga de su propio abandono y ser agredida (como el gato). El padre es entonces el culpable de su propia muerte, de la muerte del hermano, de la muerte del gato y de la infelicidad y felicidad de Libertad. El padre es el depositario de todo lo malo, lo dañino, lo perjudicial. Como en la relación de rivalidad imaginaria descrita por Lacan, en la cual se supone la destrucción total y totalizadora del otro. "Si eres tú, yo no soy. Si soy yo, eres tú el que no es" (Lacan, 1955/2009, p. 256).

Recuerda de nueva cuenta el sueño: *"En el sueño me iba a pedir perdón".* Una primera aproximación; ¿este sueño angustioso podría, más que delatar un deseo de que el padre le pida perdón, por el contrario, dar cuenta de un deseo por no perdonarlo y así, prolongar su propósito de venganza sobre él? De ser esta asunción certera, posiblemente la tramitación del duelo por el padre (el padre querido, el que sí fue a su cumpleaños y que ella recuerda tanto) no encuentre lugar para llevarse a cabo.

El padre es ante todo odiado: *"Mi papá no me daba dinero para nada. Ocupaba un hombre que me diera cariño y dinero. Mi papá no estuvo para mí. Para mí no fue mi papá, pero le decía papá. Me falta cariño. Me es muy fácil encariñarme con un hombre".* Su padre no estuvo para ella, para otros sí, para los otros hijos que no fueron abandonados. Sobre la complicación del duelo, Leader (2011) habla de la deuda. Una deuda del sujeto por el muerto, o del muerto por el sujeto "la persona siente que no puede pagar ni dejar la deuda sin pagar" (p. 115). Lo insaldable de la deuda podría imposibilitar también la asunción de la falta. Lo que el padre nunca le dio a Libertad y que queda también como deuda. Libertad delata explícitamente el abandono por parte de su padre, a quien con dificultad puede nombrarlo como tal. Por otra parte, en numerosas ocasiones ella me hablará de sus conquistas, y del

placer que le provoca andar con muchos hombres, que ellos le compren cosas y la traten bien, como contrapartes del padre que no le brindó nada de esto. Del mismo modo hay un disfrute en hacerlos sentir mal, muy probablemente a manera de venganza hacia el padre ejercida por medio de todos ellos, al hacerlos sufrir. Como si el odio hacia el padre se prologara más allá de él, hasta a los posibles sustitutos (aunque no lo sean):

"Mis novios dicen que sí a todo lo que yo digo. No me gusta verlos bien sin mí, yo quiero ser el todo de él". ¿Quién es "'el"? Ese "él", es el padre del cual ella quiere ser el todo. Ese "él", es el padre que estuvo bien sin ella, sin verla y sin ayudarla en lo que necesitaba. El padre que volvió hasta que estaba enfermo. Ese "él" es el padre que debía haber sufrido mucho más de lo que sufrió, y que debió pagar por todo lo que le hizo a Libertad.

Este padre es la figura atormentadora en la vida de Libertad, antes de su muerte y después de ella (como en el hecho de que comienza ella a drogarse desde que el padre se enferma). Hay un anhelo por algo que está perdido, o quizás de algo que casi nunca estuvo ahí, como en el recuerdo de su cumpleaños. Hay miedo, ira y un anhelo de venganza de por medio, elementos que configuran una relación con el muerto que no termina de morir.

5.1.3. Anulación de la palabra, anulación del deseo

Libertad se queja de su ambiente familiar, el cual define como pesado. Habla de cómo todos en su casa la callan y gritan: *"Me dicen, tú no sabes, tú cállate. Mi mamá según es la mamá".* Además de que el lugar de la madre está cuestionado por este "según", a Libertad la callan y constantemente, cada día, su palabra es anulada, cada día hay menos lugar para ella como sujeto, en tanto que se desvanece como las palabras que no pronuncia. Ante este panorama, Libertad quiere salirse de su casa, está decidida a vivir sola, a alejarse de un ambiente que ya no tolera y ante el cual está abolida tanto su palabra como su deseo.

Aunado a este deseo de irse de su casa, y acrecentándolo, Libertad le teme a su hermano. Dice que es un delincuente y criminal. También huye de él: *"Dicen que anda con los de la familia pero no creo. También me ha golpeado. Dice que la casa era de mi papá y que le corresponde a él. Yo ya me quiero ir definitivamente. Quiero mejor matarme. Ya es seguro salirme. Nadie me pela, nací por error".* Libertar ya se quiere ir "definitivamente", matarse, expresión de un supuesto deseo de muerte, ejercido a partir de la desesperación de verse anulada dentro de la familia, a la cual ella no cree que pertenezca su hermano. Ella misma fue el error, ¿error de qué o de quién?

Así como el deseo primero por la muerte del padre, también quisiera que se fuera su hermano o que éste (o ella) muriera: *"La policía se llevó a mi hermano, a Héctor el drogadicto. Sentía tanta tranquilidad sin él, pero volvió. Mi hermano ojalá estuviera en la cárcel. Quisiera que se muriera, me da tranquilidad pensar eso. Tengo miedo que golpee a mi mamá o la aviente por las escaleras".* Este deseo de la muerte del otro, de su hermano, se trata de un deseo profundo, narrado incluso desde sus propios sueños: *"Sueño que todos se mueren y lloro en el sueño pero cuando despierto me siento bien".* En el sueño ella se queda sola, que es así como se siente, lo cual provoca el llanto y el alivio momentáneo de la angustia que vive a diario.

Relata que su madre demandó a su hermano por violencia en contra de ella, pero éste no asistió al citatorio que le hicieron en el ministerio público y nunca recibió alguna sanción por esta falta, aumentando aún más la línea de desamparo desde la cual ella se vive a sí misma: *"La policía dijo que no haría nada si no es violencia física. Mi hermano se puso borracho y gritó que era su casa, que mi papá…".* Se queda callada y al cuestionarle sobre esta frase incompleta, ella continúa con el significante depositado en "papá", ahora referido a otro hombre también perpetuador de violencia hacia su madre:

"El papá de mi hermana era otro señor. Ella le reclama a mi mamá porque según todos, mi mamá mató a este señor con una pistola. Le dice que es una asesina y ella solo llora. El señor robaba y asaltaba. Estuvo en la cárcel, era celoso y la

golpeaba mucho. Con mi hermana no me llevo bien, todo el tiempo está enojada y me grita".

Respecto a este hombre, ella recupera el relato de su madre y me lo hace saber. Aquel señor asaltaba y se metía a robar a casas. En una ocasión llevó a la madre de Libertad a una de las casas para robar y le pidió que hiciera algo, una labor de vigilancia. Ella se negó a hacerlo y él la golpeó casi hasta dejarla inconsciente. La madre, asustada y temerosa por su vida, tomó la pistola que él traía y le disparó. El hombre murió y ella pasó un tiempo en la cárcel, algunos meses (recuerdo que me ha dicho que su hermano ha estado por temporadas en la cárcel, las cuales han sido también de algunos meses).

Todos estos sucesos de violencia han marcado la historia de su familia, y por tanto de ella misma, quien se encuentra posicionada desde el lugar de espectadora con un decir anulado. Ve todo pero no habla. Cuando habla, no es escuchada. Solo ha estado ahí presenciando que su madre es violentada por todos los hombres con quienes ha estado.

Su madre es una mujer indígena, que no tuvo la posibilidad de realizar estudios de educación básica. Se fue de su comunidad a vivir a la ciudad cuando el chamán del lugar le dijo que se marchara, después de haber sido violada y estar embarazada. *"Se hace la víctima y lo disfruta"*, dice Libertad. Es de notarse la misma posición de víctima de su madre y la posición de Libertad respecto a su padre, siendo una víctima que disfruta de serlo.

Hay una suerte de ambivalencia respecto a su madre. Por una parte la admira; *"ella es una guerrera"*, dice. Y por otro le tiene lástima. También le molesta en demasía que gaste todo el dinero que Libertad gana, que no la deje salir ni comprarse cosas, y sobre todo, que le delegue prácticas y responsabilidades que de acuerdo con Libertad, son cosas que le corresponde hacer a la madre. Al hablar sobre esto, recuerdo lo que decía en las primeras sesiones, *"mi mamá según es la mamá"* (sólo es mamá según, pero también es asesina del padre de su hermana), y me pregunto si ella toma el lugar de la madre, en todas sus características, sobre todo, en tanto violentada por los hombres (¿serán ellos los violadores del verso, los

que acallan la palabra del sujeto?), sobreviviente, asesina y mujer. Pero el padre tiene la misma posición ambivalente. Y de hecho, Libertad misma es ambivalente respecto a su posición dentro de la familia.

"Tengo que cambiar a Arón y no es mi obligación. Ya es un hombre, no me gusta cambiarlo y bañarlo. A mí me tocaba cambiar a mi papá. Con mi papá me daba asco. Con Arón no hay asco pero no me gusta. Lo que me gusta es escribir poesía sobre amor y fantasía". Tiene que cambiar a Arón, ¿por otro? También le tocaba cambiar al papá aunque no le gustara, ¿por otro también? Parece que ella delata su deseo de dejar al hermano, del mismo modo en que se vio obligada a dejar al padre.

"Con mi papá me daba asco". ¿Se daba asco a sí misma en relación a su padre? El asco y la repugnancia aparecen como nuevos elementos ligados a la figura del padre, además de los ya expresados por ella previamente, como el miedo y el odio. ¿Qué ocurrió en relación a este padre de forma que despierta todo tipo de afectos intolerables para ella? Poco a poco, a lo largo de las sesiones, se van develando elementos en relación al padre que le permiten ir construyendo una imagen de éste ligada a su odio y búsqueda de venganza aún después de la muerte. Hay en cambio una forma de expresión, una posibilidad de subjetivar de algún modo lo poco comprendido, o quizás de fuga del exceso de realidad a través de la fantasía y la escritura.

Ciertamente Libertad ya no quiere seguir en su casa, consciente e inconscientemente. La figura del padre ausente pero presente, fantasmático y aterrorizante, la madre violentada, el hermano drogadicto, temido y angustiante para ella, una hermana iracunda y un hermano-hijo. Todos le imposibilitan el lugar de su deseo y el lugar de su palabra, donde no quedan más que sensaciones que ella repudia. *"En mi casa siento angustia, desesperación, incomodidad, miedo. No identifico ya bien lo que siento".* En otra ocasión me hablará de perder las llaves de su casa todo el tiempo, a pesar de ser éstas "bromosas". ¿Qué podría ser lo que ya no le resulta identificatorio de forma que ahora se siente lista para irse?

Los relatos minuciosos de Libertad, han ido abriendo poco a poco la posibilidad de recordar lo hasta entonces no recordado. Con sorpresa, durante una sesión, me dice haber recordado algo muy importante para ella. Narra: *"Mi mamá me dejaba con otras personas. Se le olvidaba ir por mí a la escuela. Una señora que vivía en frente de la escuela me invitaba a su casa mientras llegaba mi mamá. Era muy buena gente, tenía un perico que hablaba y ella me compraba libros, novelas. Me empezó a gustar mucho leer".* Su propia historia de abandono fue olvidada y ahora rememorada y ligada a su gusto por la lectura y las novelas (la fantasía de la que antes hablaba). Históricamente hay un profundo sentido en estos placeres, que le han permitido sobrellevar la dificultad de su vida. La señora que le compra (¿la compra a ella?) libros, recubre el recuerdo acerca del olvido de la madre. De la que según es la mamá. La madre está puesta en duda.

Los terribles relatos sobre su familia no cesan de aparecer en su discurso y de afectarla de forma importante, fundamental (ella incluso tiembla mientras habla de esto):*"Mi hermana se metió con un señor. Odia a mi papá. Yo también lo odio. Ese señor era casado y amigo de mi papá. Como que la ofrecía a los amigos".* Violencia y comercio sexual dentro de su familia, en su casa. Avanzan las sesiones y Libertad estará a poco de irse definitivamente de su casa, y de la experiencia analítica breve. Ya se encontraba buscando un lugar para rentar. Me pregunto si Libertad también estuvo en algún momento dentro de estos ofrecimientos. *"Todos estamos bien mal, todos ocupamos ayuda pero nadie la busca".* Estar bien estando mal. Por lo que relata Libertad, desde su infancia han sido las cosas así en su familia, lo que la llevó a ella a un intento por salir de esto y llegar finalmente conmigo, donde al menos su palabra es escuchada, por ella misma y por mí. De alguna manera yo soy su ayuda.

"Estamos bien mal", es el "bien-estar en el exceso" que relata Hofstein (2006, p. 15). Estar bien, estando mal, alejándose de la meta reductora de excitación del principio de placer y existiendo dentro de una dinámica gozosa, en el caso de Libertad, familiar, personal (subjetiva) y en su relación con el padre muerto. *"Todos ocupamos ayuda pero nadie la busca"*, ¿qué tipo de ayuda está buscando ella que

tampoco busca? Ella misma se reconoce como parte del engranaje que algo ocupa sin querer buscarlo, escapa de la condición de víctima.

5.1.4. De una escena relatada a manera de sueño

El fragmento discursivo que compone este apartado, se refiere a una escena olvidada o sueño olvidado, recordado durante la sesión. Éste abarcó casi todo el tiempo de esa sesión, pues lo relató de poco en poco, con una angustia mucho más acrecentada de lo que yo le había visto hasta entonces. Llora por momentos y tiembla, pero está dispuesta a hablarlo, quiere hablarlo. Al terminar la sesión, ella está sumamente cansada y lo refiere. Yo lo consideraré un avance fundamental respecto a su trabajo de análisis.

Libertad se refiere a lo que ella llama "su síntoma":

"No puedo hablar con gente casada o con hijos, me intimido. Solo hubo un maestro con el que era apegada. Eso fue cuando murió mi papá. Mi papá tiene la culpa de todo lo que me pasa". Su padre reaparece como culpable de todo lo que le pasa, de lo bueno y malo que le pasa (delatando nuevamente su posición ambivalente, pasional). Ella quizás me ve como una persona casada o con hijos, pues ya me había dicho que le resulto intimidante. No puede hablar pero se esfuerza en hacerlo.

Después de permanecer un rato en silencio, hace gestos como si estuviera nauseabunda y prosigue: *"Siento repulsión, ganas de vomitar. Quiero que se hubiera quedado solo, pero no le hubiera dolido porque no significamos nada para él. Yo sí lo hubiera dejado solo".* Me llama la atención su declaración de que ella, a diferencia de su madre, sí lo hubiera dejado solo, y sin embargo no lo hizo. Durante el tiempo en que su padre estuvo enfermo en su casa, ella le atendió en todo lo que necesitaba, muy a pesar de su repulsión, no lo dejó solo.

"Quiero decir algo que no sé qué es. Yo estaba en el cuarto de mi mamá, hay dos camas. Ahí estaba mi hermano el drogadicto y él. Se reían. Quiero pensar que fue un sueño. Yo estaba golpeada. Tenía como seis o siete años. Y coincide con el

otro sueño. Me interesan estos temas de abuso sexual. También me golpeaba a mí. Yo estaba en una de las camas llorando. No sé si fue real o no".

La irrealidad o realidad del suceso no es cuestionada por nosotros. Desde una perspectiva psicoanalítica podría (o no) pensarse en la presencia del fantasma de abuso sexual. El recorrido que Freud emprende durante diez años para dar cuenta de la etiología de la histeria culmina con la sustitución de su teoría de la seducción por la del fantasma (aunque él no la llama así):

> El material todavía limitado de entonces me había aportado, por azar, un número desproporcionadamente grande de casos en que la seducción por adultos u otros niños mayores desempeñaba el papel principal en la historia infantil. Sobrestimé la frecuencia de estos sucesos (los cuales, por otra parte, no pueden ponerse en duda), tanto más cuanto que a la sazón yo no sabía distinguir con certeza entre los espejismos mnémicos de los histéricos acerca de su infancia y las huellas de los hechos reales; desde entonces he aprendido, en cambio, a resolver muchas fantasías de seducción considerándolas como unos intentos por defenderse del recuerdo de la propia práctica sexual (masturbación infantil) (Freud, 1906/2006, p. 265).

Para Freud, ya dentro de este momento de su obra, las fantasías sexuales estarán compuestas por recuerdos infantiles que son rebasados y traslapados en los síntomas histéricos. Las fantasías, ya en su calidad de histéricas, inconscientes le permitieron a Freud dar cuenta de la etiología de las neurosis. En el caso de Libertad, la realidad del suceso no se pone en duda, éste pudo haber o no existido. Lo que interesa es más bien la constitución de este relato a partir de la conexión entre la sexualidad y el recuerdo de su padre en relación con su malestar.

Este recuerdo o sueño, otorga una historicidad a lo que actualmente ella siente en relación a su padre y a su hermano, a lo que parece responder a ambos personajes: asco, repulsión, odio y deseos de muerte y sufrimiento. Ellos la han hecho sufrir, uno vive con ella, el otro, la acompaña aun después de muerto. Ambos, padre y hermano, están íntimamente vinculados en esta escena angustiante para Libertad, escena que se lleva a cabo en el mismo cuarto donde su padre murió,

acrecentando todavía más el miedo e incluso terror que le infunde esta parte de la casa a Libertad. Ella debe salir de esa casa que le provoca terror.

5.1.5. El padre no está muerto, luego, el padre debe sufrir

Lo único que pudo decir Libertad ante la noticia de la muerte del padre señala que él sigue presente: *"Mi papá no está muerto".* Tampoco esa confusión primera entre la realidad y el sueño, inaugurada precisamente por la muerte del padre: *"En el entierro yo ya aceptaba pero no sentía que fuera real, como un sueño".*

¿Qué podemos inferir de ese "mi papá no está muerto"? Bien podríamos ubicarlo en el orden de la negación, de lo que Freud (1925/2006) claramente invierte en su opuesto, el acceso a la conciencia de lo reprimido:

> Lo comprendemos: es el rechazo, por proyección, de una ocurrencia que acaba de aflorar. O bien: «Usted pregunta quién puede ser la persona del sueño. Mi madre no es». Nosotros rectificamos: Entonces es su madre. Nos tomamos la libertad, para interpretar, de prescindir de la negación y extraer el contenido puro de la ocurrencia. Es como si el paciente hubiera dicho en realidad (p. 253).

Un pensamiento o contenido reprimido puede acceder a la conciencia en tanto negado. Es una cancelación de la represión, más no una aceptación de aquello. Y la prueba de que lo inconsciente también está a nivel del yo. Una de las reglas de lo inconsciente es, precisamente, la inexistencia de la negación.

> Armoniza muy bien con esta manera de concebir la negación el hecho de que en el análisis no se descubra ningún «no» que provenga de lo inconsciente, y que el reconocimiento de lo inconsciente por parte del yo se exprese en una fórmula negativa. No hay mejor prueba de que se ha logrado descubrir lo inconsciente que esta frase del analizado, pronunciada como reacción:

«No me parece», o «No (nunca) se me ha pasado por la cabeza» (Freud, ibíd., p. 257).

La sesión posterior inmediata al relato de la escena, ella llega hablando de él. Ha pensado mucho en él desde la última vez que nos vimos, y a raíz del relato de la escena con su padre y hermano:

"No sé muchas cosas de él. Era hijo único, abandonado y con un padre alcohólico. No sabe de dónde era. Tenía otra familia, con esa señora sí se casó. Arón salió con parálisis y mi papá culpaba a mi mamá por eso. Después nací yo, fui un accidente". Me pregunto si esta idea de ella como un accidente (que refiere en otro momento también cuando dijo que nació "por error") guarda relación con su vida "accidentada". Desde siempre, desde que ella recuerda, así ha sido su vida. Asimismo es de notarse una cadena de culpas. Ella culpa al padre y éste a la madre. Se trata de una repetición intergeneracional desde el padre del padre hasta ella.

Durante el relato sobre su relación con el padre, ocurre un evento transferencial en relación a mí: *"Nunca fue cariñoso y nunca conviví con él. Llegué a verlo en su carro con mujeres. Andaba con una vieja. Era muy mujeriego, alto, ojos de color. Cumple años el 3 de mayo* (si cumple años, es que está vivo). *Estoy muy nerviosa. Se me olvida que es jueves, pienso siempre qué te voy a decir. Tengo miedo de saber qué es lo que me pasa y no poder enfrentarlo".*

Respecto al decir y el saber sobre quién era su padre, y la relación entre ella y él, se atraviesa en su discurso mi presencia. ¿Representaré yo esa posibilidad de saber lo que le pasa? Y de ser así, ¿este nuevo enlace del miedo ante la posibilidad de saber con mi persona, será beneficioso, o por el contrario llevaría a la ruptura prematura del trabajo clínico entre ambas? Eso lo averiguaría yo después, pues estaba destinado a retornar. A su madre se le olvidaba ella y la analista representa el saber lo que le pasa. Asimismo, la unión con el saber y la ignorancia, remite a la transferencia imaginaria, aquella que ve reflejada en el analista la imagen de aquel con el que rivaliza y al cual también ama, de forma ambivalente, perteneciente al campo de lo imaginario. Menciona Lacan (1955/2009) "Ahora bien, estas dos posibilidades, amor y odio, están siempre acompañadas por una tercera, que

generalmente se descuida, y que no se cuenta entre los componentes primarios de la transferencia: la ignorancia como pasión" (p. 394). De alguna manera yo le recuerdo al padre, pues aparezco en medio de su relato. Yo la pongo nerviosa, la intimido

Después de hablar del padre, hace un salto discursivo hacia el hermano, sin reconocer que lo hace. La carencia de pausa alguna (ni siquiera para tomar un respiro) entre hablar del uno (y en medio yo) a hablar del otro, delata una suerte de identificación entre ambos: *"Se llevaba mis cosas de oro. En la prepa estuvo tres veces en la cárcel por asaltos. Sentí horrible ir a la cárcel, te revisan todo, me dio mucho miedo. A veces me lo encontraba borracho y drogado y yo le daba dinero o comida. Ahora es él quien me afecta mucho".*

El padre sigue vivo en la casa, en el cuarto, en el odio y el asco, y ahora también, en la figura del hermano atormentador que aún no muere, pero que para ella, debería morir para obtener a cambio tranquilidad en su vida. "Ahora es él" quien la afecta, ahora es él quien continúa con la labor atormentadora del padre muerto.

Continúa: *"Él golpeaba a su novia. Ella era prostituta. Presiento que vende droga. Una vez traía una camioneta robada y llegó la policía a la casa. Vieron a Arón por la ventana y le gritaron que abriera. Me da miedo por él, que le vayan a hacer algo".* Al cuestionarle respecto a su temor por su hermano, me confiesa que es por él en gran parte por el cual ella no se ha ido de su casa. No quiere cuidarlo más, pero al mismo tiempo teme que algo le ocurra a partir de las acciones de su hermano Héctor. El relato sobre la novia y prostituta golpeada, los robos, y el miedo que le genera su hermano, la vuelven a traer a ese exceso de realidad y a la realidad de los excesos, del cual busca escapar. Y el padre, siempre presente:

"Me gusta el arte. Como que olvido, me salgo de mi realidad. Quiero olvidar a mi papá. Sigue vivo por el odio que le tengo. Quiero verlo sufrir. No sé qué es lo que más le duele, ¡pues ahí! Siento que caigo en un abismo". Ha revelado algo fundamental, el querer mantener con vida al padre. Olvida lo que quiere decirme, olvida su realidad, pero no olvida a quien dice querer olvidar. El padre no ha muerto, pero lo que lo mantiene vivo es el odio. Me pregunto cuál es la función del odio y

cuál es el fin y motivación inconsciente de no dejar morir al padre. O si algo en el orden del deseo le sería arrebatado con la muerte definitiva del padre. Dejar de odiarlo es dejarlo morir, y es algo que por ahora Libertad no puede hacer. "Je l'aime, mais plus encore je le hais; parce que je l'aime, pour ne pas le perdre"[29] (Kristeva, 1987, p. 20). Odio y amor unidos indisolublemente, a pesar del predominio imaginario del odio.

"Antes le tenía miedo, desprecio, repugnancia. Trataba de evadirlo pero siempre está presente. Tengo insomnio y duermo de 2 de la mañana a 5:30. Cuando él murió aumentó el odio". Parece haber una apuesta sádica de venganza que imposibilita el duelo por la parte del padre amado, puesto que no se reconoce como tal. Pero, ¿qué es lo que pierde Libertad con la muerte del padre, de modo que ella prefiere mantenerlo vivo mediante el odio? Se trata de un odio que va más allá de la vida y la muerte. Un odio-pasión, de conformación imaginaria, que los mantiene unidos como es todo en el orden de lo pasional, que es "una tentativa de capturar al otro en sí mismo, de capturarlo en sí mismo como objeto" (Lacan, 1955/2009, p. 401), y que sostiene el aplazamiento del duelo, quizás su suspensión definitiva. Captura imaginaria, vía pasional, del padre. Podemos mantener vivo al ser amado, y también podemos mantener vivo al ser odiado. El papel de la ambivalencia y la pasión por medio del odio en el caso de Libertad es fundamental.

El padre entonces no ha muerto, y al mismo tiempo, el sueño de Libertad, del padre que la sujeta del brazo delata su deseo porque éste siga con vida. Ella, mediante su sueño, manifiesta el deseo de vida del padre y lo conserva (durante el tiempo que dure el sueño) vivo. Pero el despertar delata que no es así, y por tanto es a partir del odio que él permanece presente, pues reconocer que inconscientemente desea que éste viva es inconcebible para ella.

Tal y como el padre que sueña a su hijo cuando ha muerto mientras yace en el cuarto de al lado. En el sueño el hijo lo toma del brazo y le dice "¿padre acaso no

[29] Yo no lo amo, pero aún yo lo odio; porque yo lo amo, para no perderlo.

ves que ardo?[30]". Despierta el padre y encuentra a su hijo con el brazo quemado por una veladora que le se ha caído. Freud interpreta el sueño a partir de una sobredeterminación entre la realidad y dichos pronunciados por el hijo en vida en algún momento indeterminado, confirmándole a Freud (1900/2006) su teoría de que el sueño es un cumplimiento de deseo:

> En él, el niño se comporta como si estuviera vivo, él mismo da aviso al padre, se llega hasta su cama y le toma de un brazo, como probablemente lo hizo en aquel recuerdo del cual el sueño recogió el primer fragmento del dicho del niño. Y en virtud de ese cumplimiento de deseo, precisamente, prolongó el padre por un momento su dormir. El sueño prevaleció sobre la reflexión de vigilia porque pudo mostrar al niño otra vez con vida (p. 505).

Lacan (2008) agrega que, respecto a este sueño, repite la pérdida del objeto. Que aun al despertar el padre pudiendo evitar su muerte, ésta ya es real y el sueño viene simplemente a confirmarla. Encuentro único con la realidad de la pérdida del objeto, unido con la realidad. El despertar restituyendo el lugar de la realidad, mientras que el sueño vela, por otra parte, el deseo.

> ¿Qué encuentro puede haber ahora con ese ser inerte para siempre – aun cuando lo devoran las llamas – a no ser precisamente este encuentro que sucede precisamente en el momento en que las llamas por accidente, como por azar, vienen a unirse a él? ¿Dónde está en este sueño la realidad? – si no es que se repite algo en suma más fatal- con la ayuda de la realidad? […] El niño muerto que toma a su padre por el brazo, visión atroz, designa un más allá que se hace oír en el sueño. En él, el deseo se presentifica en la pérdida del objeto, ilustrada en su punto más cruel. Solamente en el sueño puede darse ese encuentro verdaderamente único, solo un rito, un acto siempre repetido, puede conmemorar este encuentro inmemorable pues

[30] En la versión de Amorrortu de las obras de Freud, la traducción es "padre, no ves que me abraso". La traducción que tomamos es la que se encuentra en la interpretación de Lacan en el seminario editado por Paidós.

> nadie puede decir qué es la muerte de un niño, es decir, ningún ser consciente (pp. 66-67).

La sentencia última y determinante de Libertad, "*quiero verlo sufrir*" nos remite también al tema de la "segunda muerte" en la teoría de Lacan, precisamente en su seminario sobre la ética. La condena al eterno sufrimiento del padre, más allá de la muerte. Del castigo que no culmina con la muerte, y por tanto, del sujeto obligado a significar lo que está más allá de sus límites. La prolongación de la vida, o quizás más precisamente, de la muerte del muerto, tenga su punto clave en el caso de Libertad, a partir de esta noción lacaniana. "Esta segunda muerte imaginada por los héroes de Sade; la muerte en la medida que es llamada como el punto donde se nadifica (anihile) el ciclo mismo de las transformaciones naturales" (Lacan, 1960).

Se trata de la invasión recíproca entre la vida y la muerte, en donde:

> […] la posición de una vida que va a confundirse con la muerte certera, de una muerte vivida, si pudiera decirse, de un modo anticipado; una muerte usurpante sobre el dominio de la vida, de una vida usurpante sobre la muerte (Lacan, 1960).

Por añadidura, la condena al sufrimiento eterno es también retomada desde Hamlet por Lacan:

> Y para hacer un paso más les señalo aquí el recorte donde podemos encontrar nuestro análisis de Hamlet con ese punto donde les conduzco: el de la segunda muerte […] No olviden uno de los efectos donde se reconoce la topología que les designo, esto es que si Hamlet se detiene en el momento de matar a Claudio es porque él se preocupa por ese punto preciso que trato de definirles: no le es suficiente matarlo, quiere, para aquel, la tortura eterna del infierno. ¿Por qué? Bajo pretexto que hagamos de este infierno nuestro asunto; es que en el análisis de un texto nos creeríamos deshonrados de hacer entrar en juego lo siguiente aún si él no estuviera seguro de ello, si el no creyera más que nosotros en el infierno, Hamlet, de cierto modo, en tanto

> él se pregunta: "Dormir, soñar, ¿quizás?" no es tanto porque él se detenga en su acto sino porque quiere que Claudio vaya al infierno (Lacan, 1960).

No es suficiente con que el padre de Libertad muera, y ella es, además, quien lo condena al sufrimiento después de la muerte. El destino forjado en la tragedia de Antígona, y también, en la falta de nombramiento y registro por la vida, en la denegación de la inscripción funeraria de Sade, en su obra y en su vida:

> Se trata de la segunda muerte, aquélla que se puede, aún, apuntar —como se los mostré en un contenido concreto, en el texto de Sade— después que la muerte esté cumplida. Aquélla que toda la tradición humana, después de todo, no ha cesado nunca de conservar presente ante ella viendo allí el término de los sufrimientos. Lo que es la misma que eso que toda esta tradición no cesó jamás de imaginar —ella ¿también—: un segundo sufrimiento. Sufrimiento de más allá de la muerte indefinidamente sostenido sobre la imposibilidad de ser franqueado este límite de la segunda muerte. Es por eso que la tradición de los infiernos ha permanecido siempre tan viva. Como se los mostré, está aún presente en Sade con esa idea de hacer perpetuarse los sufrimientos inflingidos a la víctima. Pues existe ese refinamiento, ese detalle atribuido a uno de los héroes de la novela sádica en perpetuarlos asegurándoles la condena de aquél que él hace pasar de vida a defunción (Lacan, 1960).

5.1.6. Del recorrido del significante: padre/hermano/relación oculta/analista

A partir de su discurso, es innegable la conexión de identificación entre el hermano de Libertad y su padre. Ambos como figuras temidas e incluso siendo uno la posible continuación del otro. La no muerte del padre. Pero ella habla también de otros hombres. Hombres que, como hemos dicho, “hacen lo que ella quiere” y a los cuales trata mal. Pero uno de ellos, en particular, juega un papel importante en su reconfiguración subjetiva.

"Estoy enamorada de uno que es mayor que yo. Se llama Jacinto. Empecé a tomar café por él. Siempre que tomo café pienso en él. Me enamora lo que dice, su voz, y es muy sabio. Me mandaba poemas y yo a él. Comencé a escribir aún más. Salimos varias veces. Quedábamos en dónde vernos por medio de la poesía. Ya me puse nerviosa otra vez. Le gusta el psicoanálisis y todos los de psicoanálisis me ponen nerviosa". Yo la pongo nerviosa, y es algo que ya había ocurrido anteriormente (*"Nunca recuerdo qué decirte*"). Libertad sabe que mi área es el psicoanálisis, de hecho, ella misma solicitó una experiencia clínica de corte analítico. Me pregunto si aquello del psicoanálisis que la hace sentir así es la posibilidad de saber sobre ella misma, sobre sus recuerdos confusos y sus confusiones.

Por otra parte, ¿cuál es la relación entre Libertad y la poesía? Ya habría mencionado en numerosas ocasiones su interés por la lectura, la escritura y la fantasía, en lo que parecen formas de escape de una realidad que ya no tolera (en una ocasión ella dirá que él "supo llegarle por la poesía"), sustitutos quizás de las drogas con las que ella solía mantener relaciones. Puede ser mediante este elemento de fuga que ella logra enamorarse de este hombre mayor. Y se enamora profundamente de él, puesto que se interesa en sobremanera en cómo es él, lo que hace, con quién está, y además le ha dicho que lo ama y que quiere fugarse con él. Necesidad de fuga: fuga por la fantasía, fuga con éste hombre, fuga de su casa. Habla de una manera idealizada en relación a este hombre. Entrega total, amorosa a Jacinto. Por supuesto, el que él tenga novia no es un impedimento para seguirlo viendo: *"Pensé que no era la única. Luego me enteré que tiene novia. ¿Quién no va a querer estar con él? Quería que la gente supiera que salgo con él y a la vez no. Supe que sale también con otra".*

"A Jacinto le gusta mucho tomar y más me enamoré. Yo le rogaba y le lloraba para que estuviera conmigo hasta que un día me dijo '¡cálmate la tormenta!'. Su pareja debe ser más grande que yo y debe ser guapa. Supongo, me la imagino". Reaparición del alcoholismo ahora como un componente y condición no de repulsión, sino de enamoramiento. Es inevitable ligarlo a las figuras de su padre y

hermano, y a ella misma. Finalmente se configuran ambos, amor-pasión y odio-pasión desde la estructura imaginaria totalizante, dentro de la cual no se contraponen. El enamoramiento se amplía en función del atributo paterno. Pero Libertad no se percata de esta coincidencia después de mi intervención.

Esta relación tiene el elemento de lo prohibido como componente principal. No únicamente porque él tenga pareja, sino porque se trata de una figura de autoridad, alguien "prohibido". "*Le dije que quería irme con él y pues la mayoría de los hombres quieren más mujeres por mostrar su hombría".* ¿La mayoría de los hombres, como su hermano y su padre? Parece una condición ya asumida por ella como habitual, casi normal. Además, ¿por qué parece indispensable la fuga? No sólo con él, sino de su casa, de su familia, hay una urgencia por fugarse.

Me llama la atención el papel de los hombres en su vida. *"Hay un montón de hombres. Soy bien puta (*como con la que su hermano anda) y *bien cruel. Ando con ellos para no estar sola y que cumplan mis caprichos. Me he acostado con todos".*

¿Qué función tienen estos hombres transitorios desde los cuales ella se nombra a sí misma como puta y cruel? Esto remite al discurso de la histérica y la cuestión que abre Freud a partir de Dora, y retomada por Lacan acerca de ¿qué quiere una mujer? La histérica, a quien de acuerdo con Lacan se le hace esta pregunta, otorga la respuesta. Lo que quiere es un amo. Pero no cualquier amo, sino un amo que esté sometido finalmente a ella.

> […] para no llamarlo de otro modo- ella quiere que el otro sea un amo, que sepa muchas cosas. Pero sin embargo que no sepa tanto como para no creer que es ella el premio supremo de todo su saber, es decir que quiere un amo sobre el cual ella reine: ella reina y él no gobierna. Es de ahí que partió Freud y es ella, la histérica... se pueden dar bien cuenta que no está forzosamente especificado a un sexo: desde que ustedes se "plantean que quiere un fulano" entran en la función del deseo y sacan el significante-amo (Lacan, 1970).

Es la búsqueda de ese amo lo que delata Libertad con la aparición de todos estos hombres manipulables, ante los que ella es –con excepción de Jacinto -, quien delimita el saber del otro.

Finalmente, después de algún tiempo, también Libertad notó una relación entre estos hombres y su padre. Todo lo que del padre faltó (me pregunto si lo que hace falta puede ser también un anhelo de lo que nunca se tuvo), cariño y dinero. De alguna manera sí hay falta, pero no el reconocimiento simbólico de la misma, y por tanto, no hay castración. Las figuras del padre y del hermano están entremezcladas, también en las otras figuras, las de los "otros hombres" y la de Jacinto:

"Ayer tomé mucho y me fui con un chavo que acabo de conocer. Siempre me involucro con drogadictos. Yo fumo marihuana pero para mí es meditación. Cada vez fumo más. No me gusta el capitalismo. También tomo éxtasis y otras cosas. Quiero tatuajes como Jacinto La verdad soy muy ambigua. Dualidad es mi palabra favorita. Porque también soy agresiva y le he pegado a Arón".

Ella quiere tatuarse como quiere a Jacinto. Que "siempre se involucre con drogadictos" da cuenta de un espejismo fraterno. ¿En qué manera está ella misma involucrada con Héctor el drogadicto?, y ¿será esta confusión entre un sujeto y otro el que la mantenga en un estado de confusión, ambigüedad, o la "dualidad" de la que ella habla? ¿Qué tanto se percata ella de esta interrelación entre uno y otro? Sería mi intervención y mi presencia la que la llevan a tratar de anudar estas relaciones. Yo también comparto algo de ellos, como me lo mostrará más adelante.

De Jacinto, hace un salto para volver a hablar de su hermano: *"Empezó con ataques paranoicos, que estaba loco. Me dio miedo. Lo vi drogarse con resistol. Me dijo cosas sin sentido y que el resistol le daba energía. Quiero salirme de ahí, le tengo mucho miedo".* Es de notarse la desconexión entre su palabra y lo que hace. Ella quiere salirse de su casa pues teme a su hermano, pero al mismo tiempo no lo deja y se involucra con gente como él. Ella al mismo tiempo se identifica con él (y con la novia), pero no puede definirse a sí misma a partir de esta identificación. Es la reedición de lo que ocurre en relación a su padre, al cual no deja ir, y que al mismo

tiempo, muestra la ambivalencia que se tiene ante el objeto idealizado (ambivalencia pasional).

"Puros hombres en mi vida. Vi a otro que ya no me gusta como antes, aunque me atrae físicamente. Delgado y blanco, como tú. Mi papá era claro… era blanco con barba. Ahora ya no me gustan las barbas. Es lo único que no me gusta de Jacinto. No sé… uso mucho la palabra 'no sé'".

Ahora he entrado yo en esta relación. Anteriormente ya me había relacionado de alguna forma con él, justamente cuando lo había descrito físicamente la primera vez. A partir de otro transitorio (ese otro objetivado, sin nombre), yo comparto con su padre algunos rasgos de atractivo físico para ella. Ella está dando cuenta de algo que a ella le gusta de su padre pero que mediante mi persona puede admitir. Yo estoy tomando la forma del padre atractivo (recuerdo que me ha dicho que "dualidad" es su palabra favorita). Sigue hablando sobre el físico y también sigue hablando de mí:

"Me he descuidado en lo físico. Me siento incómoda. No me gusta mi cabello. Me siento más panzona. Mi mamá me dice que estoy gorda. A veces me siento muy triste y decaída, sin ganas de nada. Desde que vengo contigo salgo de aquí cansadísima y no despierto hasta el día siguiente. Quiero ser delgada con el cabello lacio y largo. No me gusta ser morena y quisiera ser blanca. Mi piel es grasosa también. Cambiaría las grasas".

"Desde que vengo contigo…", ¿"Vengo" de venganza también? Ella venga y se siente cansada de hacerlo, de vengar por la palabra, de vengarse de su padre por la palabra de odio proferida hacia él. Y entre este hablar sobre mí, también habla de mí. Yo soy delgada y blanca, con cabello largo (y que suelo traer lacio), además, ella me ve cuando habla, me ve a medida que hace esa descripción. Me percato que yo le reflejo una parte de su padre, pero no es el padre odiado del cual me habla frecuentemente. El hablarme a mí de él la agota al punto de no poder hablar más, de no tener más qué decir, de estar nerviosa ante mi presencia, y de sentir la falta ante mi ausencia, la falta discursiva, la falta de mí, y quizás la falta de su padre. Algo está cambiando. Al finalizar esa sesión, le comunico que no nos veremos la

próxima vez pues yo asistiría a un seminario fuera de la ciudad y debemos reagendar nuestro encuentro:

"Me conflictúa que no vengas. Es un día que espero mucho. Estoy así de 'la voy a ver'. Siento que algo me va a faltar". ¿Qué tipo de conflicto le produce que yo no "vaya"? Puesto que se trata de que yo no vaya, de que yo no acuda, y no tanto de que no esté. Yo sí le hago falta, lo opuesto al padre odiado. Si "algo le va a faltar", yo le represento su falta. También pienso en el Fort- Da que puede dar cuenta de la aparición y desaparición de algo, algo que se va y vuelve, a manera de asunción simbólica que quien se retira y acude a análisis. Posiblemente también en el interjuego que permite hacer asimilable la pérdida de algo que ya no va a retornar.

> Ese era, pues, el juego completo, el de desaparecer y volver. Las más de las veces sólo se había podido ver el primer acto, repetido por sí solo incansablemente en calidad de juego, aunque el mayor placer, sin ninguna duda, correspondía al segundo (Freud, 1920/2006, p. 15).

Lo que se va y vuelve es la madre. Pero como escribe Freud, es un trabajo de venganza hacia la madre que abandona al niño:

> En la vivencia era pasivo, era afectado por ella; ahora se ponía en un pape] activo repitiéndola como juego, a pesar de que fue displacentera. Podría atribuirse este afán a una pulsión de apoderamiento que actuara con independencia de que el recuerdo en sí mismo fuese placentero o no. Pero también cabe ensayar otra interpretación. El acto de arrojar el objeto para que «se vaya» acaso era la satisfacción de un impulso, sofocado por el niño en su conducta, a vengarse de la madre por su partida; así vendría a tener este arrogante significado: «Y bien, vete pues; no te necesito, yo mismo te echo» (p. 16).

Visto desde Lacan, "es la repetición de la partida de la madre como causa de una Spaltung en el sujeto […] busca aquello que esencialmente no está" (Lacan, 1964/ 2008, p.70). Desde esta perspectiva ella está quizás, a través de mí, intentando simbolizar una separación hace mucho ocurrida, hasta ahora enunciada.

El final de la sesión sería al mismo tiempo, inaugural de otra cosa, de la aceptación del abandono de ella por parte de su madre. Mediante mí, ella comenzará a dar lugar a su madre dentro de su discurso.

5.1.7. La dualidad y el retorno de la escena

Después de esta pausa, llega Libertad con la urgencia de decirme algo, una "conclusión" a la cual ha llegado:

"Estuve pensando, llegué a una conclusión y me asusté. Estoy dividida en dos, son opuestas. Una parte es dependiente y la otra no. La que sí se parece a mi mamá. Rehúyo a esa parte de mí. No sé si por eso quiero irme de mi casa. Aunque la sola presencia de mi hermano me molesta. Y me pongo mal y no soy yo. No sé quién soy".

¿Cuál será la parte que se parece a su mamá?, ¿la no dependiente? Pienso en la dualidad de la cual me había hablado anteriormente y se lo hago saber. Ella se considera dual y dice: *"Hago cosas como fumar, tomar, salir con muchos. A veces me da la parte moral".* Efectivamente, ella remarca esa doble parte que la constituye y que a la vez la hace sentirse ajena a sí misma. Esta enajenación, esta duplicidad, se remontan a la época de la enfermedad de su padre. *"No sé cómo unir mi persona. Desde que se enfermó mi papá yo me puse mal".* Es fundamental lo que dice: El padre se pone mal y ella se pone mal. Ella se puso mal desde el momento en que su padre enfermó.

Por otra parte, y respecto a la supuesta dualidad de ella, ¿por qué el padre odiado provocaría con la inminencia de su muerte el que Libertad se dividiera a sí misma? Pienso que la dualidad también está en función de él, de forma que a él mismo lo ve en dos partes. Una, la odiada y repudiada, y otra, la que ha sido transportada a mi persona. Esa fragmentación también remite a una recomposición imaginaria, ahora a partir de la intervención del registro de lo simbólico. Ella lo confirma hablando de esto, volviendo a traerme a su discurso:

"Esta semana me sentí mal, con mucho sueño, pero no me dejo caer. Es como no aceptar tu feminidad. ¿Y si no acepto esa parte? Ha de tener que ver con mi mamá".

Libertad no quiere aceptar mi feminidad, ¿por qué? Hay un componente libidinal de por medio que se vislumbraba desde la última sesión y ahora se hace más visible. Y ¿por qué no aceptar mi feminidad, y en todo caso, su propia feminidad? Nuevamente se remite a la pregunta de la histérica respecto a qué es una mujer. Pero pienso que también esto tiene que ver con su padre y el posible abuso sexual cuando ella era niña, todavía sin rasgos "femeninos".

Ella recuerda algo, al hablar de su madre: *"Apenas recordé que mi mamá me dejaba en casas. Me duele y me da coraje. Yo necesitaba de ella. Me siento vacía y no soy feliz. Llevo una semana así. Me han dado ganas de medicarme para dormir. Todo en partes, es una parte, una parte…".* La mamá se desentendía de ella, la dejaba y se olvidaba de ir por ella a la escuela. Libertad dice "apenas" recordarlo, como a manera de sorpresa, lo cual ya habría ocurrido con anterioridad. Es como si por ratos olvidara por completo esta parte de su historia.

La fragmentación de sí misma se ha acentuado desde la última vez que nos vimos, hace una semana, desde que le anuncié que no la vería, ella está triste. Puedo notar que está a punto de llorar y la interpelo. Algo quiere decir.

"Ya reconozco la tristeza desde la última vez que te vi. Reconozco lo de mi mamá y se ha ido al cuerpo también…". Ella ya está hablando del cuerpo, de su cuerpo desde la tristeza marcada por la ausencia. Lo de su mamá, que se ha ido al cuerpo también, es delatado por su angustia, angustia sentida en el cuerpo.

Es el momento en que aquella escena angustiosa que relataba hace algún tiempo como si fuera un sueño ha vuelto: *"Pienso en la imagen de mi papá. Y mi mamá no estaba. Me veo como un bulto en la cama, yo los veo a ellos"* (es de destacarse que este sueño-recuerdo ha vuelto a su memoria después de hablarme de su madre, como si ese bulto que ve ella fuera la escena primaria). *"Yo estoy llorando. Ellos platican y se ríen. La presencia de mi hermano me molesta, lo odio,*

no sé qué me hizo. Él nota el enfado. Siento odio y repugnancia y si lloro es de coraje. La presencia de mi papá también me repugnaba. Pienso palabras pero no las digo. Me da miedo lo que pueda ser. Lo que diga". Le da miedo su padre, lo que su padre pueda ser o diga.

Creo que ha sido agredida sexualmente en la realidad o en el plano del fantasma. Recuerdo cuando me dijo en medio del primero de sus relatos sobre el cuarto, *"me interesan estos temas de abuso sexual".* Agredida por su hermano y su padre. Ella también lo cree, siempre lo ha creído, pero no quiere saber de ello cuando se encuentra más cerca de ese saber, ante mi presencia y lo que yo significo. Es momento de finalizar la sesión y nuevamente ella está cansada.

5.1.8. Del desamparo y la pérdida de libertad

Libertad está dividida, confundida y contenida en su deseo. Ha perdido mucho y ahora está por tomar una decisión definitiva.

Ya anuncia la proximidad de su partida: *"Fui a ver la casa donde quiero vivir. Sí me quiero ir. Ya está decidido. Estoy emocionada. Me gusta la emoción y la música. Me gusta el peligro y la adrenalina. Me gusta pensar en Jacinto. No es peligro… o bueno sí. La emoción de que lo sepan y no lo sepan. Mis poemas son pasionales, pero siempre los pierdo, por autocastigo".* Las pasiones como autocastigos. Su historia plagada de olvidos y pérdidas (de cosas, pensamientos, personas y deseos) posiblemente sean autoprovocadas, causalidades psíquicas inconscientes que la hacen continuar en ese estado de indefensión y miedo del cual también ya quiere alejarse. De Jacinto no se separa. Jacinto representa algo más. Puede que ese algo más sea también la posibilidad de saber (lo cual sostendría el peligro que implica estar con él, la dualidad y ambivalencia respecto a él):

"Jacinto dijo que me amaba. Está menso. Él siempre está ebrio Lo critican mucho por cómo es. Hablan de él pero él se burla de ellos con conocimiento…" Jacinto siempre está ebrio, como el padre, como el hermano. Ese conocimiento del que habla es el saber concedido al analista, el supuesto saber al que ella se acerca cada vez más, acrecentando su temor y su angustia. Lo mismo le ocurre conmigo y por

ello, no es azaroso que después de hablarme del conocimiento de Jacinto, hable de mí:

"Pensé en tus aretes de piquitos, están chidos. Me acostumbré a ver tus aretes y ahora traes otros. Es extraño que me entretengan tus aretes porque no soy muy observadora. Yo olvido esas cosas siempre… ya no sé qué decir". Son los aretes que la entre-tienen, conmigo, y que la hacen muy observadora. Acostumbrada a verme en ese sitio, en mis orejas de donde cuelgan los aretes, de donde escucho su palabra.

Lo que se desprende de una costumbre mía por usar las mismas cosas por temporadas largas de tiempo, para ella representa un cambio. Efectivamente algo ha cambiado, lo sabe pero nuevamente no lo puede enunciar. La resistencia aparece en su tan acostumbrado "no sé qué decir", de forma que otra cosa no es posible. Al menos no durante esa sesión. Quizás todos sus olvidos, todas sus pérdidas tengan que ver con un no saber, muy probablemente ligado a la escena angustiosa que no cesa de reaparecer.

La siguiente sesión, ella relata que su madre le quita el dinero que ella gana y que le molesta mucho que a pesar de ser ella sola quien ha podido seguir estudiando, la madre cuenta a la gente que ha sido muy difícil para ella – la madre – mantener a Libertad en la escuela: *"Casi te cancelo hoy porque no tenía dinero. Ya me dio mi mamá y pude venir. Yo siempre regalo cosas, siempre, siempre ¡qué tal si me muero mañana y ni gasto mi dinero!".*

"Tengo mucha carga y puro reclamo. Antes diario estaba borracha. Cuando tomaba era feliz y ahora siento un vacío. Yo tenía el papel de la mamá" El papel de la mamá, ¿de cuál mamá?, ¿la mamá que asesina al padre, la mamá que debería cuidar al hermano, la mamá dual?

Ella comienza a tomar desde la enfermedad de su padre. Una enfermedad sin cura, una enfermedad que ya suponía una muerte próxima. Ella empieza a drogarse y tomar mucho alcohol. Si bien antes me había dicho que era "para olvidar" (¿olvidar qué?), ahora delata algo mucho más revelador. Sin alcohol hay un vacío. La muerte

del padre sí supone un vacío y la infelicidad. La muerte del padre sí supone una pérdida y ella parece estar reconociéndolo y es cuando más quiere irse de su casa ¿Qué representaba su padre? Tomando en cuenta que ella tenía el papel de mamá, hace lo que resultaba más molesto para ella. Se emborracha como el padre, y elige borrachos.

La única opción posible que Libertad visualiza es irse de su casa, alejarse de aquel que le provoca repulsión, pero también de aquellos que le provocan repulsión: su padre siempre presente y su hermano. *"Mi hermano me quería abrazar y yo me quito. No soporto su presencia. Estoy peor si me quedo. Me cambio en un mes".* Libertad no se recuperará a sí misma, no volverá a ser libre hasta librarse de esas presencias. La presencia del padre permanece negando su muerte.

Segundo sueño. La luna escurridiza.

"Te iba a decir muchas cosas. He soñado mucho. Había una luna llena y brillante. En una casa un niño danzando con una máscara de luna como escurriendo. La luna era de oro y quería escurrirse. Las máscaras me gustan mucho. Son las caras que mostramos a los demás".

Como en su sueño, esa cara que ella muestra a los demás es la cara de una luna llena y brillante pero que en realidad quiere escurrirse, colarse, irse. Ella es la luna escurridiza que anhela abandonarlo todo y subsanar su pérdida.

Tercer sueño. El desamparo de la infancia.

"Soñé que estaba en una barranca con mis vecinos. De pronto todos comenzaron a correr, a huir. Todos los niños se escondieron debajo de un carro. Los adultos buscaban algo y yo me escondía con los niños. No estoy segura si yo era niña o no. Yo les decía que no se preocuparan pero estaba desesperada". Todos comienzan a huir, a escurrirse como en su segundo sueño. No sabía ella si era niña o no (una dualidad básica). No sabía de su identidad sexual.

Le pregunto sobre estos sueños y su desesperación. Ella dice:

"Creo que no me enfrento a lo que pasa y me siento desprotegida. No sé si al irme de mi casa estoy enfrentando o huyendo de las cosas". Escurriéndose como la luna del sueño, la luna de oro… Le digo que en el sueño ella está con los niños, como siendo parte de ellos. Comienza a llorar y prosigue:

"En mi infancia estaba sola. Todo lo enfrentaba sola. Los golpes, las peleas de todos. Me tocaba hacer la comida o trabajar. Me tocaba cambiar a Arón. Me tocaba todo. Toda la casa está ligada al pasado".

¿Quién o quienes la tocaban? Noto que no es la primera vez que utiliza la expresión "me tocaba" en repetidas ocasiones, dentro de una sola frase. Decido que es el momento de regresarle lo que dijo, y le repito: "te tocaba todo". Puedo notar la angustia que esto le genera y sigue hablando:

"Recordé el cuarto donde estaba mi papá. Es el mismo del sueño. Me da miedo. Está oscuro. Estaba mi papá ahí, suficiente razón para no querer entrar. Siempre está el rencor. ¿Sabes qué? Acabo de darme cuenta que el problema no es irme o no, es la gente aunque también es la casa. Estoy nerviosa por tu mirada, me siento confrontada".

¿Por qué es mi mirada la que la confronta y por qué lo sintió en ese momento de su relato? Ella hace el anclaje de los tocamientos con el cuarto que la aterroriza, el mismo cuarto del sueño, el mismo cuarto donde estuvo su padre durante toda su enfermedad, donde ella tenía que cambiarlo (¿por otro? Como a Arón), y donde ella tenía que entrar sola.

La siguiente sesión ella se presenta con un semblante nuevo. Está enojada, está molesta por lo que ha recordado en la semana:

"Recordé que cuando era niña yo era muy platicadora. No me ponía nerviosa. En la secundaria me empezó a dar pena. Me peleé varias veces con gente que me decía cosas de Arón. Ha sido muy difícil para él ni poder expresarse. Lo vi llorar por lo de mi papá y no comía. Detesto lo que hace mi papá… hacía". Hay una vigencia paterna actual. La que hace aún el padre que resulta detestable.

El sentimiento de odio hacia el padre ha vuelto, o mejor dicho, nunca se ha ido. De hecho, lo noto más fuerte que antes. Me da la impresión de que mientras peor le va en la vida a ella, es más culpa del padre y el odio acrecentado le permite también mantenerlo con vida. El padre está presente y sigue haciendo cosas que ella detesta, como hacer llorar a su hermano. Ella se percata de que habla en presente, pero prefiere ignorar el lapsus y seguir con lo que quería decir:

"A mi hermana le da vergüenza Arón. Ella lo esconde y hasta cierra las cortinas para que la gente no lo vea. Me da coraje que me quedaba yo a cuidarlo. No podía jugar ni nada y nos encerraba mi mamá en un cuarto". El significante 'cuarto' reaparece varias veces durante su discurso. He pensado que ella es la cuarta, el cuarto hijo del padre aterrorizante y la madre violentada. Pero el desvalimiento de su hermano lo hace menor que ella ante sus ojos, "como si fuera la mamá". Como si él fuera el cuarto.

"Siento rencor hacia… hacia Arón. No lo soporto ya ni a él. ¡Yo lo hacía todo! Si no le daba de comer, él no comía. Era una niña cuidando a otro niño. Ya no lo soporto, tampoco a él". ¿A quién más no soporta? No soporta a su padre, tampoco soporta a su hermano. Parece que tampoco a su madre, su hermana, a ningún miembro de su familia. No soporta su casa.

Una niña desvalida y abandonada haciéndose cargo de otro niño en las mismas condiciones, como en su sueño. Le recuerdo ese sueño. *"Ya no lo cuido como antes. A veces se me olvida la pastilla o ponerle un suéter si hace frío. Si grita ya le pego y me siento culpable. Él se pega a sí mismo. No sé si no sienta el dolor. Ya quiero irme de ahí".*

"Héctor me recuerda a mi papá. Cómo hablan, puras estupideces. Tengo mucho rencor hacia ellos. Los dos son mujeriegos y machistas. Mi papá dice viejas y no mujeres. Me choca. También toman mucho". Noto que es la primera vez que relaciona a su padre y su hermano. La primera vez que dice que uno le recuerda al otro. Respecto a ser mujeriegos, ella lo había establecido como una forma de mostrar su hombría, del padre y del hijo. También es de notarse que continúa hablando en presente respecto a su padre. Se lo hago saber y corrige. *"No, antes".*

"Héctor el drogadicto se hizo un tatuaje con su apellido. A mí no me gusta porque viene de mi papá". No le gusta ni el apellido ni su hermano porque ambos vienen de su padre y la tienen ligada a él. Héctor se tatúo el nombre del padre, es la continuación de éste. Ella también es hija del mismo hombre, y sin embargo, no habla del apellido como suyo también, habiendo una suerte de negación absoluta de ser hija de aquel hombre.

La condición de desvalimiento y pérdida de la palabra ante su deseo ha sido algo que le pesa demasiado a Libertad. Pero más aún, es el peso de saber qué le ocurrió en relación a su padre y hermano: *"A mí todos me lastiman y lo permito. No me salen las palabras de repente… no sé* (le recuerdo el 'no sé' que ella repite mucho). *No sé qué me da miedo saber pero sí, sí hay algo que me da mucho miedo y me bloquea. Muchas veces quiero hablar y no puedo, como hablar con adultos. Es como un riesgo, no sé, estoy bloqueada. Como bloqueada en mi subjetividad".* Su palabra está imposibilitada, y finalmente, bloqueada en su deseo, por el miedo a saber por qué permite ser lastimada.

Ha pensado sobre ese saber obstaculizado que tanto teme. *"Tengo sueño pero estaba ansiosa por venir porque he pensado en el 'no sé'. Lo pienso, me detengo y digo otra cosa. Es como una barrera para no estar consciente de las cosas. Evado las cosas".* Y sin embargo, continúa con la evasión, pues al estar cerca de emitir una palabra comprometedora, lo evita, lo corta de tajo. De lo que está segura es de marcharse de su casa, de ya no poder seguirse sosteniendo en esa condición. Es ella como sujeto quien está comprometida.

"Este domingo ya me cambio. Estoy ansiosa de estar sola, me da miedo. Es lo que me pasa en la casa, porque siento que alguien me sigue. Al bañarme no puedo cerrar los ojos. Siento que aparece alguien Me da miedo el vacío de estar sola". Ese "alguien" que amenaza con volver, es el padre cuya muerte aun no reconoce. La casa es el lugar donde habitan los peores recuerdos de su infancia, de la vida y muerte de su padre, de la pérdida de sí misma. Salir de ahí es un mandato propio que llevaría a cabo poco antes de dejar de verla.

Esa sesión terminó con la posibilidad de vernos en otro lugar ante la amenaza de huelga en la universidad. Dice: *"No quiero que tomen, no me gusta nada… que tomen la escuela. Es muy fastidioso".* Al notar su desliz comienza a reír. Ella ha hablado del alcoholismo de su padre y de su hermano. Que tomen ellos no le gusta pero al mismo tiempo ha sido motivo de enamoramiento. Antes de retirarse, decide decir algo que me dio la impresión de ser una frase última para cubrir el desliz anterior. La frase, sin embargo, resulta desafortunada para sus propósitos: *"Ya me voy a mi casa porque van a pasar 'Mi vida sin mí'".* Se vuelve a reír y se va.

Reiteramos uno de los puntos clave a considerar dentro del caso de Libertad es el asunto de la ambivalencia con respecto a su posición dentro de la familia, y con respecto – sobre todo- a su padre muerto. Sabemos que es precisamente desde el duelo patológico y la melancolía tal y como los describe Freud, que la ambivalencia juega su papel central. Es ella tal cual la que desvía el camino del duelo normal: "La pérdida del objeto de amor es una ocasión privilegiada para que campee y salga a la luz la ambivalencia de los vínculos dé amor" (Freud, 1917/2006, p. 248). La ambivalencia es la que da incluso la forma autopunitiva característica de la melancolía "el conflicto de ambivalencia presta al duelo una conformación patológica y lo compele a exteriorizarse en la forma de unos autoreproches, a saber, que uno mismo es culpable de la pérdida del objeto de amor, vale decir, que la quiso" (p. 248).

El principio del asunto de la ambivalencia es tratado por Freud en *Tótem y Tabú* (1913). En esta obra, Freud explica la conducta ambivalente desde el conflicto que la doble moción de sentimiento origina en el inconsciente. "La oposición entre esas dos corrientes no se puede nivelar y compensar por el camino directo porque ellas —no nos resta otra posibilidad que formularlo así— están localizadas de tal modo en la vida anímica que no pueden encontrarse" (p. 37). Sin embargo, en Libertad, esta ambivalencia es del orden de lo pasional, instalándose como conflictiva (lo que Freud llamaba conflicto de ambivalencia), donde el odio totalizante sofoca al amor casi seguro de por medio.

Dentro de esta misma obra, Freud ya hablará del sentido de esta ambivalencia sobre el sentir del vivo hacia el muerto:

> Ahora bien, tras la muerte de la persona amada el reproche reacciona contra ese deseo inconsciente. Y esa hostilidad escondida en lo inconsciente tras un tierno amor existe en casi todos los casos de ligazón intensa del sentimiento a determinada persona; es el ejemplo clásico, el arquetipo de la ambivalencia de las mociones de sentimiento de los seres humanos (p. 66).

El reproche hacia el muerto, como el padre de Libertad, puede incluso configurarse desde una forma fantasmática, casi persecutora, como la del animismo primitivo:

> Ahora bien, esta hostilidad, penosamente registrada en lo inconsciente como satisfacción por el caso de muerte, tiene entre los primitivos un destino diferente; se defienden de ella desplazándola sobre el objeto de la hostilidad, sobre el muerto. En la vida anímica normal, así como en la patológica, llamamos proyección a este frecuente proceso de defensa. El supérstite desconoce [leugnen] que haya abrigado alguna vez mociones hostiles hacia el muerto amado; pero el alma del difunto las alienta ahora, y se empeñará por llevarlas a la práctica todo el tiempo que dure el duelo (pp. 66-67).

Parece ser que en Libertad, el componente de la ambivalencia se presta a favor de la evitación del duelo mientras mantiene, mediante el odio, vivo al padre que se teme dar por muerto. Mientras se acerca más a saber del padre, más se refuerza el odio hacia él, ahora deslizado hacia la figura del hermano también.

5.1.9. La partida

La semana siguiente llega entusiasmada. Este entusiasmo tiene que ver con que ha encontrado casa y va a compartir la renta con unas amigas suyas. *"Me gusta tejer y leer. En la semana me puse a tejer e hice un atrapasueños. Tanto me atrapé que duré todo el día".* Libertad quiere volver a apropiarse de sus sueños, a atraparlos. Y efectivamente es sobre eso sobre lo que quiere hablar:

"Ya quiero ir bien en la escuela también, quiero leer, tejer, hacer manualidades, decorar mis cosas. Me gusta la naturaleza muerta. Se ve bonito y sigue teniendo una función. Pero los animales disecados no me gustan. Estoy entusiasmada". ¿Qué encuentra de bonito en la naturaleza muerta y cuál es su función? Eso tiene que ver con la naturaleza muerte-no muerta del padre. El padre sigue teniendo una función, de ahí que se le mantenga muerto-no muerto, alimentado por el odio.

Como el padre, que aun después de muerto sigue teniendo una función, y que puede ser bonito, como la naturaleza muerta, o desagradable, como un animal disecado. O bien, los dos, pues aparecen en la misma frase, completando el círculo de dualidad desde el cual ella se ha sostenido.

"Gasto mucho en comida pero ya estoy bajando de peso. Quiero comer saludable. Quiero descubrir qué me gusta y qué no. ¿A ti te gustan los corridos? No creo. A todos les gustan. Nosotras somos raras". Me pregunta si me gustan los corridos, los expulsados. Quizás como ella, la expulsada de su hogar. Del mismo modo, Libertad asumió en mí un gusto como el suyo que nos coloca como "raras". Noto que esta sesión habla feliz y entusiasmada por irse de su casa, con un optimismo renovado con un acento casi maniaco, está sumamente exaltada.

La siguiente será la última vez que la vea. Faltaban dos sesiones más para terminar el trabajo conjunto. Quizás su entusiasmo y libertad la liberan también de mí como representante de un saber que es mejor no saber, y al mismo tiempo como la asunción de la falta misma y el retorno de la castración.

"Sí me cambié de casa. Me siento muy bien. Dormí sin despertarme, ¡de corrido! Me gusta, a pesar de tener problemas con el dinero. He salido, me corté el cabello y me gusta mucho. He tomado con amigos y tengo sueño. Quiero llorar de felicidad". Recuerdo su pregunta, ¿te gustan los corridos?, que se articula con dormir de corrido, que finalmente, sí le gustan.

"Me siento liberada, bien. De mis amores, la cerveza nada más. He vuelto a ver a Jacinto pero pues es un señor grande. Ahorita pensé en mi papá, (un señor

grande) *¡qué miedo!"* Jacinto sigue representando una gran parte del padre y de este modo, sigue aún vivo. Ella lo afirma y continúa.

"Estoy a gusto. He publicado dos poemas míos en Facebook. He salido con Jacinto. Lo vi con su pareja el viernes. Hasta lloré. Lo amo y él con otra. Al día siguiente le dije que quería estar con él y me rechazó. Pero estoy dispuesta a hacer que se enamore de mí. Él hace que me confunda y me hace mensa". ¿Este empeño en que Jacinto se enamore de ella, a pesar de hacerla mensa, tendrá que ver con un empeño porque obtener el cariño del padre que nunca tuvo? Me parece relevante que esté tomando estas decisiones justo ahora que ha dejado su casa. Finalmente, él la confunde mucho, ¿la confunde con quién?

"Y sí hubo una relación con mi papá. O sea, sí hay una relación entre él y mi papá. En la edad, en que engañan a sus mujeres. Pero no, no hay nada. No sé ni por qué lo habré dicho".

Ella se percata de lo que me ha dicho, que sí hubo una relación con su papá, y el peso de su lapsus. Sabe también que yo lo he notado pero decide sostener lo último, "en la edad, en que engañan a sus mujeres". Puedo notar que está ruborizada, nerviosa, y evita verme. Pienso que teme a mi mirada que ella había encontrado confrontadora más de una vez. Prosigue:

"No quiero perderlo, algo me gusta. Creo que sí me quiere. Me quedé mensa. ¡Ya!". De la misma manera en que transcurrió el final de la otra sesión, ésta última frase es confirmatoria de su lapsus. Hablando de Jacinto, ella no quiere perder a su padre, algo le gusta de él.

Ese algo es precisamente lo que ha rehusado a saber y que está tan cerca de saberlo. De verdad no quería saber nada. Es mejor, es preferible quedarse mensa. Ese es por ahora su deseo y ese "¡ya!", es también el final de nuestros encuentros. El desconocimiento está al nivel del no saber, el cual se contrapone con el duelo (Lacan, 1963). La siguiente semana me envió un mensaje para decirme que no tenía dinero y que volvería cuando lo tuviera.

Donde no hay reconocimiento de amor, el duelo se presenta como imposible, afirmándose a sí la fórmula de Lacan respecto a que se hace duelo por quien soporta la castración. El odio impuesto como única pasión se presenta como el medio de no reconocimiento de amor hacia el padre, que sin embargo, poco a poco iba cediendo. La ambivalencia aquí toma, como hemos dicho, un costado enteramente pasional. Odio total, sin amor, o amor ocultado por medio del odio, y así, rechazo a la falta. Como una suerte de instalación de lo imaginario, que, aunque está marcado por lo simbólico, aumenta su fuerza resistencial. Retomamos para finalizar, una cita de Torok (2005) para dar cuenta de esta negación que circula en Libertad: "Por no poder poner en palabras su pérdida, comunicarla a otro para hacer su duelo, han elegido negar todo, la pérdida tanto como el amor. Negar todo y encerrar todo dentro de sí, placeres y sufrimientos" (p. 273). De ahí el valor de la palabra, de lo que ella posibilita.

> Hay quienes, en el momento de la pérdida o después, sufrieron una decepción en relación con su objeto, con su sinceridad, con su valor. Su cripta estará cerrada con doble llave mientras que ellos mismos, a causa de una escisión trágica, se encarnizarán en destruir lo que les sería más querido. Estos han sido frustrados hasta en la esperanza de ser reconocidos alguna vez (p. 273).

5.1.10 El enfoque psicoanalítico breve en el enfrentamiento del sujeto con su verdad

Con Libertad, el abordaje psicoanalítico de corte breve supuso una serie de cuestionamientos en relación a ella como sujeto, en un nivel que fue más allá de una mera exploración superficial o del soporte subjetivo de encontrarse en un espacio de escucha analítica. Hablar de su padre y de la muerte de éste supuso para ella una indagación importante que la llevó de la negación de la muerte del padre, a reconocer sentimientos encontrados respecto a él, quien fuera en principio y ante todo, profundamente odiado. Hubo entonces un movimiento subjetivo

significativo, un pasaje, que bien podríamos definir como el otorgamiento del predominio imaginario, al campo de lo simbólico. El tema de la muerte de su padre se extendió a otros, a preguntas con respecto a quién era ese hombre para ella, a apalabrar sus conflictos ambivalentes respecto a su figura, a encontrar enlaces entre éste y otros hombres, particularmente con su hermano. Poder hablar sobre su familia, y sobre todo sobre su padre, le permitió irse poco a poco despojando de algunos elementos abiertamente reconocidos como dañinos. De ahí la decisión que finalmente mantuvo firme, de salirse de su casa.

Toda esta serie de cuestionamientos meramente discursivos, le permitieron, junto con el correr de su palabra, el acercamiento a enunciar una verdad en relación a ella con su padre y quizás más allá de él. Hubo elementos transferenciales importantes durante nuestro trabajo, que permitieron en cierto modo facilitar la palabra y la decisión respecto a qué hacer en relación con el saber. Con saber algo sobre ella. Con un saber fundamental.

Es entonces que se trató de que el trabajo analítico abreviado que tuvimos Libertad y yo, tuviera un papel importante en el acercamiento de ella como sujeto de algo, de una verdad que con cada sesión se aproximaba, y que le permitió a ella decidir si continuar explorando ese saber o terminarlo. Ella optó por evitarlo. Y sin embargo, este acercamiento de la verdad durante el abordaje breve, tuvo la intensidad suficiente como para que ella se marchara pensando respecto a qué hacer en relación a esa verdad todavía no enunciada, pero ya anunciada.

El trabajo fue corto pero intenso. Se abrieron cuestionamientos importantes que permitieron en Libertad la posibilidad de comenzar a reconfigurar subjetivamente su mundo a partir de la figura del padre principalmente. Después de un año de haberla visto por última vez, volví a recibir una llamada de ella, solicitándome retomar el trabajo juntas. De este modo, el trabajo breve también permitió articular la demanda a la exploración de sí misma, con la participación de mi presencia y mi escucha, por un tiempo.

5.2. DANIELA: LA DESMENTIDA COMO PASAJE HACIA LO MONSTRUOSO DE LA FALTA

Daniela es una joven de 22 años que acude a consulta al cumplirse un mes de la muerte de su padre. Si bien ella refiere como parte de la entrevista previa a las sesiones, que su interés por acudir al CIIP es por motivos de aprendizaje sobre lo que es estar en terapia (que se volvería en un aprendizaje sobre ella misma), será en relación al hecho de la muerte de su padre que ella emite sus primeras palabras en sesión: *"Mi papá falleció el mes pasado".*

Daniela es originaria de una comunidad pequeña y distanciada de la ciudad. Por tanto, mientras se encuentra estudiando, vive sola en un departamento que le presta un familiar suyo. No va frecuentemente al pueblo a visitar a su madre y hermanos. Por el contrario, a partir de la muerte de su padre refiere no haber querido ir nuevamente. Pronto irá, pues su madre le ha pedido que vaya a verla.

Lo que considera importante dejar sentado desde el principio es ese "*mi papá falleció el mes pasado".* Sin embargo, hay otros hechos que se imponen como urgente a ser hablados. Varias faltas se anudarán, la falta en el sentido moral (ella falta a algo, y también falta a su casa), la falta sexual relativa al vecino y la falta respecto a la presencia del padre.

5.2.1. Aparición del recuerdo fálico

"Recuerdo que tenía un vecino, un señor. Me enseñaba su pene. Lo comencé a recordar como en sueños. No pudo ser un sueño. Yo digo que sí fue verdad. Había un hoyo en la pared, me asomaba y me enseñaba su pene. No veo sus ojos pero sí su cara. No hay contacto visual… ¡qué cabrón!"

"Una vez otro me lo enseñó así nada más. Era exhibicionista".

¿Es “cabrón” por no haber contacto visual? Podemos notar una primera correspondencia entre la noticia de la muerte del padre, y la reminiscencia y comunicación inmediata del recuerdo fálico. Hay una suerte de desplazamiento significante que va de comunicar el fallecimiento de su padre a continuar con el relato del pene del vecino. Esto lleva a un nuevo relato, el evento de la violación.

Ella me dice haber salido con un hombre mayor que ella, al cual casi no conocía. En esta salida refiere haber bebido mucho alcohol y pasear por la carretera junto con este hombre mientras se suscitaban tocamientos entre ambos.

“En diciembre fui abusada. Yo ya había salido con él en una ocasión. Me gusta tomar, íbamos en el coche y nos fuimos por la carretera, ya al campo pues. Antes no desconfiaba de la gente, ahora sí, de todos. No se quedó con las ganas. Es más grande que yo, más de 30. Recuerdo que dijo que iba al baño y se paró en la carretera, vi que se tardó. Fue mi primera relación sexual. Me dijo que me iba a coger y me asusté. Andaba en mis días. Comencé a llorar y abusó de mí. Me dolió mucho. Intenté defenderme pero me lastimó. Me dejó en una gasolinera. Ahí fui al baño. Hice pipí y estaba todo rojo. Me desvirginó”.

Desvirginarla podría pensarse quizás como falta, como algo que se le arrebató. Ella, aparentemente, trata de impedir la violación. Ya que esta violación se desencadena a partir de ponerse a sí misma en una situación de peligro, al arriesgarse al salir con un hombre que casi no conocía y bajo las condiciones con las cuales se llevó a cabo la salida.

“Busqué un doctor por donde me dejó. Eran las 10:20. Yo estaba como en shock. Él me amenazó que si decía algo él tenía poder. Me daban ganas de matarlo. Quería vengarme. Le conté a un exnovio pero no le hizo nada. No lo mató y ya no se lo pedí. Al cabo todo se paga”. Ella refiere haberlo querido matar, sin embargo no lo hizo. No hubo venganza hacia el violador. Si “al cabo todo se paga”, ¿qué es lo que ella está pagando con la violación? Ella entonces le pidió a su exnovio que matara al abusador. Le transfiere su ansia de venganza que al final, no se materializa.

"Todavía me duele mucho. Con mi novio comencé a llorar después de hacerlo. Me estimuló y me quería hacer pipí. Solo le dije que mi primera vez fue desagradable. Yo no le pienso contar. No le quiero decir a nadie lo que pasé. Mi mamá podría pensar que yo lo propicié". ¿Por qué su madre no cree en ella?, ¿por qué pensaría que ella se buscó su propio mal? En algunos casos de abuso encontramos madres poco solidarias con sus hijas. Siguen las pautas ya legendarias de casos de violación y abuso donde la víctima era la primera sospechosa de haberse atraído el mal, de haberlo provocado.

> La historia de la violación se cruza en este caso con la historia de las representaciones de la conciencia y con las representaciones de la feminidad. Otro abanico de razones también lleva a enmascarar la violencia sexual: las diferentes formas de negar a la mujer la condición de sujeto (Vigarello, 1999, p. 63).

Y es así como la historia de la violación viene a repetirse y ejemplificarse con Daniela, quien podría ser acusada de ropiciadora –independientemente de que inconscientemente haya o no existido el deseo de tener relaciones sexuales con ese hombre-.

> La víctima de una violación es sospechosa de entrada…la sospecha del juez nace de la dificultad de establecer la diferencia entre consentimiento y no consentimiento, la tendencia a reducir a la mujer que ha <realizado> el acto al estado de mujer consintiente (Vigarello, ibíd., p. 62).

Ella, en tanto "desvirginada", queda, como tantas víctimas, marcada: "La virginidad marca la frontera entre las mujeres que cuentan y las que no cuentan" (p. 51). Veremos efectivamente más adelante cómo ella se coloca en el lugar de puta, después de este hecho.

Daniela entonces refiere no querer contárselo a nadie, sin embargo, ya me lo contó a mí, en lugar de contárselo a su mamá. Me llama también la atención la temporalidad de los eventos. Ella fue abusada en diciembre, justo en el tiempo en que se entera de la enfermedad de su padre y también en el momento que éste

empeora. Asimismo, ella recuerda perfectamente la hora en que ese abuso tiene lugar.

5.2.2. El día en que el padre muere

Daniela habla de la muerte de su padre. Particularmente de los meses anteriores a su muerte y con mayor detalle, del día de su muerte. Ella atribuye la muerte del padre a negligencias médicas.

"Mi papá tenía cáncer de páncreas. Duró enfermo con diarreas desde octubre, bajó más de 30 kilos. Fue negligencia médica. No se lo detectaron a tiempo en el ISSSTE. Nos andaban canalizando. Así nos traían como más de un mes".

"Nos andaban canalizando". También a ella junto con él, involucrándose identificatoriamente en lo que le pasa a él, haciendo patente el asunto de la identificación con el muerto (hecho observado en otros casos que componen el presente trabajo, lo que pasa en la melancolía). Por otra parte la muerte del padre es para ella causa de la negligencia médica. Él muere por causa de la negligencia, no por el cáncer. No es la enfermedad la causante de su muerte, sino otros. Continúa con su relato:

"Tenía un carácter fuerte, no era nada débil. De las personas más fuertes que he conocido. Tenía un tumor muy grande. Nosotros se lo ocultamos al principio. El médico le daba 7 meses de vida. Luego ya le dijeron que tenía cáncer. Solo aguantó dos quimios. Él aferrado a la vida, no se quería morir. Él tenía la seguridad de que se curaría. Él no quería morirse".

Existe una ambivalencia respecto a la representación del padre. Es por una parte fuerte, y por otra débil ("solo aguantó dos quimios"). Se trata de un padre fuerte que no aguanta las quimioterapias. La figura del padre en relación a su fuerza reaparece constantemente en su discurso, lo me lleva a pensar en la primera sesión, respecto a la imagen fálica del vecino justo después de anunciarme la muerte del padre. El advenimiento del recuerdo fálico es también el recuerdo de fortaleza y debilidad del padre ante su enfermedad. Una imagen que remite a la otra.

“En la madrugada falleció. Ese día me regañó por salir en short”.

La increpo sobre el motivo del regaño. Ella refiere que a su padre no le gustaba que ella se vistiera con ropa que mostrara mucho su cuerpo, pues la hacía ver mal. Como si mostrar el cuerpo, mostrarlo mucho, estuviera mal.

“Nunca decía que se sentía mal. Le dio hipoglucemia. Ese día me dio la bendición. Lo vi a las 5 de la tarde. Aún a las 9 de la noche él hablaba. Recuerdo, ’el paciente de la cama 113, familiares’. No lloré cuando falleció mi papá. Mi papá fue trabajador, luchón. Le hicieron un homenaje en la escuela donde trabajaba”.

Es de notarse que durante el curso de indagación de casos, se presente en más de una ocasión el tema de la ausencia de llanto ante la muerte de un ser querido, como forma de sofocación del afecto, de acuerdo con Freud (1915) al explicar la disociación entre el afecto y su representación por obra de la represión. Como una palabra desencarnada. Una palabra que aun siendo del dominio simbólico, está en el campo de lo imaginario. Palabra vacía.

Existen coincidencias entre dos eventos: la violación y la muerte del padre. En ambos recuerda las horas exactas en que ocurrieron, junto con los detalles a su alrededor. Pero sobre todo, en ambos sucesos ella no llora, se muestra serena, casi a manera de estrangulamiento afectivo. Los dos eventos están relacionados y comandados por una ausencia de afectos, lo que me pondrá en alerta sobre un estancamiento subjetivo, un atoramiento casi total. Al relatar tanto la muerte de su padre como el suceso de la violación, tampoco expresa afecto alguno. Me pregunté si lo que está de por medio es un impacto de corte traumático, en el sentido de no ser el afecto simbolizado. Un evento que no es aprehendido por lo simbólico.

Al cuestionarle sobre esta ausencia de llanto, ella comenta no saber por qué no llora. Sin embargo, su discurso recurrente durante varias sesiones, responde eventualmente a la pregunta, como lo dijera en la siguiente sesión que nos volvimos a ver: *“Fui al panteón. Le platico como si estuviera vivo. Me sentí mal y estuve con él. Eso fue el jueves”.*

¿Qué condición guarda el padre para ella? Es “como si” estuviera vivo. Como una simulación de vida, una forma de engaño a sí misma respecto a la muerte de su padre. Ella delata detalladamente su muerte, poniendo énfasis en las horas y en los sucesos ocurridos en torno al fallecimiento del padre, y sin embargo, conserva un trato con él como si estuviera vivo. De este modo, me cuenta algo más que llama mi atención por el énfasis que ella le da:

“Le tomé foto en la caja. La traigo conmigo en el celular”.

¿Por qué traer consigo la foto del padre muerto y también la caja? El orden de lo escatológico por medio del celular parece del campo de lo ominoso. Traer consigo, a donde ella vaya, la imagen del padre, pero muerto. De acuerdo con Freud (1919/2006), lo ominoso es lo reprimido que retorna como angustioso, lo familiar entrañable y que sobre esta familiaridad, se transforma en su opuesto, de forma que retorna como ajeno pero a la vez tan íntimo, lo más íntimo del sujeto. “Algo que destinado a permanecer en lo oculto, ha salido a la luz” (p. 241). Freud también evoca el asunto de lo ominoso en relación a la muerte:

> Empero, difícilmente haya otro ámbito en que nuestro pensar y sentir hayan variado tan poco desde las épocas primordiales, y en que lo antiguo se haya conservado tan bien bajo una delgada cubierta, como en el de nuestra relación con la muerte. Dos factores son buenos testigos de esa permanencia: la intensidad de nuestras reacciones afectivas originarias y la incertidumbre de nuestro conocimiento científico. Nuestra biología no ha podido decidir aún si la muerte es el destino necesario de todo ser vivo o sólo una contingencia recular, pero acaso evitable, en el reino de la vida (p. 241).

La foto del padre en la caja, ¿será entonces una forma de tratar de dar cuenta de la muerte del padre, ante la imagen de él en tanto muerto? Por otra parte, “con facilidad se tiene un efecto ominoso cuando se borran los límites entre fantasía y realidad” (Freud, ibíd., p. 244). Quizás pueda tratarse también de lo opuesto, de un experimentar con la realidad de su muerte y la fantasía del “como si” estuviera vivo.

Se nos presenta entonces la pregunta respecto a la interposición de lo ominoso durante el trayecto de la experiencia de duelo. ¿Qué podría significar o qué curso podría tomar? Posiblemente ese borramiento entre fantasía y realidad, pertenezca al orden de lo imaginario, de sortear la realidad de la muerte y la subjetivación de la misma. Este asunto de la foto del padre en la caja posee un enigmático sentido, pero al mismo tiempo es completamente relevante. Esta relevancia será la que le hará volver a traer el tema algunas sesiones más adelante.

Durante la sesión, ella sigue hablando del padre, de su vida, de su fortaleza en contraposición con la debilidad y lo que ésta representa para Daniela:

"Él fue una persona muy fuerte, agarré su carácter. Si te ven flaquear, se aprovechan. Yo no soy dejada. Platicábamos muy poco. Tuvo muchos hijos, a la mayoría los reconoció. Decían que tenía más. Pero solo vivió con nosotros".

La imagen del padre fuerte está referida a su potencia sexual, al tener muchos hijos y retornar esto a Daniela bajo los recuerdos recurrentes de penes. Ella fuerte, sin llanto, sin ser dejada. Su contraparte, el padre cariñoso, el padre tierno, para ella resulta "raro". También anhela esa parte.

"Este 14 de febrero le llevó un osito de peluche a mi mamá que decía 'te amo'. Eso sí era muy raro. Se casaron en marzo. Cuando cumplieron 26 años juntos. Hasta pidió la mano a mi tía y le regaló un anillo a mi mamá con sus iniciales".

5.2.3. Matan a un padre. La falta del hombre de la casa

La estructura familiar después de la muerte del padre, muerte a manos de médicos negligentes, ha cambiado desde la perspectiva de Daniela. El padre ya no está, y esto supone cambios importantes. Me habla de familia y lo que piensa respecto a esto: *"Somos tres. Tengo una hermana mayor que yo y mi hermano menor".*

Su hermana mayor no vive ya con la familia, tampoco es frecuente que la vean. Daniela vive sola, pues estudia alejada de su casa. Al morir el padre, la madre de Daniela vive sola con su hermano.

"Cuando éramos chicos nos llevaba a lugares, ya de grandes no. Quería a mi mamá pero no sabía cómo demostrárselo. A mi mamá la quiero mucho. La pérdida de mi mamá ni lo pienso. Ella está triste y deprimida". ¿Quién no sabía cómo demostrar afecto, ella o el padre?

Durante nuestra tercera sesión, Daniela aborda su relación con su hermano. Me refiere no hablar con él desde que murió su padre, a raíz de una pelea entre ambos. Durante varias sesiones habla extensivamente sobre él.

"Mi hermano no estudia. No me habla porque me meto en su vida. Regresó con su ex. Le dije que es un cobarde, él le rogó. Me golpeó por eso. Ando toda alterada. Siento que me va a matar de un golpe. Es muy agresivo. Me golpea y me avienta cosas".

Al cuestionarle respecto al problema con su hermano y sus arrebatos agresivos, ella lo justifica: *"Dije que su novia era una puta, y ve lo que me pasó a mí. Todo se paga".*

Nuevamente la sentencia "todo se paga" reaparece, y referida al mismo evento de la violación. La primera sesión que tuvimos, el "todo se paga" tuvo su aparición en relación al hombre que la violó, y ante el cual no ejerció la venganza de muerte que ella pretendía llevar a cabo. Pero ahora su propia violación, la de Daniela, aparece en forma de castigo por nombrar como "puta" a la novia de su hermano. ¿Ella está pagando el juzgar de puta a alguien con el ser violada? El haber sido violada significa entonces que ella se ve a sí misma como puta. Finalmente si también ella era una puta, a las putas se les paga.

"Mi hermano no capta que tiene que estudiar o trabajar. Me enojo con él. Se la pasa en el internet. Siempre se pone borracho. Quiero que vea que ya es el hombre de la casa, que piense en nuestra estabilidad. Mi mamá se enfermó. Le dijeron que por estrés. Dice que la vamos a matar".

Su hermano es ahora el hombre de la casa, y por tanto, ella espera que cubra el espacio reabierto recientemente por su padre. El hermano, sin embargo, no toma este lugar. No parece ser un lugar que le interese. Ante esto, el puesto del hombre de la casa quedará vacío. Quien es ahora el hombre de la casa también está en falta, y no podrá cubrir la hiancia abierta a partir de la muerte de su padre. Ella quiere que su hermano cubra esa falta, diferenciar entre ser un hombre en la casa a ser el hombre de la casa, que sea sustituto del padre. A este mismo motivo, ella le adjudica la enfermedad de la madre. Es por es-tres que la madre se enferma. Ese tres, es el tercero también, su hermano, el que no cumple con ser el hombre de la casa.

Podemos notar un constante retorno del significante "matar" dentro de su discurso. Ella va a matar al violador, su hermano la va a matar a ella, y su hermano y ella van a matar a su mamá. Su padre no murió por cáncer, sino por negligencia médica. El padre entonces fue matado por el médico. Fue robado de sí mismo, como fue robado su violín:

"Se metieron a robar a la casa y se llevaron el violín de mi papá".

Algunas sesiones más adelante, retornaría el asunto del robo y se iría también configurando en ella el temor de ser robada, ¿también será el temor de ser matada?

Del mismo modo, el ser puta reaparece, como un señalamiento que se le ha hecho desde antes a ella, desde el núcleo familiar.

"Mi mamá me decía que yo era una cualquiera. Yo lloraba cuando me decía eso". Le recuerdo que su padre antes de morir la regañó por usar short e increpa *"Si. Él también pensaba que yo era una cualquiera".* El regaño último del padre es el que ella recuerda con detalle y guarda relación con ser "cualquiera" y también ser "puta". Esto último sí le resulta doloroso, comenzar a recordar a un padre no cariñoso, a un padre con quien ella no estaba completamente a gusto. Es el primer indicio de un afecto que va en contra del amor en relación al padre.

> Hay quienes, en el momento de la pérdida, sufrieron una decepción en relación con su objeto, con su sinceridad, con su valor. Su cripta estará cerrada con doble llave mientras que ellos mismos, a causa de una escisión

> trágica, se encarnizarán en destruir lo que les sería más querido. Estos han sido frustrados hasta en la esperanza de ser reconocidos alguna vez (Torok, 2005, p. 273).

Daniela pagó el decirle "puta" a la novia de su hermano, siéndolo ella misma: *"Mi hermano siempre me trata de herir pero no puede. Me dice puta. Me da miedo que me ignore si intento hablarle".*

¿Hasta qué punto ella se ha asumido como la puta que dicen que es? En ocasiones parece que ella paga siendo puta, el haberle dicho puta a otra. De ser así, ¿entonces no habría existido violación? Del mismo modo, no deja de llamar mi atención el aplanamiento con el cual aborda algunos asuntos, particularmente todo lo que guarde relación con el padre. Continúa hablando de su hermano, siempre referido a su relación con él posterior a la muerte del padre. El hermano aparece en sueños.

"He soñado con mi hermano ahora. Iba yo en un puente que temblaba y él me ayudaba a pasar. Luego él peleó box. Una muchacha tocaba una trompeta mientras escapaba de su casa. Quiero llevarme bien con mi hermano".

Ya en alguna ocasión me habría comentado que a su padre le gustaba mucho el box. La figura del padre aparece constantemente en su discurso y en sus sueños, y sin embargo, ella no expresa afecto alguno. Como si no hablase de alguien amado que ha muerto. Me parece posible que exista una negación o desmentida de la muerte del padre. Y junto con ella, la anulación de una imagen no favorable de él. Ella conserva la imagen del padre en tanto muerto en la caja. El hermano le ayuda a pasar al otro lado. ¿Qué podría querer decir? Posiblemente que alguien de quien ella demanda ocupe el lugar de padre le ayude a pasar.

"Llevamos peleados desde que falleció mi papá y no nos hablamos. Él toma mucho, le voy a decir que se controle. Yo antes tomaba mucho, ahora no. Ahora ya solo me tomo como ocho cervezas si salgo. Le dice a mi mamá que le dé su dinero, que porque mi papá se lo dejó a él. Ella no se lo quiere dar porque nos dejaría sin nada. Y tiene razón, sí lo haría".

Temor por una nueva falta, que el hermano las deje sin nada a ella y a su madre. A la sesión siguiente, Daniela continúa hablando de su hermano y ahora de su propio consumo de alcohol. Le preocupa la situación actual en su familia:

"Ya estoy tomando otra vez. Creo que mi hermano no va a cambiar. Mi mamá ahí lo aguanta. Ella necesita ser como yo. Ella siempre quiso un hijo hombre y le dio pecho hasta los 3 años".

"Yo quiero un hijo pero que sea niño. Los niños sufren menos. La sociedad a las mujeres nos ve mal". La sociedad es la materialización de la madre que debería ser como es ella. Ella no aguanta al hermano, no lo aguanta, en cambio su madre sí.

Daniela, como su madre, también quiere un niño. Los niños sufren menos, los niños reciben la herencia de los padres, el cariño de los padres, los niños golpean a las mujeres, los niños llaman "putas" a las mujeres, pero los niños no son los hombres de la casa.

5.2.4. La falta que es taponeada y la desmentida

Como habíamos mencionado anteriormente, existe un aplanamiento afectivo en relación a la muerte del padre por parte de Daniela. Me aventuro en pensar una posible negación o desmentida de su muerte. Si bien habla de él y relata su muerte, también hay una falta de expresividad emocional en su relato. Asimismo está el asunto de la foto del celular, la cual ve ella diariamente, como si existiera un sentido de ver a su padre muerto todos los días. Quizás como un recordatorio de que él ya no está, o por lo contrario, de que ahí sigue pero muerto en la caja. Como una especie de juego imaginario, incluso de manera literal. La imagen está ahí, y ella habla sobre esa imagen. Él aún está, puesto que ella no lo piensa muerto, no cree que esté muerto. Creo entonces que la foto es su desmentida. Esto cobra con más fuerza tal sentido en cuanto ella reconoce que el padre muerto en la caja ya no parecía ser él.

. . .

En sesiones posteriores, Daniela me habla de su novio. Su novio es una figura que se encontró ausente de su discurso durante nuestros encuentros anteriores. Es la primera vez que lo menciona. En su discurso no lo frecuenta mucho, tampoco en la realidad. Éste viaja constantemente a Estados Unidos, y según lo refiere ella, pasa la mayor parte del año allá por trabajo y viene muy poco a México. La relación con él empezó justo después de la muerte del padre.

"Llevo cuatro meses con él. Va y viene de Estados Unidos. Mi novio… No me gustan estudiados. Estoy bien con él. Mi tía me critica pero su hija tiene un novio chueco. Me critica porque está chaparro y feo. El papá de él murió de lo mismo".

Esta pareja de Daniela y las características del noviazgo, tienen varios elementos significativos en cuanto a su relación con la muerte de su padre: la relación comienza cuando el padre de Daniela muere, el padre de su novio también murió "de lo mismo" (¿de cáncer o a causa de la negligencia médica?), y consiste en una relación a distancia. Además es de notarse que ella introduce a su novio bajo la negación "no me gustan estudiados". La contradicción en su discurso será evidente en poco tiempo. Ella no quiere estar con él, y sin embargo lo está. Trata de convencerse a ella misma bajo su discurso de que sí quiere estar con él, a pesar de delatar lo opuesto (que sí le gustan estudiados):

"Le digo que lo amo pero no me la creo. Su mamá me agradece por andar con él. Él me daría estabilidad económica. Yo no sé si andar con él o con un licenciado".

Esta es una cuestión clave, el "le digo… pero no me la creo". Ella no cree en lo que dice sentir….la creencia no responde a sus discursos sobre sus sentimientos, tampoco en lo que me ha estado diciendo a mí. Por tanto, hay una desmentida de su pérdida, en tanto que la desmentida es un actuar "como si no se supiera" que hay una falta ("como si estuviera vivo"), que no hay un pene.

> En esa época pudo observar a dos niñas —su hermana y una amiga de esta— en el acto de orinar. Ya a raíz de esa visión su inteligencia le habría permitido entender las cosas, sólo que se comportó como suelen hacerlo otros niños varones. Desautorizó la idea de que ahí veía corroborada la

> herida con que amenazaba la ñaña, y se entregó a la explicación de que era la «cola de adelante» de las niñas (Freud, 1918/2006 p. 26).

La desmentida desautoriza la falta de algo, como creo que Daniela desautoriza la muerte de su padre:

> Si el varoncito llega a ver los genitales de una hermanita, sus manifestaciones evidencian que su prejuicio ya ha adquirido fuerza bastante para doblegar a la percepción; '' no comprueba la falta del miembro, sino que regularmente dice, a modo de consuelo y conciliación: «Ella tiene... pero todavía es chiquito; claro es que cuando ella sea más grande le crecerá» (Freud, 1908/2006, p. 192).

La falta de afectividad responde a esta misma cuestión. Su discurso no está encarnado, ella no ha incorporado al muerto, a su falta. Se evita el duelo por este medio mientras la imagen del muerto está presente. Ella no hace como si no se hubiera muerto (lo cual correspondería a un asunto de negación), sino que es un dolor tan vivo que el discurso no lo encarna. De esta manera, el padre muerto tiene un estatuto previo a la primacía de lo simbólico. Recordamos las primeras nociones de Freud respecto al duelo, cuando era considerado como un afecto. En este sentido, una sofocación del afecto es también una sofocación del duelo, y la desmentida se revela por ese discurso no encarnado. Se desmiente la falta y se posterga el duelo.

Si bien en otra ocasión ella había mencionado que “no le gustan estudiados”, esa negación se fue transformando en su opuesto, a su verdadero deseo, por estar con alguien más y no con él. La función de su novio va apareciendo como el sostén que ella anhela de su padre y que su hermano no puede cubrir, aunque aparece en sueños como puente.

“Estoy mal. Se fue mi novio y lo extraño. No sé si seguir con él o no. Pero es muy bueno conmigo, me trata muy bien. Ayer le dije ‘oye, ¿a ti no te gustaría como cambiar?, ¿culturizarte?’ Le digo que hable bien y escriba bien. Quiero corregirlo. No sé si mi felicidad está con un abogado o un médico, alguien con dinero”. Esta

pregunta (¿no te gustaría como cambiar?) bien podría ir dirigida a ella misma en tanto que ella expresa no "haber alcanzado a cambiar" antes de la muerte de su padre. Por otra parte, parece ser que su felicidad la hace recaer en el otro, en el novio, en un abogado, en un médico, alguien con dinero.

Su felicidad está con otro, con alguien con dinero. Como su papá, quien le daba dinero para todo lo que ella necesitara. Daniela quiere seguir con su novio porque "es bueno y la trata bien", lo cual complementa otro asunto importante a resaltar, debido a que su padre con ella nunca fue cariñoso. Hay ventajas de esta relación. Tener a una pareja que está la mayor parte del tiempo ausente, pero que provee del cariño que ella anhela de otro (su padre), parece ser la función del novio. Como ella misma lo confiesa, está con él para no estar sola.

"No sé por qué sigo con él. Estoy con él porque es buena gente y para no estar sola. No creo encontrar alguien más como él, igual uno más educado". ¿Quién es "él"? Nunca encontrará a alguien como él. ¿Como el padre?

Se trata de una soledad afectiva la que ella trata de evitar, se trata de una soledad que le pueda dar paso a sentir la falta del padre. Ella evita esta soledad. No solamente una soledad física (puesto que su novio está la mayor parte del tiempo en otro país). Y sin embargo, hace gancho relacional con alguien que ha perdido a su padre "por lo mismo". Este novio es tapón de su falta, y posiblemente de la de él también. Y es un novio que carece también de algo. Es un novio también en condición de falta de cultura, de estudio pero que la provee de cariño.

En la siguiente sesión Daniela me relata que ha estado saliendo con un señor. Me llama la atención que lo nombre de este modo.

"Llevo como dos meses que he estado saliendo con un señor, casado. Me he estado mensajeando con él. Me mandó flores, les saqué una foto y la subí al face. Mi novio se sintió mal por eso. El señor quiere que ande con él pero no sé. Por interés puede ser. No es rico pero sí tiene".

¿Qué es lo que este hombre sí tiene? Este hombre posiblemente, hasta ahora, posee el falo. ¿Estará acaso ella buscando un sustituto del hombre de la casa? Su

hermano parece no poder llenar este puesto, pero un señor podría hacerlo. Un señor que pueda darle dinero. Mientras tanto, otro hombre, "un ex" puede darle compañía física: *"El domingo salí con un ex. Pero no siento nada por él, solo fui porque estaba aburrida. Él siempre quiere salir entonces nada más le digo que quiero hacer algo y ahí está".*

Finalmente, también me hablara de otro exnovio suyo, aquel que no cumplió con la encomienda de matar a quien la violó.

"Hace unos días me agregó al face un exnovio y dice que me quiere. Me movió todo. Le dije que estaba casada para que no me fuera a robar o algo. Ya luego le dije que no, que estaba comprometida. Pero él sí es malo. Me dice que ya es bueno pero que no puede decirme dónde anda". Un ex le mueve todo, le mueve todo en tanto a su posición subjetiva se refiere, ¿por qué mentirle y de ese modo además?, ¿para no ser robada por él? Quizás la violación fue vivida como robo y la muerte del padre como un robo. Le robaron a su padre y le robaron el violín a su padre, tal vez también su propiedad fálica.

El temor de ser robada ha retornado. Ya anteriormente había hablado del robo, y precisamente del robo de la vida, que alguien mate a otra persona. Esto lo había ligado en el curso de su discurso al asunto del robo del violín del padre. El matar a otro tiene relación con el asunto del robo. Ella misma teme ser robada. ¿Robada de qué?, ¿será que ella comienza a temer la propia muerte?, o bien (y posiblemente al mismo tiempo), ¿el temor al robo se articula con un estadio previo a la asunción de la falta del padre? De ser así, este exnovio representa la posibilidad de la falta, de asumir la falta simbólica, este exnovio puede robarla, puede arrebatarla de sí o de algo, quizás de asumir un deseo por el padre que ya no está. Abrir el camino del deseo. Este exnovio, por tanto, recibe el calificativo de "malo". Eso sí lo considera ella malo.

"Quiero verlo. Dice que me ama. Que todas son bien putas y yo no. *Con él duramos como 5 meses. Yo no sé en qué anda metido. Él era narco. Yo lo sabía".* Este exnovio, además, la exime del calificativo de "puta" y de "cualquiera" que lleva

cargando como culpa, como culpa que paga con su violación y con el recuerdo retornante del regaño de su padre justo antes de morir.

"Me dice que ya se salió de eso. Creo que piensa que sigo dispuesta a cubrir sus cosas pero no. Hasta me dijo que quiere casarse conmigo. Y sí me emocionó. Yo me arrepentí de no haberme acostado con él porque al final me violaron". ¿Cómo sabe ella lo que él piensa y por qué pensará que ella sigue estando dispuesta a ser su cubre-faltas, su falo?

Finalmente, el robo, el arrebato y la muerte, forman la conexión sospechada en un inicio entre el suceso de la violación y la muerte del padre. Recuerdo que ella dijo en la primera sesión al hablar de la violación, que el hombre "la desvirginó" como algo precisamente que le es arrebatado, robado. Le robaron la virginidad, tal como le es arrebatado y robado el padre. Y es la presencia del exnovio el que hace lazo discursivo entre estos eventos. El exnovio con quien ella piensa que debió acostarse, el exnovio que puede robarla (él era también el encargado de matar al violador) y el exnovio que le puede permitir reabrir la senda del deseo y de la falta del padre. Para ella representa entonces un peligro el regresar con él y volver a tener una relación con él. Como menciona Allouch (2001), "el grito de duelo es ¡al ladrón! No implica necesariamente que el muerto sea identificado con el ladrón. Pero hay robo, y por lo tanto posibilidad abierta de ese grito" (p. 31).

"Mi novio me mandó dinero porque no tenía. No me siento a gusto así. Yo les digo a mis amigas que gasten el dinero de los novios pero yo no soy así. Él dice que yo soy suya. Yo le digo que no. Por eso no quiero que me de dinero".

Le manda dinero porque no tiene, como la fórmula lacaniana del amor. El amor entonces "es dar lo que no se tiene…" (Lacan, 1961, p. 145). Daniela se ve a sí misma como una prostituta. Como la puta y la cualquiera que su familia también cree que es. Recibir dinero a cambio de estar con un hombre, algo que ella dice no querer hacer, pero que hace (así como andar con el señor casado que le provee de dinero). Y además, se trata de pertenecerle a otro por intervención del dinero. Precisamente, como un robo de sí misma. Se trata de un temor por pertenecerle al otro como pérdida de sí misma.

Esta hipótesis que relaciona la muerte del padre, la violación, y el robo, será confirmada por ella dentro de la misma sesión:

"Mi novio es muy posesivo con su mamá, dice que no quiere que tenga otros. Como que solo la quiere para él. Yo lo pondré a elegir entre ella y yo. O deja que su mamá haga su vida o terminamos. Él como que cree que su papá sigue vivo".

¿Sólo él piensa que su padre sigue vivo? Daniela piensa como él en ese sentido, también como que cree que su papá sigue vivo. Confirmación absoluta de la desmentida.

Hay un hombre para cubrir los matices que la falta deja asomar y que ella tapa inmediatamente. Casi en el momento en que se vislumbran estos matices. A poco tiempo de la muerte del padre van apareciendo estos hombres. Uno de ellos, su novio, a los pocos días de haber fallecido su padre. Los demás, en cuestión de semanas. El hermano que ella busca que asuma un puesto dentro de la familia, el señor casado que otorga estabilidad económica, su novio que taponea la falta afectiva y también en cierto modo la económica, el exnovio con el cual sale cada vez que está aburrida, como forma de no estar físicamente sola, y finalmente su exnovio como posibilidad de presencia de la ausencia y de un percatarse que está en falta, y que algo le fue robado. Y por tanto, asumir la muerte del padre.

5.2.5. La muerte como viaje

Considero que es momento de intervenir y lo hago después de que ella dice "él como que cree que su papá sigue vivo". Le pregunto si ella como que cree que su papá sigue vivo. No vacila en responder a la pregunta, de igual modo que como lo ha hecho antes al hablar de su padre, con el mismo aplanamiento afectivo:

"Se me olvida que mi papá falleció no sé por qué. Entré en un momento en que la realidad me dice una cosa pero lo bloqueo".

La prueba de represión, condición del duelo se revela como ineficiente en el caso de Daniela. Cuando la realidad psíquica está en juego, ahí está la desmentida,

señala Kristeva (1987). Sin embargo, ella usa la imagen del celular para bloquear lo que le dice la realidad. La imagen del padre que es y al mismo tiempo no es. Que "no se parece", que parece entonces no ser él. Es entonces un bloqueo imaginario a la asunción de la pérdida. Y continúa:

"Cuando cumplió un mes de fallecido no me acordé. No voy muy seguido a verlo al panteón y esa vez no fui". Le hago notar que cuando cumplió un mes de fallecido fue la primera vez que ella vino conmigo, fue la primera sesión. Ese día habló de la violación y de la muerte del padre. Ese día recordó con precisión la muerte del padre. En lugar de ir al panteón, estuvo conmigo, hablando de él. Se queda un momento callada y comienza a llorar mientras me dice:

"Pienso que está de viaje. No es algo normal que yo esté así".

En el panteón no lo puede ver, ahí no lo va a encontrar. En el panteón no está su imagen. Su imagen está en el celular, del mismo modo en que lo imaginario está en su discurso colmado de palabra que no le hace sentido. Si bien, el sentido pertenece precisamente a la coyuntura entre lo imaginario y lo simbólico, puesto que "no podemos esperar ubicarlo en otra parte porque estamos obligados a imaginar todo lo que pensamos, solo que no pensamos sin palabras" (Lacan, 1975-6/2009, p. 90); es un sentido que todavía no se instala.

De esta misma manera es que la muerte como viaje confirma la desmentida de la misma, la cual poco a poco parece ir cediendo (posiblemente también la desmentida pertenezca entonces al registro de lo imaginario). A nivel inconsciente los olvidos, producto de represión, en tanto operaciones fallidas pueden dar cuenta de la evitación respecto a la muerte. El tema de la relación muerte-viaje es importante, los muertos viajan en muchas creencias milenarias, se alude a muerte con ese término de viaje. Freud habla de esto en 1900:

> El niño nada sabe de los horrores de la putrefacción de la carne, del muerto que se hiela en la tumba fría, del espanto de la noche infinita, que tanto desasosiego ponen en las representaciones del adulto, como lo muestran todos los mitos del más allá (Lacan, 1975/2009, p. 263).

Para evitar que el niño conciba la muerte en tanto a estas condiciones, reales. Se le dice frecuentemente que el muerto está de viaje, con lo que la relación entre muerte y viaje vendría desde etapas infantiles:

> Para el niño, a quien por lo demás se le ahorran las escenas de sufrimiento que preceden a la muerte, «estar muerto» significa tanto como «estar lejos», no molestar más a los sobrevivientes. Y en nada cambia las cosas el modo en que se produzca esa ausenda, si por viaje, abandono, alejamiento o muerte (Lacan, 1975/2009, p. 264).

Precisamente este tema que liga la muerte con el viaje, viene de evitar dar cuenta de la descomposición de los cuerpos. Lo que nos acerca ya a poder precisar el asunto de la fotografía en el celular, que será con lo cual iniciaría la siguiente sesión.

"Cuando se murió yo le limpiaba la caja y solo lo veía. Lo veía descomponerse. Le saqué una foto". Ella solo lo veía (lo veía a él, solo), descomponerse. Se trata de la foto que me había mencionado con anterioridad, la cual ha traído en su celular desde el día en que se la tomó. Ese momento preciso de la foto, cuando ya comienza la descomposición del muerto parece haber existido una regresión a las etapas infantiles de las que hablaba Freud (1900/2006):

> Todavía a los ocho años puede un niño, de vuelta en casa después de una visita al museo de historia natural, decir a su madre: « ¡Mamá, yo te quiero tanto que cuando te mueras te haré embalsamar y te pondré aquí, en mi pieza, para que siempre, siempre pueda verte!». Tanto difiere de la nuestra la idea infantil de la muerte (pp. 263-4).

Esta descomposición del muerto puede también remitirnos al asunto de la descomposición imaginaria del yo, el momento en que lo que devuelve la imagen es lo insostenible de su unidad ideal.

> Esta descomposición imaginaria es sobre todo notoria en la presencia del sueño. En la medida en que un sueño llega tan lejos como puede hacerlo en el orden de la angustia, y en que se vive una aproximación a lo real último,

> asistimos a esa descomposición imaginaria que no es sino la revelación de los componentes normales de la percepción (Lacan, 1955/2009, p. 253).

Y precisamente, Daniela sueña y me habla de ese sueño. *"Cuando falleció lo soñé. Me dijo '¿qué haces tú aquí?' Había una máscara como de monstruo. Lo soñé sano, gordito".*

Gordito, para ella, implica salud. Y quizás la máscara de monstruo tenga que ver con la descomposición y el acercamiento de revelación de algo en el orden de lo real. Con la máscara se cubre esa monstruosidad de la descomposición. El impacto de esta imagen es revelado por su sueño, así como el deseo de verlo como estaba antes, como era antes, vivo y gordito.

La siguiente sesión que tuvimos, el tema del padre es el que continúa. Sin embargo continúa como una falta no asumida. Mientras la sesión anterior parecía vislumbrarse una posibilidad de nombrar algo en relación a la falta, ésta se ve disuelta con la pérdida súbita de la foto:

"La foto se borró, sola se borró porque el celular se cayó a la alberca. Te quería decir eso".

Como por arte de la magia del inconsciente, del lapsus, del acto fallido, la foto se borró. Y además es algo que me quería decir. El acto fallido en su característica de dar condición de sujeto a las cosas. Además, el borramiento de la foto es un mensaje dirigido a mí. Al estar más cerca de nombrar la falta, el acting-out la vuelve a alejar.

¿Qué sentido darle a este acto? Pienso que se trata de un acting-out que busca decirme (pues dice que es algo que quería decirme a mí) que no está dispuesta a asumir la falta de su padre, pues ya se acerca a ella. La desmentida de la muerte del padre podría estar delatada a partir de este acto. El padre no está, pero puede volver, como lo expresa mediante su afirmación de creer que él está de viaje. Como el pene de la niña que aún puede crecer. Retorno de la imagen ideal que muestra el espejo.

Ese día Daniela me habla de su padre. Pero ahora no me habla de la muerte del padre, como lo había hecho en todas las ocasiones pasadas. Ahora recuerda cómo era con ella y lo que no le gustaba de su relación. Creo que la pérdida de la foto supone un movimiento subjetivo importante.

"Siempre me decía que no a todo. Cuando me enseñaba a manejar me gritaba. Me regañaba mucho". A todo le decía que no, me pregunto si a ella misma. Si a ella la negaba. Posiblemente sea esto, puesto que refiere haber sentido una falta de cariño de él, además de que a su hermano le dejó todo y a ella nada.

"Hubiera querido más cariño de él, más muestras. Me hubiera gustado que me apapachara. Pero me pendejeaba. Hubiera querido ver que no fuera indiferente".

Sin embargo, no era indiferente a ella pues la pendejeaba, la regañaba, ese era el modo de hacer enlace con ella. Y de ahí ella resiente la falta de cariño. Esta falta de cariño del padre es algo que ella anhela y anhelaba, lo cual dirá en numerosos momentos de su discurso: *"Yo trataba de ganarme a mi papá. Quería que me quisiera. Una vez se enojó conmigo y agarró una reata. Me escondí atrás de mi mamá y la golpeó".*

Hemos llegado a un punto clave que no podemos sino resaltar. El padre golpeó a la mamá por ella, en lugar de ella. Después de borrarse la imagen comienza a caer la máscara del padre y aparece el padre monstruoso, el que se descomponía. La imagen que era preciso borrar.

El padre comienza a aparecer en tanto monstruoso dentro del discurso de Daniela, algo empieza a ocurrir a partir del acto de borrar la fotografía, y a partir de su sueño de la máscara del padre. Esto lo considero un momento determinante para el seguimiento del caso.

"Otra vez me dijo 'eres bien mierda'. Antes me pegaba mucho. Una vez nos dijo mi mamá 'enciérrense bien y si pasa algo ustedes gritan'. Nunca supe por qué nos dijo eso". Daniela, al relatar lo que su padre le dijo, que era "bien mierda" comienza a llorar. Es la primera vez que la veo expresar una tristeza visible y auténtica,

anteriormente inexistente, sofocada, aplanada. Lo cual me confirma la hipótesis planteada respecto a la monstruosidad del padre. De este mismo modo continúa:

*"Prefería a mi hermano (*también ella lo prefería pero él no le ayudo a pasar). *Lo llevaba a él a todos lados. Ahora que murió le dejó casi todo a él. Seguro porque era hombre* (¿ya no es hombre?). *Hasta se llaman igual".* Quizás por eso le tomo la foto, el padre en la caja muerto, ya no es nada temible. Deja de ser temible.

Se detiene y trata de tranquilizarse. Me da la impresión que está avergonzada de haber llorado. Deja entonces de hacerlo y me habla sobre su tristeza:

"Ahora siento tristeza, cuando pienso en que me dijo que era mierda. Yo creo que no alcancé a ser buena gente. Una tía me día me dijo que soy la mujer más mala del mundo. Antes me la pasaba tomando. Me enfermé de Guillain Barré. Temo que me vaya a volver. Me dijo que mi mamá que por ser así me pasó eso".

Daniela asumió lo que el padre decía de ella como suprema verdad. Se enfermó de alguien llamado así, nombre de hombre, y por cierto, también como una forma de pagar el haber sido de cierta manera. Daniela tiene muy presentes todos estos calificativos que ha recibido por parte de su familia: ser mierda, ser puta, ser una cualquiera, y la mujer más mala del mundo. Ella quisiera redimirse de ser todo eso (aun el día de la muerte de su padre, él la regaña por la forma de vestirse) y puedo ver que representa una gran carga sobre ella:

"En la noche trato de encomendarme a Dios y no recuerdo a mi papá. No recuerdo pedirle que me cuide. Quiero que esté conmigo y que vea que cambié. Que ya no soy lo que me había dicho. Siento tristeza de cómo me veía".

Él la veía de modo que sintiera tristeza, él la veía con tristeza, pues ella no era hombre. Es entonces también de notarse ese salto discursivo. De hablar de que no recuerda a su papá, pasa a decir que quiere que esté con ella y que vea que ha cambiado de la misma manera en cómo ella en la foto lo veía cambiado, en proceso de cambio y descomposición. Es quizás esta la carga más fuerte que impide inconscientemente un reconocimiento de la pérdida del padre. Ante la falta definitiva (ya no un viaje) del padre, ella sigue siendo todo eso que el padre pensaba sobre

ella. Hay cuentas pendientes con el padre. Se trata de la imposibilidad de ser alguien diferente para su padre. Ese “hubiera querido ver que no fuera indiferente” se invierte. Ella hubiera querido ver que fuera diferente. Diferente ante los ojos de su padre.

Ante estas condiciones, el padre no puede morir todavía. Pienso que para que las cosas marchen y ella pueda pasar a otra cosa, a dar cuenta de la muerte del padre, necesita atravesar primero por estas cuestiones previas que subjetivamente le impiden dar cuenta de la falta. Continuar apalabrando su relación con él. Un trabajo más prolongado podría permitirlo. Una intervención breve como la que tenemos, si bien ha permitido vislumbrar el sentido de su aplanamiento afectivo y comenzar a trabajar con lo inmediato, a saber, el sostenimiento subjetivo durante los primeros meses después de la muerte del padre, también marca sus propios límites. Un enfoque breve en psicoanálisis es entonces esto, la posibilidad de dar cuenta de una problemática que podrá sentar las bases para un trabajo posterior, apertura primera a lo simbólico, mientras el sujeto reduce sus angustias mediante su palabra.

Al saber esto dentro de la clínica, tal y como el caso de Daniela me lo muestra, sería un error forzar al reconocimiento de la falta, así como es un error que ante el deseo del psicólogo por probar la efectividad de su técnica, reduzca al sujeto a nivel de paciente (es el psicólogo quien debe ser paciente), o peor aún, lo coloque en el lugar de objeto para poner en operación su propio deseo. El discurso de Daniela da cuenta también de las ventajas del dispositivo breve, pues ella se ha abierto a la palabra y poco a poco, sin forzamiento alguno, va configurando lo que deba ser reconfigurado en relación a la muerte de su padre.

De este modo, el padre continúa de viaje y los recuerdos que ella tiene respecto a él, continuarán durante las dos sesiones siguientes, para ir en el sentido de retornar supuestamente a los mismos temas, a recordar de su padre casi exclusivamente su enfermedad y su muerte, y no más allá de lo que ella inconscientemente percibe como peligroso:

"Nunca he sentido que esté muerto. Nunca he sentido esa falta. Cuando voy a la casa simplemente no está. Voy al panteón como si nada. Siento que está de viaje. Creo que está todavía en la casa. En el panteón no me creo que esté ahí".

Ella no siente esa falta, pero ¿qué tanta falta le hacia él a ella y ella a él? Si el padre no está en el panteón a donde iba a verlo entonces dónde está? Ya se borró del celular. ¿Sigue de viaje? O está ya en el cielo en forma de Dios. Lo que parece denotar un triunfo (al menos provisorio) de lo imaginario ante lo simbólico y lo real. Finalmente,

"El duelo consiste en autentificar la pérdida real del objeto pieza por pieza, signo por signo, Ideal por Ideal" (Lacan, 1961). Para Daniela entonces, no ha iniciado el proceso de duelo. Precisamente porque no siente esa falta.

> Estamos de duelo por personas a quienes hemos tratado bien o mal y respecto a quienes no sabíamos que cumplíamos la función de estar en el lugar de su falta. Lo que damos en el amor es esencialmente lo que no tenemos, y cuando lo que no tenemos nos vuelve hay, sin duda, regresión y al mismo tiempo revelación de aquello en lo que faltamos a la persona para representar dicha falta (Lacan, 1963, p. 155).

"Cuando empezó con la diarrea le decían que era una infección, luego según crónica. Le decían que era tifoidea. Luego que era un tumor chiquito. No dijeron que era cáncer… Decían que una cirugía. Yo no sabía que era grave. Le hicieron algo en el intestino. Luego dijo el doctor que le daba siete meses de vida. Aún con la quimio pensé que se le quitaría".

También retornarán los temas del deterioro físico del padre, la fotografía que ella le tomó, y reiterativamente, el aplanamiento afectivo, incluso el desconocimiento de que aquel que estaba en la caja fuera su padre: *"Estaba bien flaquito, él decía que se iba a curar. Una tía nos dijo que le adelantamos la muerte por la quimioterapia"*

Se les sanciona de que lo mataron, que ella lo mató. Estaba bien flaquito, ya no gordito como en el sueño.

“Cuando falleció no lloré. Ni cuando lo vi envuelto. Lo arreglaron y ya ni parecía él. Como que no era. Saqué la foto para tenerlo presente. No le gustaban las fotos”.

Hace algo que al padre le disgustaría, como hacia cosas para disgustarlo. Ella necesitaba tenerlo presente pero de ese modo con una imagen que no se parecía a él. Diferente, arreglado, con aspecto saludable. Finalmente es el maquillaje que ponen a los muertos (y el maquillaje en general) lo que acentúa lo vivo. El borrar aquello que se cree feo. La imagen del padre en la caja también pudiera imposibilitar que ella dé cuenta de su muerte, además de su monstruosidad.

La fotografía también pareciera encontrar ahora un nuevo sentido, un sentido agregado al que ya tenía, una renovada función. Esa fotografía le mostraba a Daniela que el muerto no era el padre. El recordatorio diario de que su padre no estaba muerto. No era ese el de la caja. Y cuando ella en sesión empezó a vislumbrar algo en el orden de la falta, la fotografía “se borra” (posterior a mi pregunta sobre si ella piensa que su padre está muerto). Entonces la interposición de lo ominoso durante el trayecto de la experiencia de duelo, a partir del asunto de la foto podría ser más bien de-negación de esta pérdida. De verlo muerto, pero verlo como no es.

Esto nos arroja una pregunta interesante, quizás a ser abordada en otro lugar. Que el efecto de lo macabro podría entonces ser un elemento que contribuya a la interrupción o evitación del duelo. Y también, que puede que exista un predominio del mundo imaginario previo a la asunción de la pérdida.

Mientras más habla respecto al día en que murió su padre, ella recuerda más detalles, y relata el suceso cada vez con mayor precisión: lo que comía el padre, cómo comía, cómo platicaba, cómo se veía y cómo se notaba su miedo a morir:

“La última vez que comimos él comió pollo. Él comía con muchas ganas de comer, de que se le quedara dentro. Ese día ya no platicaba igual”.

“Le daba miedo cerrar los ojos, no los cerraba. Yo iba a ver si estaba respirando. Como que solo pensaba. Una vez sí vi que se le salieron las lágrimas. Le daba miedo. Él hasta al último dijo que se pondría bien. Yo no pensé que moriría”.

Ni él ni ella pensaban que moriría, pero al mismo tiempo checaba su inminente muerte tanto de él como de ella. Le confería cierta idea de inmortalidad. *"Cuando murió y llegamos con él a la casa y grité mucho, le grité para que me escuchara y reaccionara".*

Ella quería con su grito hacerlo despertar o reaccionar. Todo el asunto de la omnipotencia del pensar está presente. Y precisamente, anudado con el tema de lo ominoso que abordamos anteriormente.

> Los ejemplos de lo ominoso citados en último término dependen del principio que yo, siguiendo la sugerencia de un paciente, he llamado «omnipotencia del pensamiento». Ahora bien, estamos en terreno conocido y ya no podemos ignorarlo. El análisis de los casos de lo ominoso nos ha reconducido a la antigua concepción del mundo del animismo, que se caracterizaba por llenar el universo con espíritus humanos, por la sobrestimación narcisista de los propios procesos anímicos, la omnipotencia del pensamiento y la técnica de la magia basada en ella, la atribución de virtudes ensalmadoras —dentro de una gradación cuidadosamente establecida— a personas ajenas y cosas (mana), así como por todas las creaciones con que el narcisismo irrestricto de aquel período evolutivo se ponía en guardia frente al inequívoco veto de la realidad (Freud, 1919/2006, p. 240).

Aunque fuera brevemente, existió en Daniela este retorno propio del animismo, de la creencia en la omnipotencia del pensamiento. Con este último relato ella confirma no haber pensado que moriría, incluso aun cuando parecía inminente su muerte. E incluso después de que ya muriera, ella esperaba una reacción de vida, como parece todavía hacerlo con su idea de que el padre sigue en su casa o está de viaje. Que no está en el panteón.

La siguiente sesión ella me informa que su padre cumplió 4 meses de haber muerto y me dice que ahora ha llorado mucho, a raíz de un sueño que tuvo de él. Más precisamente, a raíz de lo que el sueño le hizo darse cuenta, confirmando la hipótesis respecto a la carga que alimenta su desestimación de la muerte del padre:

"Soñé con mi papá. Ayer cumplió 4 meses que falleció. En el sueño yo hablaba con él por teléfono y le preguntaba dónde estaba y me decía que lo buscara como en un hotel que vi en Mazatlán. Le colgué y lo hallé pero me empezó a regañar en frente de la gente. No sé por qué me regañó. Yo caminaba buscándolo, él estaba sentado afuera con el celular. Afuera del hotel".

Ella le da gusto al padre. Haciendo que la regañe ante otros. Le complace en el sueño aunque implique su propio mal. El celular puede tener entonces también otra función. La función literal que implica un celular, el mantenimiento de la comunicación, como algo que es medio de enlace con el padre. Ella lo andaría buscando en el 'más allá', en algún lugar de viaje.

"Me di cuenta que a mi papá le gustaba regañarme frente a todos. Estuve llore y llore ahora sí".

Daniela ya siente la carga de haber sido menospreciada por su padre, y de ahí también que su enojo con su hermano, el cual era tratado de forma distinta por su padre. Ella hubiera querido recibir ese mismo trato:

"Me regañaba porque no lo obedecía o porque no quería que yo hiciera algo o estar en algún lugar. No me dejaba ayudarle a muchas cosas que porque yo era mujer. Decían que yo tenía personalidad de hombre".

Daniela también en ese sentido quería complacer nuevamente al padre.

"Mi papá, yo sentía que no le importaba yo. Hasta le dejó a mi hermano más. Y ¿por qué si somos iguales? Él ni se iba a ayudarle al campo". Y sin embargo, no son iguales (no son hombres). Aunque ella quisiera que lo fueran, no lo son.

5.2.6. No hay lugar para dos padres

Una vez que Daniela ya comienza de nuevo a hablar de su relación con su padre, y el dolor que le causa sentir que para él, ella no era importante, se empiezan a abrir nuevos temas en relación a él, y poco a poco va sufriendo su pérdida. Su fe en Dios ha caído. Pero llama mi atención que es ahora a su padre a quien le reza, a quien

le pide que la guíe y la ayude. No se trata de un decaimiento de su fe, sino de la sustitución de un padre por otro.

"Antes yo era bien católica. Hasta le daba a los niños catecismo. Todos los días trataba de ir a misa y rezaba diario. Incluso dos veces al día rezaba. Me persignaba cada vez que salía a la calle y me encomendaba a dios. Ya no creo en dios por lo que me ha pasado".

"Ya estos días la cosa es distinta, ahora le pido a mi papá mejor que me cuide. Que me ayude a hacer lo que quiero, como viajar, titularme y tener dinero. Él me va a proteger y desde el cielo me da fuerzas".

El padre ocupa el lugar de dios. Si dios ocupa el lugar de padre, bien puede ser al contrario. Daniela quiere que su padre divinizado le ayude a viajar como él. Concepción que recuerda a los antiguos griegos, donde la inmortalidad del hombre lo revelaba como un dios. Menciona Rohde (2006):

> En los poemas homéricos los conceptos de dios y de inmortal son equivalentes, razón por la cual el hombre que alcanza la inmortalidad (es decir, aquel cuya psique jamás se desprende de su yo visible) se convierte, verdaderamente, en un dios (p. 94).

Esta transposición de dios al padre, no resulta ajena a las indagaciones psicoanalíticas. "Dios es el padre enaltecido, la añoranza del padre es la raíz de la necesidad religiosa" (Freud, 1927/2006, p. 22).

> Ahora bien, cuando el adolescente nota que le está deparado seguir siendo siempre un niño, que nunca podrá prescindir de la protección frente a hiperpoderes ajenos, presta a estos los rasgos de la figura paterna, se crea los dioses ante los cuales se atemoriza, cuyo favor procura granjearse y a quienes, empero, trasfiere la tarea de protegerlo. Así, el motivo de la añoranza del padre es idéntico a la necesidad de ser protegido de las consecuencias de la impotencia humana (p. 24).

La religión cristiana coloca a Dios como el padre, las oraciones que se le hacen atestiguan perfectamente esta parte. Y además, en el caso particular de Daniela, el

padre era su Dios. Ella da cuenta de él como si fuera su Dios, como el padre omnipotente, omnipresente (como en la foto del celular y sus sueños). Dios, el amo absoluto, el retorno de ese yo-ideal amenazado por la fragmentación que se asomaba. No es entonces de extrañarnos que ella reúse la mayor parte del tiempo a hablar de lo que a ella le disgustaba de él. Y cuando finalmente comienza a hacerlo (a partir de que se borra la foto), hay un bloqueo inconsciente que la mantiene en estado de impedimento por continuar hablando del padre sin máscara, del padre monstruoso y no idealizado. Podemos entonces establecer a ésta como una de nuestras premisas principales para el caso.

Se configura una forma distinta de mantener al padre vivo, en tanto idealizado. Como lo opuesto a lo que comenzaba a vislumbrarse. Esto surge como nueva imagen beneficiosa a sus propósitos inconscientes, ante lo insostenible que le impone la realidad: que pasan los meses y su padre no está.

Cuando el padre es eterno, ya se puede hablar de la muerte, ya se puede incluso reír de la muerte y bromear con ella (cosa que no hacía anteriormente), como lo hiciera la siguiente sesión que nos vimos:

"Hoy fueron unos a hacernos un taller en la escuela. Nos hicieron hacer una línea de tiempo, hasta nuestra fecha de muerte. ¡Qué estupidez! Yo la haré hoy antes de dormir y pondré que me moriré mañana"

¿El padre no la va a proteger y darle fuerzas entonces? Morirse mañana es contradecirlo. Se ríe después de decir esto y continúa en tono de burla, hasta la sesión siguiente cuando me relata el resultado del taller:

"No sé qué sentido tiene eso. Que según para que nos motivemos a hacer las cosas con ganas todos los días. Pero si nos hacen poner que nos moriremos más bien uno siente que para qué le echa ganas si el final es el mismo para todos. Todos terminamos muertos, seas como seas, bueno o malo".

"Pero me dan más coraje los compañeros. Ellos bien emocionados con el chafa-taller. *¿Qué no ven que les están diciendo que se van a morir? Como que no*

escuchan más que lo que quieren oír. ¡Ah! y el chafa-taller es itinerante, van a andar de escuela en escuela, ¡como circo pues! Con aplausos al final y toda la cosa.".

La sesión finaliza con una risa incontrolable de su parte después de decir esto último. Si trataba de emitir alguna palabra, volvía a reír. La risa reemplazó al discurso, lo ahogó. O también, es quizás otro discurso la risa misma. "Déclenché par ces procédés, le rire est une espèce de brimade sociale, humiliant…" (Bergson, 1998, p. 15). En este caso, burlarse la creencia de los otros respecto a la muerte. Como si ella se hubiera convertido en una experta en el tema (¿a partir de que su padre es dios?).

La siguiente sesión sería la última que nos veríamos. Me relata estar muy cansada "a falta de sueño". También refiere estar ansiosa por el motivo que la mantuvo despierta. Un sueño entonces le falta, le hace falta, ¿cuál será? ¿De qué complimiento de deseo estaría hablando?

"Anoche unos vecinos andaban con una pala. El ruido de la pala me dio miedo. No pude dormir. Siento que alguien va a entrar a la casa a robar".

La pala ruidosa le lleva seguramente a la sepultura del padre, a su padre se lo robaron, le robaron la vida y su violín. ¿Qué significa este retorno angustiante del robo? Me inclino a pensar que se trata todavía del temor de percatarse de la falta, de que algo se le ha despojado, que sería precisamente el padre y lo que él se lleva consigo, así como la carga que deja sobre ella. Esta angustia, puesta en marcha por el yo, delata su intento de defensa por percatarse de lo que hay ahí puesto en escena. El padre pues, sigue vivo. Ella intenta a toda costa mantenerlo vivo, y cualquier recordatorio que despierte en su inconsciente la noción de que está verdaderamente muerto, es rechazado por ella, ahora angustiosamente.

. . .

Con el caso de Daniela podemos aseverar que la desmentida se confirma como previa al duelo, o como sustituto provisional de éste. Quizás, más precisamente, un predominio del mundo imaginario previo al duelo. El duelo puede advenir una vez que la desmentida es derrotada por la realidad psíquica que supone la falta. Creo

que ese será el decurso discursivo y subjetivo de Daniela. Desmentida y duelo se contraponen. No pueden aparecer al mismo tiempo, son procesos opuestos. La desmentida funge entonces la labor de puente subjetivo, pero imaginario, entre el evento traumático y la realidad de la falta.

Al despedirnos, ella me reitera, como lo había hecho un par de encuentros antes, su interés por continuar con las sesiones, el trabajo con enfoque breve permitió que se diera paso a la conformación de una demanda por un tratamiento más prolongado. Por el momento se sostuvo la desmentida ante el inminente reconocimiento de la pérdida real y la falta simbólica que supone la partida definitiva del padre. Por ahora, el padre no está muerto. Él continúa como viajero.

5.2.7. El enfoque psicoanalítico breve como soporte y sostén subjetivo en el acercamiento del sujeto con el reconocimiento de la falta

El enfoque psicoanalítico breve que se llevó a cabo, permitió a Daniela encontrar en primera instancia un espacio a su palabra, un espacio para apalabrar la pérdida de su padre, un espacio seguro de escucha abierta y seguimiento significante de su discurso. Labor primordial de todo enfoque breve, de sostenimiento subjetivo ante una falta muy reciente, ante la muerte de un ser amado muy cercano a ella.

El apalabrar poco a poco esto último fue lo que permitió que se abriera también de a poco la posibilidad de enlace, desde una posición imaginaria, como desmentida absoluta de la falta, con el acercamiento a esta última, siempre respetando los tiempos de su inconsciente, dictados por su palabra. Daniela logró llegar a articular y comenzar a unificar la imagen del padre en un sentido más introyectable. Pudo, ya durante las últimas sesiones, ir uniendo las partes amadas del padre con las odiadas para irle dando sentido a su falta, y comenzar a encarnarla por obra de su discurso, anulando así el aplanamiento afectivo inicial. Quizás dando de esta manera, paso al duelo.

Ese enfrentamiento absoluto con la falta tuvo sus consecuencias subjetivas y respuestas transferenciales hacia mí. El acting-out devino como respuesta a la

inminencia de ese acercamiento inevitable con la falta del padre. El reconocimiento de que él ya no esté, no es posible bajo lo que supone, a saber, el reconocimiento también de lo que ella era para él, de reconfiguración y admisión de una culpa que va más allá de la muerte del padre. Ante estas condiciones, el padre no puede morir. En primer lugar Daniela debe enfrentarse a estos dilemas subjetivos. De ahí la configuración de la demanda por un trabajo más prolongado.

El enfoque breve jugó en un doble sentido, como sostén subjetivo en primera instancia, y en segunda, como la posibilidad de dar cuenta de una problemática más extensa, que ha encontrado la base para un trabajo posterior, mientras el sujeto reduce sus angustias mediante su palabra. Que en unas cuantas sesiones se haya logrado un movimiento subjetivo que pareciera permanente, parece una virtud del enfoque breve, en tanto que posibilita al sujeto, consciente de que el trabajo terminará pronto, a un compromiso absoluto de su parte con su propia palabra, a la escucha de sí mismo a través del Otro.

5.3. SOFÍA: EL DOMINIO ABSOLUTO DEL OTRO COMO VÍA DE ANULACIÓN SUBJETIVA Y ANULACIÓN DE LA PÉRDIDA

En cuanto a enfoques terapéuticos breves se refiere, el de Sofía lo fue aún más. Nos vimos 12 veces y la retirada fue abrupta, impensada tanto para ella como para mí, debido a un cambio inesperado de trabajo y horario para ella.

Sofía llegó puntual a nuestra primera sesión. Inmediatamente pude notar un semblante tenso y de gran nerviosismo, pero también un ímpetu por hablar. Ella tenía mucho qué decir y le permití que hablara libremente. El tema que inauguró su discurso fue el mismo que no cesó de presentarse, sesión tras sesión: la finalización de una relación que duró 3 años. Y también, la imposibilidad de otra cosa.

"Vengo porque me estanca una relación que tuve. Me duele mucho. No lo puedo superar. Yo ya no tenía amigos. Todo era con él. Ayer le llamé y me dijo que estaba con su novia y sentí bien feo. Yo sola no puedo. En las noches siento feo, estar sola. Me harta pensar eso".

"Siento rencor, dolor y tristeza. Él todavía me marca".

Una relación que tuvo en el pasado la estanca en el presente. Ella decide introducir desde el principio una relación que le duele, que "no puede superar", que todavía la marca (¿a qué tipo de marca se refiere?). También sitúa a las noches como momentos particularmente difíciles para ella. Después de arrojar estas primeras frases, comenzará un largo relato sobre él, sobre su relación. Sofía dice estar avergonzada por haber permitido todo lo que permitió durante la relación. Habla de una relación que no fue una buena, sino "terrorífica" y violenta. Tuvo y tiene aún miedo de él y de la relación misma.

5.3.1. La infidelidad como primera marca

"Terminamos en febrero, y sí lo he visto todavía. Me visitó y me llevó un oso. Me dijo que era 'para demostrarte que quiero que cambies. Quiero que tú me obedezcas

sin cuestionar'". Un regalo, en este caso un oso, le es dado para que cambie, para que obedezca. Sin embargo ella lo considera como una petición de que regrese con él, de que le está dando una oportunidad para cambiar, al decirme *"fue a pedirme que regresara con él"*. Primero habla ella, después es él quien habla. Se nota un salto de su discurso al discurso del otro. Como si fuera el otro el que hablara ("para demostrarte que quiero que cambies"). Después pensaré que efectivamente es él quien por ratos la habita, Como en una especie de relación de amo más que de amor, al centrarse en la obediencia. "En toda relación narcisista el yo es el otro y el otro es yo" (Lacan, 1955/2009, p. 149). Esta unión entre el yo y el otro, es constitutiva de la relación especular, de un narcisismo primitivo, también involucra un asunto de dominación, de amo y criado, donde: "La posición fundamental del yo frente a su imagen es, en efecto, esta inversibilidad inmediata de la posición de amo y criado" (p. 396).

"Duramos tres años. Ya casi vivíamos juntos. Pero a las 2 semanas de andar yo supe que no funcionaría, porque nos peleamos por algo sin chiste. Yo me quería ir por una calle y él por otra. Él ganó". ¿Qué es lo que se inaugura con esta primera pelea? Él ganó en su primera pelea, él ganó en una pelea que consistía en un asunto de calles (de callarse). Esta primera pelea, sin chiste, (¿los demás conflictos en su relación eran motivo de chiste o resultaban graciosos?, ¿o el chiste se introdujo en ellos a partir de entonces simulando y dolor real?) ya le anunciaba que no funcionaría, pero siguió con él. Finalmente, él ganó. Ganó la primera pelea y ganaría todas las demás cuestiones de poder, todo lo que tuviera que ver con una cuestión de dominador y dominado, cada uno tomaría su papel a partir de esta primera pelea. Él la dominó a lo largo de toda la relación:

"Me dio la llave de su casa. 'Cuando salgas de la escuela te vas para la casa y me esperas'. Todavía la tengo. Me la pasaba con él. Quiero saber por qué estaba ahí".

La relación se trata de un asunto en donde él mandaba. Este hombre le fue infiel en numerosas ocasiones, lo que la afectó a ella de manera importante, a juzgar por su voz entrecortada y avergonzada cuando me lo relata. Esto, sin embargo, no fue

tampoco motivo suficiente para dar fin a la relación. Después de todo, él ya había ganado: *"Me fue infiel. Me da pena admitirlo. ¿Cómo pude faltar a los valores que tenía? Y ¿cómo fue infiel si siempre estaba conmigo?".* Esta supuesta compañía eterna parece ser del orden de la ilusión. Que siempre estuviera con ella es una ilusión. La unión imaginaria entre el amado y el ideal, construyen la ilusión de perfección en esa relación catastrófica. Ella se da cuenta de la primera infidelidad y se la confirman los amigos de su pareja. Está, además, la introducción de los valores como un peso fundamental. Los valores quizás (y como después lo constataré), como una carga familiar difícil de sostener.

"Me obsesioné y lo seguía. Se me hace tonto lo que pasó. Yo no era así. Me decía que no fuera al bar donde su grupo tocaba. Leí mensajes de otra mujer y él se enojó conmigo. Me dijo que ella era sólo una fan". ¿No estaba entonces siempre con ella como lo dijo? Ese "siempre estaba conmigo" adquiere entonces una carga particular, de omnipresencia ilusoria a pesar de que físicamente no estuviera ahí con ella. Ella sostiene que él aún está presente, motivo primero de consulta y por lo cual llega a verme. También es él quien habla por ratos. Entonces sí estaba y está siempre con ella.

Es de notarse que ella lo ha posicionado como un ídolo (como quien tiene fans). Se trata pues, de idealización, la de su novio. Posiblemente con un fondo de elección narcisista de objeto, como lo advierte Freud en la melancolía. De acuerdo con Freud (1914/2006), la posibilidad de una elección narcisista de objeto (en contraposición con una elección basada en el apuntalamiento), consiste en la elección de un objeto que esté moldeado según la propia persona:

> Hemos descubierto que ciertas personas, señaladamente aquellas cuyo desarrollo libidinal experimentó una perturbación (como es el caso de los perversos y los homosexuales), no eligen su posterior objeto de amor según el modelo de la madre, sino según el de su persona propia. Manifiestamente se buscan a sí mismos como objeto de amor, exhiben el tipo de elección de objeto que ha de llamarse narcisista. En esta observación ha de verse el motivo más fuerte que nos llevó a adoptar la hipótesis del narcisismo (p. 85).

Este modelo de elección narcisista revela lo que le lleva a Freud (1914/2006) a exponer toda su actualidad sobre el narcisismo:

> […] todo ser humano tiene abiertos frente a sí ambos caminos para la elección de objeto, pudiendo preferir uno o el otro. Decimos que tiene dos objetos sexuales originarios: él mismo y la mujer que lo crio, y presuponemos entonces en todo ser humano el narcisismo primario que, eventualmente, puede expresarse de manera dominante en su elección de objeto (p.85).

Freud en 1914 expresa como característica principal de este tipo de elección de objeto, donde la mujer se ama a sí misma y pretenda que el hombre colme su necesidad de ser amada. Pero también propone una variante, en la cual la mujer (como se verá en caso de Sofía más adelante), daría paso a su desarrollo de elección de objeto narcisista por un antecedente de haberse sentido hombre, asunto sobre el cual volveremos más adelante:

> Y todavía hay otras que no necesitan esperar el hijo para dar ese paso en el desarrollo desde el narcisismo (secundario) hasta el amor de objeto. Antes de la pubertad se han sentido varones y durante un tramo se desarrollaron. como tales; y después que esa aspiración quedó interrumpida por la maduración de la feminidad, les resta la capacidad de ansiar un ideal masculino que es en verdad la continuación del ser varonil que una vez fueron (pp. 86-87).

Esto nos permite aventurar una primera pregunta importante en relación al duelo, ¿la elección narcisista de objeto puede ser un elemento que dificulte el proceso de separación-duelo? Posiblemente así sea, en tanto que la libido retornaría indefinidamente hacia ella ante cualquier pérdida objetal. Asimismo, podemos conjeturar que una relación de orden narcisista remite necesariamente a lo imaginario, a la relación especular, dominada por una imagen de perfección inalcanzable, que provoca fascinación, que realza la figura del otro, del amado, hacia la idealización total.

Sofía comienza un relato minucioso respecto a las muchas mujeres con las cuales la engañaba su pareja. Quizás no engañándola, puesto que ella lo sabía, sino siendo más bien un engaño a medias, una infidelidad permitida:

"Le llamé a ella y me dijo que también era su novia. Ahora es mi amiga. Me fue infiel muchas veces. Una mujer me llamó también porque andaba con él y nos conocimos. Otra vez una señora me iba a agarrar a golpes por él".

Al relatar esto, Sofía comienza a reír –como en muchas otras ocasiones lo hará al hablar de algo doloroso- y la interrogo sobre esto, le pregunto si tiene chiste (haciendo alusión a la primera pelea "sin chiste"). Responde: "*Me da risa, hice cosas ridículas. Intentaba dejarlo y no podía".* Me pregunto por el sentido de la risa de Sofía, que retorna cada vez que hay un momento vergonzoso o doloroso en su relato.

"Un día al despedirnos afuera de mi casa iba pasando una señora y él me gritó que no me amaba y que dejara de buscarlo. Era para que ella oyera. Me quedé ahí parada llorando. Luego se disculpó. Siempre que se disculpaba yo sentía bonito. Meses después de que termináramos supe que ella lo mantenía y a cambio él era su amante. También anduvo con otra que iba conmigo en la escuela". Siempre que él se disculpaba con ella, sentía bonito y dejaba pasar la humillación a la cual la sometía. ¿Le daba autoridad la petición de disculpas? Probablemente sea así, en tanto que él era el ídolo y el amo, el dominador en una relación donde cualquier posibilidad que ella tuviera de sentir que en algo podría ella tener autoridad, sería en estas disculpas que ella disfrutaba tanto.

"Me duele por mis principios". Recuerdo que ha hablado de sus valores anteriormente y le hago saber esto. Ella continúa: "*Yo decía que no permitiría infidelidades ni golpes, y que siempre expresaría lo que siento. Todo fue violado en esa relación".* A manera de frase reveladora de una verdad, todo fue violado. Ella violada, ella como parte del todo.

5.3.2. "Todo fue violado". Sexualidad y violencia

Esa frase, “todo fue violado en esa relación” inaugura una nueva discursividad, relatos indisociables de lo que en las sesiones anteriores Sofía había platicado, pero que hasta ese momento no había tocado. Puesto que la relación que ella ha terminado, no sólo la marcó por sus principios dolidos por las infidelidades, sino por golpes y violaciones. De eso decidió hablar en las siguientes sesiones.

“No te he dicho su nombre. Se llama Ever”.

¿A qué responde que hasta ahora haya decidido decirme su nombre? Un nombre por cierto, cargado de significación, sobre todo desde el momento en que habría decidido ocultarlo. No es azaroso que ahora se haya arriesgado a pronunciar su nombre, puesto que ahora lo que ella nombra es también el ahogamiento de su deseo, el sacrificio de su deseo por el deseo del otro, y lo que ella también nombra “una relación terrorífica”. Es necesario pues, nombrar al perpetuador de sus terrores.

“Con Ever me sentía obligada a tener relaciones sexuales, sino, se enojaba y me decía que se iría con otra. ‘Debes tener siempre ganas conmigo’. Me exigía hacer cosas que yo no quería, como sexo oral. Yo lo hacía llorando y me decía que lo orillaba a serme infiel”.

Los forzamientos sexuales y violaciones, aunados con la persistente amenaza de infidelidad, la misma que ella temía que siguiera ocurriendo, han atrapado a Sofía en una dinámica de goce comandada por la violencia. A partir de este relato, ella me confiesa estar diciendo cosas que nunca se había atrevido a relatar.

Lo traumático se ha abierto paso a través de la palabra, o al menos ha comenzado a hacerlo. De algún modo pareciera que ella misma hizo un intento por dar cuenta de ciertas cosas, un intento inconsciente por aprovechar nuestro tiempo juntas, nuestras breves sesiones. De ser así, esto podría considerarse como una virtud de la experiencia breve.

“Lavar su ropa, hacer aseo, estar siempre en su casa. Hacer comida, tener relaciones, sexo oral. Él me violó muchas veces”. El aumento de volumen en el tono de su voz al decir “hacer comida”, hace sonarlo como un “ha-ser (a ser) comida”.

Siendo comida por el otro, anulada por la especularidad del "o tú o yo" que suponen todas las relaciones imaginarias. Efectivamente, Sofía estaba siendo comida, carcomida y violada, carnalmente y en su deseo, también en su dignidad como persona, anulada como sujeto deseante, objetivada. Ahora se siente humillada y desesperanzada respecto a una posible vida de pareja en el futuro: *"Me siento tonta, el que me haya hecho eso y pensarlo, fue lo que provocó que ahora ya no regresara con él. Yo nunca tendré novio".*

Sofía se encontraba en el orden de una relación que merece el atributo de tiránica. Él ahora se ha ido, y pareciera que su partida también le arrebata a Sofía toda la ilusión que depositó sobre él, la ilusión de todo al mismo tiempo.

"Mis papás qué pensarían si no es lo que me enseñaron. Mi papá es tan bueno con mi mamá. Casi no pelean, nunca se insultan. Ever me decía pendeja, mensa, en público". Pienso que los principios y valores de los que ella ha hablado previamente tienen que ver con un orden familiar, un mandato familiar que exige obediencia. Ella siente que los ha defraudado, asomándose lo que se configuraría como culpa, una culpa avasalladora. Esta culpa podría ser un factor fundamental para la consecución del duelo, o quizás, para su suspensión, por la relación con Ever, por lo que perdió estando con él, y lo que continúa perdido con su partida.

"Mi papá halaga a mi mamá. Resalta sus virtudes. Ever nunca me agradecía". Hay un conflicto irreconciliable entre ambas partes que mantiene en sufrimiento a Sofía. Culpa por defraudar a sus padres, terror por desobedecer a Ever. No serían éstas las únicas veces que dirá abiertamente tener este conflicto. Me pregunto dónde queda el deseo de Sofía en medio de todo esto. Me parece que está perdido.

En alguna de las sesiones, hubo un relato en particular que a ella le resulta sumamente doloroso: *"En un bautizo me pidió comida y le dije que primero iría al baño. Se enojó por esto y me dijo que era una pendeja, 'aquí quien manda soy yo'. No dije nada y me fui a la cocina. No sé por qué lo aguanto. No se da cuenta que estoy enojada. Me dijo, '¿cuándo has visto que las esposas sean así? Yo voy a ser el patrón y tú la segunda al mando. Es como en las empresas siempre manda el hombre'. Que si yo no desobedecía me iría mejor".* Efectivamente, él es el amo y

ella la esclava, él es el patrón y ella la empleada, él quiere una subordinación a su mando ante todo. Doble exigencia de obediencia la que se le impone a Sofía. Por una parte está la obediencia a sus principios, a la herencia simbólica familiar. Por otra parte, la obediencia a su objeto de amor y de goce. Es también notable el cambio de sujeto de la enunciación. A veces es ella quien habla, a veces es la voz del otro. Este otro que verdaderamente no se ha ido a pesar de su ausencia. Como si ya la habitara. Ever, instalado dentro de ella.

"Me estaba convirtiendo en la sirvienta para que no se enojara. Solito se dio. Él daba el dinero. Me dijo, 'haz el aseo de mi cuarto, aparte yo soy el que paga lo que tú comes'". Durante estas primeras sesiones, Sofía aún no se cuestiona sobre ella misma en esta relación, o sobre su implicación, pues para ella es algo que "solito se dio". Decido cuestionarla sobre esto, lo cual ella evade recordando la imposibilidad de hacer algo sin ser aun mayormente violentada:

"Cuando se me ocurrió decirle que mejor ahora yo ponía la comida, ¿sabes qué me pasó? Me hizo limpiar los cuartos de sus amigos y lavar los baños".

Nuevamente comienza a reír. Noto la presencia de ese reír en ciertos relatos, los mismos que parecen ser particularmente dolorosos. *"Me decía que no servía para ser esposa. ¡A poco las esposas son gatas! Me pedía la cena. No sé de qué me río".* Le parece risible su degradación. Primero se eleva a la categoría de esposa y luego cae a la condición de gata, y se ríe. Es una risa denigrante, como la función de la risa tal y como la expresa Bergson (1985). Él sostiene, como Freud, que lo cómico es inconsciente. Pero un inconsciente hecho para humillar "La risa es ante todo una corrección, hecha para humillar, ha de producir una impresión penosa sobre quien actúa. Su misión es la de intimidar humillando" (Bergson, 1985).

Y además, agrega que se trata de "una humillación que no por ser levísima deja de ser temida" (ibíd.). Sofía se está humillando, se está degradando. De ahí su risa durante todas las sesiones, puesto que será sesión tras sesión que ella se ría al comentar algo doloroso y humillante.

Después de reír un poco, su semblante cambia y comienza a hablarme de su miedo hacia él. Cambia la risa por llanto inmediatamente, haciendo patente su angustia:

"Yo le tenía mucho miedo. Tenía miedo que me golpeara. Una vez le dije que al menos me pidiera las cosas de favor y me dijo, 'cómo crees que te voy a pedir favores a ti. Es tu obligación. Favores no le pido a mi vieja'".

Claramente prevalece la degradación en tanto que ella se ríe de sí misma en esa condición. Todo su físico, todo su cuerpo ha sido violado, sexual y violentamente. Este hombre la golpeó varias veces, no menos de las que la violó y ella le tenía terror, de forma que constantemente al referirse a su relación con él la llama "terrorífica". El terror también entra (junto con la fascinación) en el orden de los mecanismos imaginarios del yo en las relaciones amorosas. Finalmente suponen una absorción del yo por el otro, o del otro al yo. Después de haberme hablado sobre las agresiones verbales, como su recuerdo del bautizo y los insultos proferidos sobre ella, pasa a su relato sobre las agresiones físicas que tanto terror le provocan:

"La otra vez fui a una fiesta sin su permiso y él me atacó. Le dije que era un pendejo. Llegó a mi casa, me agarró del cuello y me estrelló contra la pared. Una amiga que estaba ahí me salvó". De nuevo me pregunto sobre el lugar de Sofía en el relato que tantas veces está anulado. "*Mi amiga era más recia, a ella no le decía nada".*

"Otra ocasión agarró mi celular y se enojó por un mensaje. Ya había pasado lo de la infidelidad. Me gané otro golpe". ¿Los golpes eran como alguna especie de premio, como algo que se gana?, ¿los golpes son ganancias? Ella se atreve a llamarlo pendejo, responde con insulto a los insultos, se da valor para insultarlo pero no para dejarlo. Me pregunto sobre el papel primordial del goce y no creo que podamos avanzar mucho sobre este aspecto en un número tan limitado de sesiones. No sobre un goce instalado ya tan profundamente. Sofía sufre porque lo extraña, al grado de no poder hacer otra cosa en su vida más que pensar en él, de acuerdo a lo que refiere, y muy a pesar de hacer el intento por no volver con él, lo

que me hace cuestionarme acerca del papel del goce como perturbador del duelo. Pues en este caso, ¿qué es aquí lo que ella pierde, por lo que ella siente una falta? Es como un asunto sadomasoquista que se ha instalado.

Continúa su relato: *"Que ninguna mujer sería más que él. Me dio un puñetazo. Me daba pena que la gente se enterara. Esa vez me encerré en mi cuarto y él no se iba. Le llamé a la policía y se fue corriendo".* La vergüenza, la pena y la culpa, juegan un papel fundamental en su sentir actual respecto a la relación que ha terminado y por la cual ella sufre y también goza. Se trata realmente de eso. Tiene pena por la gente pero no por ella misma.

"Luego flores y osos, y volví con él. Mi amiga me decía que era una mensa". Vuelve a aparecer el oso en su relato, y desde aquí se configuró como significante. El oso como objeto por el cual ella vuelve un sinnúmero de veces con él. ¿El oso en su función de objeto transicional? El oso y las flores la hacen volver, ¿volver a la niñez, a la sumisión, a la obediencia? A un estado de indefensión donde el otro es el que ordena y el que manda sobre el infante desprotegido.

"La última vez que me golpeó fui a una institución de la mujer y la violencia. No me hicieron caso por no tener lesiones. Él se enteró y me dijo que yo no merecía nada y me dejó, ¡y yo le rogué!". Una institución contra la violencia a la mujer, el órgano de autoridad que podría brindarle protección, dado que ella no podía protegerse más a sí misma, no le brinda ayuda, basándose en la ausencia de lesiones. Pero Sofía tenía muchas lesiones, aunque no físicas, sí notorias en el plano subjetivo. Sin embargo, solo parecen contar las lesiones físicas.

Precisamente lo que la llevó a pedir ayuda en esa ocasión en especial, fue el terror de verse completamente sola, dentro de un entorno violento, nuevamente, terrorífico: *"Esa vez fui porque me jaló del cabello, me tiró, me pegó con un cinturón. Un amigo suyo me vio y en lugar de ayudarme le dijo 'mi mamá aguanta más que tu vieja'. Me dio terror. Una vez un chico me defendió en la calle pero ni así lo terminé. Yo no sabía qué hacer y me sentí sola, y la abogada me desanimó".*

Después de hablar esto, y a punto de terminar la sesión de ese día, comienza a llorar y me relata cómo fue la primera vez que él la golpeó y su desesperación porque él no se fuera de ahí, aunada con la imposibilidad de pedir ayuda a su familia, de que ellos supieran su situación:

"Me golpeó la primera vez que lo terminé. Me dio una cachetada muy fuerte que me golpeé contra la pared y rompí un cuadro, y luego me aventó a la cama. Sentí que me rompió el corazón. Lloré mucho. Sentí que me habían quitado la vida. Él no se iba, me consolaba. No lo toleraba. No podía ni hablar y no comí en tres días. Nunca se fue. Me vestía porque yo no podía. ¡No se iba! Necesitaba que alguien lo corriera pero no me atrevía a decirles a mis papás. Me dijo, 'con una cachetada te mueres. Las viejas en mi pueblo aguantan más'".

Ever nunca se va. Estaba poniendo a prueba su resistencia. Pero la invalida como sujeto, haciendo alusión a término que Orozco (2014) trabaja en torno a la invalidación subjetiva para todos los casos de violencia de sí mismo o del otro. Ella se invalida y él la invalida como sujeto.

En medio del relato, de pronto se cuela la siguiente frase, *"se ha muerto mi hermano".*

Es una sorpresa la emergencia esta frase que ha pasado sin ella percatarse en absoluto que lo ha dicho. Ella continúa hablando y puedo notar por su semblante y por el tono y continuidad de su voz, que no se dio cuenta de lo que dijo. Lo que se hace notar del inconsciente, no lo hace en cualquier momento, ni de manera azarosa, y por tanto resulta aún más notable el contenido final de su relato, seguido inmediatamente de esta frase escurridiza:

"Me culpó por romper el cuadro. Me dijo que no valoro nada. Se quedó en mi vida".

¿Carga ella con culpa por el hermano que se ha muerto, configurada a partir del cuadro que ha roto?, y, ¿quién se quedó en su vida?, ¿Ever o su hermano muerto, o los dos? Pienso en primera estancia que los dos. Más aún, pienso que la pérdida

de uno (Ever) remite a la pérdida del otro (el hermano). Como lo mencionan Abraham y Torok (2005):

> […] recuerdo del idilio vivido con un objeto prestigioso, de un idilio que, por alguna razón, devino inconfesable, recuerdo oculto desde entonces en lugar seguro, en espera de su resurrección. Entre el idilio y su olvido, que llamábamos represión conservadora, existió el traumatismo metapsicológico de la pérdida (p. 264).

Ella no me habla únicamente de Ever, sin saberlo, me habla de otra pérdida, anterior a esta que la trae manifiestamente conmigo. Ambas pérdidas no tramitadas, ambos se han quedado en su vida. El cuadro que ella rompe es el de su dominio absoluto ante la aparición de un tercero.

5.3.3. Lo que es por y para siempre, imposibilita el paso a otra cosa

Ever se quedó en su vida, y hasta ahora sigue en ella. No se va, del mismo modo en que no se fue después de golpearla. Por el contrario, después del maltrato, de la violencia, parece hacerse más presente.

"La ilusión no me dejaba hacer otras cosas. Ya ni iba a mi casa por estar con él. ¿Por qué no abría los ojos? Siento mucho coraje. Ya no lo amo pero tengo miedo de regresar. No sé qué es lo que me ata. A lo mejor es la compañía, no sentirme sola. No quiero que llegue la noche." Nuevamente aparece el significante de la soledad en relación a la noche. Se acrecienta su sentimiento de soledad durante las noches y lo expresa sin ahondar más sobre eso. No sabe por qué en las noches se siente peor.

Si Sofía no ama a Ever, posiblemente lo odie. Habría aquí un sentimiento alterno, o se trata entonces de un caso de ambivalencia, donde también ata el odio.

"Lo necesito. Me agrada que me diga mi amor. Todo mundo me dice cosas bonitas, mi mamá, mi papá. Soy la única hija. Mis amigos también. Él era detallista, llegaba con palabras y un oso, cena, etcétera".

Esa “necesidad” ubica claramente la relación en lo que Aulagnier (1994) denomina el “amor pasional” donde:

> La pasión no implica un cambio cuantitativo en relación con el amor, sino un cambio cualitativo; ella transforma lo que hubiera debido permanecer como objeto de placer y objeto de demanda, en un objeto que se ubica en la categoría de la necesidad (p.1).

El tipo de amor-pasión, el mismo que reabre “las puertas a la perfección” (Lacan, 1954/2009, p. 215). Y sin embargo, ella no era la única para él, al mismo tiempo que decir “todo el mundo” es algo del orden de la ilusión. Si bien Sofía ya había introducido en su discurso a su hermano fallecido, ahora ella se coloca como hija única. El hermano desaparece de la familia a partir de la muerte. También vuelve a hacer su aparición el oso, como objeto que tiene la función de que ella regrese y esté de vuelta con Ever. “Hay un fetichismo espontáneo, ligado a los objetos que nos recuerdan a las personas amadas, cabellos, joyas, vestidos, muebles…” (Allouch, 2001, p. 164). Es confirmatorio que el oso es, efectivamente como me parecía sesiones antes, un objeto de significancia plena para ella, el cual reaparece. Regalarle un oso era habitual (recuerdo que ella me ha hablado en numerosas ocasiones de la pena y vergüenza que ella tenía cuando su expareja la insultaba en público. Es también común escuchar la expresión “hacer un oso” referida precisamente a encontrarse en una situación sumamente vergonzosa ante los demás). Él le hacía muchos osos.

Después de hacer mención a estos regalos ella dice: *“Él es parte de mi vida, pero quiero saber por qué estuve enganchada”.* Los osos son una forma de mantenerla enganchada. Ella no dice él fue parte de su vida, sino es parte de su vida. En el discurso se advierte su posición subjetiva de enganche y un sometimiento aun existente a él.

“No quiero volver con él. Es un infierno. Pero en las noches me cantaba canciones y me decía que me amaba. Ahora más que llueve, sí volvería con él”. Sofía no quiere volver con él, pero volvería con él. Ahora ese sentimiento acrecentado de soledad encuentra un enlace con los momentos en los que su

expareja era amoroso con ella, lo que estaba ausente durante el día. Esto parece remitir a la trama de ambivalencia, en un costado pasional. Le cantaba canciones ¿cómo quién?, ¿la madre, el padre? Le recuerdo lo que me ha dicho sobre las noches y continúa:

"Lo extraño cada vez más y me siento culpable. Extraño cuando me consentía, sus regalos". Vuelve el asunto de la culpa, ¿culpable de qué? Este asunto de la culpa aparece todavía borroso, pues no está enganchado únicamente al asunto de los principios familiares. Me parece que la culpa va ligada a otra cosa que quizás aún no se revela discursivamente.

"Yo siento que sí anda con otra. Conmigo siempre anduvo con otra. Estoy mal por no estar con él. Lo extraño". Con ella, él siempre estaba con otra. Efectivamente, ella ya no se reconoce a sí misma, ella es otra. Él era un auténtico ídolo para ella, colocado en el lugar de yo-ideal. Aquel que resume "toda la relación imaginaria en el hombre" (Lacan, 1954/2009, p. 410).

Expresado por Freud en 1914, "la idealización es un proceso que envuelve al objeto; sin variar de naturaleza, este es engrandecido y realzado psíquicamente" (p. 91). Ever es ese gran ídolo, colocado a nivel de yo ideal, del amor ya nunca vuelto a encontrar del narcisismo primario, infantil.

> Y sobre este yo ideal recae ahora el amor de sí mismo de que en la infancia gozó el yo real. El narcisismo aparece desplazado a este nuevo yo ideal que, como el infantil, se encuentra en posesión de todas las perfecciones valiosas. Aquí, como siempre ocurre en el ámbito de la libido, el hombre se ha mostrado incapaz de renunciar a la satisfacción de que gozó una vez. No quiere privarse de la perfección narcisista de su infancia, y si no pudo mantenerla por estorbárselo las admoniciones que recibió en la época de su desarrollo y por el despertar de su juicio propio, procura recobrarla en la nueva forma del ideal del yo. Lo que él proyecta frente así como su ideal es el sustituto del narcisismo perdido de su infancia, en la que él fue su propio ideal (Freud, 1914/2006, p. 91).

En Sofía existen numerosas ocasiones donde pareciera mostrarse un efecto de melancolización:

"Él es como una anestesia. No pienso y vuelvo otra vez".

El significante "anestesia" cobra un lugar fundamental para el desarrollo de este caso, es el punto central. Ella ha expresado que lo necesita, y ahora, que Ever es una anestesia, en el sentido de que hace que ella no piense y no sienta, y que siempre vuelva con él como de manera casi automática. Ser la anestesia es entonces el significante central del por qué ella dice no poder dejar a Ever. Sin embargo hay un desplazamiento de sentido, pues aquello que suplanta la voluntad del sujeto no es la anestesia, sería más bien una especie de hipnosis. Pero ella lo enlaza a la anestesia.

¿Qué significa que él sea como una anestesia? La función de la anestesia es sentir que no le duele nada. Por tanto, Ever es la anestesia ante un dolor, que no tiene ya qué ver con él. Por el contrario, él la anestesia de un dolor anterior a él, él anestesia un dolor que a ella conviene tener anestesiado, y por tanto, puede tolerar la relación sadomasoquista que mantiene con él. Esta hipótesis aborda una cuestión fundamental. Del agujero abierto pero anestesiado de la muerte de su hermano. El duelo no se ha hecho y no se hará, mientras se mantenga la relación con Ever que ella se rehúsa a abandonar. En cierto modo, también la anestesia, el no sentir, remite a la palabra que todavía no ha caído bajo el dominio de lo simbólico, pero que sin embargo, ya se encuentra cerca.

La risa misma que ella tiene sesión tras sesión, es también una anestesia. "Lo cómico, para producir todo su efecto, exige como una anestesia momentánea del corazón, se dirige a la inteligencia pura" (Bergson, p.2). Hay otros elementos importantes a considerar, aun cuando pensamos que hemos tocado ya el punto central del asunto, a saber, el papel de Ever en tanto anestesia.

Hay un aplanamiento en cuanto a su deseo se refiere que la conduce a la repetición infinita de lo mismo, de volver a hablar de él, de cuánto lo extraña, de su imposibilidad para hacer algo al respecto. Su palabra no la involucra a ella en una

posibilidad de otra cosa. Se siente –y así lo expresa- condenada por siempre: *"Ya no lo quiero sentir. Pasar por su calle no debe dolerme pero siempre lo hará".*

"Me ha regalado 3 osos. No le importaba hacer el ridículo al llevármelos (¿hacer el oso?)*. Siento feo tirarlos. Esos osos significan que sí me tuvo amor. Siento que va a volver. 'Es para que veas que quiero que cambies'. Quiero que sepa que pienso en él. Aún tengo sus llaves".* Los osos, y el hecho de que ella sienta "feo" desecharlos, dan cuenta de que él sigue presente, del mismo modo que las llaves de su casa. Aquel que se ha ido no está dado por perdido, por el contrario, se muestra presente en su palabra, en esos objetos, en su imposibilidad de posicionarse como sujeto de su propio drama. El oso equivale a amor en un sentido denotativo. Ella aún tiene sus llaves, -ya-ves-, advertencias, llamadas de atención, regaños, por parte de su familia, por parte de Ever.

Una sesión posterior, ella dirá que ha pensado en lo que me dijo la última vez que nos habíamos visto, y deja vislumbrar la posibilidad de hacer algo. Al menos ya puede preguntárselo: *"He pensado en los osos. Hice aseo de mi cuarto. Saqué los osos al patio y ya no sabía dónde acomodarlos. Llovió y se mojaron. Luego se secaron. Pobres osos. Los veo y digo, ¿qué hacer con ellos?".*

Esta es una pregunta relevante. Es una pregunta clave que remite a otra cosa, a preguntarse, ¿qué hacer con ella misma en relación a su pérdida?

"Se quedaron sucios, aventados. Cuando una ropa me gusta mucho no me quiero deshacer de ella, cuando me los da alguien querido. Ya no los quiero en mi cama. Me da coraje tenerlos ahí, en mi cama. Son una mentira. Todavía me hago ilusiones. Me canso de pensar en él, me canso del alma. Estas semanas me he sentido cansada. He querido marcarle y decirle que perdí todo, mi dignidad, mi orgullo, mis principios, mi libertad".

Él le hizo perder todo. Resulta difícil deshacerse de él como deshacerse del oso. Pero el oso está sucio y dañado. La pregunta, ¿qué hacer con ellos? remite a otra, ¿cómo repararlo? y que va dirigida a su relación. Ever que era su oso. Y también su ilusión. Ella quiere repararla.

Sin saber por qué, sabe que preguntarse sobre los osos la implica íntimamente en su situación de pérdida. Que pensar en ellos es pensar qué hacer con respecto al que se ha marchado, y sobre todo qué hacer con respecto a su propia vida, su soledad y lo que perdió en realidad. Se trata pues, de perderlo todo, su dignidad, su orgullo, sus principios, su libertad. Ella lo ha perdido todo, y por tanto, debe encontrarse como sujeto, reapropiarse de esa falta para poder continuar. Por ahora, es apalabrar el haberlo perdido todo y ser nada.

5.3.4. Ser nada

Ahora que Sofía ha apalabrado su pérdida –la de ella misma en tanto sujeto-, también comienza a abrirse la posibilidad de hablar desde esta condición en la cual se encuentra y se pregunta constantemente sobre esto.

"Me decía '¡qué bueno que te rescaté de esa vida!'. Yo antes tenía amigas y me iba a los bailes. Me alejé de todo eso. Ya no hacía nada y me quedaba callada".

Durante el tiempo de su relación con Ever, la palabra de Sofía era inexistente, prefería quedarse callada ante la amenaza de ser violentada. Más aún, de morir:

"Yo di todo por él. Lo amenacé una vez. Le dije que si no venía me iba a matar y sí lo pensé. Siempre quiero tener todo bajo control. Él no fue y al siguiente día me dijo, 'ah no te mataste' Sentí que me rechazaba. ¿Soy poca cosa?". Hay un vaciamiento a partir de darlo todo por él. Darse muerte era lo que quedaba de este vaciamiento. Pero tampoco obtendría la atención que deseaba, el reconocimiento de ser alguien, de ser más que "poca cosa". Ella estaba acabada y él se había constituido como su mundo: *"Él era mi mundo. Me sentía acabada y llena de celos. Cansada del alma. Si vuelvo con él, yo ya no seré yo. Antes me sentía segura de lo que era. Siento que no fui nada".* Ese "él era mi mundo", es lo que supone el otro para la conformación del yo, en el estadio del espejo donde hay destrucción, como menciona Lacan (1955/2009): "lo destruye, lo angustia, que él no puede alcanzar, y en el que no puede encontrar verdaderamente su reconciliación, su adherencia al mundo, su complementariedad perfecta en el plano del deseo" (p. 252).

Ya habíamos anteriormente conjeturado que se trataría de una especie de melancolización. Pensar en la posibilidad del duelo ante estas circunstancias no es posible. “Ser nada” corresponde a lo que Freud (1917/2006) cataloga propiamente como melancolía, donde las diferencias entre ésta y el duelo nos resulta de particular interés: “En el duelo, el mundo se ha hecho pobre y vacío; en la melancolía, eso le ocurre al yo mismo” (p. 243).

¿Qué es lo que queda de ya no ser ella? Su anulación como sujeto la coloca a nivel de objeto. Ella era un objeto sastisfactor para este hombre, y una vez que ya no está, que él se ha ido, ella ha quedado en lugar de objeto de desecho. *“Fui un juguete, luego nada. Estoy cansada. Me siento una basura”.* Un estado melancólico puede bien explicar su goce al menospreciarse, pero también lo puede ser la posición de objeto *a.* Me pregunto si ella, en tanto causante de deseo, se encuentra en esta posición.

Fue la basura que él recogió, y ella recuerda lo que él le decía varias veces: *“Date de santos que te recogí de donde andabas. No eras nada, ahora al menos serás una señora”.*

“Yo sufro y sufría. Me decía que era una prosti. Le pedía a Dios que lo cambiara”. ¿Qué lo cambiara por quién o por qué? Hay una añoranza por alguien más de por medio, pero prefiero no decirlo y le permito que continúe. Pero sí hay una persistente degradación que ella admite y cree que su amor o creencia en dios lo hará cambiar, como una especie de narcisismo del amor.

Ella ha tenido otras pérdidas, (la de ella misma también), y que además, ella las piensa como parte de un duelo: *“Mi duelo no es por él, es por todo lo que perdí. Cuando hablo de esto me desgasto, me mareo”.* Y sin embargo, perderlo a él le hizo perder todo. Él la desgasto y la mareo.

Ella declara estar en duelo. Efectivamente, el duelo no es por él. El duelo que no se hace no es por él. Falta que ella reconozca a ese otro por el cual el duelo podría advenir. Después de todo, la fórmula de la melancolía es que el sujeto melancólico no sabe lo que perdió. Falta que la anestesia deje de surtir efecto.

Después de hablar hablado de todo esto, lo cual representó un desgaste sintomático para ella, me cancela la siguiente sesión por una entrevista de trabajo. Falta poco para que ella se titule y ha comenzado a entrevistarse en algunos lugares. La siguiente vez que la vi, denota una urgencia por hablar, lo que me recuerda al primero de nuestros encuentros, con la misma urgencia de quien tiene mucho que decir y poco tiempo para hacerlo.

"La semana pasada me hizo falta venir. Mucha falta. Necesitaba platicar. Una amiga me dijo que lo vio y él le dio un ride. Yo le dije que cuidado, él no da nada gratis. Tengo miedo a otra vez agacharme. Sola estoy mejor, pero no tengo fuerza para decirle que no lo necesito. Si me dice cariñitos, voy a caer". Volverse a agachar en su deseo, a caer. Es lo que ella teme. Pero al mismo tiempo él le hace falta. Le falta como el aire mismo. Hace falta: *"Siempre me canso cuando te hablo de él. Siento peso y desgaste* (el peso de él)*. Me falta el aire".*

Me resulta enigmático el asunto transferencial que se presenta cuando ella se cansa al hablarme a mí de él. Que se le vaya el aire cuando me habla a mí de él.

Dentro de esta caída que ella tiene y ha tenido, también hay un declive narcisista en juego: *"Se perdió todo. Perdí el amor a mí misma".* Narcisísticamente anulada, y como sujeto también anulada. Ella considera no valer nada y tampoco reconocer su deseo, pues su deseo no es suyo, le pertenece al otro:

"Antes sabía lo que me gustaba. Ya no me respetaba. Yo era la dejada. No valgo nada, ya ni me arreglo". Después de ser la dejada dice ya no valer nada. ¿Solo valía en tanto dejada? Se enuncia una posición enteramente sadomasoquista entre ambos, marcada por una situación gozosa. Como ella misma lo dice, se ha perdido lo que ella era, se ha perdido a sí misma: *"Perdí ser Sofía. Yo era una sombra de Ever. Dejé mi ropa, mis amigas, mi música, mis películas. Me dejé crecer el cabello y me gustaba corto".*

Dejo que el mandara en su vida, que el fuera cuerpo y ella su doble sombrío. ¿Qué significa ser la sombra de alguien más? Ella no es reconocida desde el sujeto que la porta como sombra, está pues, desaparecida: *"Hizo un grupo musical y en la*

inauguración no me invitó. Me dijo que las admiradoras no debían saber que tenía novia. Pero yo tampoco me sentía orgullosa de él". Y sin embargo, ella lo seguía y obedecía como a un ídolo, sin cuestionarlo.

Una sombra, a manera de proyección deformada de la persona, nunca llega a ser la persona, siempre es inferior, que camina por detrás y que además es la mayoría de las veces ignorada, como ella se sentía atrás de Ever: *"Yo me sentía menos que él, hasta físicamente. Él es carismático y alto. Quería ser como él. Me decía que yo era toda fea, y que también mi voz era horrible".*

La sospechada posición sadomasoquista parece revelarse en todo su esplendor. Al hablar del sadomasoquismo, expresa Lacan (1957/2009) su condición imaginaria:

> La dimensión imaginaria se muestra predominante siempre que se trata de una perversión. Esta relación imaginaria está a medio camino de lo que se produce entre el sujeto y el Otro, o más exactamente, algo del sujeto que aún no se ha situado en el Otro, por estar, precisamente, reprimido (p. 122)

Ella admitía esas denigraciones y humillaciones, pareciendo en todo sentido un vínculo sadomasoquista. ¿Pero qué tenía él físicamente para que lo sintiera más que ella, físicamente? Que él era fálico y ella castrada.

Al comienzo de otra sesión, Sofía comienza a preguntarse respecto a lo que sería su vida sin su expareja. Su titulación se aproxima y esto la obliga a pensar en temas en los que anteriormente no había pensado: *"Sigue la culpa y la tristeza. Me da miedo quedarme sola. Ya casi me titulo y pienso que a mis papás no les puedo dar nada. Con Ever nunca pensé en ellos".* El abarcaba todo.

"Estar sin Ever yo sería bien trabajadora. Me da miedo no tener una excusa para no hacer nada. No tendría un escape a mis obligaciones pero haría lo que me gusta". Ever era escape a su responsabilidad como sujeto. Ever representa, además de su anestesia por un dolor no admitido, su escape para no ser sujeto:

"Perdí ese valor de lucha. Tengo miedo a retomarlo y decirle, 'bye Ever'". Delata su miedo a matarlo, a correrlo por y para siempre –for-ever and ever- de su vida.

Se pregunta también respecto a su vida –y su muerte- si él estuviera todavía con ella: *"Si hubiera seguido con él me hubieran cachado mis papás que me golpeaba. Es más, ni los vería. No hubiese venido aquí contigo. No me titularía. Me decían mis amigas que él me iba a matar. Yo creo que sí".* Ella les ocultaba las faltas y fallas de él. Cuidaba la imagen de él ante ellos. Espera un momento después de decir eso, pues se le ha cortado la voz. Algo piensa y ahora no repara –como lo hiciera en otras ocasiones- en decirlo:

"Espiritualmente ya estaba muerta y eso es terrorífico". Me parece sumamente relevante que Sofía ahora ya ha podido apalabrar su muerte en tanto sujeto. Ella ya estaba muerta, y por más terrorífico que eso sea, le hago saber que ella ha dicho en varias ocasiones que ya no era nada. Finalmente se plantea una pregunta fundamental, que cambiaría el curso y sentido de las sesiones, seguida de una reflexión reveladora para sí misma. La pregunta sobre su deseo, y las declaratorias de no conocerse:

"¿Dónde está mi deseo? Deseo ser otra vez yo. Quiero ser yo para saber lo que quiero". "Yo creo que a mí me gustaba que me maltratara". Goce y sadomasoquismo revelado. Le gustaba precisamente porque eso le gustaba a él.

Terminó la sesión, siendo la primera vez que ella habla respecto a su papel y su propio deseo en juego en la relación.

5.3.5. La caída

Después de esa sesión, fundamental y de avance respecto al trabajo en sesiones anteriores, Sofía se cae en su casa y se lastima el tobillo. Esto hace que falte a la siguiente sesión, pues no puede caminar a causa del yeso de su pie.

Cuando a Sofía le cae el veinte sobre una verdad en su vida, ella se cae. Finalmente pudo asumir que algo tiene que ver ella misma en lo que le pasa. Me

pregunto si esta caída es un acting-out dirigido a un expresar un saber recién adquirido, que ella se maltrata, y ya me lo ha revelado, que le gusta el maltrato. Tiene que ver con la transferencia y después de decir lo que ha dicho, ella se maltrata. Menciona Lacan (1962/2004) que "el acting-out es esencialmente algo, en la conducta del sujeto, que se muestra. El acento demostrativo de todo acting-out, su orientación hacia el Otro, debe ser destacado" (p. 136).

"Fue mi mamá a atenderme y las amigas a visitarme. Ever no me ayudaba si me enfermaba".

Después de la caída, Sofía viene con un optimismo renovado, casi exagerado respecto a su tiempo de incapacidad para caminar, de forma que ahora asegura estar bien, yo no necesitar a su expareja y haberlo todo "analizado de lejos" (¿lejos de mí?).

"Mientras estuve encamada analicé todo y analicé la relación de lejos. Ahora veo todo como una escena, como de lejos. Ya no lo necesito". ¿A quién o qué ya no necesita?, ¿a Ever, al análisis? Ve todo desde lejos, al mismo Ever, tomando distancia, sin ser parte de esa escena ella misma. Al mismo tiempo, puede parecer decirme que ya no seguirá viniendo conmigo.

El asunto de verlo como una escena podría remitir a una despersonalización, a un alejamiento de ella con respecto a su situación, verlo todo como una escena, como si ella no fuera parte de ella, o bien, al ser una escena, tener una desconexión afectiva respecto a lo doloroso de la relación y también de ya no estar en ella. Al decir eso, le pregunto si ya no necesita a Ever, ante lo cual ella arremete:

"Me está dando coraje que me digas eso. Él ya no me importa, no me interesa".

El repetir lo que ella acaba de decir le resulta confrontante, de manera que el que yo se lo diga le da coraje. La cuestiono sobre este coraje, este enojo que ella tiene ante mí.

"Me da coraje que no me crees que ya no me importa. Quiero que le den valor a lo que hago. Ya tengo voluntad y nadie me cree". Después continúa diciendo que durante su estadía en su casa, sus amigas no le creían esto mismo, que ella ya se

sentía bien, sin necesidad de él y sin dolor respecto a recordar la relación. Ese enojo hacia mí va entonces dirigido también hacia sus amigas. Sin embargo, mientras continúa hablando, reconoce que aún no está completamente segura de sentir eso:

"Si me buscara casi le diría que no regreso con él. No sé, si fuera insistente… falta algo. No hay palabra". Casi le diría eso... ¿a qué se refiere con no hay palabra? Parece una frase que tiene que ver con no tener palabra, con la autenticidad. Con alguien que no cumple lo prometido. Ever no tenía palabra, ni ella tampoco. Ella no podía emitir palabra frente a él. Y al mismo tiempo hay una falta ("falta algo") que ella todavía no puede nombrar. No hay palabra de nada y ante nada.

"Quiero que se quede con una buena impresión de mí. Que ya no me diga que soy una loca. *El coraje es porque me ponen la espinita. Estoy en la mitad del camino de no estar en esa relación. Aún no lo dejo de lado".* Esta posición como dividida es propia de la desmentida. Está a la mitad del camino, y de ello se desprende esa confusión entre necesitarlo y extrañarlo por ratos, y por otros no. Llegar a la mitad del camino, fue algo que le permitió lo apalabrado justo antes de su caída, y la caída misma. Ella se cayó -y se calló- justo al percatarse de algo, al "creérsela". Con su discurso, está confirmando la función de la caída para una primera asunción subjetiva de las cosas:

"Me sirvió mucho lo de mi pie. Hice las cosas sin él. Tengo voluntad pero me caigo si me la creo" Tiene también voluntad a medias, como los que fracasan cuando triunfan. Ella, cuando triunfa, fracasa:

> A la contracción de la enfermedad subsigue al cumplimiento del deseo y aniquila el goce de este. La frustración interior ha producido efectos por sí sola, y aun ha surgido únicamente después que la frustración exterior cedió lugar al cumplimiento del deseo (Freud, 1916/2006, p. 324).

¿Qué sentido tiene este triunfo fracasado de Sofía? Freud da cuenta de una posibilidad que bien valdría la pena considerar:

> […] en modo alguno es inhabitual que el yo tolere un deseo por inofensivo mientras este arrastra su existencia como fantasía y parece alejado del

> cumplimiento, en tanto que se defiende con fuerza contra él tan pronto como se acerca al cumplimiento y amenaza hacerse realidad (pp. 324-5).

Así, hemos visto que Sofía ha reprimido su pérdida, entrando en una dinámica gozosa y sadomasoquista con Ever. Esta relación tiene precisamente la función de taponear la posibilidad de duelo, de asunción de la pérdida. Por tanto, fracasar al triunfar parece perfectamente encajar con sus propósitos inconscientes.

El alejamiento también está ahí como función de defensa protectora del yo ante lo intolerable, como un tapón del orden imaginario: *"Yo escribía antes cuando me sentía muy mal. Tenía una libreta. En la semana leí lo que había escrito. Me sentí feliz. No lloré, lo vi como una escena de película. No sentí nada. Me centré en sentir que ya no sentía dolor".* Resulta interesante este asunto de sentir algo dentro del no sentir dolor. Por otra parte, ese aplanamiento afectivo viene de percibirse a sí misma y a Ever como fuera de sí, en una escena de película. Al cuestionarle sobre esta escena, ella continúa:

"Pienso en el primer golpe. Antes con pensar esa escena sentía dolor y culpa. Ahora solo recuerdo y ya no siento". ¿Qué nuevo posicionamiento subjetivo está conformándose en Sofía? Después de percatarse sobre un saber acerca de ella misma en relación a su expareja y su gusto por ser violentada, hay un alejamiento de afectos. Donde se conserva la representación, pero no el afecto. Freud, en 1915, hablaba de la separación entre representación y afecto en virtud de la represión. Donde.

> […] el destino del monto de afecto de la agencia representante importa mucho más que el destino de la representación (…) Si una represión no consigue impedir que nazcan sensaciones de displacer o de angustia, ello nos autoriza a decir que ha fracasado (p. 148).

¿El afecto culpa ha desaparecido en el caso de Sofía? Es la pulsión sofocada que Freud advertía dentro del mismo texto. La pérdida de Sofía está dentro del orden de lo reprimido, precisamente por la ambivalencia y la culpa que un deseo no admitido prefiere quedar en el orden de lo inconsciente del que no se sabe nada.

Finalmente su posicionamiento de supuesta autonomía y ausencia de dolor da cuenta de lo que podría ser leído como una despedida de mí:

"Ya no quiero sentir que ocupo ayuda. No voy a tener dinero hasta después del 30. No tengo para pagar". No tiene ya con que pagar su deuda, su culpa ante algo.

5.3.6. De una pérdida anterior

Después de un espacio de dos semanas, Sofía vuelve al consultorio anunciando que ya tiene fecha para su examen de grado, que será en esa misma semana. El tema da paso a que ella hable de su familia:

"Le dije a mi papá que venga a mi titulación". Relata que su padre le dijo que posiblemente no iría puesto que no tenían dinero para el viaje. Al mismo tiempo ella me está diciendo en cierto modo no tiene dinero para su análisis. *"Pero para Ismael todo. Mi hermano Fidel le tiene mucho rencor, él es el tercero".* ¿Y ella? ¿También le tiene rencor?

Ella era la única hija, después habla de su hermano fallecido, y ahora introduce a sus otros dos hermanos. Estarían entonces ella, su hermano Ismael, su hermano Fidel (el tercero), y no queda claro qué lugar ocupaba su hermano que ha muerto. Por lo que dirá después, podría suponerse que él sería el cuarto:

"Soy la primera de cuatro hijos. Casi me enseño a caminar sola porque al año de que nací, nació mi hermano, hombre. Todos querían un hombre. A los dos años me dejaron en el kínder. Era terrorífico". Terrorífica su relación con Ever y terrorífico el recuerdo de ser "dejada" en el kínder. Ella fue abandonada allí, desde el principio y sigue allí. Como la niña abandonada en el kínder.

Sofía habla constantemente de una diferenciación de género marcada entre ella y sus hermanos, la cual definió el destino de todos. Ella como la nana de sus hermanos y receptora de menos atención y cuidados en relación a ellos: *"En la primaria nació mi otro hermano. Lo tuve que cuidar. Fui la nana de mis hermanos, todos hombres. Siempre fui x. En la adolescencia me salieron granos y nadie me*

llevó al dermatólogo, y a mi hermano sí". Siempre equis debido a sus hermanos hombres, también quizás era equis para Ever.

Sofía fue "x", con poca importancia. Después de hablar de esto, nuevamente retorna lo inevitable, lo que ya se anunciaba. El tema de su hermano fallecido:

"Mi tercer hermano murió". ¿No era Fidel su tercer hermano? Nuevamente reaparece el hermano fallecido en su condición de anulado, de excluido del conteo de sus hermanos. Más adelante, y dentro de la misma sesión me hablará de él finalmente, y de una manera extensa.

"Mi papá dice que soy la más fregona de todos sus hijos y no lo soy. Bajé de estatus y todo por un hombre". Ella bajó de estatus por un hombre, por no ser hombre, por su hermano que es hombre, y por Ever que es hombre y que le recordaba en cada ocasión que ella era menos por ser mujer, y finalmente, también por su padre como hombre. Repetición de bajar de status a causa de un hombre. Y que además, esto configuró en ella un deseo anterior que ahora recuerda: *"Cuando era adolescente yo quería ser hombre".*

Se confirman de este modo nuestras sospechas al inicio de las entrevistas, respecto a una elección narcisista de objeto, que devendría de haberse sentido ella un hombre. Como menciona Freud (1914/2006) "según el tipo narcisista se ama: a. A lo que uno mismo es (a sí mismo), b. A lo que uno mismo fue, c. A lo que uno querría ser, y d. A la persona que fue una parte del sí-mismo propio" (p. 86).

Ella está también, por tener una sobrina. *"Cuando supieron que sería niña dijeron, 'nunca ha habido niñas', y yo ahí. No he ido a conocerla. Mi papá sobre mí dijo '¿una niña?' y mi abuelo dijo, 'todo sirve para algo en esta vida'".* La carga familiar de "servir para algo", configurada a partir de su mala fortuna al haber sido mujer, continúa en ella. Quizás esto también guarda relación con su culpa por haber fallado a los principios y valores familiares, inculcados sobre todo desde un mandato paterno (incluso es de notarse que su madre aparece muy poco, casi nunca, a lo largo de las sesiones, en su discurso). Es el padre quien le exige dos cosas: servir para algo (que para ella resonará desde el tema del estudio, su titulación y el

trabajo), y el no ser pisoteada. Aunque por otra parte, ser pisoteada es servir para algo.

"Quería que me consolara pero nunca le dije lo que me pasa. Mi papá dice que yo no soy para que me pisoteen. No quiero darles dolores de cabeza sino orgullo". La relación con Ever, sin embargo, era todo lo contrario, era una relación para ser pisoteada.

"Ever me hacía sentir como cuando en mi casa todos nos acostábamos en la noche a ver una película (recuerdo que en las noches es cuando ella lo extraña, cuando él se portaba bien con ella)*. Recuerdo mucho 'Hombres de honor', donde el hijo promete no volver hasta cumplir sus sueños, y yo me vine a estudiar, no a casarme con Ever".*

Se trata entonces de ser un hombre como proyecto ideal. Un hombre de honor que vuelve hasta cumplir sus sueños. Un hombre de honor que no se deja pisotear por nadie. Pero al mismo tiempo, y también desde la palabra del padre, ella no tiene lo que se necesita para ser hombre:

"Mi hermano tiene epilepsia y a mi papá le da miedo que se muera como el otro. Me dice que las mujeres deben estar en su casa. Cuando le reclamé me puso a trabajar con él para probar que no podía ser hombre y no pude".

El discurso del padre es paradójico como el de ella. Las mujeres deben estar en casa, pudiendo ser pisoteadas. Trabajaba con el padre para probarle que no podía ser como el padre, pero no pudo probarle eso. Es decir que lo que resulto fue probarle que ella podía ser como él, hombre.

"El lema de Ever era, 'tú eres hombre y yo mujer'. No, digo, más bien al revés". Este es un lapsus fundamental y confirmatorio de su ideal de ser hombre.

Después de esto, ella comienza a hablar sobre su hermano muerto:

"Lalo era el tercero. Él se accidentó. Lo atropellaron en la carretera a los 14 años. Mi hermano Ismael lo vio todo. Ese día yo lo culpé. Iban en bicicletas. Mi papá ya

no fue el mismo. Cuando algo grave pasa ya mi papá se bloquea. Antes todo era alegre".

Ese "antes todo era alegre" se enlaza a la figura de Lalo, quien era el alegre de la casa. Sin él, esa alegría desapareció.

"Lalo era el más alegre de todos. Todos lo amaban. No lloré cuando murió. No quería llorar por mi mamá. Se necesitaba alguien fuerte y ella estaba muy mal. Yo me preguntaba por qué no lloré". Al no querer llorar por su madre, no quería llorar en lugar de su madre. Se necesitaba alguien fuerte, es decir se necesitaba que ella fuera fuerte. Delatando así una ausencia de duelo, y también una sofocación del afecto. Lalo, a quien todos amaban (¿ella no?), murió, y con su muerte se fue la alegría de la casa, y él les hizo falta a todos (¿menos a ella?). A su madre, quien estaba muy mal, a su hermano, quien enfermó a causa de su muerte, y a su padre, quien ya no volvió a ser el mismo. Al principio parece que a ella no le hace falta, será a medida que se abre su palabra, que comienza a hacerle falta. Ever viene a suturar esa falta.

Ella no tuvo oportunidad de llorar a su hermano muerto, puesto que posterior a su muerte, otro de sus hermanos se enfermó gravemente, estando a punto de morir también: *"Después de eso mi hermano Fidel se enfermó y quedó en cama. Me tocaba animarlo, no lloraba. Pensaba que igual luego tendría chance de llorar por todo".*

"Cuando a Ismael le dan convulsiones tampoco lloro. Después de lo de Lalo lloro cuando se muere alguien aunque ni lo conozca". Con esto ella hace un ejercicio de desplazamiento del afecto. Sí llora ahora, pero por otros, confirmando así la sofocación de su duelo por su hermano.

"Yo no lo podía creer. Yo pensaba que se abriría la lápida saldría él y me daría un abrazo, o pensaba que al día siguiente llegaría a la casa".

Este asunto es fundamental en el caso. No hubo entonces duelo y no hay duelo. En cambio hay un fantasma del hermano. Y la familia intenta mantener vivo a Lalo perpetuando su nombre:

"Mi sobrino se llama Lalo. Yo no quería, ni mi mamá, que le pusieran así porque Lalo solo hay uno. Yo no le digo Lalo, le digo bebé". "Una vez alguien me preguntó '¿y Lalo?', y yo dije, 'pues muerto'. Cuando le dicen así me da coraje. Mi hermano es único y quiero que su nombre sea especial".

> En una serie de pueblos primitivos ha adquirido carta de ciudadanía una práctica compensadora destinada a evocar los nombres de los difuntos pasando un largo período de duelo: se los imponen a niños, de los cuales se dice, que son el renacimiento de los muertos (Freud, 1913-14/2006, p. 62).

¿De dónde viene este enojo por escuchar el nombre de su hermano en alguien más? Ella nunca lloró a su hermano, y ahora que finalmente puede hacerlo y puede darlo por muerto, la familia intenta mantenerlo vivo. Él no puede ser suplantado por nadie, pero al mismo tiempo ella ya lo anula del conteo. Me da la impresión de que el entorno familiar lo mantiene vivo, mientras ella lo trata de sostener como muerto.

Estamos ya en condiciones de abordar la pregunta respecto al goce de Sofía y su resistencia a abandonar la relación con Ever. ¿Por qué la elección de una relación de corte sadomasoquista? La respuesta puede apuntar a que Sofía paga con los castigos de Ever una culpa, siendo ella objeto para el otro y desposeída de ella misma, ella intenta pagar la culpa de haber deseado la muerte del hermano que efectivamente murió. Los hermanos que lo tenían todo, los hermanos que eran predilectos, los hermanos que ella tuvo que cuidar siendo ella misma una niña. La muerte del mejor hermano, el portador de la alegría, lo contrario a lo que ella era en la casa. Con la presencia de Ever parece que ya nada le hace falta. El hermano, posiblemente idealizado por la familia provoca envidia, coraje. La anestesia (Ever) es también a la culpa. Aminora el dolor de la culpa por medio de los golpes.

Habíamos indagado anteriormente la cuestión de la melancolía en el caso de Sofía a partir del sentir "ser nada" desde su relación con Ever. Esto está íntimamente relacionado con la ambivalencia ante el hermano que ha muerto. Freud (1917) recalca el asunto de la ambivalencia en los casos de duelo patológico y melancolía. ¿Qué nos hace suponer que aquí se trata más de una melancolía que de un duelo patológico (como lo llamaba Freud)? Será precisamente el asunto del autocastigo,

que si bien en el caso de Sofía es esporádicamente traído en su discurso, parece haber una sustitución del verdugo de estos castigos, siendo Ever en lugar de ella quien los ejecute.

Una ganancia secundaria en este hecho consistiría precisamente en que al ser Ever el castigador, hará la función de intermediario entre la posición melancólica de Sofía y el reconocimiento de la pérdida del hermano. Una situación entonces que resulta más complicada que un duelo patológico tal y como lo describía Freud en 1917, puesto que al tener razón en nuestra hipótesis, la ambivalencia y la culpa ante el hermano fallecido tienen tal fuerza que se encuentran en el orden de lo reprimido. Mientras tanto, ella es tratada como objeto que paga la culpa por sus sentimientos ambivalentes.

> Las ocasiones de la melancolía rebasan las más de las veces el claro acontecimiento de la pérdida por causa de muerte y abarcan todas las situaciones de afrenta, de menosprecio y de desengaño en virtud de las cuales puede instilarse en el vínculo una oposición entre amor y odio o reforzarse una ambivalencia preexistente regresivo de la libido (p. 248).

. . .

Faltarían todavía cuatro sesiones. Sin embargo, su titulación se atraviesa y por tanto regresa el mandato de trabajar, lo que la pérdida de Ever trajo, el retorno del mandato del padre. Todo esto se configura, además, a partir de lo que me había dicho últimamente de su hermano. Como si esta sesión, que sería por cierto la última, ella volviera a hablar de todo lo que había hablado en sesiones anteriores, ahora resumido, ahora conjuntado, y que trae consigo la pregunta fundamental de qué hacer con ella misma desde la pérdida de Ever y de su hermano.

“Es muy complicado trabajar ¿Cómo me debo comportar ahora que soy profesionista”.

La pregunta es clave, ¿cómo debo continuar con mi vida ahora? Ya no puede ser como era antes, pues la muerte sería el destino, como lo fue el destino de su

prima, a quien de pronto recuerda, muerta, abandonada: *"Se murió, su marido la golpeaba. Tuvo un hijo y el marido la abandonó. Ella se dejó morir".*

Ella no va a dejarse morir, ella quiere vivir como quería vivir Lalo, ella quiere ser feliz como lo era él, ella quiere recuperar su deseo y asumir su falta. Está comenzando a asumir esa doble pérdida, la de Lalo, y la de sí misma configurada desde la figura de Ever:

"Como Lalo, él sí quería vivir. Él sí era feliz. Lo extraño tanto, ahora más que nunca. No puedo dejar de pensar en él, ni en Ever".

Vuelve la pregunta, que no dejará de hacerse, y aventura una respuesta. Ahora deberá hacerse cargo de ella misma: *"Todos en el pueblo me están buscando porque ya soy profesionista. Yo no me la creo aún. ¿Cómo me debo comportar?".*

"Ahora debo ser responsable".

Efectivamente, ahora debe ser responsable de ella misma como sujeto. Recuperarse, reconocerse, ser ella y por tanto responsable de su deseo.

"Con Ever me dejé. Me perdí tanto. Ahora me estoy reconociendo a mí misma. Pero sigo guardando sus cosas". Con Ever se perdió. Ella se perdió por él. Y también podemos ver que aún no retira las investiduras respecto al objeto, aún no hay trabajo de duelo. Ni por él, ni por el hermano. No hay trabajo de duelo ni por la anestesia ni por lo que ella cubre momentáneamente.

Una manera magistral de despedirse, con el retorno del tema de los osos y la pregunta básica que se ha configurado desde esta sesión.

"Los osos ahí están pero ya no es lo mismo, ahora digo, 'igual los agarro de adorno'. Tengo que ver finalmente qué haré con ellos".

La siguiente semana me llamará para informarme que ha conseguido un trabajo de tiempo completo en el mismo lugar donde laboraba anteriormente, lo que le impedirá continuar con las sesiones. Se despide de mí diciéndome *"a ver cómo me va ahora, sin Ever, sin la escuela, sin mi hermano y sin terapia, pero ya tengo trabajo aunque sea mucho y muy pesado".* Efectivamente ya tiene trabajo (pensando en

este asunto del trabajo de duelo), muchas pérdidas qué trabajar, muchas pérdidas sin concluir, muy pesadas, pero ya comenzando a reconocerse como sujeto, como responsable de lo que pasa con su vida.

¿Por qué la elección de una relación de corte sadomasoquista? Sofía paga con los castigos de Ever una culpa, siendo ella objeto para el otro y desposeída de ella misma, ella intenta pagar la culpa de haber deseado la muerte del hermano que efectivamente murió. El duelo imposibilitado por el goce sadomasoquista no alcanzó a comenzarse durante nuestros encuentros. Pero ella, como los osos, ya no es la misma.

5.3.7. El abordaje psicoanalítico breve es posibilitador de un auténtico reposicionamiento subjetivo

El caso de Sofía bien puede calificarse de paradigmático de un duelo no hecho, de un duelo nunca emprendido, del no reconocimiento subjetivo de la falta. Lo que se movilizó en ella, dentro del marco de escucha y seguridad que proveyó el abordaje analítico breve, fue auténtico y profundo. Hubo un genuino reposicionamieto subjetivo, al transitar ella, discursivamente, desde la repetición desoladora impuesta por el goce, hasta el reconocimiento de una falta, reconocimiento que anteriormente habría sido imposible de establecerse.

En primera instancia, el espacio de escucha analítica, aun en la brevedad que supone un abordaje del tipo que se maneja en el CIIP, supone para el sujeto un lugar para poder enunciar lo no enunciado. Para Sofía, éste consistió en apalabrar las humillaciones que no había podido relatar antes. La violencia y las violaciones también, dando paso a través de la palabra a la enunciación de lo traumático. A un intento real de Sofía por aprovechar nuestro tiempo juntas, sabiendo que pronto terminaría.

Es verdad que en relación al goce, un abordaje breve no puede tener los mismos alcances que un análisis sí tiene. Sin embargo, sí se llegó al reconocimiento de existencia de un goce, lo cual puede ser considerado sin duda como un éxito dentro

del abordaje que se llevó a cabo. Lo cual fue confirmado a partir del acting-out dirigido a mí, a mi advertencia sobre ese goce, y al mismo tiempo, a la confirmación del estado sadomasoquista instaurado en la relación de Sofía y Ever.

En este sentido, el apalabrar la relación con Ever autentificó el movimiento subjetivo de Sofía, desde el gozar, al reconocimiento del goce, para finalmente cuestionarse respecto a quién era Ever para ella y lo que representaba. Como un movimiento que transita desde el dominio de lo imaginario hacia el marco simbólico. La respuesta a sus cuestionamientos comenzó también a abrirse, al introducirse discursivamente la verdadera pérdida, la no reconocida, la no apalabrada, el duelo no hecho por su hermano muerto. Sofía logró llegar al reconocimiento de la falta de su hermano, y a conceder que Ever tenía una función en el no reconocimiento de esa primera falta, la más auténtica. Asimismo la ambivalencia de sentimientos hacia su hermano muerto comenzó a abrirse. Y de este modo, la relación con Ever ya fue puesta en cuestionamiento, permitiendo así alguna separación, aunque fuera mínima del estado gozoso en Sofía, para finalmente, reconocer que el trabajo más fuerte estaría por comenzar.

5.4. KATY: EL RE (ENCUENTRO) CON LA FALTA Y EL DOBLE DUELO

Katy es una joven estudiante de 22 años de edad. El motivo manifiesto que la lleva a terapia es el rompimiento de su relación con un novio con quien estuvo varios años, durante todo el tiempo que ella lleva estudiando su carrera universitaria que está por concluir. Él estudia en la misma institución que ella, por lo cual, a pesar de haber terminado su relación hace algunos meses, se siguen viendo.

Katy me refiere sufrir por el término de su relación. A diez meses de haber ésta finalizado, ella dice seguir sintiendo tristeza con la misma intensidad que cuando recién terminaron. Manifiesta también culpa, en tanto que ella se coloca como la responsable de que una relación "mágica", como la denomina, hubiera terminado a causa suya. Constantemente la define así, como mágica, como "pura miel". La magia, para Freud, consiste en "confundir una conexión ideal por una real" (Freud, 1913/2006, p. 83). Tal y como Katy lo demuestra, un sobresalto ideal que cubre la realidad de una relación que ha fallado. Para Freud, el principio que la rige es la omnipotencia de pensamientos, donde:

> Los motivos que esfuerzan a la magia son los deseos de los hombres. Y bien; sólo necesitamos suponer que el hombre primitivo tiene una grandiosa confianza en el poder de sus deseos. En el fondo, todo aquello que él produce por la vía mágica tiene que acontecer sólo porque él lo quiere. Así, lo que al comienzo se destaca es su mero deseo (p. 87).

El deseo de Katy, plasmado en la magia de su relación, es lo que ahora ha terminado.

5.4.1. La pérdida reciente

"Vengo a un montón de cosas. Desde hace mucho tiempo quería venir pero hasta ahora me animé. Vengo porque terminé con mi ex, hace como 10 meses ya

y no lo supero. Fue mágico, como miel. Era una relación tan bonita. Éramos independientes, pero luego muy unidos. Siempre estábamos juntos. Yo la regué muchísimo. Le fui infiel con un amigo". Son de notarse algunas ambigüedades discursivas. Ella, "como-miel", come miel. Eran en inicio independientes uno del otro, o posiblemente los dos respecto a alguien o algo, o respecto a todos los demás. El hecho de "no superarlo" se refiere a él, ¿a manera de competencia? (no poder superarlo a él). Relación mágica, idealizada, insuperable. Como el paradigma de la relación imaginaria que supone la captación de la totalidad del otro. Para Lacan (1954/2009) "lo que reconoce y fija en esa imagen del otro es un deseo fragmentado. El aparente dominio de la imagen del espejo le es dada, virtualmente al menos como total. Es un dominio ideal" (p. 224).

¿Cómo es que una relación descrita como mágica, como miel, concluye con la infidelidad de Katy? Ella me relata haberse sentido feliz con Rob, su novio. Algunas cosas, sin embargo, no le agradaban de él, y éstas fueron suficientes para que diera paso a serle infiel. *"Sus papás no lo dejaban salir y eso me molestaba. Hasta pasaban por él".* Katy, por el contrario, podía salir cuando ella quisiera, sin tener una hora de regreso. Le gustaba salir a tomar y a bailar con sus amigos.

En este primer encuentro, en este primer relato, Katy me hablaba casi exclusivamente de su relación con Rob. Sin embargo, aparece en su discurso inaugural la muerte de su madre, como algo "no trabajado", como algo incluso sostenido por Rob:

"Mi mamá falleció hace 4 años. Nunca trabajé lo de mi mamá. Ella estaba inválida con cáncer dos veces diferentes. Rob siempre me escuchaba, de lo de mi mamá".

Este asunto de "trabajar lo de su mamá", responde a un discurso universitario tipo "psi", que explicaría que ella no ha trabajado lo que debería de trabajar, lo que ha escuchado que se debe trabajar. La muerte de su madre y también su invalidez, el cáncer durante dos veces diferentes, que supone ella que tiene que trabajar. Al no trabajarlo ella, Rob, con su escucha, lo trabajaba por ella.

Sospecho que ambas pérdidas se encuentran entrelazadas de algún modo. La muerte de su madre a causa de un cáncer que habría retornado una segunda vez, no está "trabajada" (¿trabajo de duelo?), y, hasta entonces había sido sostenida en tanto que la función de Roberto era de escucha. Mientras tanto, le permito que continúe hablando de él, lo cual hace inmediatamente después de haber hablado de la muerte de su madre en esa breve pero significativa oración. Ya retornaría el tema de la madre en otro momento.

"Un día le puse el cuerno cañón a Rob. Me fui con Gustavo a un hotel y tuvimos sexo. Al otro día me sentí tan mal… pero volvió a pasar, y varias veces. Yo nunca había tenido sexo. La primera vez fue con Rob, bonito y especial. Pero ni el mes pasó cuando ocurrió lo de Gustavo. No sé por qué me gustó alguien más si estaba bien con Rob". Katy estaba bien con Rob (quien es bonito y especial). Con él estaba el bien, pero ella prefirió lo que estaba mal.

A pesar de haber durado varios años en su relación con Rob, ella le es infiel un mes después de haber tenido relaciones sexuales, no sólo con él, sino siempre. Y sin embargo, el sentido de haber tenido una relación mágica se conserva, pero mezclado con un monto de culpa y la pregunta acerca de por qué le gustaría alguien más estando con Rob no obtendría una respuesta. Quizás Roberto, en tanto la parte mágica de la relación pudiera haberse contrapuesto con la parte real, sexual y carnal, encontrada en Gustavo.

"Cuando terminamos (¿terminar como conclusión del acto sexual?) *estábamos llorando, no nos la creíamos. Me dijo que nos amábamos pero que estábamos mal. Le pedí que regresara conmigo varias veces. Estaba viendo Batman, cuando dice 'uno no es lo que eres por dentro, sino lo que haces', ¿cómo puedo yo decir que soy buena?".* ¿Está mal que se amaran? Por otra parte, Katy no se siente "buena" y su culpabilidad por ratos iba en aumento. Se culpaba a sí misma pero al mismo tiempo era culpada por los otros. Pues la relación con Rob tuvo el estatuto de pública, y por tanto, también la ruptura:

"Cuando terminamos se hacía la víctima con todos. Subió fotos hirientes para mí. Él es muy sociable en la escuela, muy popular. Todo mundo sabía de nuestra

relación, incluso cuando terminamos el director de la escuela me dijo, 'yo ya los hacía casados'". Este asunto parece concordante con la rivalidad entre ambos antes percibida. Lo mágico pudiera haber sido también que ella anduviera con el más popular de la escuela. La rivalidad, como manifestación primordial del orden imaginario consiste en un "yo, o el otro", más no en la coexistencia: "Un objeto aprehendido, deseado, lo tendrá él o lo tendré yo, tiene que ser el uno o el otro. Y cuando lo tiene el otro, es porque me pertenece" (Lacan, 1954/2009, p. 109).

El asunto de la relación pública entre Katy y Rob (y por tanto de la ruptura pública), es algo que a ella le afecta en demasía. Me expresa recibir críticas constantes por parte de los demás estudiantes, incluso sin ella conocerlos. La han insultado, le han gritado "zorra" entre pasillos al verla pasar, y los profesores le preguntan por su relación. Me ha referido sentirse acosada, agredida, culpable, y al mismo tiempo me confiesa la importancia que para ella tiene lo que le dicen. El castigo social es fuerte.

"Me quitó mi espacio en la escuela, yo ya no tengo amigos. La gente dice chismes de mí. Dicen que le fui infiel, que le quité su virginidad, que él a mí no. Ha sido muy pesado todo esto. Me pesa lo que piensan de mí. Chismes y chismes… ya me hacen bullying. Me siento maltratada. Incluso me dijo que me echaría la culpa de todo y así lo ha hecho. Hace que hablen mal de mí y me excluye de información que es para todos".

Está el asunto de una pérdida (Rob) que arrastra otras pérdidas, la de los amigos en la escuela, la de su espacio en la escuela. Por otra parte, y opuesto al discurso de Katy, ella se adjudica las culpas de las cuales habla. Recibe los maltratos sin defenderse de ellos pues se cree merecedora de los mismos. Parece estar castigándose con el fin de expiar una culpa que asume y le pesa. Sacrificio del sí mismo por amor: *"Sé que lo amo. Él me ha hecho mucho daño y aun así lo amo".* El daño que él le hace a ella, más que impedir el amor, lo exacerba, lo ratifica. Amor totalizante, a la manera del amor-pasión descrito por Lacan (1954/2009), como "verdadera perversión de la realidad por fascinación ante el objeto amado y su sobreestimación" (p. 194).

El asunto del enlace entre pérdida y culpa ha sido también explorado por el psicoanálisis. Se encuentra por ejemplo en casos de melancolía, donde el sujeto se identifica a su objeto perdido y de alguna manera lo incorpora reprochándole el haberse ido. También en el duelo patológico descrito por Freud, donde la culpa aparece por la ambivalencia de sentimientos hacia el objeto perdido. El haber deseado por ejemplo, su muerte. El objeto ya no está pero el amor sigue estando allí acompañado de odio. Mientras más crece éste, más se intensifica el amor. Freud (1917/2006) escribe:

> El conflicto de ambivalencia presta al duelo una conformación patológica y lo compele a exteriorizarse en la forma de unos autorreproches, a saber, que uno mismo es culpable de la pérdida del objeto de amor, vale decir, que la quiso (p. 248).

Culpas justificadas desde el inconsciente, desde lo no fácilmente reconocible. Pero en el caso de Katy, la culpa aparece más viva, más real, mucho más en la consciencia. Parece estar más justificada aún en tanto que ella se responsabiliza completamente de la pérdida de amor. Ella ocasionó la ruptura, y el acoso de los otros le reaviva esta culpa a cada oportunidad, de acuerdo con Katy, diariamente.

En alguna de nuestras sesiones me cuenta que su exnovio la busca constantemente para reclamarle respecto a su relación: *"Me dijo que dio su vida por mí. Que soy la zorra de la escuela. Me dijo que yo no sé de amor y se burló de mí. Yo le pedí disculpas. Dijo que quería matarme y luego dijo que mejor no me muriera porque le cagaría la existencia. Me dijo que me odia. Que según estuvo a punto de darse un plomazo en la cabeza".*

¿Katy sería también culpable del eventual suicidio de Rob? La posición victimizada que él toma a manera de una serie interminable de reproches, parece contribuir con el aumento en la culpa de Katy. Habla de sentirse decepcionada de sí misma: *"A lo mejor un tiempo sí fui zorra pero no me importó. Cambiaba de relación a relación. Tenía pretendientes y eso me gustaba. Me decepciono de mí. Me siento mal por lo que hice. Les di entrada".* ¿Ella dejó de importarse a sí misma, de valorarse? Disfrutaba del hecho de tener pretendientes, pero al mismo tiempo

esto suponía la insatisfacción, casi como a manera de una postura histérica y de destino absoluto de toda relación imaginaria.

Después de algunas sesiones en que ella abordara este tema, poco a poco fue posicionándose de una manera distinta, todavía extrañando a su exnovio, todavía anhelando estar con él, pero la culpa daba la impresión de ir cediendo, al mismo tiempo que la exteriorizaba, ante mí y ante su familia: *"Yo quiero que me dé una esperanza. Le conté todo a mi familia y me apoyaron mucho. También decirlo aquí me ayuda. No soy una basura como él dice".* Como elemento transferencial, decirme las cosas a mí le ayuda, a manera de una demanda de esperanza, lo que sería eventualmente, la apertura de la palabra hacia el tema de la madre.

En esa misma ocasión, y referente a su decisión de contarle a su familia lo que le pasa, Katy me habla de su padre: *"No me gusta que mi papá me vea triste porque se le cae el mundo. Yo sí quiero luchar por él. Estoy decidida a mejorar. Quiero que me perdone, que crea en mí. Yo tampoco creo mucho en mí".*

¿Por quién quiere luchar?, ¿por su exnovio o por su padre? Con esta elección de palabras, Katy da cuenta de una tristeza de su padre que ella busca evitar. Además, el asunto del perdón y la confianza se encuentran entrelazados. Como si a medida que el autoculparse dejó de ser constante, fueran adviniendo nuevos temas, pero con el asunto del castigo presente: *"Regresé a hacer ejercicio porque ya no iba desde que terminé con Rob. Me sentía tonta dando golpes. Mi entrenador me dijo que parece que me golpeo a mí misma en vez de mi oponente".*

Efectivamente Katy se golpea a sí misma, el autorreproche y la culpa son formas de golpearse a sí mismo. ¿Por qué aguantar el constante reproche de Rob y de los otros? Ella misma aventura una respuesta: *"Aguanté que me dijera eso porque sentí que nuestro amor era mágico y yo lo rompí. Yo creé un ideal, lo bonito, lo puro bonito. Y ahora se derrumbó todo. Creo que se rompió el ideal de los dos. Yo me destruí mi propio ideal…"* Aquel ideal de la relación como "mágica" y como "miel", cayó. Y también, cae en la medida en que los castigos verbales que él le propina siguen en aumento: *"Las cosas son reales, no ideales. Debo decirle que así soy yo*

y que cometo errores. Me siento muy triste, ¿por qué me siento así?". Rob era el ideal. Rob era el ideal bonito, femenino.

El asunto del ideal sin duda nos lleva al tema del yo ideal como figura totalizadora del yo en su relación narcisista que provee de una "servidumbre imaginaria" (Lacan, 1949/2007, p. 93). Y éste encuentra un enlace también al tema del ideal que cae, y que nos remite al tema del duelo que Freud (1917/2006) define como "la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc." (p. 241). El duelo no consiste únicamente en la pérdida de un ser amado por obra de la muerte o el abandono. El duelo consiste también en aquello atado con el que se ha ido. Junto con Rob, el ideal (¿de relación?, ¿el ideal de ese yo dominado por la imagen?) se ha perdido también. La pérdida de Rob supone entonces la pérdida de algo más. Rob, "el ideal" es Rob el amado, en la medida en que "amar es también idealizar al elegido" (Nasio, 1996, p. 58).

"Me duele el pecho, así ha sido toda la semana. ¡Qué miedo! Me da miedo todo, ¿cómo se puede sentir tanto?, ¿cómo se puede sentir tan feo algo que se sintió tan bonito? Y esto no tiene fin".

¿Cómo se puede sentir tanto?, y ¿cómo se puede sentir tan feo algo que se sintió tan bonito? Ambas son preguntas relevantes para el sujeto que atraviesa por una pérdida, para Katy que se ha quedado sin su objeto de amor, que ve caerse el ideal. Son preguntas que también pueden retomarse desde un punto de vista de la economía libidinal. El sujeto que experimenta algo que supone una pérdida, se encuentra arrojado abruptamente de la posición del ser amado, hacia el vacío del amor, hacia el vacío que supone el amor. También arrojado de la posición de amar hacia el vacío que supone el no tener a quién amar. ¿Cuál es el papel del dolor dentro de esta lógica del vaciamiento amoroso? El asunto de la economía del dolor en el duelo no fue resuelto por Freud (1917/2006), quien enuncia:

> ¿Por qué esa operación de compromiso, que es el ejecutar pieza por pieza la orden de la realidad, resulta tan extraordinariamente dolorosa? He ahí algo

> que no puede indicarse con facilidad en una fundamentación económica. Y lo notable es que nos parece natural este displacer doliente (p. 243).

Desde estadios anteriores a la aparición del psicoanálisis, Freud (1895/2006) ya habría mostrado parte de su pensamiento en cuanto a la economía del dolor, siendo éste el fracaso del organismo que no ha sostenido su tendencia natural a la no excitación.

Ese "sentir tanto" del que Katy habla es el efecto de la separación brutal que conlleva dolor de por medio: "El dolor psíquico es una lesión del vínculo íntimo con el otro, una disociación brutal de aquello que naturalmente está llamado a vivir unido" (Nasio, 1996, p. 31). La economía del dolor dejada a manera de enigma por Freud encuentra en Nasio una explicación: "El dolor sobreviene cada vez que tiene lugar un desplazamiento masivo y súbito de energía. Así, la desinvestidura del yo hace daño, y la desinvestidura de la imagen también es dañina" (p. 36). Se trata entonces del desplazamiento brutal de la energía, desinvestidura de un lado y depósito de energía en otro.

Katy estuvo cuestionándose intensivamente respecto a la culpa que sentía, los castigos a sí misma y por parte de Rob, así como los castigos sociales que recibía a diario en la escuela. Poco a poco fue adquiriendo todo un sentido distinto y finalmente se decidió por hablar con Rob, y decirle algo, por enunciar lo que ella sentía, aminorando así un poco su culpa. Ese pareció ser el efecto inmediato. El hablarme a mí en cierto modo fue lo que le permitió hablar con él. Rob "la marcó" al salir de la sesión: *"Cuando salí de aquí Rob me marcó. Salí bien conmigo misma. Platicamos como tres horas por teléfono. Me reclamaba pero ya no me afectaba tanto porque salí de aquí muy bien. Quedamos de vernos. Le conté lo que sentía. Al fin le dije que yo no merecía todo eso que me dijo. Se quedó callado y me dijo que rompí su ilusión. Y no me siento tan culpable, tan basura. Le conté de cómo me siento en la escuela. Que me molestan mucho. Me dijo que en la escuela todos creen que soy una zorra. Llegué a mi casa y me sentía bien. Ya no me afectó lo que me dijo".* Después de haberse escuchado desde el Otro, ella salió bien, salió sin culpa.

5.4.2. El límite y el aguante como ejercicios de castración

Interrogarse a sí misma en relación a Roberto y al dolor intenso que siente por su partida, la llevó a interrogarse también respecto a quién es él para ella, respecto al por qué le habría sido infiel, y finalmente, respecto a su papel en la vida de Katy, abriendo cuestionamientos nuevos en relación a su pasado. En cierta manera, ella habría buscado el mal, hacerse daño, castigarse de alguna culpa anterior, todavía para nosotros desconocida. Como los que delinquen por conciencia de culpa, sujetos a los cuales Freud (1916) dedica unas páginas de su obra. Buscar el mal por una culpa preexistente a la falta, la cual vendría de los delitos originarios, como el parricidio o el incesto. ¿Habrá de algún modo Katy deseado la muerte de la madre? Esto es, por supuesto, una conjetura apresurada. Ya habría más adelante la oportunidad de dar cuenta más precisamente del origen de esta culpa preexistente a la infidelidad.

"A Rob casi no lo dejaban salir y a mí sí. Gustavo entró así. Él llenaba espacios que Rob dejaba". ¿Qué espacios vacíos dejaba Rob, de forma que ya no era tan independiente como ella lo refería al principio? Deja de ser independiente, deja de ser tan mágico, pues la dejaba en falta. No la colmaba.

Para Nasio (1996), "el amado cuyo duelo debo hacer es aquel que me satisface a medias, hace tolerable mi insatisfacción y resitúa mi deseo" (p. 42). La insatisfacción dejada por Roberto, necesaria para el duelo por él, también le llevó a finalizar la relación.

Por otra parte, y partiendo del discurso de Katy, ¿Rob abría espacios?, ¿cubría espacios preexistentes? Gustavo llenaba ocasionalmente estos espacios, en los momentos en que Rob no estaba, conservando la perspectiva mágica. Espacios simbólicos intentando ser cubiertos o sustituidos por espacios imaginarios. Con la partida definitiva de Rob, ¿qué espacios son los que se han vuelto a abrir? Quizás, ese era el papel de Rob. Él era su límite: *"Rob me tenía estable en cuanto a límites*

de tomar, de fiestas, de no ponerle el cuerno con 40… yo no sé poner límites sola". Recordando la definición de Lacan (1963):

> Llevamos luto y experimentamos sus efectos de devaluación en la medida en que el objeto por el que hacemos el duelo era, sin nosotros saberlo, el que se había convertido en soporte de nuestra castración. Cuando ésta nos retorna, nos vemos como lo que somos, en la medida en que nos vemos esencialmente devueltos a esa posición de castración (p. 125).

Rob era, hasta entonces, su castración.

Y precisamente la cuestión de los límites la lleva a pensar en su infancia y adolescencia, en relación al peso y la comida: *"Yo era muy obesa desde los 8 hasta los 17 años. Comía mucho. Nadie me decía 'ya no comas'. Luego mi mamá me metió a dietas junto con ella. Pero ni bajaba casi de peso. No me afectaba ser gorda".* En relación a la comida (pues hay una relación con la comida), su madre no le imponía límites, y sin embargo, después la hizo hacer dietas junto con ella. El límite es impuesto de repente, y de este modo, no tuvo efectos (ni afectos, puesto que a ella no le afectaba ser gorda). Sin embargo cuando cumplió 15 años, me refiere haber bajado de peso abruptamente, en esa ocasión me dijo no saber por qué.

Esta temática de los límites y el alimento la llevó al tema de la retención. Pasa del relato de la oralidad al de la analidad, ambos eventos similares en cuanto a su proceso y la intervención de su madre en ellos: *"Mi mamá me dijo que yo me rozaba con el pañal de bebé y me aguantaba a hacer. Así también de niña me aguantaba. Pero como a los 7 años ya no podía aguantarme. Varias veces me hice afuera del carro porque no aguantaba llegar al baño. Mi mamá me regañaba y me volví a aguantar. Como a esa edad subí mucho de peso, comía mucho".*

Es una cuestión de límites y también, de "aguante". Aguantarse de hacer del baño del mismo modo en cómo se aguanta la tristeza respecto a su relación con Rob. Aguantarse la tristeza como se aguanta al hablar de la muerte de su madre. Respecto a éste último tema, la relación entre el aguante y la muerte se haría

evidente un poco más adelante, cuando ella aborda el asunto de la muerte de su madre y cómo tuvo que "aguantar" el estar triste. Este mismo asunto ya había sido en cierto modo vislumbrado cuando ella refiere aguantar su propia tristeza con tal de que su padre no la vea triste. Por otra parte es de notarse que el regaño de la madre hacia Katy por no aguantarse, es precisamente el inaugurador del aguante. De un "aguante" que parece instaurarse en su subjetividad. Katy aguanta. Aguanta su tristeza, aguanta los reclamos de Rob, y aguanta lo que la gente habla de ella.

No recuerda cómo fue que comenzó a bajar de peso y me lo cuenta. *"Yo no sé cómo bajé de peso. Creo que empecé a hacer más ejercicio y traje brackets. Como a mis 15 años mi mamá se enfermó".*

Me pregunto si esta cuestión de los límites tiene también qué ver con una reconstitución imaginaria de sí misma, con una relación enteramente narcisista. Después de todo es su cuerpo el que está siendo sometido a este asunto del límite o la falta de él, casi como un desconocimiento de su yo y del otro. Como una unidad identificatoria con el otro. Quizás con su madre, quizás más adelante lo fue con Rob también.

Me llama la atención que el asunto de la comida, el hacer del baño, y el peso, tengan relación directa con su madre, antes y después de su enfermedad. Ella bajó de peso junto con su madre, no a base de las dietas, sino de la enfermedad que hizo bajar de peso mucho a su madre. Del mismo modo y por consecuencia, el asunto de la comida se ve ligado a su muerte: *"El día de su sepelio nos llevaron tacos y yo sí quería pero me dio mucha culpa comer. No debería darme hambre".*

Aquí reaparece el asunto de la culpa por la cual nos preguntábamos antes. La culpa de Katy está en relación con querer comer el día que pierde a su madre, el día del duelo. Una culpa que buscará castigo haciéndose daño a sí misma.

No debería darle hambre durante el entierro de su madre, no debería desear comer (no debería desear nada en ese momento. Va incluso contra la lógica del duelo descrita por Freud). Esto, aún cuando los rituales de duelo presiden una comida especial. Este aumento libidinal en el momento del luto reapareció en Katy

en otro momento también que abordaremos más adelante. El no desear es precisamente lo que se espera del sujeto en duelo, el que no deseé nada, que todo su ser esté absorbido en el muerto, en su partida. El duelo, por definición, supone esta cancelación del deseo; "cancelación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de toda productividad…" (Freud, 1917/2006, p. 242). En este mismo sentido explica Torok el sentido culpabilizador de desear algo (incluso comer) durante el duelo (lo que llaman "enfermedad de duelo"):

> Todos quienes declaran haber vivido tal incremento libidinal en ocasión de la pérdida de un objeto, lo hacen con vergüenza, asombro, y lo comunican con vacilación y en voz baja. <<Mi madre estaba ahí, muerta. Y yo en el momento en que uno debería experimentar la mayor pena, en que debería estar más abatido que nunca… una canción frívola surgió en mi mente y ya no me dejó. Me probé el velo negro sonriéndome frente al espejo, como una novia que se prepara para el gran día (Abraham y Torok, 2005, p. 209).

Es quizás, un aumento libidinal en un doble sentido. Aumento libidinal en un sentido narcisista, imaginario; y por otro, remitido a un deseo no reconocido. Por su parte, la sociedad exige mucho de aquellos que han perdido a un ser querido, al punto en que las exigencias sociales del ritual de duelo y del luto deban ser cumplidas, y también son sentidas como límites, pues de lo contrario hay culpa como en el caso de Katy. ¿Por qué Katy tendría que no desear incluso el comer? Esta pregunta responde a la extrañeza ante las costumbres sociales del duelo expuesta por Ariès (1977), que van por el sentido de la misma muerte, contrarias a la vida. El vivo está y debe estar cerca de la muerte:

> Porque un hombre haya muerto, no se sigue que los otros deban morir con él. El verdadero dolor se concentra en el corazón [un argumento que en la actualidad he oído con frecuencia] sin tener que ponerse ropas lúgubres cuya costumbre nos es propia (p. 425).

Katy poco a poco comenzó a hablar de su mamá y de la muerte de ésta. Ha pasado de hablar de Rob y los límites que su presencia suponía para Katy, a los

límites inexistentes y después abruptos por parte de su madre, así como a su muerte. Nuevamente hay una conexión entre ambos, Rob y la mamá de Katy, dentro del decurso discursivo.

"Cuando pasó lo de mi mamá andaba yo con Ismael. Poco antes de fallecer ella terminamos. En ese tiempo entré a la universidad. Me sentía muy triste, empecé a ir al spin. Ahí me empezó a importar mi cuerpo. Me sentía mejor y se me quitaron las migrañas. Me hice bien constante. La gente me empezaba a elogiar y seguí haciéndolo. Nunca faltaba. Solo cuando terminé con Rob no quise ir".

¿Por qué le empezó a importar su cuerpo cuando su madre está enferma y acaba de terminar su relación con Ismael?, ¿será que el cuerpo importa como una forma de evasión de la posible muerte de la madre? El hecho de que su cuerpo "empiece a importar" da cuenta de un cuerpo anteriormente devaluado, sin importancia; y que sin embargo, se revalora a partir de que se encuentra sola ante la enfermedad de su madre. Como si la libido fuera depositada sobre sí misma para no ser depositada sobre su madre enferma, remitiéndonos nuevamente a una relación de corte narcisista. Ahí "nunca faltaba". Casi como una defensa al duelo, el depositar la libido hacia sí (¿defensa imaginaria ante el duelo? Esto guarda relación directa con el hecho de que Katy relate no haber "trabajado" lo de su madre (pero su cuerpo sí está trabajado).

"Tengo temporadas de engordar y adelgazar. Me veo en un límite de gordura y vuelvo a hacer ejercicio". Nuevamente la cuestión de los límites reaparece al hablar de su cuerpo. "Un límite de gordura" es lo que la regresa a hacer ejercicio. El limitarse y aguantarse toman un papel importante dentro de su discurso, en relación a su madre y a Rob: *"Como al año que anduve con Rob no podía ir al baño. Me empezó a doler mucho el intestino. No sabía cuánto tiempo iba sin hacer del baño".*

La retención del objeto fecal y de Rob, como objeto libidinal, y en general el asunto de la alimentación, retornan como un aguantarse en la muerte de su madre: *"Tengo la comida bien desequilibrada desde que mi mamá murió porque ella cocinaba. Hay días que como mucho, luego nada".* Comer mucho, luego nada, subir de peso, bajar de peso, aguantarse de ir al baño, ya no poder hacerlo… Todos éstos

como ejercicios de aguante, de límite ante otra cosa que no es la comida, sino el fallecimiento de su madre, la retención del afecto. Es además, delator su discurso. Porque la madre cocinaba, fue que murió. De ahí, ¿cómo querer comer estando su madre muerta?

"Donde voy al spin, a ese iba mi mamá. Me llevaba el mismo asiento de ella. Pensé en eso de los límites. Cuando me propongo algo sí puedo pero necesito que alguien me lo diga. A lo mejor debería decirle a Rob que no tengo límites y decirle que ya me los pondría". Rob en su función de límite, de ser su castración, explica el duelo prolongado que ha llevado Katy por él. Sin embargo, al mismo tiempo ella habla de no haber tenido otro tipo de límites en relación a Rob, a la infidelidad: *"En lo de Gustavo no tuve límites".*

La presión social y los comentarios de los otros es algo que nunca mermó en la preocupación de Katy. En su discurso constantemente daba cuenta de los efectos de las palabras de los otros en ella: *"Me importa mucho lo que piensen de mí, por cómo me tratan en la escuela. La gente es bien fea. Me han hecho creer que sí soy así".* Ella cree que es fea a partir de lo que los demás le dicen. *"Quiero cosas que hagan sentir bien. Me siento como manchada. De repente soy mala para todos. No soy así ni quiero ser así. Pienso que la realidad es horrible".* ¿Esa realidad horrible es ella reconociéndose manchada, mala y fea? Me parece que su propia culpa ha sido de algún modo trasladada hacia afuera, como los otros culpándola a ella, después de haber tenido el acento en ella culpándose a sí misma por la infidelidad.

5.4.3. La familia después de la muerte de la madre

"Somos 5 en mi familia, éramos 6. Funcionamos, pero somos muy inestables".

La vida de Katy cambió a partir de la enfermedad de su madre, y sobre todo, después de su muerte. La enfermedad y la muerte son dos temas recuperados por ella durante nuestras sesiones. Me relata no haber hablado casi sobre este tema con nadie, más que con Rob, quien fue su escucha y su ideal durante el tiempo más reciente después de morir su madre. Ahora que Rob ya no está, retorna en su

discurso lo que estaba anteriormente ausente. En la medida en que él se va perdiendo, la madre toma un lugar primordial en el discurso. De acuerdo con ella, su familia funciona, pero no han logrado una estabilidad.

Katy rememora la historia de su madre: *"Mi mamá tuvo una vida horrible. Un amigo de mi abuelito, que eran bien alcohólicos, violó a mi abuelita y nació mi mamá. Fue la mayor, como la mamá de todos. Su papá les pegaba y abusaba de algunos, también lo intentó con mi mamá. Una tía hasta es prostituta".* Una realidad horrible, fea, mala y manchada, tal y como ella se describe a sí misma.

El pasado de la madre de Katy es algo que ella tiene muy presente. Sobre todo, el hecho de que su madre fue maltratada por sus padres y hermanos, desvalorada, incluso hasta el día de su muerte. Pienso que ella misma se siente así, que me ha hablado de sentirse maltratada por los otros. En un sentido opuesto, el apoyo y cariño del padre de Katy hacia su madre, es algo que ella menciona constantemente, casi como un agradecimiento hacia su padre:

"Nunca me enteré bien de lo que pasó con mi mamá, ni con mi papá. Todos los sábados juega futbol. Cuando pasó lo de mi mamá estaba muy estresado. Se mostró muy fuerte. Siempre la apoyó en todo, hasta el final. Mi mamá nos llegó a decir que no se imaginó cuánto la apoyó".

Me pregunto si Katy, por su padre, continúa aguantando y reteniendo el dolor por la pérdida de su madre. Después de todo ya me habría relatado su renuencia a que su padre la vea triste y la vea mal.

"Mi mamá cuando supo que era terminal nos dijo 'cuando yo me muera, dejen que su papá tenga más parejas. Déjenlo que sea feliz, él va a ocupar compañía'. Nos llegó a preguntar cómo nos llevábamos con él. Le daba pendiente".

Esto confirma así mis sospechas anteriores. Que su padre sea feliz es la demanda de la madre condenada a morir. Katy por tanto *debe* procurar la felicidad de su padre, al parecer incluso a costa de la sofocación de su propia tristeza: *"Mi papá se preocupa por mí porque mi mamá le encargó mucho a mí, especialmente*

a mí porque soy la menor. Me dice que coma y así. Pero no sabe poner reglas. No se siente con autoridad".

Se trata de una demanda, de un mandato de la madre especialmente dirigida a Katy. Como si a ella le correspondiera aminorar las preocupaciones del padre. De un padre quien, por cierto, no sabe poner reglas y carece de autoridad. De un padre que vuelve a dejar a Katy en una ausencia de límites. Un padre que no interviene en la castración es un padre sin autoridad. Un padre que también tiene encomendado que Katy coma.

"Cuando falleció mi mamá a él le dio por tomar mucho y llegaba bien borracho. Era su escape. Conoció a Lety, ya llevan como un año juntos. Ya ha ido a mi casa, a veces nos manda comida. Los sábados se queda con ella a dormir. Tiene una niña chiquita que le dice papá. Al principio me molestó. Creo que les da dinero y a nosotros nos limita por darles a ellas". ¿Su padre tiene una niña chiquita que le dice papá?, ¿ella se considera a sí misma una niña chiquita? Ella denota los celos hacia otra niña que sin ser su hija le dice a su padre "papá" y le arrebata a Katy de su padre y de un dinero que ella considera suyo (con la reaparición del tema de la comida). En cuestión económica, aquí el padre sí pone límites, sí la limita.

Por ratos ella efectivamente se percibe como una niña chiquita, como bebé. O bien, por el contrario, se piensa como más grande de sus hermanos: *"Pienso en nuestros roles y nuestras edades. A veces hago cosas de más grande. Veo a mis hermanos bien piratas, como que no piensan. O cosas de más chica, me tratan como la más chica. A mí me dicen bebé y me tienen chiqueada".* Y en cierto modo, Katy sigue siendo una bebé, puesto que lo que le interesaba a la madre y lo que le interesa al padre es que ella coma, satisfacer la necesidad más básica. A ella la tratan como la más chica, pero es en realidad la más chica. Katy da cuenta de una preocupación por sus hermanas mayores:

"Mi hermana Lucy tiene una relación chocante con él. Si ella cocina mi papá ni caso le hace o la critica. Yo trato de mediar las cosas. La mayor, Cloe, ha tomado el papel del ama de casa. Ella se embarazó. No fue planeado. Mi papá la apoyó y

ella decidió abortar. Luego hasta tiene relaciones sexuales con su mejor amigo, creo que anda mal".

Katy también tuvo relaciones con un amigo. Todo su discurso durante aquella sesión fue preocupación ante los otros, ante los miembros de su familia, sobre todo su padre y sus hermanas. Su propio sentir de acuerdo a ella después de la muerte de su madre no se denota tan fácilmente. Sin embargo, y por eso mismo, es de notarse una suerte de sofocación de afectos en torno al tema de la muerte de su madre. A partir de esta sesión, donde ella empieza a hablarme de su madre, poco a poco también dará cuenta de su sentir, de un dolor hasta entonces no expresado.

5.4.4. Del duelo suspendido a la pérdida reavivada

Con el transcurrir de las sesiones, Katy me fue hablando cada vez más de su madre. También se iba sintiendo más triste, aunando al recuerdo de su madre fallecida, y el de Rob, su otra pérdida. En una de las sesiones comienza a hablarme de la muerte de su madre. Ha estado pensando en ella al mismo tiempo que más aparece en su discurso.

"Me siento zombie. No estoy muerta, pero sí menos viva que antes. Me siento cansada y apática". Katy como zombie, menos viva que antes, una especie de muerta en vida. La muerta en ella, la muerta dentro de ella, la madre. Hay una parte muerta en Katy, y es la madre que ha perdido desde hace años pero que hasta ahora rememora esa pérdida y la coloca en relación a su vida actual: *"He estado pensando mucho si he vivido, desde lo de mi mamá. Creo que ni me dejé estar completamente triste. No quería que mi papá se preocupara por mí. Nunca me quise enterar de todo".*

Ella acaba de apalabrar algo fundamental. Efectivamente, nunca estuvo triste por completo por la muerte de su mamá. Después de que ésta muere, Katy comienza su relación con Rob. La pérdida que supone la muerte de su madre no es vivida por ella, en el sentido en que Rob se vuelve su nueva castración, como aquel que cubría las faltas dejadas por otros. Es quizás, incluso, un tapón imaginario, con

todas las características que éste supondría, mágico, idealizado, rivalizado, y amado con pasión. Ha llorado y sigue llorando por él, pero hasta ahora, comienza también el llanto por la madre. Ella no se había permitido sentirse triste. Se aguantó la tristeza por el padre, quien no era tan fuerte, y apostó por la ignorancia (pasión por no saber). Así, una parte de Katy murió con la muerte de la madre. Ella confirma este llanto reanudado mientras al mismo tiempo reconoce haberse alejado del asunto de la enfermedad de su madre: *"Sabía que se sentía mal pero no estuve al tanto como los demás. Me ocupaba en otra cosa y también porque soy la más chica. Mis hermanos se ocupaban de todo".*

De ocuparse en otra cosa para desocuparse de una realidad dolorosa, pasa al tema del olvido. Katy no recuerda cómo fue la enfermedad de su madre, tampoco cuándo le dieron el diagnóstico ni cuándo ella se enteró de lo que ocurría con la salud de su mamá. El ser la más chica (la bebé) permitió el paso al desconocimiento. Era y sigue siendo su coartada:

"Todo me lo manejaron muy superficial. No me decían bien las cosas. Supe que se enfermó de nuevo. La internaron como 4 veces, le hacían estudios pero decían que era gastritis crónica. Cuando le dieron el diagnóstico bien yo no fui ni sé cuánto tiempo después me enteré".

¿En qué medida se puede el sujeto abstraer de lo doloroso? El sujeto es capaz de inconscientemente librarse de lo temido. No se trata de una negación, sino de una abstracción del recuerdo, de una desmemoria, lo que parece ser del campo de lo reprimido.

Durante una de nuestras sesiones, Katy continúa hablándome del desconocimiento y los olvidos de ella respecto a la enfermedad de su madre. Me relata un pasaje particularmente doloroso, respecto al día en que se enteró que su madre tenía cáncer por segunda vez: *"Fue en la comida que mi papá me dijo que ella tenía cáncer. Lo dijo como si nada. Pensaron que yo ya sabía pero no".* Ella se entera de la enfermedad durante la comida, poniendo nuevamente el asunto de la comida en primer plano. Es fundamental resaltar que mientras comen se revela el acontecimiento traumatizante, anudándose de esta manera los acontecimientos con

la comida. Querer comer mientras sepultan a su madre, el mandato de comer del padre sin autoridad, la comida de miel de la relación mágica con Rob. Finalmente todo guardaría relación con la noticia de enfermedad de su madre.

No solo hubo un distanciamiento y olvidos del campo de lo inconsciente respecto a las noticias del empeoramiento rápido en la salud de su madre, sino que Katy relata también haber pensado durante todo el tiempo que duró la enfermedad, que su madre mejoraría, puesto que ya había tenido cáncer antes (cuando Katy iba en la primaria) y se había curado. *"Empecé a evadir y a decir 'pues se va a tratar'. Como la primera vez se curó, yo pensaba eso".*

Es precisamente lo que ella ha apalabrado, una evasión afectiva. Represión del recuerdo y evasión afectiva. El control no recaía sobre su madre en un principio, sino sobre ella misma, sobre su cuerpo, cuidando cómo se veía, cuánto adelgazaba. Sin embargo, esta evasión no podía ser duradera, en la medida en que su madre empeoraba de salud. Katy comienza a relatarme poco a poco lo doloroso de la pérdida de su madre. *"Duró enferma casi un año. El doctor les decía que tenía un cáncer muy raro. Primero tuvo de mama y siempre se va a huesos o hígado, pero a ella le salió en el estómago".* "El doctor les decía" a los miembros de su familia, pero a ella no. Nuevamente el distanciamiento respecto a la información de la enfermedad de la madre, en esta ocasión, del cáncer de tipo raro que padecía. Contra lo esperado médicamente, a su madre le aparece cáncer en el estómago, lo cual la llevó a bajar velozmente de peso, a padecer de lo que comía, tal y como Katy padece de lo que come: *"Optaron por las quimioterapias. Se ponía mal, muy mal, pero yo la veía bien. Fue de repente que dio el bajón y empezó a bajar de peso mucho".* "De repente" empezó a bajar de peso, como ella misma (pues no sabe cómo fue) dio el bajón en cuanto al peso. Podemos sospechar de un proceso identificatorio con su madre (como en la melancolía). Y la reaparición del asunto de la comida, en el cáncer depositado donde se deposita la comida.

"Un día llegué a la casa y ella estaba sentada y le agarré la mano. Se la sentí como un esqueleto y me impacté mucho. Ahí me percaté que estaba muy mal". Ahí se percató que estaba muy mal, ¿ella, la madre, o las dos? Parece existir

efectivamente una suerte de identificación de Katy con su madre. Cuando se percata que su madre está muy mal, como esqueleto, Katy se impacta mucho, recuerda la escena y su reacción de susto, de no saber qué hacer, como en una especie percatarse de que ella misma estaba muy mal.

A pesar de este momento angustiante, de trastocar lo real, y precisamente lo "real último" lacaniano, la muerte, la "descomposición imaginaria" (Lacan, 1955/2009, p. 253); la esperanza de que su madre se recuperara nunca fue abandonada por Katy, sino que por el contrario, ésta se acrecentó: *"Una semana antes de morir anduvo en la casa caminando, la veía recuperada. Pensaba que ella se pondría bien".* La posibilidad de encuentro con lo real, con la descomposición imaginaria, supone que el sujeto se movilice para evitar ese encuentro catastrófico.

Así, una semana antes de morir, nuevamente las dos, su madre y ella misma, pensaban que se pondría bien. Ella, Katy, murió de algún modo junto con su madre:

"Después de la última quimio preferimos llevarla a la casa. Un día antes de morir estábamos ahí en la casa. Mucha gente iba a verla pero mucha no y ella se sentía muy mal por eso. Se sentía poco importante por los demás. Casi todos iban a pedirle perdón. Su mamá fue sólo dos veces a verla". Dentro de este juego identificatorio de Katy que muere cuando muere su madre, también está el encuentro de la importancia hacia los otros. Ella también se siente poco importante por los demás. Y al asunto de lo sorpresivo respecto a la enfermedad de su madre, se agrega la noticia, también sorpresiva para ella, de que ya no se curaría, de que la muerte era inminente:

"Cuando supe que ya no se recuperaría fue también de sorpresa. Iba en el camión con mi hermana y ella me dijo 'hay que disfrutar a mi mamá, que ella nos vea bien. Si te dijeron, ¿no?, que ya no tiene cura'. De nuevo fingí que sabía pero no era así".

Me llama la atención que las dos noticias más importantes y terribles para ella le hayan llegado a manera de sorpresa. Una sorpresa tiene lugar cuando no había sospecha del evento. Katy parece haber reprimido todo lo referente al período de la

enfermedad de su madre, con excepción de aquella escena de la mano como esqueleto. Lo demás, viene a manera de sorpresa.

Al término de esa sesión, al término de su relato, Katy me refiere sentirse agotada. Ha hablado de algo doloroso, y también ha llorado por su madre, al relatarme ese momento en que le llegó la noticia de que ya no se curaría. Esta sesión fue decisiva para el curso de nuestros encuentros, pues al hablar de la muerte de su madre, pudo abrir el curso significante desde la repetición incansable de la partida de Roberto, al reconocimiento de la partida de su madre.

5.4.5. La muerte anticipada y la demanda del "no-duelo"

La siguiente sesión, Katy me habla del día en que murió su mamá. Su relato detallado da cuenta de que, a pesar de sus olvidos respecto a la enfermedad de su madre, la presencia absoluta del día de su muerte se encuentra fresca en ella:

"Ya estaba todo preparado. Ella firmó lo del cementerio. Ya había dicho cómo sería su funeral. Que nadie fuera de negro. No quería que estuviéramos apagados, que la vida continuaba y que el negro hacía que todos se sintieran peor. Nos pidió que nos arregláramos como si fuéramos a una fiesta. Quiso que la enterraran con su vestido de novia, que le pusiéramos algo de cada uno de nosotros en el ataúd, y que aventáramos globos de gas blancos al cielo. Y así fue todo".

"Así fue todo", el mandato de la madre moribunda debía a toda costa hacerse respetar. "Lorsque le défunt a formulé ses dernières volontés concernant a sa propre mort –proférées naturellement avant d'être un défunt-, celles-ci sont aussitôt érigées en dogme, auquel doivent se conformer les survivants, comme s'il s'agissait d'un décret divin" [31](Faivre, 2013, p. 9).

¿En qué consiste este asunto de la muerte anticipada y qué consecuencias subjetivas trae para los que le sobreviven al muerto? El funeral planeado y

[31] Cuando el difunto formuló sus últimas voluntades en relación a su propia muerte, proferidas naturalmente antes de morir, ellas son erigidas como dogma, ante el cual deben conformarse los sobrevivientes, como si se tratara de un decreto divino.

anticipado de la madre da cuenta de una especie de muerte en vida. Como el estado en el cual se encuentra Katy, ella en tanto zombie, la "segunda muerte" como "la suerte de una vida que se confundirá con la muerte segura, muerte vivida de manera anticipada, muerte insinuándose en el dominio de la vida. Vida insinuándose en la muerte". (Lacan, 1960/2007, p. 299). El funeral anticipado y llevado acabo al pie de la letra del muerto, casi como una celebración de muerte similar a las vistas en Francia a inicios del siglo XIX:

> La muerte constituye una ceremonia pública y organizada. Organizada por el moribundo mismo, que la preside y conoce su protocolo. La habitación del moribundo se convertía entonces en lugar público. Se entraba en ella libremente… ceremoniales aceptados y celebrados sin excesivo impacto emocional (Ariès, 2000, p. 33).

No hay luto, no hay duelo, hay una fiesta. A estas alturas tengo la impresión de que su duelo fue completamente sofocado, y de forma particular, por mandato de la madre. La madre es la que demandó el no-duelo. La demanda de estar de fiesta en la tristeza como sofocadora del duelo fue inaugurada por la madre, pero continuada por Katy. En la actualidad, y como me lo ha relatado en más de una ocasión, cuando se siente triste, se va de fiesta con sus amigos. Del mismo modo ese "quiso que la enterraran" es asociado a una ausencia de entierro por parte de Katy. Ella no enterró a su madre, ella fue de fiesta por mandato suyo. Esta demanda al no-duelo se trata de una demanda tiránica para el sujeto, reforzadora de una represión preexistente y un afecto sofocado. Es el no llorar por el muerto, el no hacer duelo por ella. No hubo, por tanto, duelo por la madre de Katy. Se trata de una demanda maníaca que pide una fiesta porque se va a casar, negándose la muerte a sí misma y a los otros. Afecto jubiloso de contenido melancólico. Alegría exuberante en lugar de tristeza.

No es el triunfo sobre el objeto que suponía Freud (1913/2006) en la manía, es la fiesta en lugar del duelo: "el desencadenamiento de todas las pulsiones y la licencia de todas las satisfacciones… nos cae en las manos la intelección de la esencia de la fiesta" (p. 142).

Ella continúa relatándome a detalle el día en que su madre falleció:

"La noche antes de que ella muriera me asaltaron. No le di importancia pero tampoco a lo de mi mamá. Como que sirvió de pretexto. Me fui a dormir pensando en las dos cosas y en nada". Esto que narra Katy da cuenta de que un evento cualquiera, casual y coincidente con otro, demoledor, como la inminente muerte de un ser querido, puede hacer la función de distractor afectivo. Como un esfuerzo psíquico por mantener alejado lo doloroso de la consciencia, como mecanismo represivo y evasivo del dolor: El dolor, como seudo-pulsión, menciona Freud (1915/2006) "puede ser vencido exclusivamente por la acción de una droga o la influencia de una distracción psíquica" (p. 141). El asalto funge la función de esa distracción psíquica. La represión, que vemos jugarse en los olvidos de Katy respecto a todo el tiempo de enfermedad de su madre cumple con la función explicada por Freud de "rechazar algo de la consciencia y mantenerlo alejado de ella" (p. 142).

Katy continúa con su relato:

"Como a las tres de la madrugada me despertó mi papá. Me dijo que bajara porque mi mamá sentía que ya se iba a ir. Fue raro, feo y triste, pero ya sabía que pasaría. Estábamos con ella pero no se moría. Quería que rezáramos. Yo no soy religiosa pero lo hice. Se quejaba de dolor pero decía 'no me puedo morir, no sé, no me han de querer allá arriba'". Y pareciera que el no poder morir como demanda última de la madre, se trasladó a todo lo que tuviera que ver con su muerte, a llevar una fiesta, no un duelo. A no llorarle.

"Estuvimos toda la madrugada ahí. Nos dormimos ahí con ella y cuando despertamos como a las 8 de la mañana ya se veía muy mal. Era un esqueletito. Tenía la frente sumida ¡bien feo! Le dolía todo, hasta ponerle un dedo encima". Al recordar la imagen de su madre muriendo, Katy me hace referencia al terror que ella sintió por verla así. Nuevamente el acercamiento con lo real, por segunda vez, a través de la imagen de su madre como un esqueleto.

"Fuimos a confesarnos con mi hermana a las 10. A las 11 volvimos y había unos tíos. Era sábado y jugaba el América. Mi papá se fue a jugar futbol. Como a las 4 de la tarde fui por las tortillas y al llegar mi tía en la puerta me gritó. Entramos y mi

papá llegó". El día en que ella murió, el padre de Katy fue a jugar futbol. Recuerdo que la primera vez que nos vimos ella me mencionó que su padre jugaba futbol cada sábado, frase que parecía descontextualizada en el momento, pero completamente llena de carga psíquica para ella.

Katy resignifica eventos. Un acontecimiento que resignifica a otro: *"Fue feo pero bonito que estábamos todos con ella. Ella se fue tranquila. No quería morirse porque no estaría en nuestras bodas.* Siendo muy joven ya me ha hablado de no saber si se casará o no, si encontrará con quién casarse después de Rob. Incluso, los calificativos que ella usa con frecuencia, y siempre acompañados; "fue feo pero bonito", son los mismos descriptores de la relación de Katy con Rob. También lo "bonito pero triste": *"Ella era muy bromista y hasta nos hizo una broma. Es bonito pero triste. En un momento parece que ya no le dio miedo morirse. Siempre se mostró positiva. Los ojos ya se le iban y dijo que ya era el momento".*

Lo bonito puede ser triste. La relación mágica con Rob puede culminar en tristeza, y la muerte de su mamá puede ser inmensamente triste al mismo tiempo que bonita. Katy no recuerda cuál fue la broma que les hizo su madre, pero sí sus últimos momentos de vida, cargados de sufrimiento pero mezclados con el humor característico que tenía: *"Gritaba de dolor. Llegó un punto en que gritaba horrible. Fue eso horrible, mucha desesperación. Ahí sí quería yo que mejor muriera porque sufría muchísimo. Nos dieron morfina para inyectársela. Le pusimos como el doble de lo que debíamos. Se empezó a calmar, hizo la broma".*

Katy acompañó a su madre hasta sus últimos minutos de vida, lo que da el talante de bonito al proceso de la muerte. A pesar de su evidente cansancio, ella termina la sesión de esta manera, recordando cómo murió su madre: *"Su mirada se veía desesperada, como que nos quería ver pero ya no podía ver. Mi hermana dijo que todos cerráramos los ojos y mi mamá dijo que sí. Me recosté a su lado y cerré los ojos. Mi hermana le cerró los ojos a ella. La tratábamos de tranquilizar diciendo 'vámonos todos a dormir'".*

"Dejó de respirar y sentí el latido. Fui muy bonito, no cualquiera lo vive. Sentí cómo disminuyó el latido hasta nada. La abracé y duré mucho tiempo ahí. Mi

hermana me dijo que me separara. Se puso fría y dura. Yo sentía cómo cambiaba. Pensaba 'así es como se muere la gente'".

Pienso en el poder sanador de la palabra, expuesto así por Anna O, la "talking cure"*:* "ella había inventado el nombre serio y acertado de «talking cure» («cura de conversación») y el humorístico de «chimney-sweeping>> («limpieza de chimenea)" (Breuer y Freud, 1893-5/2006, p. 55). Después de que Katy me habló del día y el momento preciso en que murió su madre, algo cambió, comenzó a sentir una gran tristeza, aún más grande que cuando llegó conmigo la primera sesión. Ahora rememora sus dos pérdidas, la de Rob, y la de su madre. La pérdida de su madre, si bien es anterior a la de Rob, es nueva, es recientemente reconocida, en tanto que es hasta ahora sufrida. Anteriormente no se habría avizorado algún duelo posible, quizás, por una deuda con su madre, por un cumplimiento a su última voluntad, de no llorar su partida, y también por la demanda, también de su madre, de que su padre fuera feliz después de que ella muriera.

5.4.6. Años después, la irrupción de la tristeza

Como ella misma lo relata, Katy nunca había estado completamente triste por la muerte de su madre, hasta ahora que me habla de su pérdida. Desde la demanda de la madre al no-duelo, hubo una suerte de sofocación del mismo. Hasta ahora se va abriendo el afecto, también hasta entonces sofocado, dictado por el camino de su discurso. El empeoramiento de su estado no puede sino ser considerado parte inevitable del tratamiento de corte analítico:

> El hacer repetir en el curso del tratamiento analítico según esta técnica más nueva, equivale a convocar un fragmento de vida real, y por eso no en todos los casos puede ser inofensivo y carente de peligro. De aquí arranca todo el problema del a menudo inevitable empeoramiento durante la cura (Freud, 1914/2006, pp. 153-4).

Ese "empeoramiento", aumento de su tristeza, se vio reflejado de otras formas, como lo relatara en la siguiente sesión que nos vimos:

"Me depilé la cara y me quemé. Me veo horrible. Estaba mal y lo empeoré". Estaba mal, por la pérdida de Rob, ahora está peor, con el reconocimiento de otra pérdida, una anterior, la de la madre. *"He pensado qué pasaría si me quedara sin una mano o me deformara. Ahorita me siento observada, me siento de repente como muy vulnerable".* La pregunta sobre qué pasaría si se quedara sin una mano o se deformara, puede remitir a dos cosas. La primera, a la descomposición imaginaria de sí misma, a la desfragmentación de su yo frente al espejo, a causa de lo real, de lo horrible. Y también, remite a su vulnerabilidad actual, a la vulnerabilidad subjetiva a partir de la pérdida de algo, a partir de las dos pérdidas. El asunto autopunitivo está presente. Ella se quemó, ella se siente vigilada, expuesta ante el ideal del yo o el superyó. A este ideal del yo, dice Freud (1921/2006) "le atribuimos las funciones de la observación de sí, la conciencia moral, la censura onírica y el ejercicio de la principal influencia en la represión" (p. 103). Ideal del yo como instancia crítica del yo, separada del resto.

"Las estrías sí me preocupan, la celulitis y los barros. Casi no me salen y cuando me salen es horrible. Me los pellizco y cuando están peor me arrepiento". Su discurso parece remitir nuevamente a dos cosas a la vez. Como su relación, cuando está peor se arrepintió (de haberle sido infiel a su novio), y también, como lo que su discurso actual abrió, el sentirse peor. Ella reconoce el trabajo (¿de duelo?) que acaba de abrirse: *"Hay muchas cosas no resueltas, lo de Rob, lo de mi mamá. El lunes entro de nuevo a la escuela y no quiero".* Nuevamente retorna a nosotros la pregunta planteada inicialmente. ¿Por qué considera no resuelto lo de su mamá y lo de su exnovio? Parece ser que lo no resuelto de uno tuviera que ver con lo no resuelto del otro.

Las vacaciones han terminado y ahora Katy debe volver a la escuela y volverse a enfrentar a la pérdida de Rob, a las críticas de los demás compañeros, y las interrogaciones constantes de los maestros: *"Pienso con qué actitud voy a regresar, ¿en qué plan regreso? No sé si saludar a la gente si no les caigo bien. Tengo miedo de lo que digan de mí. Antes decían cosas positivas y me hacían sentir bien. Yo antes era muy segura. Ahora soy cambiante en eso".*

Se ha inaugurado así el paso al cambio, y en ese sentido Katy se siente cambiante. Por ratos se siente feliz, por ratos tremendamente triste. *"He tenido momentos de felicidad. Pero es más tristeza ahora. Me canso mucho también, o me enojo de lo que sea. Yo pensaba antes que mi vida no había cambiado a partir de lo de mi mamá pero no es cierto, cambió completamente".*

Por su parte Rob, como su sostén predominantemente imaginario ante la muerte de la madre de Katy, ahora está en la posición opuesta, de ídolo caído, de difamación de Katy. Aquí surgen en su discurso los amigos, como aquellos otros sostenes afectivos: *"Quiero ser fuerte por mí pero no sé cómo. Con mis amigos ya nos hemos distanciado. Ellos me hacían fuerte. En lo de mi mamá estuvieron ahí, tanto que yo no hice nada… no me dejaron estar triste".* Me relata que sus amigos estuvieron con ella, incluso el día de la muerte de su madre, enviándole mensajes de apoyo justo en el momento en que Katy, recostada al lado del lecho de muerte de su madre, los leía. El peso de lo social cobra así una nueva configuración. Los amigos son parte importante en su vida. Sin embargo los amigos ya no están, y tampoco Rob. *"Estoy pasando un cambio muy fuerte. ¡Apenas estoy triste! Me he estado dejando más sentirme triste. Pero no del todo. Estoy doliendo. Ya me siento en mi casa sin ganas de nada y de mal humor".* Es el duelo antes sofocado lo que ahora está teniendo lugar. Ahora "está doliendo", se lo permite un poco más. Ahora está comenzando a permitirse sentir triste.

Este inaugurado dolor parece sorprenderle a Katy, en la medida en que a casi 5 años de la muerte de su madre es ahora que recién lo siente. De acuerdo con Nasio (1996), "el duelo es un proceso de desamor, y el dolor del duelo una irrupción de amor" (p. 74). Es la irrupción del amor reavivado por el reconocimiento de la pérdida de su madre lo que le duele. Se percata que ella ha muerto, que ya no volverá:

"He andado muy emocional. Ha sido mucha tristeza. El domingo me puse como nunca. Sentí mucho dolor. Puse una canción que se llama cáncer porque he pensado tanto en mi mamá. Fue muy fuerte. Trata de un paciente en fase terminal. Lo canta como si se lo cantara a quienes mueren. Que no tiene cabello, que la entierre, bueno, que lo entierre. Dice 'la peor parte de todo es dejarte'. No dejaba

de escucharla. La sigo escuchando en mi cabeza". Sospecho que el desliz en la palabra, entre enterrarla a ella y enterrarlo a él, da cuenta de una unión subjetiva entre ambas pérdidas. Se trata de enterrar a los dos, y ella lo confirma, puesto que no ha enterrado a ninguno. Es el tema de la pérdida en el sentido de la muerte, pues finalmente, la muerte, en tanto real, no tiene sentido (Lacan, 1975-6/2009).

"Todo el disco trata de algo así, de la muerte. Lo escuché todo. Todo el CD es dedicado a un paciente que muere. Cada canción es una fase de la enfermedad. En otras canciones pensé en Rob. Pero queda más bien con mi mamá. Dice que no tiene miedo que lo deje, que él puede caminar solo en el mundo. Antes con esa canción pensaba en Rob pero queda con mi mamá". ¿Ambos, madre y exnovio han muerto?, ¿en qué relación perder a alguien significa la muerte de éste? Es más bien una equiparación de la muerte con la inexistencia, de la pérdida de alguien con su aniquilamiento. Ya no hay duda de una interconexión entre ambos, Rob y su madre. Menciona Allouch (2011):

> S'il y a deuil, selon une certaine opération x, l'endeuillé passera de l'experiénce de la disparition d'un être cher (et de la défaillance de la réalité à résoudre la question ouverte par cette disparition), à la reconnaissance de son inexistence. Cette inexistence ne saurait comme telle être au commencement du deuil, elle ne peut être admise, si elle doit jamais l'être, si ella l'est jamais, qu'à la fin du deuil –ce qu'indiquent toutes les études que nous avons pu consulter purtant sur la façon dont le deuil traite l'anéantissement (et non pas seulement la mort) de qui est décédé [32](pp. 112-13).

Dentro de este camino discursivo, Katy recuerda una promesa hecha a su madre: *"Yo a ella le dije que le echaría ganas, que iba a poder, que estudiaría lo que estudio, que intentaría ser buena en mi carrera. La canción dice 'dormido o muerto' y lo*

[32] Si hay un duelo, de acuerdo a cierta operación x, el endeudado pasará de la experiencia de la desaparición de un ser querido (y del desfallecimiento de la realidad para resolverla cuestión abierta por esa desaparición), al reconocimiento de su inexistencia. Esta inexistencia no será como aquella otra al comienzo del duelo, no podrá ser admitida, que al final del duelo – ese que indican todos los estudios que hemos consultado por la forma en la cual el duelo trata el aniquilamiento (y no solo la muerte) de quien ha muerto.

repite. Esa es la última canción". Su madre está dormida o muerta. Los muertos duermen, los muertos descansan. Creencia antigua pero retomada desde la socialización de las pérdidas. Como elabora Ariès (1977) a partir de la lectura de Homero:

> Se creía que los muertos dormían. Esta creencia es antigua y constante. Ya en el Hades homérico los difuntos, «pueblo apagado», «fantasmas insensibles de los humanos agotados», «duermen en la muerte. Los infiernos de Virgilio son también un «reino de simulacros», «morada del sueño, de las sombras y de la noche adormecida». Allí donde, como en el paraíso de los cristianos, reposan las sombras más felices, la luz tiene el color de la púrpura, es decir, del crepúsculo (p. 27).

A la siguiente sesión Katy continúa hablándome de cómo se ha sentido respecto a su madre. Ha estado triste y me platica que personas cercanas a ella lo han notado y le dicen que no esté triste, que ella no es así, que ella es una persona alegre y feliz: *"He llorado y pensado mucho en mi mamá. Pero creo que estoy sintiéndome mejor aunque no me desahogo. Ya le digo a la gente 'sí soy así' cuando me dicen 'no estés triste, no eres así'. Es que ya me toca estarlo. Ver a Rob me da tristeza también. Ahí va mi sostén. Ahora quiero sostenerme yo. Tengo nostalgia".* Rob era su sostén, él le transmite también tristeza. Tanto aguantarse la tristeza ahora parece que le está de algún modo prohibida la tristeza.

Menciona Nasio (1996): "La nostalgia es una mezcla de amor, dolor y goce: sufro la ausencia del amado y gozo de ofrecerle mi dolor" (p. 75). Katy quiere en este momento gozar de ofrecerle su dolor a Roberto, su sostén, y a su madre, la primera gran pérdida.

El tema del luto también es retomado por ella durante esa misma sesión: *"Puse en mi foto de portada una del disco de Black Parade, la marcha negra, el funeral. Creo que significa mi luto ahora que lo pienso. Pero me siento bien aunque me siento mal. Es raro".* ¿Hay placer en el sujeto en luto?, y de ser así, ¿en qué consiste? Erotizar el duelo. Katy parece denotar cierto disfrute en mostrar que está

triste, en sentirse en luto. Hasta ahora puede sentirse en luto. Antes era impensable su luto.

Al hablarme de su tristeza, Katy me narra haberse sentido al borde de la muerte cuando terminó su relación con Rob. *"No sé si estoy en crisis. Es un desequilibrio. Como que en crisis o te adaptas o te mueres. Creo que llegué contigo a tiempo. Tú me lo dijiste y retumbó en mis oídos que sin conocerte ya supieras mucho de mí. Antes de venir contigo vi el rastrillo de mi hermano, pensé en cortarme las venas pero luego dije '¡qué dramático!".* Antes de nuestra primera sesión, la transferencia ya se había instalado sin yo advertirlo. Ese día, Katy llamó a la recepción del Centro, para informar que posiblemente no llegaría a tiempo, dado que su última clase se había atrasado unos minutos y habían decidido recuperar ese tiempo. Sin embargo, Katy pudo llegar a la hora acordada. Cuando ella llegó yo le habría dicho que finalmente sí llegó a tiempo. Mi frase en ese momento preciso, para ella significó una primera interpretación. Hay un lugar del analista fuera de análisis, un lugar del terapeuta fuera de la terapia.

Su discurso corrobora mis sospechas anteriores, respecto a su propia muerte en relación a la muerte de su madre. Y precisamente en este punto, ella retorna al tema del zombi: *"Estoy como zombi… siento que me perdí desde que se murió mi mamá. No sé quién soy, me siento rara. Leí algo del duelo, que las etapas y no sé qué, pero no son así. Es más, no hay etapas, ni en el duelo ni en el amor".* Lo que Katy apalabra es fundamental. Katy se perdió al perder a su madre. Se murió al morirse ella. Quedó en estado de viva-muerta. Ella se considera en duelo, en un duelo que ha sido como debía ser para ella, como ha acontecido y cuando ha sido su momento. Lo mismo en el amor, carente también de etapas que dictan lo que en el amor debe ser. Ella podría engañar a su novio aun estando bien con él. Ella podría no llorar a su madre aun sabiéndola muerta. Y sobre el duelo, sobre el dolor del sujeto ante la pérdida de un ser amado, la intervención de los otros no puede menos que ser inapropiada, inoportuna y repudiada:

"Un maestro me preguntó qué tenía y terminé contándole todo lo de mi mamá porque hasta ahora lo siento reciente. Me dijo de una psiquiatra. Me dijo que

necesito una ayudadita. Se refería a medicarme. Hasta dijo que pagaría él. ¿Qué le pasa? ¡Estoy tan enojada!, ¿medicarme por qué?, ¿para no sentir?, ¿qué tiene de malo sentir?". Y antes, sin embargo, era malo sentir.

5.4.7. Dos pérdidas que se subjetivan al mismo tiempo

De esta manera, Katy siente. Ella siente ahora la muerte de su madre, y la de Rob, de lo que él era antes, de la relación idealizada ahora caída: *"El domingo pensé que empezaría clases. Primer día del último semestre. Yo pensé que terminaría alegre, con ganas, con Rob".*

"Siento horrible ver a Rob y no hablarnos. Ahora siento hasta que lo odio. Me enoja que no esté conmigo, que no sepa cómo estoy. Me enoja porque creo que él sí está bien y quiero que esté mal. Creo que le dejé mi vida, me sostuvo toda. Como esas canciones que dicen 'eres mi mundo', eso no es bonito, eso no es romántico, es horrible. Me sorprende haber sido tan inocente. Pensaba que la vida era rosa. Solo le veía lo bonito. Todo esto es nuevo para mí". A Rob ella no lo veía feo, ahora que lo ve feo, lo quiere más, con todo y sus defectos, quizás incluso comenzando a desidealizarse.

Junto con la pérdida de su sostén por la muerte de su madre, también está la pérdida de lo ideal de la relación, y con ello, el advenimiento de una nueva realidad dolorosa, lo absorbente, lo romántico que deja de ser bonito para convertirse en horrible, la novedad que implica el dolor por saber que la relación ha terminado: *"Cada vez siento más lejos a Rob. Quiero hacer algo porque no se aleje. Últimamente he tenido deseos sexuales por varios, eso es raro porque siento que amo a Rob hasta más que antes y hasta siento culpa".*

Hay un claro arrebato erótico en crisis de duelo. Una intensificación del amor por Rob y del deseo por otros. A él, ella le desea mal, aunque él era su mundo. Asimismo ella era antes inocente, carente de sentido de culpa. Adviene lo opuesto,

la no inocencia y la culpa de por medio. El cambio fundamental de lo rosa, a lo rojo. De la vida color de rosa, al cabello color rojo.

¿Cómo explicar el aumento libidinal en Katy precisamente en el momento de doble duelo? Recordemos que ya anteriormente había surgido en ella el deseo por comer durante la muerte de su madre, deseo culpabilizador hasta este momento. La idea del arribo libidinal durante el duelo parece contradecir a Freud (1917/2006), quien suponía una cancelación libidinal durante el duelo. “cancelación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar” (p. 424).

En otro lugar hemos examinado este rasgo de exaltación del deseo en el momento del duelo, a partir de la obra de Coetzee (2006), en la cual se relata cómo Dostoievski ante la noticia de la muerte de su hijo padece ante una mujer “un deseo agudo, feroz: quiere tomar a esa mujer del brazo, arrastrarla detrás de la caseta del guarda, levantarle el vestido, copular con ella” (p. 19). Ese arrebato pulsional es analizado como la unión, la penetración dirigida al muerto por medio de la viva que sirve de puente entre uno y otro:

> A través del cuerpo de una mujer, la que fue como madre para Pavel, penetrando su cuerpo ha penetrado el territorio de la muerte de su hijo, el territorio desesperado de un hijo que sabe que lo último que le queda en este mundo es este padre, tan vulnerado por la muerte que requiere de muy poco para ver encenderse su pasión amorosa. Un hijo sin esperanza, moribundo, es ese el hijo que sueña Fiodor Dostoievski en esa pincelada onírica después del arrebato erótico (Orozco y Soria, 2015, inédito).

Abraham y Torok (2005) denominan “enfermedad del duelo” a aquellas consecuencias psíquicas (en ocasiones también físicas) que contrarían al sentido usual de lo que es el sujeto en duelo:

> Es, no ya, como podría pensarse, la aflicción causada por la pérdida objetal misma, sino en el sentimiento de un pecado irreparable: pecado de haber sido invadido por el deseo, de haber sido sorprendido por un desborde de la

> libido en el momento menos conveniente, en el momento en que corresponde afligirse y abandonarse a la desesperación (pp. 209-10).

Junto con el amor ideal que suponía estar con Roberto, también reaparece el asunto de la muerte simbólica: *"De la sesión pasada pensé en que me siento como que he muerto pero como simbólicamente. Siempre hago comentarios de que me muero o morí. Siento que me enamoré tanto que ahora tengo dolor porque se muere ese amor, o yo. Creo que me está matando".* Creo que Katy piensa que yo la estoy matando, y la muerte de la madre la mató como ese amor por Rob que ha muerto o que está muriendo. Situación transferencial absolutamente relevante. Yo, como ellos, la estoy matando. Esa muerte simbólica a la que ella se refiere, es la que supone estar en duelo. Acompañada de dolor, algo de ella muere con la muerte del otro:

> Así el vínculo del muerto y de quien está de duelo sería susceptible de una presentación e incluso de un posicionamiento simétrico donde cada uno tendría consigo un trozo del otro, no un trozo cualquiera sino un trozo que le importa, un trozo libidinalizado, un trozo en que el deseo está comprometido (Allouch, 2001, p. 409).

Ese trozo corresponde a la tesis central de Allouch (2011) respecto al duelo, lo que lo separa del duelo freudiano: "L'on est en deuil non pas parce qu'un proche (terme obscurantiste) est mort, mais parce que celui qui est mort a emporté avec lui dans sa mort un petit bout de soi"[33] (p. 34).

Las siguientes sesiones fueron transcurriendo en el sentido discursivo de apalabrar y subjetivar la pérdida de su madre y la pérdida de Rob, siempre enlazados en su palabra. Y enlazados también desde los hechos: *"Creo que me voy sintiendo mejor. Vi que Rob puso algo de que está enamorando. Sentí un calor por todo el cuerpo. Nunca había sentido así. Busqué quién era ella. Trae un mechón blanco. Yo me iba a pintar así el cabello de nuevo, porque así es como yo lo tenía antes y él lo sabe, ya le había dicho y él incluso me decía que ya me lo pintara, me*

[33] Se está en duelo no porque alguien cercano (término obscurantista) está muerto, sino porque aquel que está muerto se ha llevado con él, en su muerte, un pequeño trozo de sí.

animaba. Lo traía pintado así cuando mi mamá estaba más enferma. Me dan ganas de pegarle a Rob y decirle que está bien tonto".

¿Qué camino inconsciente supondrá el que ella quiera pintarse el cabello tal y como lo traía cuando su madre estaba más grave? Por otra parte Katy da un salto discursivo, de los celos por la nueva novia de Rob y el asunto del cabello blanco, pasa a hablar de ella, siendo dramática: *"Creo que soy bien dramática. Yo veía muchas telenovelas con mi mamá. Me gusta el teatro. Fui a un curso. Yo sería buena actriz. También soy bien teatrera en todo. Rob es igual de dramático".* Hay una coincidencia entre ella y Rob, y ella y su madre en dramático. Me pregunto qué es lo que ella encuentra dramático y teatrero dentro del tema del cabello. Ya anteriormente me hablaba de que ella se considera dramática.

Finalmente el que Katy viera en la escuela diariamente a Rob la llevó a hablar con él: *"Hablé ayer con Rob. No era mi plan pero lo hice. He notado que me pongo triste los domingos familiares. Le dije que ojalá pudiéramos hablar y me dijo '¿como cuánto tiempo crees que tardes?'. Luego me dijo 'no quiero que te ilusiones, yo ya tengo novia'. Pensé, ¡qué tonto! Yo creo que no tiene nada resuelto con nosotros y ya con otra. Creo que ni cuenta se da que ella se parece a mí, es como una versión gótica de mí. Ya lo veo diferente, siento que estoy mejor que él. Él parece no salir de lo mismo".* Nuevamente, y como ya era de notarse en otros momentos, Katy da saltos discursivos, de una temática a otra. Entre el discurso referido a su conversación con Rob aparece la frase "he notado que me pongo triste los domingos familiares". ¿Qué sentido tiene esta frase aquí? Los domingos, después de todo ya no son tan familiares, pues falta su madre. Por ratos me da la impresión de que Katy está enlazando a Rob con su madre, al punto de confundirlos discursivamente. Esto podré corroborarlo más adelante.

"Le dije que no merecía lo que me dijo, le dije que me estoy conociendo más y que no debí permitirle portarse así. Le dije que deposité mucho en él y que creo que es porque él me sostenía por lo de mi mamá. Le dije que sin él, lo de mi mamá me duele tanto que es asfixiante, aplastante.". Rob impedía que la ausencia o la presencia materna fuera asfixiante y aplastante. Función límite, función de

castración. Estas palabras revelan el estado subjetivo de Katy. Confiesa el dolor asfixiante y aplastante de la muerte de su madre a partir de la partida de Rob. Enunciarle esto precisamente a él, también tuvo un efecto de alivio en ella, de clausura de algo que ella no sentía todavía terminado: *"Me sentí muy fuerte y cómoda por decirle lo que pienso. Sentí que ya terminó todo y me fui al ejercicio. Quiero estar bien y me siento más viva, más yo".* Antes se sentía menos viva, menos ella. Su vida la tenía él.

Rob era su protección ante el dolor por la muerte de su madre, dolor ahora devuelto a ella desde que Rob se ha ido. Menciona Nasio (1996): *"*El amado me protege contra el dolor tanto como su ser palpita en sincronía con los latidos de mis sentidos. Pero basta con que desaparezca bruscamente o con que me retire su amor para que yo sufra como nunca" (p. 33). Como un objeto hecho a medida para impedir el duelo de Katy por su madre.

Poco a poco fue desanudando las cosas, en la medida en que se cuestionaba a sí misma respecto a la unión entre Rob y su madre dentro de su discurso:

"Cuando murió mi mamá hubo ganancias, como salir más. Ya no había reglas. Pero ahora la extraño. Mi vida sería muy diferente, estaríamos más unidos. Me choca que salga Rob cuando pienso en ella. Lo anclé a ella pero no sé cómo. No sé si debo aceptar que se fueron los dos. Con Rob armé una realidad bonita que interrumpió lo de mi mamá. Se va ahora y se vuelve a abrir el hueco de mi mamá. Son varios, muchos huecos los que se abrieron. Lo odio. Quiero que desaparezca". Que se muera Rob, y también, deseo de que su madre desapareciera. Deseo que se le cumplió, tal vez por culpa de ella. Rob tapaba el hueco materno. Rob era su elemento fálico.

A la siguiente sesión, llega con parte del cabello blanco.

"Hace unos años me lo pinté así como en estas mismas fechas. Mi mamá estaba en el hospital. Fue decoloración, quitar color… el blanco es también rectitud y pureza. Pero solo la mitad así. Me siento observada". Se siente observada por la madre. En esta ocasión, Katy sí apalabra un poco más en torno al sentido de

pintarse el cabello como cuando su madre estaba enferma. Posiblemente, el quitar color también remita a la vida que ya no es rosa. Sin embargo, no podemos más que conjeturar, puesto que no elaboraría demasiado sobre el tema de su cabello.

Katy ha perdido objetos, y en un sentido que refleja sintomáticamente lo que pierde de manera subjetiva, también pierde cosas: *"Estoy perdiendo cosas, como el dinero. No sé por qué. Me da mucho coraje. Perdí también mis llaves y un CD que nunca escuché. A lo mejor es síntoma de otra cosa. Pensé de nuevo en las fases esas del duelo. Ahora estoy como enojada con mi mamá y con la vida. Ella no decidió enfermarse pero sí se fue y me dejó. También Rob pudo quedarse y no lo hizo".* Su madre, como Rob, ¿pudo quedarse y no lo hizo? La interpelo al respecto y me dice: *"Muchas de las emociones de lo de Rob las he sentido también con mi mamá. No sé si lo agarré de reposición".* De este modo, si Rob fungió como reposición, el que se hubiera quedado, también supondría que su madre se hubiera quedado. Esto nos permite aventurar otra hipótesis, que es, que Rob es, sin duda, el repuesto materno.

El tema de los olvidos en relación a su madre continúa siendo vigente: *"Ya me olvido de todo, el cumpleaños de mi mamá lo olvidé. También el de mi papá. También mi paraguas de colores en el panteón. Pero ese me lo robaron. La gente malvibrosa también me roba la energía".* En cuanto al aniversario luctuoso de su madre, que también se aproxima, ese no es olvidado:

"El viernes cumple 5 años mi mamá de morir. Es mañana. Ahora siento más feo que otras veces. Soñé con ella, que era de la policía comunitaria, andaba con ellos de viaje. Quiero a mi mamá, pero no se puede. Sueño el viaje pero sí se murió. No va a regresar pero me dejó a la deriva. La otra vez dije '¿y si me llama mi mamá?', o 'tengo que pedirles permiso a mis papás'". Katy está elaborando subjetivamente la pérdida de su madre, poco a poco y pieza por pieza, tal y como Freud (1917/2006) enunciaba el camino del duelo: "Se ejecuta pieza por pieza con una gran gasto de tiempo y de energía de investidura, y entretanto la existencia del objeto perdido continúa en lo psíquico" (p. 243). Y junto con el duelo de la madre, también el de

Roberto: *"También sueño que Roberto me busca o está arrepentido. Quisiera que me buscara".*

Es notorio que Rob pasa a ser Roberto de ahora en adelante en su discurso. El psocionamiento subjetivo en torno a él ha cambiado. Ella no puede defenderse ante Rob, no se da valor, pero ante Roberto sí. A la siguiente sesión, Katy me platica de la misa de aniversario luctuoso de su madre, en esta ocasión, a diferencia de los años anteriores, mucho más dolorosa para ella, por su partida, pero también porque hasta ahora sabe que la ha perdido, hasta ahora sabe que lleva cinco años sin ella: *"Antes de la misa de mi mamá sentía que me iba a morir. Comí algo echado a perder. Creo que no quería ir. Sin embargo ya ahí me sentí sola pero más fuerte. Siento peor pensar que ya va tanto tiempo sin ella. No sé si la sigo esperando, físicamente. La verdad no me había dado cuenta que no estaba, no me había dado cuenta que la extrañaba, no me había dado cuenta que sí la necesito. Caigo en la realidad".* Lo que se estaba echando a perder era su mamá. ¿Katy se la estaba comiendo?, ¿de algún modo ya la está incorporando? Pareciera ser así si consideramos que hasta ahora se da cuenta que su madre no estaba, ni tampoco ella.

Allouch (2001), da cuenta de un proceso llamado "duelo redoblado", donde:

> En el duelo redoblado, quien está de duelo habrá sufrido una primera pérdida, luego otra; todo sucede a veces como si esa nueva pérdida y el duelo que requiere permitieran que se enganche el primer duelo. El duelo redoblado no se despliega necesariamente en el tiempo (p. 343).

Sin embargo, el sentido de duelo redoblado que Allouch expone, no corresponde precisamente a lo que ocurre subjetivamente con Katy. Allouch (2001) algo aventuraba al asegurar con respecto al grama del deseo en Lacan que "una relación que constituye al yo, en el piso inferior imaginario del grama, por lo mismo puede inscribirse en el piso superior simbólico, un duelo asumido e incluso constituido basándose en otro duelo" (p. 283). Así, vía identificatoria entre un duelo y el otro, la falta de Rob reabriría la falta de la madre a nivel simbólico.

5.4.8. Después de las pérdidas

Una vez apalabradas y asumidas las pérdidas, Katy comienza de nueva cuenta a desear, pero ahora ya sin culpa de por medio ante esos deseos que empieza a tener. Se sigue sintiendo mal, pero ya hay expectativas de un futuro que ya no es desolador como lo era antes: *"Me he estado sintiendo bien y mal. Me puse a llorar mucho pensando en Roberto. Pero siento que ya es lo último, como la recta final. Creo que ya tengo una fortaleza que es mía. Ahora ya veo a chavos guapos y pienso que podría andar con alguno de ellos".* Antes, su fortaleza no era propia, era ajena. Se la prestaba Roberto.

Mientras se aproxima el final del ciclo escolar para Katy (que es también el final de sus estudios de licenciatura), también se acerca el final de nuestros encuentros. Terminar la escuela supone terminar definitivamente con Roberto, "el Rob de la escuela": *"Sigo bien emocional. No me imagino mi vida saliendo de la escuela. No tengo un plan de vida. Vi un disco que me hizo Rob. Tenía una flecha y decía 'Rob, el de la escuela'… creo que así es. Es Rob el de la escuela. ¡Yo no quiero salir de la escuela por eso!".* Sin embargo, Katy ha estado dispuesta, y continúa estándolo, a seguir enfrentando sus monstruos, sus emociones:

"Vi 'Donde viven los monstruos'. Me gustó. Se trata de un niño que crece y se da cuenta de sus emociones y son sus monstruos. Me siento como el niño. Lo hacen rey pero él más bien ve que es un niño. Le dice el monstruo 'y eso no es mucho, ¿verdad?'. El niño se da cuenta que en la vida hay de todo, decía 'si tienes un problema, cómetelo'". Rob es ese niño al cual ella hizo rey.

"Si tienes un problema, cómetelo". Me pregunto si eso es lo que había estado haciendo ella, comiéndose los problemas, reteniéndolos, luego expulsándolos todos juntos, y rehusándose a comer. Comiéndose las faltas, comiéndose a sus objetos. Dentro de este enfrentamiento con sus monstruos, Katy decidió hacer algo importante para ella, decidió que estaba lista para saber algo que sabía a medias, conmigo, en terapia, pero también fuera de ella: *"Hice algo que no me había atrevido*

a hacer, pero siento que es el momento. Le pregunté a mi hermana si ella sabe cuándo supimos o cómo fue que yo supe que tenía cáncer mi mamá, porque es algo que no recuerdo, que tengo como bloqueado"

"Me dijo mi hermana que fue ella quien nos juntó a los demás en el cuarto y nos dijo que tenía cáncer mi mamá y que se iba a morir. ¡Yo no recuerdo eso! Como que reconozco una imagen pero al mismo tiempo no. Aunque ahorita recuerdo estar en el cuarto con ellas y que me dijeron que ellas no eran mi mamá pero que ahí estarían para mí. Pero yo no recuerdo la noticia. Siento que hay cosas que ya no recuerdo de cuando estaba mi mamá. Me dio miedo olvidarla. Tengo la memoria muy mal".

El miedo a olvidar como consecuencia de un duelo que está terminando, es un tema que no ha sido muy abordado por el psicoanálisis. La memoria del muerto debe continuar viva. Por otra parte, ¿qué supone para ella esta decisión de saber lo que no sabía? (el recuerdo de cuando la madre le dice que se va a morir). Me parece que este saber tiene un valor equivalente al momento en que decidió decirle a Roberto lo que ella había descubierto. Tiene valor de asunción subjetiva de algo. Ahora puede pasar a otra cosa. Y efectivamente así fue, y así lo hizo:

"He sentido más energías, pero me canso rápido". "Ya volví al ejercicio, me dolió todo pero me sentí bien. Creo que tengo la oportunidad de hacer otra vida ahora que salga de la escuela. Me siento libre. Me siento tranquila sin ver a Roberto, ya no me dan ganas de decirle Rob".

"Me quiero pintar el cabello rojo. Así lo traía antes". ¿A quién traía rojo antes? Pintarse el cabello rojo da cuenta de este sentido renovado de libertad, de energía. Nuestra última sesión sería la siguiente, y en ella, Katy llega con el cabello rojo.

5.4.9. Un final, un comienzo

Era nuestra última sesión. En ella, Katy apalabra cosas nuevas sobre ella, también temores nuevos. ¿Por qué abordar lo nuevo cuando esa sería la última vez

que yo la vería? Pensé (y después así sería) que en cierto modo me está diciendo que no quiere terminar con las sesiones.

"Pienso en Roberto, nunca me defendí de todo lo que me dijo y lo que decían de mí en la escuela. Me quedé demasiado callada y dejada. Tengo la imagen de zorra para siempre, me quemé en la facultad". La culpa de Katy fue aminorando mientras transcurrieron las sesiones, y ahora ya se plantea la cuestión de defenderse ante Roberto y ante los demás. Parece incluso complacerse en esa imagen imborrable. Este tema es retornante en tanto que ella ya está por salir de la escuela, su último semestre está terminando, lo cual trae a colación en su decir, el asunto (nuevo en su discurso también) de la carrera que eligió:

"Yo no estaba tan convencida de entrar a la carrera que ahora termino. Según yo iba a estudiar medicina. Cuando tuve que decidir mi mamá estaba muy enferma ya los doctores me desesperaban mucho, me caían mal. Fue así de pinche medicina, ni sirve. En esa decisión estuve sola, en ese momento". Katy está por terminar una carrera que eligió precipitadamente, por encima de medicina, que fuera su deseo inicial. La cuestión se le plantea ahora que debe iniciar con su escritura de tesis pero me expresa no tener ningún tema que le interese.

También nuevo en su discurso, fundamental y significante, sería el temor a perder a su padre, configurado desde una doble manera. La primera de ellas, como siendo arrebatado por la mujer con la cual sale: *"Vi a Lety atendiendo el local la otra vez y eso era lo que hacía mi mamá. Y mi papá se la pasa hablando por teléfono con ella. No me siento bien por esto".* El lugar de su madre se ha visto amenazado por esta imagen, lo cual la lleva a apalabrar la segunda forma de posibilidad de pérdida de su padre; el temor a quedar huérfana: *"Mi papá no se ha sentido bien. Mi hermana lo llevó al urólogo pero no sé qué tiene. No quiero quedarme huérfana".* Y en una suerte de repetición, Katy nuevamente no sabe qué es lo que tiene su padre, así como no sabía qué era lo que tenía su madre. Pareciera que de nuevo no quiere saber. Toca el tema e inmediatamente lo abandona y comienza a hablar de su hermana, su aspecto, mi aspecto y su demanda de continuar conmigo:

"Mi hermana robaba el centro de atención. Es delgada y me gusta cómo se viste. Ella puede usar de todo, lo que le pongas ella puede, como tú, también te vistes así. A mí me gusta que me vean. Quiero sorprender. Ahora traigo el color más vivo de los colores. Voy a seguir en terapia, espero que tú puedas. Esto no termina aquí aunque me sienta ya mejor. Quiero hacer más ejercicio, estar más firme, no sentirme aguada porque a veces así me veo". El ejercicio, como nuestros encuentros, es lo que ella demanda que continúe.

Me pregunto si el pintarse el cabello de rojo es un acting-out dirigido a mí, dirigido a obtener mi atención de forma que continuemos con las sesiones. "Quiero sorprender", posiblemente es quererme sorprender a mí, en querer atraer mi atención. Yo, ciertamente, ya tengo la suya, puesto que sabe cómo me visto, lo ha notado. También ha notado que quiere estar más firme, ha estado bien, pero no completamente. En veces, sigue "aguada" del ánimo, de la energía y de su deseo; y en ese sentido, acordamos continuar.

5.4.10. (Re) encuentro con la pérdida y trabajo de duelo a través del dispositivo psicoanalítico breve

Lo que ocurrió en Katy durante la intervención breve fue un auténtico reposicionamiento subjetivo de ella ante la falta, ante la pérdida. Se trató de un trabajo intenso, casi impecable en su capacidad de asociación y cuestionamiento sobre sí misma.

La pérdida de su novio, que era también el reencuentro con una pérdida anterior, mucho más dolorosa, la de su madre. El motivo primero y en apariencia único de consulta, se reconfiguró en su totalidad para comenzar un auténtico trabajo de duelo ante su madre, muerta desde hace más de cuatro años. La palabra de Katy tuvo un pasaje significante de objeto, desde Roberto hacia su madre, así como de Rob, a Roberto, y por tanto, de su posición subjetiva ante el otro.

Ella analizó un marcado asunto entrelazado entre la culpa por haber fracasado en la relación y otras culpas, también anteriores, asociadas en un inicio al día del

sepelio de la madre y la culpa por comer. Desde aquí, poco a poco se fue apalabrando lo olvidado, lo reprimido: la noticia de la enfermedad de su madre y la noticia (ambas sorpresivas) de que ella ya no se recuperaría. De esta manera, junto con la madre, Katy muere. Se mantiene en un estado de viva-muerta configurado desde su palabra. Se reconoce menos viva que antes. Hablarme a mí la fue matando poco a poco, acercándola al asunto del hecho real de la muerte de su madre.

Una vez que apalabra el asunto de la muerte de su madre, estas palabras toman su curso propio, de forma que el sufrimiento y la tristeza, anteriormente sofocados, encuentran un camino para finalmente mostrarse, y comenzar así lo que sería el trabajo de duelo por esa pérdida primera, y junto con ella, la segunda. Perder a Roberto abre el camino a hablar de la pérdida de su madre. Roberto entonces hace función de tapón de la pérdida anterior, de sustituto más o menos funcional de la madre, de soporte por la pérdida de ella, de soporte de su castración. Soporte idealizado pero totalizante, de forma que perderlo a él, supone reabrir vacíos. Finalmente, es un soporte imaginario que durante el tiempo de su presencia, impidió el advenimiento del duelo.

De la misma manera, la demanda de la madre como decreto divino que va dirigida a un no-duelo por su muerte, toma un papel fundamental que Katy fue reconociendo poco a poco. Fue apalabrando y aceptando así, que tiene derecho a sentirse triste, a llorar la pérdida de su madre, aun cuando esto suponga ir en contra de la última voluntad de ésta. Voluntad al no-duelo y voluntad de sostener la felicidad del padre. El papel del límite y el aguante, predominante en el discurso de Katy, también se fue reconfigurando, de forma que poco a poco ella va rompiendo con el aguante a la tristeza.

El duelo entonces ha tenido su comienzo. Katy se permite estar triste, dolerse por sus pérdidas. Se dio cuenta que una pérdida remitía a la otra, y con esto, también fue dando paso a la desidealización de su relación con Roberto y las preguntas de ella misma en relación a su cuerpo, el ejercicio y la comida, como cuestionamientos en relación a la constitución del yo, replanteada desde la partida

de Rob. Así, desde el abordaje breve se configuró una demanda a continuar conmigo, ya por tiempo indefinido. Considero que la transferencia de alguna manera se ha instalado, y que el escucharse por medio de mí, le dio la pauta a poder mostrar lo más doloroso de sí misma, a mostrarme a mí sus cambios, físicos y también subjetivos.

5.5. PILAR: LA ANGUSTIA Y LA DESAPARICIÓN DEL OBJETO EN OPOSICIÓN AL DUELO

Pilar es una mujer que acaba de concluir sus estudios de nivel licenciatura y que durante los años de su formación ha vivido con compañeras de la universidad. Su familia está compuesta por su padre, su madre, una hermana y hermano mayores que ella. Sus padres y hermana viven en una comunidad azotada por la violencia y el narcotráfico, alejada de la ciudad. Pilar va a verlos cuando tiene oportunidad, aunque estas visitas se han hecho poco a poco menos frecuentes por la problemática de la inseguridad. Ella prefiere estar en la ciudad el mayor tiempo posible.

En nuestro primer encuentro, Pilar me confiesa haber mentido en la entrevista preliminar, la cual le fue aplicada por otra persona y posteriormente a partir de esa entrevista, fue referida conmigo. En la entrevista ella había puesto el acento como motivo de consulta sobre el posible rompimiento con su pareja y las problemáticas subjetivas desencadenadas de esa relación. En nuestra primera sesión me refiere haberle mentido a la entrevistadora. *"No confío en ella",* me dice. Una vez conmigo me relata el evento desencadenador de su decisión por asistir a terapia, lo que me hace suponer que en mí sí confía, que confió en mí desde la primera sesión.

5.5.1. ¡Tan chiquita que estás! El evento desencadenador

"Hace cuatro meses me detectaron el virus del papiloma humano. No como, no salgo… puedo tener cáncer por el tipo de virus que yo tengo. Mi familia no lo sabe".

El motivo por el cual ella decide acudir al CIIP es el diagnóstico de VPH, evento desencadenador de muchas otras problemáticas que le afectan y poco a poco ella iría apalabrando (después pensaré que es desencadenador también de una estructura preexistente). Pilar refiere estar deprimida y no poder continuar con su

vida como lo hacía normalmente, antes del diagnóstico. Tiene ahora dificultad para comer, para dormir, refiere no tener disposición para ir a la escuela, incluso el levantarse de su cama por las mañanas representa una carga pare ella. *"Solo tengo miedo y pienso que moriré",* me dice. Su temor a tener cáncer es fuerte, de manera que es algo repetitivo durante las sesiones. Ese miedo a tener cáncer se extiende hacia un temor a morir. Considera como "seguro" tener cáncer y morir a consecuencia del virus que ha contraído. Me llama la atención que haya una secuencia de certezas, inamovibles desde el inicio de su discurso y a lo largo de éste, que van del tener el virus a contraer cáncer y luego morir. Ella piensa que éste es sin duda su destino. Y es ese destino dado por seguro el que la deprime.

A raíz del diagnóstico ha tenido también problemas con su pareja, lo que se constituye como un segundo motivo de consulta, y el que refirió a la entrevistadora como el único. La relación con Luis, su novio, es "distinta" (todo, para ella, ya es distinto a raíz del diagnóstico). Me refiere sentirse mal y sumamente culpable, pero al mismo tiempo piensa que no ha recibido apoyo de él durante estos meses difíciles para ella: *"Yo le pido perdón a él aunque él también me dañó. Su mamá le dijo que me dejara. Ya se le fue el amor. Me siento sola. Siento que me dejó sola en el peor momento".*

Me llama la atención que se sienta culpable y pida perdón a Luis, siendo que él fue quien la perjudicó ante su falta de apoyo. Parece una inversión de la culpa. Por otra parte, ¿a quién ya se le fue el amor?, ¿a él, o a su madre?

Pilar me dice haber tenido antes una buena relación con su pareja, con quien lleva algunos meses. Sin embargo, Luis le contó a su madre y hermano respecto al virus que Pilar tiene en su cuerpo. La señora constantemente le pide que deje a Pilar, y ella refiere haber notado un cambio drástico en su relación, además de sentir culpa por haberlo infectado a él.

Ella asegura saber quién es el hombre que la infectó pero hablará de él varias sesiones después. *"El lunes decidí que Luis ya no me ayudaba. No está. Luchar por lo que tengo y por la relación… llevábamos ya ocho meses".* Pilar decide que él ya no le ayudaba, y entonces llega conmigo. Cree que yo puedo ayudarla, él ya no, y

es una decisión que ella toma, como si controlara quién la ayuda y quién no. Ese suponer que yo puedo ayudarla me parece se dio de manera inmediata, recordando que desde un inicio eligió contarme a mí lo que a nadie más le había contado.

Después de hablar de esta decisión, me habla de sus pérdidas (sin incluir la pérdida de salud, referida a la sexualidad):

"Yo he tenido muchas pérdidas en todo. La semana pasada atropellaron a mi perro. Se murió y me duele mucho. No duermo. Lo extraño pero no le escribo. Él dice que yo no lo apoyé con su mamá".

¿A quién extraña?, ¿a su perro, a su novio? Parece haber perdido a los dos, en tanto que están mezclados en su discurso, tanto el perro muerto como el novio. Asimismo, el no poder dormir, ni comer, ni hacer su vida como antes (del diagnóstico) es algo que ella reconoce y no cesa de apalabrar. Cada sesión me habla de los días en los cuales no pudo dormir, o comer. Tengo una primera sospecha respecto a estas inhibiciones, como posibles manifestaciones melancólicas, "insignificancia moral, insomnio, la repulsa del alimento y un desfallecimiento" (Freud, 1917/2006, p. 244). Pero al mismo tiempo, llama mi atención el registro cuidadoso y angustioso de estas inhibiciones. Un estado semejante a la llamada por Henry Ey (1978), como *melancolía ansiosa*, la cual se caracteriza "esencialmente por el predominio de la agitación ansiosa, por la intensidad del miedo, el cual es vivenciado como un verdadero pánico" (p. 266).

Su aspecto físico durante las primeras sesiones es coherente con la depresión que se adjudica a sí misma. Se le ve demacrada, con marcadas ojeras y una evidente falta de arreglo personal. Llora mucho y el tono de su voz es en ocasiones tan bajo que me encontraba a mí misma haciendo un esfuerzo por poderla escuchar. Pude notar que ella misma se esforzaba por hablar, como si el hablar mismo le fuera pesado. Su abatimiento por ratos es evidente, melancolizado.

El discurso es confirmatorio de su imagen. Se denigra a sí misma constantemente. Se califica como fea, flaca, enferma, tonta y débil. Carga con la culpa de haberse enfermado y no vacila en condenarse a cada oportunidad. Por el

contrario, sus constantes autorreproches parecen delatar goce en ellos, como los reproches del melancólico hacia sí mismo "exhibir sin-vergüenza la verdad desnuda" (Orozco, 2004, p. 33). En oposición a estos y otros calificativos (descalificativos), ella relata también constantemente su vida anterior a "la enfermedad", el cómo era ella antes, con un marcado acento de añoranza, casi como si hablara de algo que pertenece al pasado y que ya no va a volver. *"Yo fui una mujer muy fuerte. Levantaba a todos. Él me dijo que yo ya no puedo sostener a nadie. Me he perdido de mí misma por hacerlo feliz a él".* Hay un pasaje de la omnipotencia a la impotencia. Ella levantaba a todos y ahora no puede sostener a nadie. Se perdió a sí misma en el afán de hacer feliz al otro.

"Yo fui una mujer muy fuerte". Pilar habla en pasado, incluso, habla como si estuviera ya muerta. Es también de notarse que su infelicidad no es únicamente adjudicada al asunto del diagnóstico, sino a su novio también, a su felicidad. La felicidad de uno anula la felicidad de la otra. Ella lo sostenía, ella lo hace feliz a costa de su propio sostenimiento y felicidad. Ahora que no puede sostenerlo, no puede sostenerse a sí misma tampoco. Lo dice y lo siente, trata de transmitirlo con una voz y semblante vacíos, como ausentes, como con cierto aplanamiento. Me pregunté si es posible movilizar algo ante un estado de aparente desfallecimiento subjetivo, donde habla del sujeto que ella era y ya no lo es más. Me llegan las preguntas respecto al alcance del psicoanálisis y de toda terapia psicológica en relación a un sujeto que parece no querer nada, no desear ya nada. Como las características de la melancolía descritas por Freud (1917/2006), "desazón profundamente dolida, cancelación del interés por el mundo exterior, pérdida de la capacidad de amar, inhibición de toda productividad…" (p. 242). Sin embargo, ésta es una mera apariencia, ni la melancolía ni el freudiano duelo patológico se han gestado, en todo caso se tratarían de episodios melancólicos. Pilar algo desea, hay un deseo ahí, hay un deseo en ella. Pilar seguía viniendo conmigo, no faltaba a las citas, nunca faltó. En la melancolía, en cambio, el deseo se ve aplastado en su totalidad, el yo "se ha hecho pobre y vacío" (Freud, 1917/2006, p. 243), no dejando espacio para el depósito libidinal en otra cosa, ni en el interés por continuar con las sesiones. Algo

desea ella, pero no se advierte más que el deseo de ser ayudada por mí, de recibir algún tipo de ayuda que todavía no resulta clara.

"Me he perdido a mí misma por hacerlo feliz a él", sobre todo delata su pérdida. No es la pérdida del novio ni de la relación, ni la del perro, sino la pérdida de sí misma la que parece hundirla en un estado casi melancolizado, dominado por la inhibición, puesto que ya no puede hacer las cosas que hacía antes si ella ya no es la misma. Este punto en particular también se contrapone con el estado melancólico, donde el sujeto "no juzga que le ha sobrevenido una alteración, sino que extiende su autocrítica al pasado; asevera que nunca fue mejor" (Freud, 1917/2006, p. 244). No es así en el caso de Pilar pues ella anhela ser lo que era antes del diagnóstico. El diagnóstico parece haber aniquilado a esta mujer a nivel de su deseo, y ante esto surge la pregunta acerca de cómo revivir a un sujeto casi muerto en el plano deseante.

El asunto del diagnóstico de papiloma humano la pierde de sí misma, de ser lo que era, y más aún, de la posibilidad de una vida más allá de la enfermedad. Imposibilidad de sostenimiento de ella misma y de los otros. El panorama es cáncer y muerte, pero contorneado por la angustia. Y también por una culpa que le genera peso. Sube su peso mientras su cuerpo baja de peso: *"Bajé 5 kg en dos meses. Me quiero morir. Porque no estoy con él… soy dependiente de él. Quiero sentirme bien".* Lo que la hace depender de él es que no está con él. Es decir, la ausencia de él (un poco como el efecto de las drogas, las cuales se sabe de la dependencia hacia ellas cuando no se consumen).

Me llama la atención que las problemáticas desencadenadas por el diagnóstico, se encuentren entremezcladas, y que parezca poner el mismo peso a los problemas de su relación y a la enfermedad. Posiblemente sea un efecto de la culpa por haberlo "enfermado" a él y el temor de encontrarse definitivamente sola, de que él la abandone. *"Desde el diagnóstico mis celos se desataron. Él va a encontrar a alguien que no esté enferma. Dejé de hacer muchas cosas por agradarle. Dejé las fiestas".* Por complacerlo, ella se anuló como sujeto, como deseante. Se considera enferma, pero no apalabra todavía el sentido que para ella tiene su enfermedad.

Pilar se asume enferma, como si ya tuviera el cáncer que considera seguro en su futuro. Contraer el virus no supone ya estar enferma, pero para ella sí es así. No habla del virus, ella habla de "la enfermedad". Ahora también su novio está enfermo y pareciera que la cuota de culpa que ella tiene por haberlo enfermado supone pagarla haciendo todo para agradarle a él, cambiando en todo para que no "encuentre a alguien que no esté enfermo". Y sobre la enfermedad, me relata cómo se enteró que se había contagiado:

"Un día me bañé y hallé una verruga. Fui con el doctor y me dijo lo que tenía. Me dijo '¡tan chiquita que estás!'. Pienso que tendré cáncer y moriré. Yo tengo un tipo de alto grado de peligro".

Las palabras pronunciadas en tono lastimero por el doctor, "¡tan chiquita que estás!", tuvieron un profundo efecto sobre Pilar, fundamental para el curso de todo el caso, de todas nuestras sesiones en la medida en que no cesaron de retornar. Esas palabras fueron una condena de muerte. El doctor, es "el tipo de alto peligro", aquel que debiera ayudarle a comprender su condición médica y ofrecerle las mejores alternativas de tratamiento, fue el que la condenó a sentirse a sí misma como enferma, a considerarse en desgracia, a considerarla muerta, como ella ahora lo hace. Que ella dé por un hecho que esté enferma y que vaya a morir, puede ser algo configurado subjetivamente a partir de la condena de su propio médico sobre ella. Y desde ahí, desde ese primer día y ese primer encuentro con el doctor, Pilar se trazó un futuro desolador, que seguía sosteniendo durante nuestras sesiones, donde la angustia toma un papel protagónico. Es, sin embargo, una angustia justificada, una angustia instalada en ella.

"Ese día pensé que tenía que luchar mucho ya siempre. Es difícil ir al doctor y verme entre puras señoras. Siento tristeza, culpa. Es mi culpa estar así. No me siento aceptada. Estoy desesperada. La mamá de Luis le dijo que esto me pasó por suelta. Y me siento mal de que yo lo enfermé a él porque ahora él es portador".

Ese día, el día del diagnóstico, Pilar concluye para sí misma que tendría que luchar mucho durante el resto de su vida. Posición sacrificial que ella sostiene en su sacrificio por la felicidad del otro. "Es mi culpa estar así", relata. A su vez, el

sacrificio se mezcla con la culpa de “estar así”, propiciando el terreno para que continúe preocupada por mantener su relación con Luis, por cubrir la demanda de él antes de encontrar la suya, soportando el reproche del otro, de Luis, de la madre de éste, y al mismo tiempo, aumentándose para sí misma la culpa, en un sentido absolutamente gozoso.

El sacrificio al otro va referido siempre con el amor. Refiere Orozco (2011): “amor y sacrificio hacen un conjunto tan estrecho que parece ideal para el fomento de goce” (p. 923). Ese sacrificio al otro que supone, sin saber que no es así, que el otro no lo solicita. El sacrificio ante algo en el plano simbólico, de una fracción del deseo propio. Para Lacan (1963/2009), “el sacrificio no está en absoluto destinado a la ofrenda ni al don, que se propagan en una dimensión muy distinta, sino a la captura del Otro en la red del deseo” (p. 299).

Para Pilar el diagnóstico del virus no fue una sorpresa. No llegó a manera de algo inesperado, sino por el contrario, se trató de una confirmación de lo que ya suponía: *“El diagnóstico no fue sorpresa porque ya me había puesto a leer de eso”.* No fue el diagnóstico de VPH, fue el diagnóstico de muerte proferido por las palabras del doctor.

No se trata entonces de un talante de corte traumático, sino de angustia, la angustia ya existía, como condición previa. Menciona Freud (1920/2006):

> […] el apronte angustiado, con sus sobreinvestidura de los sistemas recipientes, constituye la última trinchera de la protección antiestimulo. En toda una serie de traumas, el factor decisivo para el desenlace quizá sea la diferencia entre los sistemas no preparados y los preparados por sobreinvestidura (p. 31).

Nuevamente me pregunto por el papel de la angustia en Pilar. La angustia aparece como previa al diagnóstico de VPH, pero también acrecentada por éste. Ella ya se había informado respecto al virus que contrajo, ya lo veía venir, había lo que Freud (1920/2006) llamaba “apronte angustiado”, pero al mismo tiempo esta información parece ausente, como desaparecida en tanto que ella supone segura

la llegada del cáncer y la muerte, en lo que considero una conclusión desafortunada a partir de las palabras del médico-verdugo. Como Freud lo señalaba en “Inhibición, síntoma y angustia” (1926/2006), ella revelaría, que más que haber perdido algo (como el dolor en el duelo), se trata del temor a perder algo (como angustia de castración). Ella teme perder su vida, la certeza no es tan inamovible. Después de todo, su vida es él, la pérdida de amor.

Decido cuestionarle con respecto a esta certeza, ¿cómo sabe que tendrá cáncer y morirá de esto? Ella continúa la misma postura de un doble saber, al decirme *saber* “todo sobre el papiloma”, y al mismo tiempo *saber* que tendrá cáncer y morirá. Es una postura hasta ese momento inamovible. Ella es un sujeto que lo sabe todo, aun cuando estos saberes sean contradictorios entre sí, eso no tiene importancia. Tengo la impresión de que ésta idea de la muerte se está tornando obsesiva, a manera de premonición, de omnipotencia del pensamiento sobre la acción. Me pregunto también si esta posición de certeza y de saber juega otro papel, como posibilitadora para sostener una ficción de control sobre lo aterrador de la incertidumbre respecto a qué pasará con ella, con su relación y con su familia. Una certeza que en realidad, es una duda. Qué pasará con ella, quien ya no es la que era antes, en cuanto a una “enfermedad” que presenta incertidumbre. Qué pasará en una relación que ya no es tan segura como antes. Y finalmente qué pasará con una familia, que, en palabras de Pilar “se está desmoronando”. Finalmente la certeza incluye un veredicto punitivo, y con ello, la posibilidad de un goce masoquista.

5.5.2. La relación amorosa como absoluto subjetivo

Después de haberle yo cuestionado sus certezas, Pilar se retira ese día olvidando pagar la sesión. La siguiente ocasión llega como siempre, puntual, y me lo dice: *“La otra vez no pagué la terapia”.*

Yo no sabía que ella no había pagado, pues en el Centro no recibo yo el dinero, sino la recepcionista. Este acting-out parece corroborarme lo inamovible de sus

certezas, lo que confirma mi hipótesis de aquel día acerca de la configuración del cáncer y la muerte como pensamientos angustiosos, casi obsesivos. El hecho de que ella llegue y lo primero que me diga es su confesión respecto a no haber pagado, aumenta la fuerza de su mensaje, como una especie de "yo sé, tú no". Posiblemente también decidió, como lo hizo con su novio, que yo no la había ayudado ese día y por ello inconscientemente decidió también no pagarme. Ella sabía todo, no tenía sentido pagar por no saber.

Comienzo a ver que está habiendo un cambio de posicionamiento subjetivo en Pilar, a partir de que me habla de la condena del diagnóstico. Ha pasado de la melancolización de su vida, a la angustia (sin abandonar por completo esta melancolización que a cada momento reaparece en su discurso). La aparición constante de la angustia nos hace sospechar respecto al afecto que hay detrás de ella, en tanto que cualquier afecto es reemplazable por angustia. Menciona Freud (1915/2006): "La pulsión es sofocada por completo, de suerte que nada se descubre de ella, o sale a la luz como un afecto coloreado cualitativamente de algún modo, o se muda en angustia" (p. 148). Y al mismo tiempo, represión que ha fracasado: "si una represión no consigue impedir que nazcan sensaciones de displacer o de angustia, ello nos autoriza a decir que ha fracasado" (p. 148). El afecto desaparecido retorna, "mudándose en angustia social, en angustia de la conciencia moral, en reproches sin medida; la representación rechazada se remplaza mediante un sustituto por desplazamiento" (p. 152).

Pilar retorna al tema de su relación, de su coraje hacia Luis: *"Tengo coraje hacia él. Le dije que ya no quiero estar con él. Se alejó cuando le dije 'tu mamá a mí me vale madre, me importa que la mía me rechace'".*

La relación ha sido una constante de abandonos y regresos, donde el asunto de la necesidad que ella expresa tener de mantener la relación con Luis la hace terminar y volver constantemente con él: *"Ya regresamos. Siento mucho coraje. Quiero estar con él pero no sé cómo llevar la relación ya. No siento la felicidad de antes. No puedo hacer nada sin él".* Pareciera que es ella quien tuviera que llevar la relación, no ambos.

Entre sus contradicciones discursivas, también lo es que exprese no poder hacer nada sin él, y al mismo tiempo diga que ella estuvo sola, sin él, durante todo el proceso desde el diagnóstico de VPH hasta la fecha. Pilar incluso refiere sentirse sola sin importar si está o no en una relación con él. Me da la impresión nuevamente de que es el factor de la culpa lo que la mantiene en este estado en relación a su pareja. Hay una serie de contradicciones notorias, de mensajes opuestos en su decir. Esto refleja también la incertidumbre con respecto a su propio deseo ahora que su vida ha cambiado, de esa pérdida de sí misma.

El asunto de su muerte no deja de estar presente en su discurso tomando distintas formas. Esa es una de las cosas en las que el lenguaje lleva la delantera, conformando y formando al sujeto, en tanto que siempre encentra maneras de expresar algo, de sorprender al sujeto en esa expresión, una vez que ya ha hablado. Eso ocurrió en una de las sesiones, en la cual, ella me hablaba de sus intentos por hacer cosas sin Luis, como prácticas para estar bien sin él. Me había hablado de ir al cine sola, algo que habría pensado mucho, una vez que hubiera elegido una buena película.

"'Cortarme las venas' es la película que quiero ir a ver sola".

Después de decirme esto, Pilar se muestra sorprendida, no fue necesario que yo hiciera énfasis en el título de la película elegida. Sus palabras la sorprendieron. La interpelo diciéndole que estuvo pensando mucho tiempo cuál película vería y me responde comenzando a llorar. Me expresa estar desesperada, angustiada, con ganas de morir pero sin atreverse a hacerlo. A Pilar le angustia pensar que morirá de cáncer, pero al mismo tiempo dice querer morir. Hay un disfrute en el sentido punitivo de la muerte.

Por otra parte la disyuntiva entre seguir con su novio o dejarlo es bastante fuerte y ocupa buena parte en su discurso. Constantemente se pone pruebas a ella misma para ver si puede o no estar sin él (aunque ella ya sabe que puede estar si él, puesto que ya lo estuvo). Volver a estar sola es algo que ella quiere y teme al mismo tiempo. Nuevamente la acompaña la desesperación: *"Antes disfrutaba estar sola. Siento que me hundo estando sola ahora. Me empiezo a desesperar".* Como menciona

Kristeva (1987):"Plutôt que de chercher le sens de désespoir (il est évident ou métaphysique), avouons qu'il n'y a de sens que du désespoir" [34](p. 15). Pilar, en su desesperación, da cuenta de su sentir al estar sin algo, sin alguien, y no propiamente al estar sola. Como menciona Kierkegaard (2004):

> Esta pérdida no es desesperación declarada, sino que ella se desespera de sí misma. Ese yo, del cual se habría librado, que ella habría perdido del modo más delicioso si se hubiese convertido en bien del <<otro>>, ahora hace su pesadumbre, puesto que debe ser su yo sin el <<otro>> (p. 8).

Mientras transcurren las sesiones, no puedo dejar de notar que por ocasiones parece decidida a terminar su relación, en particular cuando sale a hacer cosas por su cuenta, sin él. Pero en muchas otras ocasiones, que son la mayoría, vuelve a caer en un estado de desolación casi absoluta, donde me relata no poder estar sin él.

"Quiero su atención pero no es todo para mí. No quiero ser así. Ahora no puedo tomar decisiones".

¿De quién quiere la atención? En algunas sesiones parece que ya comenzara a hablarme a mí, como notando mi presencia en el lugar. Parece verdaderamente pedir mi atención absoluta, precisamente sobre su desesperación y angustia ante el temor de perder algo. Parece gritarme a mí que la ayude a decidir, algo que demanda imperiosamente. En varias ocasiones me preguntaba "¿qué hago?, esperando una respuesta de mi parte. Pienso que espera que yo le dé respuestas, que yo decida por ella. "Ahora no puedo tomar decisiones". Es el discurso de la inhibición, el no comer, el no poder tomar decisiones, y que explica lo que aparece como sintomatología pero que no responde precisamente a eso. La inhibición como no necesariamente patológica, sino como una rebaja de la función, "la función sexual, la alimentación, la locomoción y el trabajo profesional" (Freud, 1926/2006, p. 83). Además, ésta –la inhibición- se contrapone con la angustia, lo cual es sumamente notorio en Pilar, quien, en su estado de abatimiento casi absoluto, está

[34] Más que buscar el sentido de la desesperación (es evidente o metafísico), reconozcamos que no hay más sentido que la desesperación.

dominada por la inhibición, y ésta desaparece con la llegada de la angustia, como veremos más adelante. “Muchas inhibiciones son, evidentemente, una renuncia a cierta función porque a raíz de su ejercicio se desarrollaría angustia” (p. 84). Además es de notarse que de acuerdo con Freud la inhibición y el duelo, o la melancolía, van ligados:

> Si el yo es requerido por una tarea psíquica particularmente gravosa, verbigracia un duelo, una enorme sofocación de afectos o la necesidad de sofrenar tanto en su energía disponible que se ve obligado a limitar su gasto de manera simultánea en muchos sitios, como un especulador que tuviera inmovilizado su dinero en sus empresas (p. 86).

El discurso de Pilar es también el discurso encarnado, que la atraviesa y realmente la imposibilita a decidir cosas importantes, como es la disyuntiva de seguir con el novio, un novio que por cierto sí decide por ella; o bien, abandonarlo con todos los riesgos subjetivos que implica este abandono.

Desde el psicoanálisis, el psicólogo o analista no toma decisiones por el sujeto. En ocasiones me llegué a preguntar si lo que Pilar realmente demanda es una escucha desde el psicoanálisis. Pero ella me dio la respuesta al seguir conmigo, al seguir viniendo sin faltar una sola vez, hablándome mucho aunque fuera de lo mismo, de su angustia y de su muerte por cáncer.

Pilar me relata después de algunas sesiones, que todavía carece de las ganas para hacer cosas, incluso para comer. Recuerda otro momento en el cual se había sentido así antes, y fue con la ruptura con su ex novio: *“Tuve una relación de cuatro años. Me dijo que ya no me quería. Fue una crisis muy dolorosa. Tristeza total. Me enteré que se casó y yo no comí por días”.* Pérdida del apetito, pero incorporación dolorosa del objeto perdido. Pilar ya no puede comer, ya ha comido bastante, ya lo ha comido a él.

Respecto a lo referido de su relación actual y de la anterior, me pregunto si hay entonces una constante en sus rupturas amorosas, ese abatimiento subjetivo.

"Quiero mi independencia de él. Que no me afecte tanto pelearme con él. Que de él colgaban mis emociones. Si yo estaba mal con él, estaba mal en todo". Pilar únicamente se plantea independizarse de él, pero no de la parte de ella adherida a él. No sabe por qué le afecta pelearse con él. Sería tal vez porque pelearse implicaría cierta independencia de él precisamente.

Pilar sostiene que "si está mal con él, está mal en todo". ¿Él lo es todo? Efectivamente parece ser él el depositario de toda posibilidad de felicidad de Pilar en tanto que, además de haberme referido numerosas veces que no puede estar sin él (dice incluso ser dependiente de él), también "cuando están bien" vuelve conmigo aparentemente reformada, feliz, habiendo comido y dormido bien. Mostrándose optimista respecto al futuro. Pero al mismo tiempo reforzando el asunto de la culpabilidad hacia ella misma:

"Él ya se esfuerza y me dice que lo hace. A veces yo le hablaba feo. Veo que yo propicié las cosas. Que yo he estado pensando mucho en esta situación".

Este supuesto cambio radical respecto a su relación, y por consecuencia, a todos los aspectos de su vida, no puede más que parecer sospechoso, en cuanto a que parece oscilar entre períodos melancólicos y períodos casi maniacos, los cuales se dieron durante las últimas sesiones que nos vimos. Y estos cambios es algo de lo que ella habla:

"Me siento muy mal cuando me baja. Me duele todo desde hace cuatro meses. Tengo muchos cambios de humor. Me molesto y me enojo de todo. Soy dramática. De un problemita hago una bombota. Quisiera ser más estable. Y solita he creado conflictos. Últimamente estoy mal desde el diagnóstico. Desde ahí me siento en conflicto con todo y con todos".

El diagnóstico (desde hace cuatro meses) como evento inaugural del mal-estar, ha sido también el posibilitador del incremento desmedido de la culpa de Pilar, hacia ella misma, hacia Luis también. También han aumentado las ideas de muerte. Ese mal-estar mezclado con culpabilidad, propios de la melancolía y de la patologización

del duelo, la mantienen pues en este estado del no hacer nada, más que exponer la infelicidad en todo su esplendor. Dice Freud (1917/2006):

> Describe a su yo como indigno, estéril y moralmente despreciable; se hace reproches, se denigra y espera repulsión y castigo. Se humilla ante todos los demás y conmisera a cada uno de sus familiares por tener lazos con una persona tan indigna (p. 244).

Su estado se asemeja por ratos al del melancólico, al cual le falta la vergüenza, y de acuerdo con Freud (1917/2006), que "posee una acuciante franqueza que se complace en el desnudamiento de sí mismo" (p. 245). Como goce melancólico.

"Yo ya no soy lo que era antes. Ya no me reconozco. Pero quiero recuperarlo. No tengo el valor de hacer mis cosas por miedo a que se vaya Luis. Creo que es idealización". Pilar quiere recuperarlo, recuperar-lo que era antes, porque hacer sus cosas supondría perderlo. Hay un asunto de miedo a la pérdida, de miedo a la castración, de perder el falo encarnado en Luis. Duelo ligado a perder la posición fálica.

5.5.3. Una secuencia de pérdidas

Pilar ha pasado por una secuencia de pérdidas. Pérdida del novio de cuatro años, pérdida ligada al saberse enferma, y configuración de angustia de pérdida (a partir del miedo a perder a Luis).

Pero sobre todo, ella quiere recuperar algo de todo lo que ha perdido a partir del diagnóstico, volver a sentirse feliz, volver a sentirse independiente, quizás incluso tomar la decisión de ya no estar con Luis, como en algunas ocasiones lo habría apalabrado. Desidealizarlo. El diagnóstico lo cambió todo, el diagnóstico, no de VPH, sino de muerte, a manera de veredicto o sentencia de muerte. La constante aparición de la angustia refleja también esta situación.

Poco a poco mi presencia va teniendo lugar en su discurso, no sólo como aquella persona de quien espera ayuda y toma de decisiones, sino también como alguien

que interviene en su relación, quizás en el sentido de esa desidealización tan temida por ella: *"Si yo no hubiera llegado a su vida, él no estaría como rechazado".*

Si ella no hubiera llegado conmigo, a mi vida, él no estaría como rechazado, ¿en qué medida el que ella venga conmigo provoca un rechazo de su novio? Tengo la impresión de que ella, al venir a terapia, al venir conmigo y al sostenerse dentro del espacio de escucha, va comenzando a sentir un alejamiento de él, a manera de rechazo, en la medida en que poco a poco va pudiendo hacer cosas sin él (venir conmigo sería la primera de ellas). Y esto, efectivamente, lo constataría más adelante, como el rechazo de uno (de él o de mí) por la presencia del otro.

5.5.4. "Mi familia se está desmoronando"

Pilar me había hecho saber desde las primeras sesiones que necesitaba hablar de ciertas cosas, me lo adelantaba pero no lo hablaba. Se refería a su familia, a cosas todavía antes del asunto del diagnóstico. Me confiesa "haber sido cobarde", una vez que después de tres intentos previos por asistir al CIIP, había desistido justo antes de la entrevista. Cuando ya tenía sus entrevistas programadas, simplemente no se presentaba. Esta última vez, el diagnóstico habría sido el evento (nuevamente desencadenador) que la hiciera decidirse finalmente a asistir a la entrevista y posteriormente conmigo, ya que ese evento le habría hecho "darse cuenta que todo en su vida estaba mal y necesitaba ayuda". Había entonces un evento previo:

"Mi hermano Sebastián tiene 33 años. Lo vi hace como dos años en su taxi. Tiene una esposa, yo dejé de verlo. Nunca tuvo buena relación con mis papás pero tengo la necesidad de verlo… pero ya no lo encontramos. Nos dicen que es sicario".

La familia de Pilar vive en una población considerada de las más peligrosas debido al crimen organizado y el narcotráfico. No han sabido nada de su hermano desde hace dos años. No saben si está vivo o muerto, no saben si es verdad o no que sea sicario. Esta sería la primera vez que me habla de su hermano. Se le nota abatida y muy angustiada.

"No sé si está vivo. Nos ha dicho su esposa que no sabe dónde está, pero creo que no nos quiere decir por miedo. Mi hermano miente mucho. Es hasta drogadicto. Le debe dinero a mucha gente".

La incertidumbre respecto a su hermano, no saber si está vivo o muerto, ni dónde se encuentra, es un asunto subjetivamente desgastante. Pilar me refiere estar agotada de pensar en él, en qué será de él. Sin embargo no deja de pensarlo. De hecho, me dice que cada vez lo piensa con más frecuencia, sobre todo imagina que está muerto, descuartizado, o que está matando gente. Son ideas que se han vuelto persistentes. Al mismo tiempo lo echa de menos y llora su pérdida. *"Quiero verlo, abrazarlo y decirle que lo quiero. Nunca se lo dije".*

Por ocasiones parece que ella lo diera por muerto (como ella también se da por muerta angustiosamente), "nunca se lo dije". Es en esos momentos cuando ella se abate y llora mucho por él, cuando vuelve a perder las ganas de hacer su vida cotidiana. E inversamente, por ocasiones cree que está vivo, pero dentro del crimen organizado.

"Un amigo suyo dice que anda en el cerro donde entrenan a matar gente. Él también anda en eso".

Una vez que comenzó a hablarme de su hermano, volvía constantemente al tema. Particularmente a hacerse la pregunta sobre su paradero. Teme del mismo modo, tanto la muerte (¿la suya?) de su hermano, como la posibilidad de que sea sicario. Él no es el único miembro de su familia por el cual ella denota una marcada angustia. De hecho, se encuentra preocupada y angustiada por todos, también por ella misma. Su hermana también está involucrada con un hombre del crimen organizado:

"Mi hermana es viuda. Tiene dos hijos. Su esposo fallece en un accidente automovilístico. Murió hace tres años, iba tomado. Ella lo mantenía a él y se metió en deudas. Mis papás tuvieron que hacer de todo para sacarla de eso. Hace dos años se embarazó de uno que anda en el crimen. Ella no cuida a sus hijos. Me duele todo. Mi hermano no aparece".

Su angustia por todos, indica que mientras los demás no se angustian ni pueden angustiarse, ella lo hace en su lugar, reemplazándoles en su incapacidad para angustiarse.

El que le duela todo va relacionado con la desaparición de su hermano. Nuevamente parece que el diagnóstico es el evento desencadenador que posibilita dar cuenta de lo demás, lo que le ha permitido apalabrar estas otras cosas, sobre lo que antes no había hablado, que es precisamente el asunto de su hermano y su familia. Me dice no haber hablado de él antes, con nadie, ni siquiera con Luis. Se trata de algo tan doloroso que prefirió callarlo y hasta ahora lo habla. Me lo habla a mí, me ha elegido a mí para escucharlo, para escucharse desde mi lugar.

"Mi familia se vino abajo, todo se vino abajo. Creo que algo pasó que destruyó algo en mí".

Un dolor tiene la capacidad de reabrir otros que habían sido acallados. Aquello que pasó y que destruyó algo en Pilar, es el diagnóstico que llegó para destruir el tapón que había puesto sobre muchas cosas, como el asunto de su hermano, sobre el cual no había hablado antes. Lo doloroso y lo destructor es el diagnóstico. Ahora ella se encuentra vulnerable en su subjetividad, ahora ella se duele también por lo demás, por lo que había tenido en cierto modo oculto hasta ahora. Quizás esto responda también a su urgencia por volver a tener el control sobre su vida, lo cual le provoca gran angustia. Al mismo tiempo se reproducen las imágenes de muerte y los pensamientos respecto a su hermano, cosa que no puede sino llamar nuestra atención, como posibles signos neuróticos, obsesivos.

Hay un tema crucial en ella y su relación con el mal. Ella está contagiada del mal y ha contagiado a su novio. Pero el mal está en la familia desde antes, configurado desde el hermano como posible sicario y la hermana metida en la mafia. Ella está rodeada del mal, por dentro y por fuera, en su cuerpo, en el ámbito familiar y social. Ahora ya empieza a hablar de una realidad abrumadora para ella.

5.5.5. De una realidad opuesta a "la prueba de realidad"

"Toda mi vida es un problema".

¿Qué puede hacer un sujeto cuya vida se ve alterada por una realidad devastadora? La angustia se presenta como respuesta inmediata. Pilar está angustiada, paralizada en su intención de hacer algo sobre lo cual parece no tiene control. La asunción y aceptación de un no- control sobre los acontecimientos dolorosos que le impone su realidad, es una tarea sumamente complicada, incluso imposible. Es quizás el no poder hacer nada y saberlo, el que ha facilitado un cambio, el paso de lo que parecía al inicio una melancolía o duelo patológico, como lo demostraba en las primeras sesiones, al predominio de la angustia, que es lo que fue desarrollándose poco a poco, al ir transcurriendo las sesiones y su palabra. Y sin embargo, ese asunto del control responde a lo angustiante. Se trata de un elemento obsesivo, lo que escapa a su control como angustiante, lo que se va de las manos, como el paradero de su hermano, el asunto del virus, la vida de su hermana y sus padres. Todas cosas que ella no controla.

Habla también de sus padres:

"Mi mamá sufrió mucho con mi papá. Él dice que si se muere, que ella ande con otro. Mi papá era alcohólico. Dice ella que no lo dejó por nosotras. Yo creo que mi mamá lo quisiera dejar todavía pero dice que ya para qué".

¿A qué responde este sacrificio como ideal materno? El cual ella reproduce en su propia relación, el sacrificio de su felicidad por la felicidad del otro. Vuelve a su discurso la postura de sacrificio al otro, postura oblativa de ofrecer todo, de dar todo por el otro. Para Lacan (1961/2009):

> […] persiste la ambigüedad sobre si lo que buscamos de este otro – a quien le dedicamos nuestra oblatividad en este amor todo amor, todo para el otro- es su goce, como parecería por el solo hecho de tratarse de la unión genital, o bien su perfección (p. 171).

Este asunto del sacrificio y la oblatividad que se le ofrece al otro, se conjunta con nuestras sospechas del componente obsesivo cada vez más marcado en el discurso

de Pilar, confirmatorio incluso del desarrollo de una neurosis obsesiva. De acuerdo con Lacan (1961/2009):

> Les he hecho advertir que el propio término de oblatividad es un fantasma de obsesivo. *Todo para el otro*, dice el obsesivo, y eso es ciertamente lo que él hace, porque encontrándose como se encuentra en el perpetuo vértigo de la destrucción del otro, nunca hace lo suficiente para que el otro se mantenga en la existencia. Aquí encontramos su raíz (p. 235).

Pilar continúa con su relato: *"Sigo sin descansar. Sueño bastante con mi familia. Me duelen los músculos. Así ya menos quiero dormir. Anoche soñé con mi mamá. Antes soñaba mucho con Luis. Yo estaba en mi cuarto con él y salía mi mamá y yo la veía besando a otro hombre. Yo le reclamaba y ella no me decía nada. Desperté cansada".*

El sueño donde su madre besa a otro responde al exhorto del padre respecto a que si él muere, ella se vaya con otro. Por otra parte, a falta de dormir por temor a los sueños, se están configurando como síntomas de angustia que bien podrían tornarse en síntomas obsesivos. Precisamente como la fase inicial de la neurosis del hombre de los lobos cuando tenía poco más de 4 años. Escribe Freud (1918/2006):

> […] la introducción de la religión produjo el relevo de los síntomas de angustia por síntomas obsesivos. Hasta entonces le resultaba difícil dormir, porque temía soñar con cosas malas. Ahora antes de meterse en cama se veía precisado a besar todas las imágenes sagradas en la habitación (p. 58).

Así como su madre, Pilar quisiera dejar a Luis, pero no lo hace. Tampoco creo que lo vaya a hacer pronto, lo que formula Lacan (1968) como "Je ne lâche pas", no dejar ir. Y sin embargo no lo puede soltar, no lo puede dejar ir. Como una suerte de condición anal-sádica. Confluencia del rasgo obsesivo de no poder dejar ir, junto con el exhorto del examen de realidad en el duelo. Es, por ambos lados, un no dejar ir al objeto. Imposibilidad absoluta del duelo por su hermano, por lo que su familia ha perdido, por lo que ella misma ha perdido.

“Mi papá tiene un carácter bien feo y después se arrepiente. No me gusta que se arrepienta. Se pone triste y no me gusta verlo triste. Se pelean mucho. Mi mamá ha sufrido mucho, debería hacer su vida”.

Y ella, Pilar, ¿no “debería hacer su vida” después de haber sufrido? Parece haber un sentido de rendición en ella, como si ya no hubiera posibilidad de movilización subjetiva. Sigue abatida, llora casa sesión, no puede comer bien, dormir bien o ir a la escuela.

Dedica un par de sesiones en hacerme un relato, en hablar de lo que ella dice no haber podido hablar antes. De hablar de una realidad que la abruma y la tiene permanentemente angustiada. Es quizás esta angustia la que ha en cierto modo impedido la caída subjetiva absoluta, y también el arribo de la melancolía.

Escribo a continuación parte de su relato, que solo al ser escuchado así, solo ser leído así, puede dar cuenta de esta angustia desde la cual ella me habla a mí.

“A mi papá no le gusta ir al rancho, hay comunitarios y luego le dicen cosas de mi hermano. Mi mamá me dice que ya no vaya a verlos. Matan mucho. Uno no puede hacer nada.

Yo allá no tengo nada. Ya no hay nada con tanta delincuencia. Los cercos comunitarios por ejemplo, no puedes pasar, no te dejan. Yo no puedo llegar hasta el rancho para ver a mis papás, sino a otro pueblo donde sí te dejan pasar porque te tienen bien vigilado en todo. Mis papás tienen que ir a verme ahí. Los taxis tampoco pasan. Es más, ya casi ni taxis hay.

Es algo espantoso, angustiante para mí. Ver a mis papás así y ahí. Mi mamá está muy espantada. Dice que los comunitarios son buenos. Pero ellos también han robado. Iniciaron siendo buenos. Yo tampoco quiero regresar ahí. ¡En mi rancho los comunitarios eran los que antes mataban gente y eran delincuentes! Todo es una burla. Antes los comunitarios sí eran comunidad. Era el carnicero, la señora, los hijos, y ahora puro malo. Yo no sé qué hacer con todo esto. No puedo hacer nada, solo sentirme mal y lloro y lloro y lloro…

De hecho no se puede hablar de esto por allá porque te truenan. Es algo que solo aquí me atrevo a decir, es más, solo a ti te cuento. Son cosas que todos saben en cierto modo que ocurren, pero vivirlas es otra cosa. No puedes estar tranquila nunca, de esto no puedes hablar por allá.

Apenas se llevaron a uno que trabaja con mi papá. Duró más de un mes desaparecido. Todo el pueblo ese horrible y sus alrededores es delincuencia. Toda la zona es de delincuentes.

Yo temo mucho por mi papá. Mi papá es el que tiene que dar la cuota del lugar donde trabaja. Su jefe era el mero señor de […]*, el mero mero. De mi papá me da tanto miedo. Se supone que ahora estará todo en calma un tiempo…*

Me preocupa que estén los delincuentes allá donde están mis papás, pero me preocupa también que lleguen a las ciudades. Yo allá puros balazos y explosiones. Todo el pueblo está solo y en las noticias nada. Me da miedo.

Aquí en los antros hay pura gente de allá, puro delincuente, yo los reconozco a todos. O sea, ya están aquí, como si nada. Veo a las muchachas bien tontas, bueno, las que no saben quiénes son esos, aunque ahora que lo pienso, también las que saben. Les invitan a tomar alguna cosa cara y ahí están con ellos. No saben el peligro al que se exponen. Yo por eso ya no voy a los antros y antes iba mucho porque me gusta mucho bailar. ¿Para qué voy si ahí está la gente que tiene a mis papás y a mi comunidad así? Allá hasta ves muertos en la carretera. He visto colgados y mensajes. Así vive la gente allá. No tienen cultura, no tienen nada. Es bien feo.

Allá dicen 'cierras o te matamos'. Y todos cierran. Puro pueblo fantasma. Mi papá dice que ya se quiere ir del pueblo por la delincuencia. Hasta se metieron unos a balazos a la casa. Ya no puede uno salir. Dice que solo espera que yo salga de la escuela para irse.

Es por ejemplo bien conocido por allá que unos empresarios daban millones de cuotas y mejor dieron eso para armas. Y todavía dicen en las noticias bien ignorantes que de dónde sacan los autodefensas las armas carísimas para

defenderse, pues de la gente que ya está harta, que ya no quiere pagar cuotas y dan ese dinero para armas… ya no quiero volver ahí, ya no quiero que mis papás estén ahí, mis sobrinos, mi hermana con ese con el que anda, mi hermano… tengo tanto miedo de vivir así…"

La realidad violenta de México está trayendo cada vez con mayor frecuencia a los consultorios psicológicos, historias como la de Pilar, donde el peligro, la muerte y la crudeza de la misma se muestran sin tapujos. Las imágenes que reviven constantemente, de los cuerpos mutilados, los colgados y los narcomensajes, acrecientan también el temor de Pilar porque su hermano perpetre estos horrores. Pero también y sobre todo, que hayan sido perpetrados sobre él. Pensarlo descuartizado y en una fosa clandestina es algo que le angustia en sobremanera, como menciona Losonscy (2002): "les mutilations, les découpes et les arrachements, les réarrangements des organes, l'éparpillement des parties démembrées du corps y sont interprétés comme des dispositifs de naturalisation et d'animalisation des victimes" [35](p. 188). El tema del reclamo del cuerpo como necesario para emprender el duelo, ha sido explorado por nosotros (Soria, et al, 2014) a manera de elemento fundamental para toda posibilidad de rito.

Mientras, al mismo tiempo y de forma paradójica, las desapariciones van en aumento, imposibilitando para el sujeto poder hacer algo respecto a una muerte que parece existir, pero que no se puede dar cuenta de ella, puesto que no hay un cuerpo que la atestigüe. ¿Con qué recursos cuenta el sujeto para enfrentar una realidad sobrecogedora como esta? Ante una realidad absolutamente externa y devastadora como la que narra y vive Pilar, la labor del psicoanálisis se limita a la escucha sobre lo que ella tiene que decir y que no ha tenido oportunidad de apalabrar en otro lugar, como ella misma me lo dice, de forma que su propio decir ante mí le sostenga subjetivamente en cierto modo. Le permito entonces hablar

[35] Las mutilaciones, las cortadas y los desmembramientos, las reasignaciones de órganos, el esparcimiento de las partes desmembradas del cuerpo son aquí interpretadas como dispositivos de naturalización y animalización de las víctimas.

extensamente sobre el tema. Y ella finaliza con el retorno constante del tema de su hermano desaparecido:

"Mi hermano… yo quería que viniera a mi graduación. Pienso que está en una fosa clandestina. Pienso que tengo a un familiar desaparecido. Soy de los que tienen un familiar desaparecido y nunca sabremos de él. A lo mejor es de los que andan matando gente. Ya ni sé qué es peor… ¡es mi hermano!, ¡y está muerto, o mata, o ya no sé! No sabemos nada de él. Mis papás lo vieron hace dos años, cuando se internó en un hospital. Pero hasta ahí".

¿En qué posición se encuentra el sujeto ante la desaparición de un ser amado? El ser-amado se va junto con ese ser amado y no se puede saber si volverá o no. Pilar no sabe si dar por muerto al hermano o pensar que volverá. Solo sabe que no está. Como ella misma lo dice, forma parte del incontable número de personas que tienen a un familiar desaparecido. La "prueba de realidad freudiana" se topa con esta otra realidad, la que no puede dar prueba de nada. Y alguien como Pilar, que vive el entorno más violento de forma tan cercana, tiene la certeza de que nunca sabrá de él. La certidumbre de la incertidumbre. O se encuentra muerto en una fosa clandestina, o es un sicario que vive, se entrena y se oculta en el cerro.

O es matado, o él mata; lo cual se constituye muchas veces como la disyuntiva entre tantos sujetos que habitan en estos lugares comandados por la delincuencia y el crimen. Pensarlo muerto sería intolerable, pero también pensarlo asesino. Lo cierto es que está desaparecido, y no muerto. *"Sólo quiero verlo, aunque sea de lejos, pero verlo".* Aunque bien señala Allouch (2001) que la cuestión radica en el aniquilamiento de alguien, del objeto, y no en su muerte; el hermano de Pilar no está aniquilado, sino por el contrario, con cada vez que lo rememora toma fuerza su presencia.

No se puede dar por muerto a quien se tiene la esperanza de volver a ver, "los muertos duermen" (Ariès, 1983, p. 27). La presencia del cuerpo físico resulta requisito indispensable para la subjetivación del hecho. Saber que está muerto es verlo muerto, saberlo vivo, aunque sicario, también requiere un cuerpo que lo atestigüe.

> Lo desaparecido y lo perdido no están muertos, simplemente no están ahí, pero pueden estar en algún otro lugar y de hecho lo están. La dimensión de "desaparecido" adquiere una nueva extensión, más dolorosa, más intolerable, ahí donde inscribir la falta no es posible, donde el rito resulta insuficiente (Soria, 2014, p. 107).

Pilar no puede aliviar su propio dolor, menos el de otros. No puede ser el sostén de su novio, tampoco el de su familia: *"Mi sobrina le hizo un altar a su papá. Le hizo una carta. Me la leyó y se puso a llorar. Siento el dolor de ella. Me pregunto qué hago yo ante eso. No puedo hacer nada. No puedo hacer nada por mi familia. No puedo aliviar el dolor de nadie. Ni cuando se enferma la niña la podemos llevar al doctor, no nos dejan pasar. Quiero que tenga una mejor calidad de vida".*

El tema sobre la desaparición de su hermano, quedó como él, en suspenso. Cada sesión me hablaba de él, pero de su desaparición, de extrañarlo y de su angustia. La angustia que delata nuevamente el temor a perder, a que su hermano esté muerto, a perderlo definitivamente.

5.5.6. De una culpa absoluta

El tema de la culpa es algo muy marcado en Pilar. Se culpa por haberse enfermado y me refiere no haberlo "solucionado". *"Creo que haberme metido con las personas incorrectas. Fue cuando me enfermé. Luego llegó Luis y no tuve tiempo de solucionar eso".*

¿La llegada de Luis impidió "solucionar" el tema de la enfermedad?, ¿en qué medida Luis cumple con un papel de distractor? Me parece que esta frase da un poco de luz respecto a la función que desempeña Luis al volverse absorbente de la atención de Pilar, de sus esfuerzos libidinales. No habría entonces algún resto para afrontar subjetivamente o "solucionar" las problemáticas de su vida. Es ésta la dependencia a la cual se refiere Pilar, es una dependencia libidinal, y sin quererlo, ahora él se ha vuelto su soporte, en una suerte de intercambio de rol. Estando bien con él, está bien en todo. También estando mal con él, está mal en todo.

Si como lo sospechamos, Luis aparece como figura libidinal casi totalizadora, también la culpa demoledora de Pilar está referida a él: *"Yo tengo la culpa de que ahora Luis sea portador. Y no puedo con eso. No tolero pensar en eso y no puedo dejar de pensarlo".*

Ese "poder solucionar" o no algo, cualquier cosa, da cuenta de una postura que se está gestando en Pilar, una postura de responsabilidad absoluta sobre lo que pasa, cargada de angustia y de culpa por lo mismo. La aparición de síntomas angustiosos y pensamientos casi obsesivos continúa en progreso. Pensamientos persistentes de culpa, de los cuales no puede librarse.

Por otra parte, Pilar dice saber quién la infectó y me habla sobre eso en una de las sesiones. No me había hablado de esto antes, ni tampoco volvió a hacerlo.

"Estoy segura quién es quién me infectó. Aún tengo comunicación con él. Pienso mucho en él. Yo lo quería mucho, quería que fuera mi pareja. Mis ilusiones estaban en Gustavo. Yo era bien tonta y él lo sabía. Él tiene novia ahorita. Él es mayor que yo. Pienso que todos esos sucesos me cambiaron. Como en noviembre le dije al otro que me había infectado. Ps, la fama que tiene, estoy segura que fue él. Me dicen Pilarela mis amigos porque así me decía él. Hacen que me acuerde de él. Le tengo mucho coraje, rencor. Pero él no tiene la culpa, fue mía. Pero me puede mucho que dice que él no me infectó".

"Un amigo dijo que lo fácil no se valora. Yo me sentí mal".

Resulta notable que ella todavía guarde comunicación con la persona que asegura la infectó, pero al mismo tiempo le tenga coraje y rencor, como contradicciones importantes, dentro de la serie de contradicciones discursivas que tiene Pilar. Finalmente esto es adjudicado también al asunto de la culpa, no lo culpa a él de que se haya infectado. La culpa es de ella y la asume absolutamente.

"Vino mi mamá a verme porque le dije que me sentía triste. Yo no quería que viniera a salvarme. Me sentí más mal que mejor. La veo y siento culpa. Ella no sabe lo que tengo".

Freud habla de la culpa totalizadora del melancólico y en el duelo patológico. En el caso de nuestras sospechas por el duelo patológico y ciertas ideas de Pilar con un tono obsesivo, Freud (1917/2006) nos arroja luz al respecto:

> Cuando preexiste la disposición a la neurosis obsesiva, el conflicto de ambivalencia presta al duelo una conformación patológica y lo compele a exteriorizarse en la forma de unos autorreproches, a saber, que uno mismo es culpable de la pérdida del objeto de amor, vale decir, que la quiso (p. 248).

De este modo, sospechamos más de la presencia del duelo patológico (de acuerdo a la clasificación freudiana) que de una melancolía en Pilar. Con esto podemos incorporar a la noción del duelo en Freud (1910/2006), el asunto de la somatización del estado del objeto perdido al momento de su pérdida.

> El duelo se enlaza al síntoma y presenta exteriorizaciones propias de la histeria, de otra neurosis, o del padecimiento del sujeto adquirido a raíz de la muerte del otro. De algún modo pareciera que se instala sobre el cuerpo la pérdida (ibíd.).

Duelo patológico configurado a partir del diagnóstico funesto que la compele a culparse a sí misma de su pérdida. De la pérdida de su salud y de su relación tal y como la conocía antes del diagnóstico. Esta hipótesis permite dar cuenta del enlace entre la tristeza profunda de Pilar, cargada de culpa pero también de ideas angustiosas de corte obsesivo. Sin embargo, mi hipótesis va cambiando mientras va cambiando también el discurso de Pilar. Lo que dice, lo que enlaza, moviliza las cosas.

La culpa se extiende hacia los demás. Refiere tener culpa con su madre, con su familia completa, culpa sobre todo con su novio por haberlo enfermado, culpa en la escuela por faltar a clases, por no hacer la tesis, por no levantarse en las mañanas… Le hago notar esta culpa absoluta y responde: *“Me culpo de todo. Me siento derrotada y no lo acepto. Quiero dejar en el pasado todo eso. Ese es mi problema porque eso estará siempre ahí”.*

¿En qué ha sido derrotada?, y ¿quién o qué la ha derrotado? El diagnóstico derrotista del médico, diagnóstico instalado fuertemente en Pilar, no puede ser dejado en el pasado y ésta es su derrota.

5.5.7. El no poder hacer nada

Pilar dice estar deprimida. Además del diagnóstico derrotista del médico, ella se autodiagnostica del mismo modo. La idea de morir sigue siendo pensada y dicha, articulada a manera de supuesto deseo consciente. De un deseo que ella quisiera no tener:

"A veces lloro y lloro y lloro, y quiero que se acabe todo. Morir es lo primero que me viene a la mente. No puedo, no acepto lo que tengo de la enfermedad y de mi hermano. No quiero tener ganas de morirme. Me da miedo irme así. Me dan crisis. Lloro, me aviento a la cama y no me levanto".

Su discurso parece estar dominado por esa derrota inaugurada por el diagnóstico. Casi toma la forma de una melancolización, donde la posibilidad de la muerte es cercana en tanto que revela temer a lo que ella piensa como una crisis. Sobre la cuestión de la muerte hablaría en otras ocasiones también: *"A veces pienso cómo morir. Pienso que sí me suicidaría. Tengo miedo de no controlar lo que siento".*

Aunque Pilar pueda apalabrar ese deseo a suicidarse, también lo atenúa de cierto modo. Temer al acto lo anula. Cuando me habla sobre morir, también me habla de lo que la hace sentirse mal, en particular, "la enfermedad", su pareja, y su familia. Me da la impresión de que cada vez que me habla de esto obtiene cierto alivio, tan solo expresando lo que le afecta, como objetivo primero de todo abordaje psicoanalítico, dilucidado por Freud incluso antes del nacimiento del psicoanálisis, desde la "purificación en la hipnosis" (Freud, 1893-5/2006, p. 90) donde aborda el asunto de hablarle a otro sobre la experiencia, de forma detallada, acompañada de su afecto correspondiente, como reviviéndola, y tras esa purificación el sujeto ya se siente mejor que como llegó. Es lo que hace Pilar conmigo.

"Me afecta que me digan que estoy flaca. O que no me peino. Ya me cansé de luchar. No he hecho nada con mi vida. Estoy de floja, no he ido a la escuela. No tengo ganas. No tengo tema de tesis, me desanimé mucho. No confío en mis capacidades. Tengo miedo de no poder hacerla. Y me detengo".

Si ya se cansó de luchar, pareciera entonces que su vida ha sido una lucha, ir a la escuela, hacer su tesis. Lo cotidiano representa una lucha, de la cual ella se asume derrotada. Hay, de acuerdo a la descripción de Freud, rebaja de sí misma en tanto que Pilar dice no confiar en sus capacidades.

Tener algo extraño en su cuerpo, estar infectada y estar enferma, son conceptos que Pilar maneja sobre sí misma constantemente. También ser fea, flaca e incapaz de hacer las cosas. Estas ideas, más que formar parte de una melancolización o una patologización del duelo de lo que ha perdido a partir del diagnóstico (donde no se sabe lo que se pierde a nivel del inconsciente), me dan la impresión de estar tornándose en neuróticas. Siempre van acompañadas de angustia, lo que anula mis sospechas de duelo patológico o melancolía.

El "no poder" hacer nada, es algo que Pilar repite constantemente, casi a manera de imperativo. Se lo dice a ella misma, en una especie de desesperanza anticipada, de anuncio al fracaso. *"Siento que no puedo ya con todo esto. Le tengo miedo al tiempo, me ha comido. A veces quiero venir a la escuela en pijama. No puedo hacer ni la tesis, no puedo ni arreglarme por las mañanas. No puedo, no hago nada. No quiero hacer nada. Estoy como atorada, no hago nada".*

El atoramiento es subjetivo. Ella está atorada como sujeto en tanto que no puede subjetivar los eventos catastróficos de su vida. Sin embargo ella va ligando los eventos, ella me confiesa saber que el diagnóstico la ha cambiado para siempre, y que éste empeoró el sufrimiento por la desaparición de su hermano. Reconoce ahí un enlace entre enfermedad y hermano, en el ámbito de lo incierto.

¿Cómo subjetivar la pérdida de un ser querido cuando no se sabe su condición?, ¿cómo subjetivar la realidad violenta que rodea a su familia a diario y que la mantiene en estado constante de angustia?, ¿cómo subjetivar el anuncio de la

muerte propia, aquel “tan chiquita que estás”? El sostén subjetivo de Pilar es solamente su novio, relación que también está en riesgo de terminarse. *“Tengo el miedo latente de que salga mal mi relación. Porque si estoy mal en mi relación estoy mal en todo”.*

Puedo notar la importancia que tiene para Pilar el venir conmigo, el hacerse escuchar por mí. Conmigo puede hablar de sus preocupaciones: *“Mis papás están mal. Tienen hasta la mirada perdida. Muy tristes. Mi papá ha bajado mucho de peso, está irreconocible. Les preocupa no saber nada de mi hermano. Y mi hermana está también mal, no cuida a sus hijos, no les da ni para comer. Todo esto ya me desanima demasiado. Tenía que venir a contártelo”.*

Su situación de vida, la de su familia rodeada por la delincuencia, la desanima. Pero al mismo tiempo, Pilar reconoce que todos los problemas y la imposibilidad de afrontarlos o hacer algo con ellos, vienen desde el diagnóstico de VPH. Éste es, como ella lo expresa, lo que “metió el miedo”:

“Ya no tengo ganas de divertirme. Digo ‘relájate’. Como que estoy muy seria. He cambiado. Dejé de tomar desde lo del doctor. Me metí como miedo. El cambio más grande es haberme enfermado. Soy tan tonta. Cambió mi mundo. Me dio en la madre”.

¿También se responsabiliza por su miedo? Pilar “se metió el miedo” a morir, y por extensión, también a vivir, se metió el miedo a hacer algo satisfactorio para ella. Es la culpa el elemento clave en sus autorreproches. Ella está en conflicto, ella está estancada, y finalmente reconocerá, en alguna de las sesiones que se trata de un no querer intentar hacer su vida como antes del diagnóstico, por miedo a fallar de nuevo, por el efecto poderoso de la culpa:

“Estoy en conflicto, enojada conmigo. Estoy estancada. No puedo salir, no quiero salir. No me siento capaz, no confío en mí. Tengo miedo. Creo que decepciono a mi papá y a mi novio”.

El tema de la culpa y sus efectos en el sujeto es fundamental para el psicoanálisis. Con Pilar podemos bien dar cuenta de sus efectos devastadores, al

punto de no poder continuar con su vida, de interrumpir sus planes, de hablar de desear la muerte. Pero la culpabilización constante tiene sobre todo un elemento gozoso, una ganancia secundaria, la de la victimización absoluta. Víctima y verdugo de sí misma en tanto que se culpa de todo y al mismo tiempo lo lamenta. A manera de violencia sobre sí misma, descrita por Sibony (1998) como parte de un duelo imposible de hacerse.

Intercalados con los discursos anteriores, melancolizados; también se encuentran otros, opuestos en su sentido manifiesto, casi maníacos, como lo habíamos hecho notar anteriormente. Refiere en ocasiones, y con un entusiasmo renovado, casi exagerado, el sentirse ya bien. Estos cambios ocurrieron de una sesión a otra, incluso dentro de una misma sesión:

"No me voy a morir. Antes pensaba que no me sostenía ni yo sola pero ahora sí puedo. Estoy bien".

¿Cómo puede explicarse este paso a la oposición absoluta de lo que anteriormente había dicho? De decir que no puede sostener a nadie, ni a sí misma, ahora refuta sus propias palabras. Ahora está bien. Decido hacerle notar eso, y me habla de sus cambios, los cuales ella reconoce:

"Cambio de un día para otro. Me gustaría sentirme bien todo el tiempo. Ya tengo nueve meses con la enfermedad".

Pilar justifica también sus cambios a partir de la enfermedad. En las primeras sesiones estos cambios abruptos de postura no existían, sino que se sostenía en el tema de la tristeza y la desesperanza. Fue ya durante las últimas sesiones que se hicieron evidentes estas contradicciones discursivas.

Al respecto, Freud (1917/2006) también aborda el tema de los períodos maniacos en relación a la melancolía suponiendo que la manía "no tiene un contenido diverso de la melancolía, ambas afecciones pugnan con el mismo complejo al que el yo probablemente sucumbe en la melancolía, mientras que en la manía lo ha dominado o lo ha hecho a un lado" (p. 251). Y sin embargo, Pilar tampoco parece haber dominado "el hecho", sino por el contrario, el asunto del

diagnóstico y los problemas venidos con la realidad se han vuelto más angustiosos. Quizás entonces el dominio del evento pueda darse por una vía obsesiva, como otra forma de encarar subjetivamente la pérdida.

Quizás (y dentro de las preguntas de orden teórico) pueda ser que más bien está pasando a un estado oscilatorio melancólico-maníaco, o bien, es un asunto neurótico, angustioso y con tintes obsesivos. Algo está pasando, algo está cambiando subjetivamente.

También pude notar que poco a poco mi presencia ya representaba algo diferente para ella, mi papel ya no era de simple escucha, o de presencia sostenedora, sino que yo empezaba a formar parte de lo que ahí pasaba:

"Soy bien cotorra, hablo muchísimo. Hablo y hablo. Siempre he hablado un montón. Hoy no sé qué decirte [me mira y se ríe]*. ¿Por qué eres así?, ¿me estás analizando?".*

Nuevamente, como ya había ocurrido en otras sesiones, ella esperaba una respuesta, ella esperaba que yo dijera algo para que ella no tuviera que hablar más, pero al notar que yo no lo hacía es que ella me lanza esas dos preguntas; ¿por qué eres así?, ¿me estás analizando?

Ella sabe que el abordaje es de corte psicoanalítico, pero ella constantemente buscaba que yo le diera respuestas, soluciones, incluso que le dijera qué hacer. Mientras se percata que el psicoanálisis es diferente, adjudica esto a mi persona, a cómo soy yo, para después dar cuenta de la creencia que existe, no solo en ella, de que el psicoanálisis consiste en "analizar" al otro, en una relación dual, lineal, imaginaria. En una relación de "yo" a "yo".

Una sesión después de haber planteado la pregunta dirigida a mí, ¿por qué eres así?, ella me vuelve a hablar. Pilar ya me veía de algún modo, me comenzaba a *ver* como alguien ante el/la cual se queda sin palabras: *"Yo vengo a hablar pero hoy no puedo, más bien te veo y no sé qué decirte".*

5.5.8. Expectativa de futuro

Respecto a su familia, y particularmente respecto a su hermano, Pilar no sabe si lo verá de nuevo o no. La pregunta sobre su paradero, la cual trajo desde nuestras primeras sesiones, permanecerá hasta el último día que nos vimos: *"Ya no creo que volvamos a estar juntos. Creo que no volveré a ver a mi hermano. Si lo veo ¿qué le voy a decir?".*

Mientras se aproximaba el fin de nuestros encuentros, también se aproximaba otro fin, su graduación de la licenciatura. Y además, el fin de sus citas con la doctora.

"Ya no voy a ser estudiante. La doctora la semana pasada me dio de alta. Ya no tengo que ir con ella más que cada año. Pienso que algún día tendré cáncer. Tengo miedo a ya no ir al doctor y que algo pase mientras".

Le pregunto como qué podría pasarle. *"Pienso en el cáncer. Se mueren mucho. Dice la doctora que eso no determina nada pero no confío en lo que me dice. Tengo miedo. No tomé con alegría que me diera de alta. Siempre voy a tener esto".*

No tomó con alegría que la dieran de alta, pero tampoco en relación a la escuela. Pilar me dice también tener miedo a su graduación, creo que también tiene miedo a que las sesiones conmigo están por terminar, como una forma de "darla de alta". También teme que su hermano no vaya a estar en su graduación, y a que sus padres no puedan salir del pueblo. Y sin embargo, ante todas estas problemáticas que angustian a Pilar y que ella habla, sea el tema de su novio el que a veces tiene mayor importancia. Este hombre, idealizado por ella, sostenedor, y que tiene el poder de hacerla sentir bien en todo o mal en todo, continuaría en esa condición para ella, a pesar de manifiestamente decir que no quiere ser "manejada" por él. El asunto de la terapia se vio atravesado por este manejo:

"Luis ayer habló muy bien conmigo. Me contó todo y yo le dije muchas cosas también. Salió el tema de la terapia y yo le platiqué de tí. Dice que él es quien debe ayudarme a resolver todo. Se preocupa de que yo no le cuento todo y a ti sí. Ya no quiere que venga. No sé si está celoso".

Yo me volví importante para ella, a mí me confesó lo inconfesable, y por consecuencia, también me convertí en una rival para Luis. Él se ponía celoso de mí, y ella, también comenzó a tener celos de las amigas de Luis. *"Ya me estoy amarrando con él. Por agradecimiento. Dependo de él. Me pongo muy celosa. Ya no confío en él".*

Mientras aumenta la dependencia hacia él, también la desconfianza. Se está "amarrando" con él por agradecimiento a que siga con ella a pesar de la enfermedad, y de haberlo infectado. Finalmente, entre eso y los celos, y el hecho de que yo ya representaba algo para ella, Pilar llega conmigo, en la última sesión, terminando su relación conmigo, y por extensión, su relación con el psicoanálisis.

"Ya no me gusta tanto el psicoanálisis. Me da miedo. Soy cobarde. El psicoanálisis es muy duro. Estoy tensa".

El psicoanálisis es muy duro. Yo soy muy dura para ella, y como el psicoanálisis, ya no le gusto tanto. Pero aquella última sesión terminaría haciéndome saber de su descontento con Luis, de su deseo de dejar esa relación. Se ponen en juego dos relaciones, se intercalan en su discurso dos relaciones, la de ella conmigo y con el psicoanálisis, y la de ella con Luis:

"Me dejo manejar por Luis. Me dijo que ahora él me ayudará. Digo lo que él dice, hago lo que él dice. Es bien inmaduro y yo bien tonta. Le he depositado todo a él. Tengo sueños con él, que estamos juntos pero él serio. En el sueño grito y no puedo gritar. Ya no quiero que me jale las riendas. Le dije que ya estaba harta, que me presiona mucho, pero ahí sigo".

Así terminaron nuestros encuentros, y ella optó por una renuncia al psicoanálisis.

Dejar la relación conmigo y el psicoanálisis significaba mantener la relación con Luis. Del mismo modo, dejar la relación con Luis, para ella, significaba volver conmigo. Aproximadamente un mes después recibí una llamada de Pilar, solicitándome que tuviéramos un trabajo psicoanalítico de mayor duración. Acababa de dar fin a su relación con Luis, y el psicoanálisis y yo, le volvimos a gustar.

5.5.9. El desarrollo de la neurosis obsesiva en lugar del “duelo patológico”

El estado de Pilar puede ser fácilmente confundido con un duelo patológico o con la melancolía. Sin embargo, parece más bien tratarse de una estructura obsesiva que encuentra un terreno fértil para desarrollarse y tomar la forma de una neurosis. Quizás también, lo que inició siendo una cosa, se fue transformando, como su discurso lo dictaba, en otra. En un primer momento, sospechamos de la melancolía en su estado más puro, tanto por las inhibiciones características de la misma, expuestas por Freud, así como el discurso de Pilar en un inicio, carente de todo interés por el mundo exterior, por los otros, por ella misma, situado desde una culpabilización y autorreproches totalizadores e ideas de muerte. Esto lo anclamos al asunto de la oscilación entre su decir melancolizado y maniaco. Allouch (2001), ya habría hablado de la dificultad de distinguir en muchos casos entre melancolía y neurosis obsesiva. Posteriormente viramos la hipótesis hacia el duelo patológico, en tanto que las ideas de muerte, enfermedad y el tema de la desaparición de su hermano, se fueron haciendo cada vez más constantes y angustiosas para Pilar. Esto, después, sin anular su pérdida de interés por seguir adelante con su vida o mejorar, sentirse mejor.

Finalmente, mientras avanzaban las sesiones, surgió una tercera hipótesis. Intentamos demostrar que hubo un desarrollo que va desde el inicio del duelo patológico, hasta el posible desarrollo de la neurosis obsesiva, en los estadios previos a la acción. Hay ideas angustiosas que cada vez se vuelven más frecuentes en su hablar, combinadas con el elemento oblativo y sacrificial, característico del obsesivo. El darlo todo por el otro (su novio) y decirse dependiente de él.

Una estructura obsesiva, preexistente en Pilar, se ve favorecida por la llegada del evento desencadenante, el diagnóstico. Si bien el diagnóstico ocurre antes de que ella llegue conmigo, es durante nuestros encuentros que comienza a hablar sobre él. Este evento desencadena, no sólo el posible desencadenamiento de una neurosis obsesiva, sino la posibilidad de apalabrar la angustia hasta antes indecible, y ligada a una serie de acontecimientos dolorosos, como la relación insatisfactoria de pareja, la familia quebrantada, y sobre todo, la desaparición de su hermano. Este

último evento bien podría ser llamado también desencadenador del síntoma angustioso predominante en ella. La angustia en la obsesión para Lacan (1955/2009) “Es el yo en cuanto portador él mismo de su desposesión, es la muerte imaginaria. Si el obsesivo se mortifica es porque, más que otro neurótico, se apega a su yo, que lleva en sí la desposesión y la muerte imaginaria” (Lacan, p.400).

El acontecimiento encuentra un terreno fértil para desencadenar la neurosis. Este terreno inaugurado por el virus y el diagnóstico del médico, encuentra otro terreno también fértil en la realidad, en lo externo, en lo ya por sí solo devastador y angustiante para el sujeto. Podemos decir que la pérdida es este terreno fértil para la neurosis obsesiva. Ya Abraham (1994) habría expuesto el temor a perder al objeto de amor, dentro de una estructura de neurosis obsesiva.

Lo que comienza tomando la forma de un duelo patologizado, culmina en angustia, en ideas obsesivas, como las imágenes de descuartizados y muerte. También la idea persistente y la seguridad de que va a morir. Todas planteadas como supuestas certezas. Hay sin duda también tristeza en Pilar, hay un sentido de desolación, de desamparo y de haber perdido algo. Pero no hay duelo. Hay neurosis, pero no la posibilidad de duelo ante la pérdida de lo que ella era antes, tampoco del hermano desaparecido que no puede simplemente dárselo por muerto. Pilar, como ella misma lo dice, tiene muchas pérdidas, pero éstas se reconfiguran subjetivamente como alimento de la neurosis, de la angustia, y no del duelo. Tampoco de la melancolía. Es la angustia lo que se encuentra en el lugar de la asunción subjetiva de la pérdida. Por tanto, se incrementa la angustia y ella impide “sentir” las pérdidas de las que ella habla. Se subjetiva la pérdida por otra vía que no es la del duelo.

Podemos aventurar una hipótesis final a partir del caso de Pilar. Que la neurosis obsesiva y el duelo/melancolía, se oponen mutuamente; o bien, que no pueden tener lugar en el sujeto al mismo tiempo, que lo que puede iniciarse como duelo, puede tomar el camino de la neurosis. Los síntomas e inhibiciones de uno y otra pueden ser semejantes, fácilmente confundidos cuando, como en el caso de Pilar, el efecto de esta neurosis, y su alimento, consiste en una pérdida, o en muchas

pérdidas. Posiblemente se trate más bien de la interrupción de la asunción subjetiva de la pérdida por vía de la neurosis obsesiva. Cuando comienza a hablar de la pérdida, entra la angustia. Mientras más habla de la pérdida, de la falta, más se incrementa la angustia, y menos deseos tiene de hacer las cosas cotidianas de su vida y más tienda a evadir ciertos temas y tomar importancia en otros. Como la relación mortal consigo mismo que mantiene el obsesivo. Menciona Lacan (1955/2009):

> Antes de permitirle reconocer la fundamental agresividad que dispersa y refracta sobre el mundo y que estructura todas sus relaciones objetales, es preciso hacerle comprender cuál es la función de esa relación mortal que mantiene consigo mismo, y que hace que, a partir del momento que un sentimiento sea suyo, comience por anularlo. Si el obsesivo les dice que algo o alguien no le interesa, pueden pensar que le interesen muchísimo. Allí donde se expresa con la mayor frialdad es donde sus intereses están comprometidos al máximo (p. 401).

Hay en Pilar sin duda, sucesos y palabras que dan cuenta de un sufrimiento por una pérdida, casi como el inicio de un duelo patológico o una melancolía, pero que en cambio, este sufrimiento y lamento por la pérdida se ven mezclados con un monto de angustia grande, culpa y sacrificio al otro, lo que nos confirma que el duelo ahí no tiene lugar, pero la neurosis sí. Lacan se pregunta en el caso del obsesivo, "¿para quién está muerto? Para el que es su amo. Con respecto al objeto de su goce. Borra su goce para no despertar la cólera de su amo" (Lacan, 1955/2009, p. 401). Es la supuesta dependencia de Pilar hacia su novio, con el cual si está bien, está bien en todo. El otro idealizado, el otro en posición de amo ante el cual se dirige tanto la angustia como el sacrificio. "Aquello que interesa al obsesivo es siempre otro, porque si lo reconociera verdaderamente estaría curado" (p. 402).

La culpa aquí, parece ser una mezcla entre dos formaciones de la culpa; culpa propia de la neurosis, y la del duelo patológico o la melancolía. La pregunta, en el caso de Pilar, ¿para qué sirve la culpa?, puede darnos un mejor sostén para nuestra hipótesis, es una culpa gozosa y angustiosa al mismo tiempo. Para Pilar, la culpa

sirve para rescatar algo del goce de sí misma que paga con el sacrificio al otro. Para obtener cierto goce de ese sacrificio.

Por otra parte la consecución de su estado depresivo parece no ser una melancolía. En la melancolía el proyecto es morirse. La sombra del objeto sobre el yo. Aquí no es nada de eso, aun cuando haya expresado un supuesto deseo a morir. Pilar no es suicida, y esto también podemos referirlo dado que las ideas suicidas también un corte obsesivo angustioso.

Las ideas del suicidio también se tornaron en poco a poco en angustiosas. Constantes, y cada vez más, pero que no traen una intencionalidad inconsciente de llevarse a la acción. Por el contrario, en la melancolía el asunto del suicidio es más delicado en cuanto a su posibilidad de devenir en acto. “El cuadro de este delirio de insignificacncia se completa con el desfallecimiento en extremo asombroso psicológicamente, de la pulsión que compele a todos los seres vivos a aferrarse a la vida” (Freud, 1917/2006, p. 244).

> Desde hace mucho sabíamos que ningún neurótico registra propósitos de suicidio que no vuelva de sí mismo a partir del impulso de matar a otro, pero no comprendíamos el juego de fuerzas por el cual un propósito así pueda ponerse en obra. El análisis de la melancolía nos enseña que el yo solo puede darse muerte si en virtud del retroceso de la investidura de objeto puede tratarse a sí mismo como un objeto (p. 249).

De este modo, poco a poco otros elementos fueron tomando la misma forma, como la pregunta por el hermano sobre si estará en una fosa clandestina o matando gente. La enfermedad es el ente ligado al hermano, en tanto que representan pérdidas. También las imágenes de los asesinados y las cosas que ella ha visto, los mensajes, los balazos. Todo esto imposibilitando el duelo. Pues finalmente la pregunta ¿duelo ante qué?, es pertinente en el caso de Pilar. Lo que ella ha perdido todavía no es reconocido como perdido, en este caso su hermano y lo que ella era antes de la enfermedad. Su hermano no está muerto. Su hermano está desaparecido. Por otra parte el diagnóstico por sí solo no supone una pérdida, sino que es un diagnóstico que la mata. El doctor fue quien la mató con aquel “tan

chiquita que estás", a manera de sentencia de muerte. El diagnóstico salvaje del médico desencadena la predisposición a la neurosis, y junto con ella, las ideas de que va a morir, que si bien van acompañadas de abatimiento y tristeza, no deja de estar la angustia presente y en primer plano. Del mismo modo "la enfermedad" y el virus se configuran como ideas obsesivas que alimentan las crisis de angustia que Pilar refiere. El estar infectada es estar manchada, da cuenta de la suciedad, de la fealdad que ella se atribuye. Autorreproche y culpa.

5.5.10. Funciones de la intervención psicoanalítica breve: soporte para el sujeto y dispositivo diagnóstico esclarecedor

El caso de Pilar nos convoca a una reflexión en varios sentidos. En primer lugar, resulta confirmatorio del objetivo primordial de un enfoque breve: el sostén subjetivo de alguien en un momento crítico, en situación de emergencia. Pilar llegó conmigo en condiciones de abatimiento total, de la casi anulación absoluta del deseo, lo que nos hizo sospechar en un primer momento del advenimiento melancólico. A partir de mi presencia, y de su escucha a través de mí, el deseo fue reavivándose, tomando una forma insospechada para ambas.

Particularmente y en lo que concierne a nuestra investigación, hay dos elementos indispensables a subrayar. Por una parte, el asunto de un duelo que no tiene las condiciones para emprenderse, reales y simbólicas; y por otra, lo que parece ser un duelo patológico (o melancolía) por su sintomatología e inhibiciones, pero que después de la exploración discursiva nos confirma que no lo es. El dispositivo breve permitió que Pilar comenzará a apalabrar sus múltiples pérdidas: su relación anterior, la relación actual, su hermano, su hermana, la vida de sus padres, su salud… una conjunción absoluta de pérdidas, una tras otra, sin posibilidad de tramitación subjetiva de nada. La pérdida de su hermano aparece como desaparición. Y en lo referente a la desaparición, el duelo no puede emprenderse.

El asunto del diagnóstico es colocado por nosotros como clave para la consecución del caso de Pilar. Mientras ella habla respecto a su vida a partir del diagnóstico, algo cambia de manera fundamental. Lo que comenzó siendo un discurso melancolizado, de abatimiento y goce del autodesprecio, poco a poco fue mutando en angustia, modificando en absoluto la hipótesis primera (melancolía) y la segunda (duelo patológico), de lo que finalmente se desató en una neurosis obsesiva en desarrollo, confirmada por el estallido de angustia, la repetición del discurso y el posicionamiento oblativo. El evento del diagnóstico es desencadenador del no control de Pilar sobre su vida, de la condena de muerte segura. El diagnóstico reabrió en su palabra dolores antes callados, como el que ella tiene por su hermano.

Lo que ocurrió fue una confluencia absoluta de dos elementos perfectamente compatibles: la estructura obsesiva latente, ahora desarrollada a partir del rasgo obsesivo de no poder dejar ir (al novio, al hermano, y a la enfermedad como castigo), junto con la imposibilidad de duelo, con el exhorto del examen de realidad en el duelo ante un hermano que no está dado por muerto. Es, por ambos lados, un no dejar ir al objeto de amor. Así, el evento desencadenador se conjunta con un duelo imposible de hacerse, propiciando el desarrollo de la neurosis. Angustia por un lado obsesiva, y por otro, favorecedora del desconocimiento de vida/muerte del ser amado.

De esta manera, el dispositivo breve permitió el esclarecimiento diagnóstico, al mismo tiempo que otorgó sostén subjetivo a Pilar en un momento crítico en su vida. El elemento transferencial tuvo lugar para cuestionarse respecto a su relación y tomar una decisión respecto a seguir con el tratamiento, o seguir con su relación. En principio, optó por su relación. Finalmente, después de algunos meses, Pilar ha vuelto conmigo, y su novio, se ha ido.

CUARTA PARTE. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Siempre (dolorosamente) me ha sorprendido poder –finalmente- vivir con mi aflicción, lo cual quiere decir que es literalmente soportable. Pero sin duda es porque puedo mal que bien hablarla, frasearla. Mi cultura, mi gusto de la escritura me da ese poder apotropaico, o de integración: yo integro, por el lenguaje. Mi aflicción es inexpresable pero como quiera que sea decible. El hecho mismo de que el lenguaje me proporcione la palabra "intolerable" realiza de inmediato cierta tolerancia. Barthes, 1 agosto de 1978

Escribo cada vez menos mi aflicción, pero en un sentido es más fuerte, ha pasado al rango de lo eterno desde que ya no la escribo más. Barthes, 4 de diciembre de 1978

Ahora, a veces sube en mí, inopinadamente, como un globo que revienta: la constatación: ella ya no está, ella ya no está, para siempre y totalmente. Es algo mate, sin adjetivo –vertiginoso porque insignificante (sin interpretación posible). Dolor nuevo. Barthes, 7 de diciembre de 1978

Pensar, saber que mamá está muerta para siempre, completamente ("completamente" que sólo se puede pensar haciéndose violencia y sin que se pueda sostener largo tiempo este pensamiento), es pensar, letra por letra que yo también moriré para siempre y completamente. Barthes, 1 mayo de 1978

6. DISCUSIÓN

A partir del análisis de los casos presentados, damos cuenta de variantes subjetivas desde la experiencia de pérdida, que calificamos como posiciones subjetivas ante la pérdida. Lo que ocurre en el sujeto de manera inconsciente previo al duelo, y que también cumple otras funciones, para evitar, hacer barrera, o posponer el surgimiento del duelo, y con ello, el reconocimiento de la falta. En todos los casos presentados, analizamos lo que ocurre en el sujeto como previo al advenimiento del duelo o en sustitución de este. Todos ellos, casos con características inherentes a cada sujeto en su particularidad, atendiendo al caso por caso, fundamental en todo abordaje psicoanalítico. En el presente apartado pretendemos enfrentar los hallazgos suscitados a partir de la exploración analítica desde el dispositivo de cura breve, con la teoría psicoanalítica sobre el duelo, así como introducir una temática surgida a partir de los resultados. Esto con la finalidad de dar cuenta de lo que consideramos como condiciones subjetivas del duelo, así como exponer lo que nombraremos “interferencias imaginarias al duelo”. Es decir, lo que dificulta, desvía, u obstaculiza el proceso o trámite simbólico del duelo. Asimismo daremos cuenta de otras problemáticas teórico-clínicas a la luz de los hallazgos del caso. Al hablar de perturbación del duelo, obstaculización del mismo, o interferencias, no suponemos una patologización del proceso de duelo, de hecho, nos expresamos en contra de concebir al duelo como un proceso entendido como una serie de etapas a seguir por el sujeto “normal”. En todo caso se trataría de un proceso de asunción simbólica de la falta. El duelo pensado entonces como una forma de posicionamiento subjetivo ante la pérdida. Lo que los casos nos muestran es el carácter de singularidad de cada sujeto en relación a la pérdida, y la problemática de ellas y de todos ante la experiencia de pérdida de lo amado.

Para ello, recorreremos las concepciones principales respecto a las condiciones subjetivas del duelo, de las cuales nos valemos para examinar los casos presentados. Como se mostró dentro del apartado teórico del presente trabajo, han sido examinadas diversas posiciones subjetivas en la experiencia de pérdida que posponen el advenimiento del duelo, que lo suspenden, o incluso lo sustituyen. Esto lo haremos en base a los aportes de Freud y Lacan, principalmente, problematizando a la luz del análisis de los casos, algunas cuestiones fundamentales del duelo, como la perturbación del duelo, el duelo como proceso simbólico de la falta, la intervención de la melancolía, entre otros. Haciendo énfasis en aquellos que hacen referencia a lo encontrado a partir de los casos de nuestro trabajo. Finalmente, culminaremos con nuestra tesis personal respecto a las interferencias imaginarias al duelo, dándole soporte teórico desde la teoría lacaniana de lo imaginario, el papel del enfoque analítico breve en la experiencia de pérdida, la pérdida en la mujer, y por último, nuestras conclusiones.

6.1. LA HIPÓTESIS FREUDIANA: EL DUELO PUEDE SER PERTURBADO Y ANULADO

Desde el inicio, es importante destacar que Freud no indaga sobre las condiciones para el advenimiento o anulación del duelo. Tampoco respecto a su perturbación (únicamente en lo que llamó “duelo patológico”). Freud da cuenta del duelo, del duelo patológico y la melancolía, una vez que ya se han instalado en el sujeto. Deja entonces abierta la pregunta respecto a las condiciones de posibilidad de duelo, y por tanto, también a las posibles interferencias para el advenimiento del mismo.

Freud habla entonces a partir de la instalación del duelo. Escribe sobre la existencia de “graves desviaciones de la conducta normal” en el duelo, las cuales incluyen: desazón profundamente dolida, cancelación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar y la inhibición de toda productividad. Freud (1917/2006) discierne el proceso del duelo, o la fenomenología consistente en lo que se denomina trabajo, a partir de que se impone el examen de realidad.

> […] a pesar de que el duelo trae consigo graves desviaciones de la conducta normal en la vida, nunca se nos ocurre considerarlo un estado patológico… confiamos en que pasado cierto tiempo se lo superará y juzgamos inoportuno y aun dañino perturbarlo (pp. 241-242).

De acuerdo a lo que hemos analizado en los casos, el duelo sí puede ser perturbado y también anulado. Pero agregamos que, de acuerdo a nosotros, la perturbación no tiene un sentido de patologización, sino de aquello (en este caso el duelo) que puede ser pospuesto de manera indefinida, evitado, sofocado, o sustituido por otra cosa, y que involucra (de ahí que posiblemente Freud agregue el carácter de gravedad) el sufrimiento y dolor del sujeto que atraviesa por una pérdida.

La pregunta respecto a cómo se perturba un duelo, no es abordada directamente por Freud. Sin embargo, parece referirse a que en el duelo normal, el sujeto poco a poco va desprendiéndose de su objeto de amor (por la llamada prueba de realidad) por medio de un trabajo, y cualquier intervención en este nivel, perturbaría un proceso que aparece casi como natural. Nos habla en 1917 del duelo patológico como una forma de duelo que se acerca más a la melancolía. Este tipo de duelo sí respondería a una perturbación de la normalidad del duelo:

> Por un lado, como el duelo, es reacción frente a la pérdida real del objeto de amor, pero además depende de una condición que falta al duelo normal, o lo convierte, toda vez que se presenta, en un duelo patológico. Cuando preexiste la disposición a la neurosis obsesiva, el conflicto de ambivalencia presta al duelo una conformación patológica. (p. 248).

Nos internamos entonces en el asunto de la perturbación del duelo desde Freud, para contrastarlo con lo encontrado en los casos. Será el conflicto de ambivalencia lo que él destaca como perturbador del duelo. No es la ambivalencia por sí sola, como hemos mencionado, pues ésta es inherente a la estructura edípica, al conflicto edípico que complejiza las relaciones y las tensa sin que se trate de una posición pasional. Se trata del conflicto de ambivalencia en su costado pasional, donde odio y amor son indiscernibles.

6.1.1. La ambivalencia, (*haineenamoration)* en su costado pasional, interviene en la perturbación del duelo

Como mencionamos en el apartado anterior, lo que se hace notar en los casos, más que la ambivalencia inherente a todo sujeto, desde que ésta interviene a partir de la conflictiva edípica; es el costado pasional odio-amor. La noción de Lacan (1973), "haineenamoration", en español "odioamoramiento", nos permite ubicar este costado pasional de la ambivalencia. El odioamoramiento es, a diferencia de la ambivalencia, independiente del objeto, pues ambos, odio y amor, están indisociablemente ligados. No hay amor sin odio, dice Lacan, y Freud lo sabía: "Si al menos hubiese sabido darle otro nombre y no el término, bastardo, de ambivalencia, tal vez hubiera tenido mayor éxito en conmover el marco de la época en que se inserta. Pero acaso era modestia de su parte" (Lacan, 1973, p. 110). La ambivalencia en Freud, repensada por Lacan, corresponde a este odioamoramiento. Por tanto, podríamos utilizar cualquiera de los dos términos, ubicando que la ambivalencia es en realidad este encuentro indiscernible entre odio y amor, de base, inherente al sujeto. No hay, desde aquí, conflicto entre ellos, no hay una cosa sin la otra. Son indiscernibles en el apasionamiento. Del amor no se sabe sin el odio.

> Por algo se arma Freud del dicho de Empédocles de que Dios debe ser el más ignorante de todos los seres, porque no conoce el odio. La cuestión del amor se liga así a la del saber. Añadía yo que los cristianos transformaron este no odio de Dios en una señal de amor. Y aquí el análisis nos incita a recordar que no se conoce amor sin odio (ibíd.).

Así, la tradición cristiana ocultó el lugar del odio, pero éste siempre ha estado ahí, al lado del amor, "menos odia (hait), menos es (est), menos ama" (Lacan, ibíd., p. 119). Cuando podía odiársele a Dios, podía también creerse que nos amaba, "puesto que no nos pagaba con la misma moneda" (p. 119). La ambivalencia pensada como odioamoramiento, se revela entonces en todas las relaciones amorosas, donde el odio está de base.

“La vez pasada jugué con el equívoco un poco traído de los cabellos, entre il hait e il est, odia y es. De eso se trata la castración” (Lacan, ibíd., p. 120). Al odiar al padre, inició el Edipo. Hay un odio que precede al amor y sin él no hay castración. No hay castración sin la ambivalencia, sin el odioamoramiento. “Estamos tan sofocados por esto del odio que nadie se percata de que un odio, un odio consistente, es algo que se dirige al ser, al ser mismo de alguien que no tiene por qué ser Dios” (Lacan, ibíd., p. 120). Así, es constitucional de la subjetividad el odio, ligado siempre al amor, independientemente del objeto.

Nos referiremos entonces a la ambivalencia pensada desde este costado, como odiamoramiento, sin abandonar el concepto, que aun con esta precisión, nos parece conveniente, sobre todo dentro de los casos. El conflicto de ambivalencia como oidoamoramiento sería el que otorgaría la condición de patológico al duelo. Este punto, si bien es debatible en cuanto a que la relación del sujeto con sus objetos es de naturaleza ambivalente, Freud lo rescata para hablar de lo que interfiere con el duelo normal. Nosotros destacamos más la ambivalencia por sí sola, una ambivalencia como posición pasional, de carácter pasional respecto al objeto que se ha perdido.

Dentro de los casos presentados, la ambivalencia, como posición pasional, surge, y sin duda juega un papel totalmente relevante en el cuestionamiento del sujeto ante su objeto perdido. La relación con el objeto ambivalente no puede sino llamar nuestra atención por el nivel de importancia que juega en el advenimiento del duelo, en la asunción de la pérdida. Sin embargo, no podemos calificarlos como duelos patológicos como lo hiciera Freud. De hecho, no podemos decir que el duelo ha tenido lugar, sino que la ambivalencia pasional interfiere en la asunción de la falta. Sofía, en su ausencia absoluta de duelo por su hermano muerto, delata una ambivalencia de base. No hacer duelo por alguien a quien amaba profundamente, pero a quien deseó la muerte, desde el odio pasional.

De manera diferente, y con una complejidad propia del caso, Libertad es muestra de la relevancia en la ambivalencia pasional con su padre muerto, en el no reconocimiento de su amor hacia él mientras le brinda sus cuidados. Pero no

supone un duelo patológico, tampoco hay autorreproche ni castigo de ninguna índole, como Freud lo supone. Podemos plantear que la manera en cómo se manifiesta el conflicto de ambivalencia, determina si se instala ésta, la ambivalencia, como interferencia al duelo o no (en su costado pasional, o fuera de él). Es decir, cuestionarse respecto a la función de la ambivalencia para que el duelo tenga lugar. No es la ambivalencia por sí sola, sino lo que la ambivalencia revela en la relación del sujeto con su objeto perdido. Cuando ella, Libertad, se enfrenta a la pregunta respecto a, ¿qué era yo para mi padre?, y por tanto, ¿qué va a ser él para mí ahora que ha muerto?, es que el conflicto de ambivalencia cobra un papel preponderante a un nivel inconsciente, puesto que se enfrenta con la disparidad amorosa, y la intervención, por tanto, pasional. Libertad se cuestionó respecto a la total indiferencia de su padre en relación a ella, incluso su desprecio, siendo un motivante inconsciente para un odio y venganza desmedida. La pasión vengativa es de hecho común en el proceso de usurpación del duelo. En lugar de asumir la falta por la vía simbólica, proponerse el desquite, postergación del duelo en Hamlet, cuyo padre no le pide duelo, le pide venganza.

Sin embargo, hay algo que el caso de Libertad revela, más allá de un conflicto de ambivalencia pasional. Ocultamiento total del amor, que sin embargo preexiste. Es necesario destacar que el amor no es apalabrado, ya que en la palabra lo que predomina es el odio, como posición subjetiva pasional. El odio, en este caso es el que se instala como la interferencia al duelo. Como una suerte de “yo quería amarlo, yo quería que me amara, pero él no me amaba a mí, y ahora lo odio, no hay duelo por él, no he perdido nada”, y por el contrario, lo que supone una ganancia. Desde esta idea es que retomaremos el caso de Libertad para introducir al odio como interferencia al duelo. El odio, como ocultamiento total del amor, un odio pasional, totalizante, paralizador de su vida.

6.1.2. La problemática separación entre duelo y melancolía

Además del conflicto de ambivalencia, Freud también da cuenta del advenimiento de la melancolía, la cual supondría una anulación del duelo. Ambos,

conflicto de ambivalencia y melancolía aparecen como los perturbadores del duelo freudiano.

La melancolía, según Freud (1917/2006), es la sustitución del duelo, y con ello, su posible anulación. Esto por medio de la identificación con el objeto perdido y un vaciamiento total, no solo del mundo exterior, sino del yo absorbido por la sombra del objeto. “A raíz de idénticas influencias, en muchas personas se observa, en lugar de duelo, melancolía (y por eso sospechamos en ellas una disposición enfermiza)” (p. 241). Es decir que, ante el acontecimiento de una pérdida, de igual manera puede haber duelo como puede haber melancolía.

Incluso, y como revisamos en el marco teórico, durante muchos años (en toda su obra anterior a 1917), Freud no diferenciaba tajantemente la una del otro: “La melancolía consistiría en el duelo por la pérdida de la libido” (Freud, 1895/2006, p. 240). La pérdida trasciende el objeto y alcanza lo más energético y vivo del deseo. La melancolía sería un tipo de duelo específico. También dirá que “es una exteriorización del duelo hacerse reproches por su muerte (las llamadas melancolías) o castigarse histéricamente, mediante la idea de la retribución, con los mismos mecanismos (de enfermedad) que ellos han tenido” (1897/2006, p. 296). La melancolía era concebida como una exteriorización del duelo, con autorreproches. La melancolía vuelve a ser una forma específica de duelo. Es hasta “Duelo y melancolía” (1917) que Freud los separa en su totalidad. Separación que resulta sospechosa de entrada (como también lo señalábamos dentro del marco teórico) al suponer que en el duelo no hay nada inconsciente en juego, también suponer que una pérdida que se da prácticamente sin conflicto para el sujeto, comandada por el principio de realidad. Además, elementos en juego como la identificación o la herida narcisista, corresponderían a la melancolía exclusivamente, la sombra del objeto sobre el yo, y la herida abierta en la melancolía, ya no en el duelo. La melancolía tal y como la expone Freud, parece retomar el asunto de la triple dimensión. El sujeto, el objeto que se ha perdido, y lo que se perdió en él. La sombra del objeto es su rasgo sombrío, indeseable.

Destacamos que Freud no dio cuenta del duelo y su separación con la melancolía a base de ejemplos de la clínica, como lo hace en gran parte de sus elaboraciones teóricas (en muy pocas ocasiones lo hará, como en los historiales clínicos sobre la histeria). La clínica de nuestros casos, nos indica la dificultad de la nítida separación entre ambos. Nuestros casos demuestran la complejidad de suponer esa separación tajante entre duelo y melancolía, que propuso Freud, de forma que pensamos, que en ambos se entremezclan no solo en sus manifestaciones, sino en sí en su conformación.

En un inicio, y remitiéndonos en este punto al caso de Pilar, parecía que era melancolía ante lo cual nos enfrentábamos. Había un vaciamiento casi absoluto de su interés por todo y por ella misma, acompañado de autoreproches y autocastigos. Aunque esto cambiaría en el marco de la cura analítica breve. Sin embargo, finalmente se desechó esa sospecha inicial, en cuanto que se configuró una demanda de escucha y un deseo de apalabramiento de su sufrimiento, así como la supervivencia de una relación con su pareja que cobraba gran interés. Se desechó la hipótesis del devenir melancólico, aunque sostenemos que sí hubo la existencia (y por tanto la mezcla) de episodios melancólicos en ella. Por otra parte, en Sofía, hay las manifestaciones opuestas. Autorreproches insaciables y culpa de por medio, en relación a la ambivalencia hacia su hermano, pero no hay ni duelo, tampoco melancolía, pues en su discurso el hermano aparece totalmente ausente, reprimido. Es hasta después que se hace notar en su discurso, dando inicio a lo que parece ser un duelo. También aquí es de notarse una infiltración de ambos componentes, melancólicos y de duelo, o incluso, episodios melancólicos dentro del duelo. También hubo sospecha inicial de melancolía en el caso de Sofía, con abatimiento subjetivo casis total, pero sin remitirse a algún objeto en particular. Lo que Freud indica como elección narcisista de por medio, sí parece figurar en el caso de Sofía.

Freud ubicaba en el duelo como un saber a quién se pierde, y a la melancolía como un no saber lo que se pierde en el objeto, que hemos señalado, trianguliza la situación de pérdida y supone un orden terciario. Y es interesante que sean precisamente estos casos los que nos permitan cuestionarnos esto, dado que, tanto

Pilar como Sofía, los objetos perdidos, no pueden asumirse perdidos, ponen en tensión esta separación entre lo que se sabe perdido y lo que no. El hermano de Pilar, ¿se sabe perdido? Pues perdido no implica muerte, como menciona Allouch. Alguien puede morir pero no darse por perdido, del mismo modo en que alguien desaparecido no está muerto, como señalamos en otro lugar (Soria y Orozco, 2015) respecto a los normalistas desaparecidos de Ayotzinapa. Por su parte el hermano de Sofía, muerte reprimida, ¿sabe lo que se perdió en él? En ambas la respuesta es negativa, hay autorreproches, autocastigos, vaciamiento del mundo y de ellas mismas. Pero no hay presencia de la melancolía, hay un duelo que no puede ponerse en operación, que parece atorado, malogrado. Hay algo previo a la asunción simbólica de la falta, que permite la mezcla de manifestaciones de ambas afecciones de acuerdo a como las describió Freud.

Katy es el caso más iluminador en este punto en particular. Ella comienza propiamente con un duelo por Roberto, pero en el momento más álgido del duelo, cuando se agrega el duelo por su madre, señalamos muestras discursivas claras de identificación con el objeto, pero se trata de duelo, no de melancolía. Como una suerte de infiltración de la melancolía en el duelo. Hay identificación con la madre cuando ésta se encontraba enferma, que se muestra en varios momentos de su discurso, particularmente aquellos de enlace significante con la comida y el comer, con la incorporación. Pero no es melancolía, en la medida en que los componentes de vaciamiento subjetivo y culpa avasalladora, están ausentes. Es el despliegue de un duelo, pero con componentes o episodios melancólicos.

Lo que los casos nos indican es, que más allá de una nítida separación entre duelo y melancolía, como Freud lo suponía, y así centró su enseñanza, es posible dar cuenta de una mezcla entre ambos, de una interferencia del uno sobre el otro, quizás incluso de una melancolización del duelo, como el caso de Katy nos lo muestra. Manifestaciones asignadas desde el psicoanálisis a la melancolía, pero que pueden también asumirse en un duelo.

Lo imaginario, que tiene que ver con la identificación melancólica, pone en cuestionamiento la nítida separación que Freud supone entre duelo y melancolía.

El claro proceso identificatorio de Katy, parece indicarnos que lo que complejiza el duelo son los componentes narcisistas en juego, asignados por Freud a la melancolía (elección narcisista dice Freud).

Lo iluminador del trabajo simbólico del dispositivo de cura como enfoque breve, en este punto en particular, es haber encontrado componentes melancólicos terciarios en el duelo. Los casos nos muestran (sobre todo Katy) que para ellas algo ya no volvió a ser igual desde que el objeto se perdió, lo que delata que no hay simpleza en el duelo, y en cambio, que sí hay componentes inconscientes en juego en el duelo, como la identificación, como la afrenta narcisista. Que perder a un ser amado, cambia la vida para siempre, que también en el duelo queda una herida abierta. Es un no saber qué es lo que se pierde en la pérdida.

6.1.3. ¿Puede ser sustituible el objeto de amor?

Una vez establecido el punto anterior, estamos en condiciones de argumentar desde la clínica, lo que problematizamos teóricamente con anterioridad, que no hay sustitución del objeto, como Freud lo suponía a lo largo de su obra. Dentro del marco teórico, nos valimos del pensamiento de Allouch respecto al duelo, y sus cuestionamientos a la teoría freudiana del duelo. Con los casos de nuestro lado, secundamos su idea de que el objeto amado, objeto perdido, no es sustituible, aunque se le pretenda sustituir (no hay sustitución, hay metáfora, hay metonimia). Hemos dicho, para las cinco mujeres que conforman nuestros casos, algo ya no volvió a ser igual. Esa no sustitución incluso, también se agrega a los elementos melancólicos del duelo.

Sin embargo, seríamos injustos al no mencionar que Freud mismo descartó su precepto sobre la sustitución del objeto. En una carta dirigida a Binswanger, en la cual hace referencia a la muerte de su hija Sophie, se lee: “Se sabe que el duelo agudo que causa una pérdida semejante hallará un final, pero que uno permanecerá inconsolable, sin hallar jamás un sustituto” (Freud citado en Allouch, 2001, p. 168). El sustituto no es más que una ilusión imaginaria.

En todos nuestros casos, es notoria la renuencia subjetiva a perder, a dejar ir a sus objetos amados. Por el contrario, hay una ligazón con ellos, mayor de la que dicen haber tenido cuando no se habían perdido. Lo que apunta a que en la pérdida es cuando menos deja el sujeto a sus objetos de amor. Daniela es, dentro de los casos, posiblemente el más iluminador en este punto. Su padre es insustituible. Eso es lo que marca el duelo, lo que ella no asume aún. Eso que se pierde con aquel que se pierde y que es tan insustituible como lo supone que esta pérdida comience desde lo real de la pérdida. Lo delata la larga fila de sustitutos insuficientes. Ella lo sabe y lo expresa así, al decir que él no se ha ido, al mantenerlo con ella, diario a través de su imagen, al menospreciar al "nuevo hombre de la casa". El sustituto asignado por ella, a ser medianamente suficiente (el hermano), no lo es, está muy lejos de serlo, no cubre ni un poco la falta. Intenta con otros sustitutos, con los hombres con los que sale, particularmente su novio, aparente sustituto afectivo; y "el señor", sustituto-sostén de la familia, y otros hombres. Ninguno, ni todos ellos juntos, pueden sustituir al padre que se ha ido. Incluso podemos decir, que el duelo tendrá lugar al momento en que ella caiga en cuenta sobre el carácter de insustituible de su padre.

> No encontramos un sustituto. No importa lo que quizá llene ese vacío, incluso si es llenado completamente, a pesar de eso permanece algo más. Y de hecho, así es como debe ser, es la única forma de perpetuar ese amor al cual no queremos renunciar (Leader, 2011, p. 91).

Por supuesto, hablamos de una sustitución imposible, sostenida por el orden de lo real. Otro tipo de sustitución, la simbólica, la metáfora misma, esa sí se apela con el recurso de la palabra. Los otros casos que componen la tesis, en menor medida, pero también ponen en cuestionamiento el carácter de sustituible del objeto. No hay sustituto del hermano de Pilar, lo que alimenta la búsqueda insaciable por él, por tener noticias de él. No hay sustituto de la madre de Katy, revelado por el intento imaginario de colmar, de llenar el agujero dejado por ella, mediante el amor totalizador a Rob, que finalmente sucumbió al discurso. No hay sustituto del hermano de Sofía, quien era portador de la totalidad de la alegría de su hogar, la

cual desapareció cuando desapareció él. Incluso el padre de Libertad, ese padre todo odiado en apariencia, por el cual parecería que no puede hacerse duelo (pues se niega la contraparte amada de él), incluso en este caso no hay sustituto para él, ahí sigue, vivo, odiado-amado.

De acuerdo a los casos, en ellas, no se trata de sustituir objetos, por el contrario, es de notarse el mecanismo opuesto: el objeto que se fue era el único soporte del deseo, en el campo del deseo. El problema es cuando es soporte absoluto del amor, incluso de la posibilidad de amor, como ocurre en ellas, en todos nuestros casos. Sustituir un objeto significaría que la función que éste cumplía, podría ser cumplida cabalmente por otro, lo que se revela como imposible. Pero hemos dicho, no cualquier objeto perdido amerita un duelo por él, solo aquellos que son soporte del deseo. Los objetos perdidos en nuestros casos, son objetos insustituibles, son objetos implicados en el deseo de cada una de ellas, pero hay una imposibilidad de llegar a este punto, algo irrumpe de manera que se perturba el advenimiento del duelo, de la asunción de la falta.

6.1.4. Sólo se hace duelo por quien se compromete el deseo propio

Lacan, a diferencia de Freud, no habla de una perturbación de duelo, tampoco de su anulación ni de la forma en cómo un duelo puede ser interferido, o suprimido, su análisis de Hamlet nos permite dar cuenta que para Lacan, existen ciertas condiciones subjetivas para que un duelo tenga o no lugar. Sin embargo, emparejamos a Lacan con la hipótesis freudiana sobre la perturbación y anulación del duelo a partir de sus ideas, en cuanto que Lacan, desde su lectura de Hamlet, apunta a ciertas condiciones que posponen o suspenden el advenimiento del duelo, que lo interrumpen: la anulación del rito funerario, la procastinación del acto de venganza del padre, la aparición del fantasma, y el deseo de la madre. Por otra parte, también da cuenta de lo que supone el súbito estallido del duelo: la reinstalación abrupta del deseo de Hamlet. La postura lacaniana respecto al duelo nos parece fundamental, ya que los casos muestran que el emprendimiento del duelo únicamente se da ante quien se compromete el deseo propio.

Destacaremos brevemente, dentro de la obra de Lacan, cuales son las condiciones de posibilidad del duelo. En la clase del 11 de marzo de 1959, Lacan aborda de entrada que “la tragedia de Hamlet es la tragedia del deseo”. Pero no del deseo por sí solo, sino del problema de situar el deseo: “en tanto que el hombre no está simplemente poseído, investido sino que este deseo, tiene que situarlo, encontrarlo” (p. 286). Recordemos que después de la muerte del rey, Hamlet no puede reencontrar su deseo, precisamente por la interrupción de su funeral por la boda de la reina (por el deseo de la reina), y por el mandato de venganza del rey que retorna como fantasma. Es el deseo del Otro lo que marca la interferencia del duelo, el deseo y el acto de casarse, interfiere con el duelo, lo difiere, lo posterga. Una boda por un funeral, una alegría por una tristeza, un rey vivo por un rey muerto, un asesino en lugar de la víctima, un hermano por otro, sustituciones infames comandadas por la pasión del odio no asumida por Hamlet.

Sobre la escena del cementerio, Lacan ubica el punto central para explicar el asunto del duelo en relación al deseo. Laertes se arroja sobre el ataúd de Ofelia, avasallado de dolor por su muerte. Hamlet, ante esa imagen, no puede tolerar las expresiones de dolor. No tolera que quien haga duelo por Ofelia sea el otro, no él. Lacan (1959/2014) explica que “es en la medida en que S está acá en cierta relación con a, que ha hecho, de pronto, esta identificación que le hace recobrar, por primera vez, su deseo, en su totalidad” (p. 297). Narcisísticamente se identifica con la imagen del otro por medio del duelo, en cuanto “se representa, de golpe, en otro, esa relación apasionada de un sujeto con un objeto que está en el fondo del cuadro” (Lacan, ibíd., p. 319). El sujeto que ante la muerte de un objeto no reconocido como causante de deseo, rechazado, ahora en su ausencia es que le devuelve a Hamlet lo que no tenía. Pues Hamlet, hasta antes de ese momento, no tiene deseo, lo que prevalece es el deseo del Otro (en la figura de la reina). De esta forma es que la función de Ofelia también se constituye como de rechazo, de rechazo del deseo, lo cual provoca el retorno de la articulación del Otro, quien le devuelve a Hamlet, la sentencia de ser, “pura genitalidad –yo no conozco el duelo-“(p. 317). Y es, a partir de ahí, que también puede ejecutar la venganza del padre muerto, del rey. Hará su duelo mediante el otro, de manera vicaria, que le ayuda.

Lacan (1959/2014) escribe que “si bien es un problema de duelo de lo que se trata, he aquí que vemos entrar, por el intermediario, y ligado al problema del duelo, el problema del objeto” (p. 318). Ligado al problema del duelo, el problema del objeto. Lacan retoma lo que Freud dijera respecto a la introyección del objeto en el duelo. Para que el objeto perdido sea introyectado, debe haber estado constituido primero como tal, como objeto. Esto es lo que imposibilita el duelo para Lacan. De la misma manera en como Libertad no puede hacer duelo por un padre que no reconoce subjetivamente como su objeto de amor. Se imposibilita el duelo en Libertad, pues lo absoluto de un odio que acalla el amor en su totalidad, le permite rechazar la posibilidad de duelo por él. Pero que Lacan hable del objeto, implica también que el sujeto se posicione o no como causante del deseo en el otro. Así, Daniela rehúsa el cuestionamiento de la relación con su padre, inequitativa en su totalidad, en términos de deseo. También lo será Sofía ante su hermano muerto, la alegría del hogar. Recordemos que Freud decía que se hace duelo ante alguna abstracción, pero hay pérdidas del otro que implican pérdidas de abstracciones, de valores abstractos, como lo es la alegría. Precisamente como orden terciario del duelo, lo que se pierde que estaba atado a la relación sujeto-objeto. De ahí que las contribuciones de Allouch respecto al “pequeño trozo de sí”, hagan tanta resonancia en numerosos tipos de pérdidas.

Lo que forjaría una barrera al advenimiento del duelo tendría entonces que ver con la falta de ubicación del deseo en relación al muerto. Los sujetos en esta investigación, no han cuestionado y por tanto tampoco apalabrado su deseo en torno a su objeto perdido, y de esta manera, tampoco el asunto de su deseo respecto a la continuación de sus vidas. Katy, por otro lado, muestra que efectivamente el duelo deviene únicamente tras haber ubicado el deseo propio desde el otro que se ha ido. De ahí el comienzo de su duelo por la madre. Daniela atraviesa por los dos costados, tanto del no cuestionamiento sobre su deseo en el otro, como el sorpresivo reconocimiento del mismo y la defensa inmediata sobre éste.

Más adelante, Lacan (1963) dirá que solo se hace duelo por aquellos que son soporte de la castración del sujeto:

> Llevamos luto y experimentamos sus efectos de devaluación en la medida en que el objeto por el que hacemos el duelo era, sin nosotros saberlo, el que se había convertido en soporte de nuestra castración. Cuando ésta nos retorna nos vemos como lo que somos, en la medida en que nos vemos esencialmente devueltos a esa posición de castración (p. 125).

El deseo sobre el objeto perdido, en términos de castración, de auténtica falta simbólica. Podemos ubicar en este contexto, de no devolución a la posición de castración, a los sujetos de nuestro trabajo. Libertad, quien coloca al padre como alguien por el cual no hay duelo, que no es soporte de la castración, y que por tanto, sostiene la ilusión de no estar castrada. Daniela. Ubicar su deseo en relación al padre supone saberse ella misma no deseada, y en ese sentido, desmiente la muerte del padre y su propia castración, complicación del duelo señalada por Abraham y Torok (2005). Sofía, en la absorción absoluta del sometimiento al otro, escapando ella misma de su condición de sujeto y del tema de la muerte de su hermano. Katy, que sostiene la ilusión de completud desde una relación que taponea la falta creada por la muerte de su madre, sostenida también a partir del incremento del deseo en el momento del sepelio. Y Pilar, donde la pérdida de un hermano desparecido, y por tanto, no muerto, la mantiene alejada de la asunción de su falta, lo mismo en relación a ella misma y el asunto del diagnóstico como anuncio de muerte.

Hay algo que imposibilita ese acercamiento a la castración, que nosotros hemos puesto en relieve dentro de los análisis de los casos, en términos de lo imaginario. Dado que, en los sujetos en los cuales hay duelo, la ubicación de ese deseo en el sujeto es en el plano de lo simbólico, para que pueda articularse como tal, como falta. Falta en el plano simbólico, pues de lo que se trata es de un anudamiento de la experiencia de perdida en lo real con la castración.

6.2. EL DUELO ES LA ASUNCIÓN SIMBÓLICA DE LA FALTA

Así, desde una lectura de Lacan (1963), pero apoyada plenamente en el análisis de nuestros casos, el duelo es una configuración simbólica de la pérdida, que remite a la falta y la castración:

> Sólo estamos de duelo por alguien de quien podemos decirnos "Yo era su falta". Estamos de duelo por personas a quienes hemos tratado bien o mal y respecto a quienes no sabíamos que cumplíamos la función de estar en el lugar de su falta. Lo que damos en el amor es esencialmente lo que no tenemos, y cuando lo que no tenemos nos vuelve hay, sin duda, regresión y al mismo tiempo revelación de aquello en lo que faltamos a la persona para representar dicha falta. (p. 155).

Aquella apertura en lo real que delata la tragedia de Hamlet, es la que devuelve la imagen al sujeto en tanto castrado. Hemos ya destacado desde el marco teórico las tres modalidades de la falta, frustración, castración y privación. La falta en el duelo es la falta desde lo simbólico. La falta es encontrada desde lo simbólico, como ya mencionábamos antes, no en lo real, aunque ahí esté como privación, no puede enunciarse nada de ella. El duelo responde para hacer de la privación, falta:

> Y que la privación, real, se relacionaba con un término simbólico. No hay —agregaba en aquel momento—, en lo real, ninguna especie de falla o de fisura. Toda falta es falta en su lugar, pero falta en su lugar es falta simbólica. (Lacan, clase del 29 de abril de 1969).

Si bien en el duelo "nos vemos esencialmente devueltos a esa posición de castración" (Lacan, 1963/2009, p. 125), el duelo entonces se encuentra predominantemente en el dominio simbólico, aunque articulado de inicio a lo real, pues "toda falta es falta en su lugar, pero falta en su lugar es falta simbólica". (Lacan, clase del 29 de abril de 1969). Se trata entonces de aquel "pieza por pieza, signo

por signo, ideal por ideal" que escribe Freud. De manera rasgada se da el proceso que implica al yo en tanto que compromete el narcisismo.

> Con respecto al duelo, es en torno a la función metafórica de los rasgos, en lo que refieren al objeto del amor, en tanto tienen privilegio narcisístico, que va a girar toda la continuidad del duelo. Freud insiste sobre ello. El duelo consiste en autentificar la pérdida real del objeto pieza por pieza, signo por signo, Ideal por Ideal (Lacan, 1961).

¿Cómo nombrar esa falta?, ¿cómo dar cuenta de ella?, ¿cómo se posicionaron nuestros sujetos ante la movilización significante que supone dar cuenta de la castración, y por tanto, el advenimiento del duelo?

Sobre ello aventuramos dos vías posibles. Si bien el duelo consiste en la autentificación de la falta desde su costado simbólico, la primera sería (y que es la propuesta de Lacan), la movilización total del significante a partir del rito de duelo. La segunda, que es la que nosotros intentamos mostrar, a partir de la intervención del enfoque clínico breve, focalizado en la pérdida, es la palabra del sujeto, el correr significante del sujeto en torno a lo que ha perdido. Este pudo haber sido también el sentido que Freud le daba al hablar de autentificar la pérdida pieza por pieza, *signo por signo,* Ideal por Ideal.

Y precisamente lo que observamos del análisis de los casos es la ausencia de movilización significante suficiente (a pesar del rito) para la asunción de la falta, de la castración, y por consecuencia, del duelo. Como un no anudamiento hacia la constitución de esa falta simbólica necesaria para dar paso al duelo. En ninguno de los casos en los cuales el objeto ha muerto en la realidad, ni la muerte, ni los rituales de duelo, supusieron la puesta en marcha del trabajo de duelo. Hay, por el contrario, algo que detiene o entorpece el decurso significante. Algo, consideramos, que no pertenece al orden de lo simbólico o que no se ha anudado a él.

6.2.1. El rito de duelo puede ser insuficiente para dar paso a la falta simbólica

Aquello que damos sin tener, y que nos retorna desde el objeto perdido es la falta misma. El objeto realmente hace falta. La falta que pertenece al orden de lo simbólico, la castración. Para ubicarnos en qué lugar respecto a la falta nos posicionamos, hemos ya hecho un recorrido teórico por los tipos de falta en Lacan. Para que el sujeto llegue a este punto, es necesaria la puesta en juego del sistema simbólico, del sistema significante, para pasar de privación a castración. He ahí la función del rito de duelo: "el rito se desempeña como una satisfacción significante del agujero en la existencia, por la puesta en juego total de todo el sistema significante alrededor del mínimo duelo" (Lacan, 1959/2014, p. 373). La condición de posibilidad de duelo se expresa en términos del registro simbólico. Los ritos y rituales de duelo (también el luto), son el intento de movilización significante del sujeto, que buscan hacer algo con el agujero abierto por lo real de la muerte del otro, pero de manera simbólica. Un agujero que por cierto, nunca podrá ser colmado, pero que en esa movilización significante, se produce la transformación de privación a falta. Una pregunta que nos plantemos al inicio del trabajo era respecto a la efectividad subjetiva del rito para el duelo, pregunta que hilamos a un apartado (y otros trabajos adicionales) en relación a la problemática de violencia y desapariciones en México.

En los casos que presentamos donde hubo lugar una muerte real, y también, rito funerario o de duelo, éste no supuso la puesta en marcha significante suficiente para dar paso al duelo. Particularmente los casos de Daniela y Libertad. El rito de duelo dirigido al padre de Libertad no podría tener efectividad subjetiva alguna, en tanto que ella sobrepone el odio a éste desde antes de su muerte (nada del rito es señalado en su discurso). Y por su parte, lo que se destaca en el caso de Daniela, por el contrario de la función del rito de duelo, es la captación de una imagen del padre muerto, previo a su entierro. El rito no fue suficiente para dar paso al duelo. El rito de duelo es necesario y cumple una función fundamental, como lo destacó Lacan, pero sin embargo, también puede no ser suficiente.

Del otro costado tenemos los casos en los cuales no hubo ritual de duelo, pero pensamos que la ausencia de éste sí influyó en cierto modo para la supresión del

duelo, como en Sofía, que da cuenta de la ausencia de rito de duelo por su hermano, el cual es enterrado, y también en ella, reprimido. A la manera del acortamiento del ritual funerario del rey, y barrera del duelo en Hamlet. O Katy, en el intercambio del rito funerario por la fiesta ante la muerte de su madre, quien encarna una variante de la madre de Hamlet que sobreimpone la alegría de la boda al funeral de su marido. La demanda de la madre por no hacer duelo por ella. Lo que quiere decir que ella, la madre, apuesta a que no les hará falta y tampoco ellos a ella. No hay relación de falta entre ella y sus sobrevivientes, más bien la impresión de que sobra, de que estorba. Y que su muerte debe verse como motivo de festejo, lo que recuerda a lo que mencionaba Freud respecto al banquete después del asesinato. La visión cristiana de ver la muerte como liberación y, en ocasiones, casi motivo de fiesta (el muerto se ha ido con Dios, y éste lo recibe). Pero el que la madre misma vea su muerte como fiesta de bodas es quizás, porque se pensó sustituible, "dejen que su papá tenga más parejas, dejen que sea feliz", o incluso porque ella se va a desposar con la muerte.

El ritual, por tanto, sí moviliza el sistema simbólico del sujeto ante la muerte de un ser amado, pero también puede no ser suficiente. Podemos decir, desde el análisis de nuestros casos, que el rito funciona, ante todo, cuando supone un anudamiento de registros: lo real de la muerte, lo simbólico de la movilización significante, con la reproducción imaginaria sobre el muerto, que es lo que ocurre en el rito. Los ritos funerarios están implicados en esta reproducción imaginaria de lo que ya no está. Pero son ante todo la intervención de todo el juego simbólico. Es el intento de colmar de significante el agujero de lo real, pero que, como anteriormente lo hemos dicho, no hay movimiento significante que colme la falta en lo real.

También Freud suponía que el valor del rito de duelo tenía que ver con la movilización simbólica, aunque no lo nombrara de esa manera. En "Tótem y tabú" (1913/2006), se muestra cómo los rituales de los vivos ante la muerte de sus seres queridos son necesarios, como el pasaje entre una cosa y otra. Entre la muerte y la continuación de la vida. Es la forma de poner en juego al símbolo, puesto que la

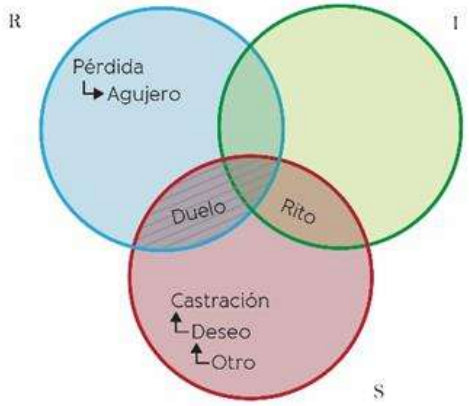
muerte debe adquirir un sentido para el sujeto. Dentro de la clásica definición del duelo, como “la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc.” (Freud, 1917 [1915]/2006, p. 241); no es una reacción corporal, física, de la cual habla Freud, sino subjetiva, simbólica. Es lo que hace el sujeto ante la pérdida. Supone un trabajo de duelo, que como hemos expuesto, debe ser entendido como la puesta en juego del sistema simbólico. Ese trabajo es el trabajo de esfuerzo de movilización significante en torno al objeto perdido. Pasar de la prueba de realidad que está desde el principio ante la muerte o desaparición del objeto, hacia otra, la realidad psíquica, de orden subjetivo. Por medio del rito, y por medio de la palabra es que algo puede hacerse con la falta en lo real, la movilización significante.

Pero también es bien sabido, y nuestros casos son la prueba de ello, que la castración, desde la perspectiva freudiana, no es algo que el sujeto simplemente asuma, sino que niega, desmiente, reprime, etc. Es algo pues, que atraviesa por el inconsciente, por el deseo mismo. Es ante la pérdida del otro en calidad de persona amada, no amada-odiada, ni odiada. Solo se hace duelo respecto a lo que se ama. Pero lo que se ama, no se deja ir fácilmente.

6.3. LA FALTA REAL QUE NO SE ANUDA A LO SIMBÓLICO, ESCAPA TAMBIÉN AL DUELO

A partir de lo abordado en el apartado anterior, mostramos un esquema de la posición del duelo en el sujeto:

Figura 1. El lugar del duelo en el nudo borromeo



Esquema 1

El salto de Laertes a la tumba de Ofelia, a quien abraza, es para Lacan (1959/2014), el momento “de la manera más manifiesta, una especie de existencia tanto más absoluta, que no corresponde a nada que exista” (p. 371). Es el dolor absoluto, el encuentro con el agujero en lo real, provocado por una pérdida insoportable:

> Una pérdida intolerable al ser humano que provoca, en el duelo, ese agujero en lo real, se encuentra, por esta misma función, en esta relación que es la inversa que aquella que promuevo delante de ustedes bajo el nombre de Verwerfung (p. 371).

Las manifestaciones del duelo, lo que muestran es el encuentro del sujeto con el agujero, con lo real, que escapa a lo simbólico, y desde el cual el trabajo del duelo

sería el trabajo de reencuentro con el mundo de lo simbólico. Como un proceso inverso a la forclusión:

> Así como lo que es rechazado en lo simbólico reaparece en lo real, es que esas fórmulas deben ser tomadas en sentido literal, lo mismo la Verwerfung, el agujero de la perdida en lo real, de algo que es la dimensión, propiamente hablando, intolerable, ofrecida a la experiencia humana, y que es no la experiencia de la propia muerte, que nadie tiene, sino aquella de la muerte de otro que es, para nosotros, un ser esencial (p. 371).

Para que la muerte del otro amerite duelo se requiere que sea para nosotros un ser esencial, esencialmente un ser cuya perdida nos resulta intolerable, inasimilable simbólicamente, por tanto, incluso, traumática, impensable. Lacan indica que el agujero, existente en lo real, convoca la estructura del Otro. El duelo se emparenta a la psicosis ante la imposibilidad de articulación suficiente con el Otro. Así, se multiplican las imágenes en torno al objeto muerto y las manifestaciones del duelo se vuelven algo colectivo, una locura colectiva esencial para el ser humano. Manifestaciones de locura que pugnan por una gratificación significante, pero no de cualquier orden, sino –y como habíamos hecho alusión anteriormente- de la totalidad del significante:

> Este agujero se encuentra en lo real, y es en razón de la misma correspondencia que la que artículo en la Verwergung, que ofrece el lugar donde se proyecta, precisamente, ese significante faltante, ese significante esencial, a, como tal, en la estructura del Otro, ese significante cuya ausencia vuelve al Otro impotente para darles vuestra respuesta […] Es porque ese significante encuentra ahí su lugar y, al mismo tiempo, no puede encontrarlo, porque ese significante no puede articularse a nivel del Otro, que vienen, como en la psicosis —y es porque el duelo se emparenta con la psicosis— a pulular en su lugar todas las imágenes por las cuales aparecen los fenómenos del duelo, y por las cuales los fenómenos de primer orden, aquellos por los cuales se manifiesta, no tal o cual locura particular, sino una de las locuras colectivas más esenciales de la comunidad humana como tal,

> es, a saber, lo que está ahí puesto en primer plano, en primer lugar, en la tragedia de Hamlet, a saber, el ghost, el fantasma, esta imagen que puede sorprender el alma de todos y cada uno (Lacan, 1969/2014, p. 371).

Y precisamente ese llamado al Otro, desde la locura colectiva, que hemos señalado el papel del rito juega una importancia fundamental.

> Si en lo concerniente al muerto, aquel que acaba de desaparecer, no han sido cumplidos los ritos — ¿los ritos destinados a qué, a fin de cuentas?, ¿qué son los ritos funerarios?— los ritos por los cuales nosotros satisfacemos eso que se llama la memoria del muerto, ¿qué es sino la intervención total, masiva, desde el infierno hasta el cielo, de todo el juego simbólico? (ibíd.).

En todos los casos presentados, el rito ha estado ausente, o bien, ha resultado insuficiente para la movilización significante. En el caso de Daniela, el único en el cual hay un rito de duelo importante, no fue suficiente para ella asumiera que su padre efectivamente había muerto, escapándosele entonces lo real de la muerte a ese enganche simbólico esperado en el duelo. En los demás casos, el rito es interrumpido, como en el caso del hermano muerto de Sofía; o bien, no tiene sentido, como en el caso del padre odiado de Libertad; o es transformado en una fiesta donde no se llora ni se lamenta la muerte de alguien, como en la madre de Katy; o bien, no puede tener siquiera un comienzo, como en el hermano desaparecido de Pilar. La gratificación significante, la posibilidad de emprender un trabajo de intento de colmar el agujero abierto en lo real, y con ello también, la posibilidad de enganche al mundo de lo simbólico y a la subjetivación de la falta, se esfuman. Además del rito, otras posibilidades de movilización simbólica también quedan anuladas (pues no suponemos que el rito sea la única forma de poner en marcha el intento de gratificación significante), en la medida en que ninguna de nuestros sujetos, había puesto en marcha ni siquiera la palabra en torno a la muerte de sus seres amados. Lo hicieron dentro del proceso de cura analítica breve, es decir, se puso en marcha ahí la operación de duelo, haciendo resonancia a lo que Allouch (2011) decía respecto a que la clínica es el duelo. Se ratifica la conjetura de

que lo que escapa a la articulación con lo simbólico, también escapa a la posibilidad de duelo.

Si el duelo, como leemos, es una especie de parapsicosis, se trata entonces de la pérdida de algo esencial. En este sentido es que Lacan menciona una similitud importante entre el duelo y la psicosis, en tanto que se presenta una multiplicación de imágenes, de fantasmas como reproducciones deformadas de aquello que ya no está, y ante lo cual algo busca articularse. Esa multiplicación de imágenes y reproducciones fantasmáticas que revela Lacan, nos hacen sospechar de una fragmentación imaginaria implicada en los casos de ausencia de duelo. Una suerte de mutilación narcisista con la partida de un objeto esencial. Como Lacan dice en 1959:

> Traducido nuestro discurso a nuestras referencias, 'narcisista' implica una cierta relación con lo imaginario. 'Narcisista' nos explica, aquí, esto: Que es, exactamente, en el duelo, en tanto que en el duelo nada es satisfecho —y aquí nada puede satisfacer, porque la pérdida del falo sentida como tal, es la salida misma de la vuelta hecha por toda la relación del sujeto a lo que sucede en el lugar del Otro, es decir, al campo organizado de la relación simbólica en la cual ha comenzado a expresarse su exigencia de amor. Está en el límite, y su pérdida, en este proceso, es radical. Lo que se produce entonces es, precisamente, eso de lo que ya he indicado el parentesco con un mecanismo psicótico, en tanto que es con su textura imaginaria, y solamente con ella, que el sujeto puede responder allí (p. 386).

De esta manera, es que hay una articulación con lo imaginario como textura que Lacan avista, más no vuelve a retomar a lo largo de su obra y que nosotros traemos a la discusión. La parapsicosis del duelo también tiene una consistencia imaginaria, una afrenta narcisista y un riesgo para el yo. A partir de los casos que hemos examinado en la presente tesis, podemos conjeturar respecto a qué significa poner en juego todo el sistema significante en el duelo, más allá del papel del rito, ya expuesto por Lacan. Traemos para eso, el tema de los tres registros del sujeto: imaginario, simbólico (donde se encontraría el duelo), y real. Para que el duelo tenga

lugar, será necesario el reanudamiento de los registros. Ante una experiencia totalizante como la pérdida de algo esencial para el sujeto, es necesaria la puesta en marcha del anudamiento de los registros en torno a la pérdida. Lacan no elaboró el tema el duelo dentro del campo de los tres registros. Sin embargo, nosotros lo hacemos en tanto que el sujeto parte de una privación en lo real, que busca colmarse con el significante. El papel de lo imaginario resulta de gran valor para dar cuenta de las condiciones subjetivas previas al proceso de duelo. La temática de lo imaginario es precisamente la que nos permite analizar los hallazgos encontrados a partir de los casos, donde la ausencia de duelo realza una posición auténticamente imaginaria, de regresión narcisista, en nuestros casos y en muchos otros donde la movilización significante, simbólica, no fue suficiente para dar cuenta de la falta.

De esta manera, lo real que no se enlaza a lo simbólico sería este acercamiento con la psicosis. Lo real por sí solo está en la muerte, en la partida o la desaparición del objeto de amor, en la apertura del agujero. Lo real, por tanto, es condición primera de toda experiencia de duelo, pero por sí solo, escapa al duelo. Quizás, lo real en ausencia de enganche simbólico de la pérdida podríamos enlazarlo también a los casos de pérdida traumática, a lo indecible, lo que escapa a toda posibilidad de enganche simbólico, pero conserva la reproducción imaginaria. Es difícil aseverar que alguno de los casos presentados en nuestro trabajo consiste en una pérdida de ésta índole, traumática, precisamente por su dificultad de enganche a la palabra, pero seguramente en muchos casos así lo es. Probablemente sea Pilar, ante lo innombrable de la falta de su hermano, desaparecido, quien pudiera encontrar un correlato de lo traumático. Como hemos explorado en el marco teórico, lo traumático está ligado a un trabajo de reproducción de las imágenes concernientes a la muerte del ser querido (Freud, 1893-95/2006). Más aún, Lacan ubica a lo real mismo como trauma (la muerte, también el nacimiento). Aquí podríamos ubicar el “exceso de muerte” que Freud encontró, así como en la actualidad, las muertes masivas, violentas, las desapariciones, “la muerte seca” que señala Allouch, y otros eventos que escapan a la posibilidad de enganche a lo simbólico, como un llamado al Otro que no recibe respuesta.

La pérdida tiene que ligarse a lo simbólico para que podamos hablar de falta y comenzar con el trabajo metafórico y metonímico que supone reestructurar subjetivamente la vida a partir de reencontrar de golpe el deseo y culminar con la asunción de la falta y la castración. En los casos analizados no hay la ligazón con lo simbólico, necesaria para dar paso al duelo. Encontramos, para nuestra sorpresa, manifestaciones del orden de lo imaginario.

Desde aquí es que elaboramos la pregunta respecto al papel de lo imaginario en la imposibilidad del duelo. De acuerdo a lo analizado desde los casos, encontramos a lo imaginario, y más precisamente, la primacía de lo imaginario, es la que, al enlazarse con lo real (pues éste aparece desde la muerte del objeto), hace interferencia al duelo. Lo que no se encuentra explicitado en la obra de Freud, tampoco de Lacan, aunque algunos destellos se hagan notar, sobre todo cuando Freud ubica una elección narcisista de objeto en la base de todo duelo patológico, la identificación con el objeto muerto en la melancolía, o como vemos en la parapsicosis del duelo en Lacan, en la reproducción de imágenes en torno al muerto. En lugar de anudamiento a lo simbólico, hay, en nuestros cinco sujetos, preponderancia de lo imaginario, de manifestaciones que son producciones imaginarias, mismas que tienen la función de colmar de forma ilusoria el agujero, de rellenarlo. Para dar paso a esta conclusión, es necesario abordar el tema de lo imaginario desde la obra de Lacan. Consideramos necesario destacar que la introducción del tema de lo imaginario ha sido obligada a partir del análisis de los casos, haciendo alusión a lo que Lacan expone respecto a la sorpresa en análisis:

> […] ils savent qu'il va se passer quelque chose qu'on pourrait qualifier de miraculeux, si l'on entend ce terme en le référant au mirari qui à l'extrême peut vouloir dire s'étonner. À la vérité - Dieu merci! - il reste toujours dans l'expérience du psychanalyste cette marge: que ce qui se passe est pour lui surprenant (clase del 6 de enero de 1956).[36]

[36] Ellos saben que va a pasar cierta cosa… esa es la posición cerrada sobre la cual está anclado el psicoanalista… ellos saben que va a pasar algo que podría calificarse de milagroso, si se entiende ese término un referente al margen [sic] que al extremo puede querer decir, asombrarse (sorprenderse). A decir

La sorpresa, desde el aspecto de lo imaginario, de ver caer el velo, la desilusión: Así, en las relaciones de ésta índole, imaginarias, el sujeto se sorprende, hace descubrimientos inesperados: "la dialéctica imaginaria desemboca en un dar a ver y quedarse sorprendido cuando el velo se levanta" (Lacan, 1957/2009, p. 272). Elemento básico del psicoanálisis, la sorpresa del caso. La sorpresa del sujeto que se sorprende a sí mismo y con ello también al analista. La sorpresa del investigador, y que no debe perderse:

> C'est qu'à la vérité, à la période héroïque à laquelle il appartient, de la technique psychanalytique, on avait encore plus de raisons que maintenant de s'étonner, car si j'ai parlé tout à l'heure de marge, c'est que le psychanalyste, pas à pas, au cours des décades, a refoulé cet étonnement à ses frontières (Lacan, ibíd.., p. 272)[37].

Si bien, la teoría sobre el duelo que hemos expuesto dentro de nuestro apartado de marco teórico, da cuenta de las principales aportaciones de los autores respecto a la temática del duelo y la pérdida, ninguno de ellos explicita la intervención de lo imaginario como supresora del advenimiento del duelo y la asunción de la falta. Es lo que los casos nos aportan, es lo que los casos nos reclaman estudiar, y es una de las aportaciones principales de la tesis a la teoría del duelo en psicoanálisis.

Si bien, como vemos en los casos, se toma la relación dual como real, "una práctica no puede sustraerse a las leyes de lo imaginario, ya lo que conduce esta relación de objeto es al fantasma de incorporación fálica" (Lacan, 1956/2009, p. 30). Esto marca la separación entre la práctica analítica breve, y la terapia, donde ésta última se mueve en un sentido imaginario, reforzando la relación dual. Lo opuesto a lo que se pretendió, como apertura a lo simbólico.

---

verdad, -gracias a Dios!- siempre queda en la experiencia del psicoanalista este margen: que eso que pasa es para él sorprendente.

[37] Es que a la verdad, al periodo heróico al cual pertenece, de la técnica psicoanalítica, se tienen aún muchas razones para sorprenderse, porque si yo he hablado de margen, es que el psicoanalista, paso a paso, a través de las décadas, ha reprimido esa sorpresa a sus fronteras.

6.4. COMPLEMENTO TEÓRICO: LO IMAGINARIO DESDE LA PERSPECTIVA LACANIANA

Consideramos necesario introducir la temática de lo imaginario desde Lacan, ya que, como hemos expuesto, los sujetos presentados atraviesan por un estadio de preponderancia de lo imaginario, previo a la asunción simbólica de la falta, y por tanto, al duelo, de forma que lo posterga, lo sustituye, lo sofoca. Lo que los casos arrojan a la luz, sirve también como complemento teórico a la temática del duelo que hemos expuesto en principio, en nuestro trabajo, pero el factor del discurso del otro como fundamental y único para el análisis, nos obliga a dar cuenta de la temática de lo imaginario, para así poder fundamentar el por qué la hemos ligado a la de la postergación del duelo.

6.4.1. Conformación imaginaria del mundo

La noción de lo imaginario en la obra de Lacan, es una configuración teórica que aborda, en primera instancia, el asunto de la conformación del yo, pero que al lado de lo simbólico y lo real, aparece en el pensamiento lacaniano como una de las tres instancias fundamentales del sujeto. El papel de lo imaginario en la clínica psicoanalítica es por tanto también central para la exploración del sujeto.

Lacan (1949/2007) introduce las nociones de la imagen, y de lo imaginario como conformador del yo, en su texto emblemático “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” (1949/2007). Lo definirá de la siguiente manera:

> El estadio del espejo es un drama, cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se sucederán desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad –y la armadura por fin asumida de una identidad enajenante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental (p. 90).

El niño se enfrenta al drama del estadio del espejo como momento fundamental en la conformación de un yo, que mediante el reflejo de la imagen del otro, le es

devuelta su propia imagen unificada, anticipada, que se contrapone con la realidad de su incoordinación motora, y de lo que Lacan denomina “el cuerpo fragmentado”, prematuro del humano en relación con las demás especies. El estadio del espejo introduce al ser humano como uno, como ser unificado en una construcción de la realidad que le es propia de ese momento, fundamentada en su recién adquirida totalidad del cuerpo, asunción totalitaria de la imagen por la vía identificatoria. “Basta para ello comprender el estadio del espejo como una identificación… la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen” (Lacan, 1949/2007, p. 87).

Esta primera conformación del yo corresponde al yo-ideal, y será “el tronco de las identificaciones secundarias” (p. 87). La forma del yo-ideal sitúa la instancia del yo mediante el espejismo a la maduración de su poder. De esta manera le da una forma “más constituyente que constituida” (p. 88), a partir del cual se establece la relación del individuo con su realidad (para lo cual utiliza Lacan el término “imago”, como imagen interiorizada particular de un yo).

Podemos ubicar a partir de este momento particular de conformación del yo, la formación también de otras características o formaciones que acompañarán al sujeto durante toda su vida, y que son por tanto, configuraciones imaginarias. Desde ahí se inauguran los celos y rivalidad. Al mismo tiempo es también inaugurado el “expediente cultural del hombre”.

El narcicismo primario domina toda la carga libidinal de ese momento, y en este sentido, Lacan señala que la libido es del dominio de lo imaginario. Desde aquí podemos vislumbrar que el componente libidinal imaginario, de un yo conformado como yo-ideal, estará ubicado desde una noción de autonomía ilusoria, o lo que llama Lacan (1949/2007), la “servidumbre imaginaria que el amor debe siempre volver a deshacer o cortar de tajo” (p. 93). Lacan (1954/2009) advierte de la trampa de lo imaginario al momento de abordar el tema del narcicismo: “Los comportamientos sexuales son especialmente engañadizos”, (p. 189), en tanto que son imaginarios. La pulsión libidinal es ubicada para Lacan dentro de este registro. Bajo la distinción de los dos narcicismos, primario (en la conformación del yo, como

imagen unificada del sujeto, y como fuente imaginaria del simbolismo), y secundario (relativo a la imagen del yo, a la identificación al otro, en relación al ideal del yo, la reflexión de la imagen idealizada del yo). De esta manera, en toda relación narcisista, el yo es el otro y el otro es yo (Lacan, 1955/2009, p. 149). Mucho más adelante en su enseñanza, Lacan (1976/2009) concluirá que "si al ego se lo llama narcisista, es porque, en un cierto nivel, hay algo que sostiene el cuerpo como imagen" (p. 147). Y Lacan resalta precisamente que para que haya relación con el objeto es preciso que ya exista relación narcisista del yo con el otro, puesto que "en toda relación narcisista el yo es el otro y el otro es yo" (1955/2009, p. 149).

Que las primeras relaciones con los otros pertenezcan al registro de lo imaginario, y que sea bajo la conformación del yo-ideal que dicta la consecución identificatoria de la vida del hombre, es completamente relevante desde la perspectiva psicoanalítica para la consideración de lo imaginario, y lo que supone para el sujeto en análisis. De la misma manera en como los celos y la rivalidad aparecen como unas de las primeras conformaciones de ese yo imaginario, también lo será la agresividad. Lacan (1948/2007), aborda el tema en su texto titulado "La agresividad en psicoanálisis" trabajo realizado a la par de la noción del estadio del espejo. En este texto Lacan introduce sus tesis sobre la agresividad. La segunda de ellas aborda el tema en relación a la constitución imaginaria del yo: "la agresividad, en la experiencia, nos es dada como intención de agresión y como imagen de dislocación corporal, y es bajo tales modos como se demuestra eficiente" (p. 96). La agresividad en el sujeto responde a imágenes "de castración, de evitación, de mutilación, de desmembramiento, de dislocación, de destripamiento, de devoración, de reventamiento del cuerpo, en una palabra las imagos del cuerpo fragmentado" (p. 97). Imágenes que retornarán durante lo largo de su vida.

Dentro del mismo texto, Lacan (ibíd.) enuncia la cuarta tesis de la agresividad: "la agresividad es la tendencia correlativa de un modo de identificación que llamamos narcisista y que determina la estructura formal del yo del hombre y del registro de entidades característico de su mundo" (p. 102). El narcisismo, como estructura fundamentalmente imaginaria, da forma a la agresividad hacia el otro.

> A saber del yo como función imaginaria, del yo como unidad del sujeto alienado a él mismo, del yo como aquello en lo cual el sujeto no puede reconocerse en primer lugar más que alienándose, y, por lo tanto no puede volver a encontrarse más que aboliendo el alter ego del yo, lo que, como tal, desarrolla la dimensión, muy distinta de la agresión, que se llama en sí misma y en adelante: la agresividad (Lacan, 1953, p. 16).

Si bien, el tema de la agresividad nos remite al ámbito de lo imaginario, también encuentra su ligadura a lo simbólico al transformarse en palabra. Precisamente, en agresión apalabrada, dentro de la cual Lacan instala los reproches, la ira, la intimidación, entre otras manifestaciones de la agresividad. Por su parte, Lacan (1948/2007) destaca que la estructura obsesiva encuentra aquí un anclaje en la medida en que está destinada a "camuflar, a desplazar, a negar, a dividir y a amortiguar la intención agresiva" (p. 101).

En este sentido Lacan (ibíd.) también aborda la oblatividad, como aquella manifestación de origen igualmente imaginario, de tendencias agresivas que una vez ligadas a la palabra, revela "toda clase de concepciones 'valorizantes' de la libido liberada, entre las cuales una de las primeras es la oblatividad" (p. 111). El sacrificio ofrecido al otro, a la totalidad del otro. De ahí también el origen del altruismo, como forma de sublimación normativa una vez enganchado a lo simbólico. La agresividad es ambivalente (como lo es casi todo en el orden de lo especular) como se muestra en el drama de los celos y la rivalidad. Como en el caso de la identificación secundaria, identificación con el rival, la cual se concibe "a condición de que esté preparado por una identificación primaria que estructura al sujeto como rivalizando consigo mismo" (ibíd., p. 109). Finalmente se trata de que el yo concibe un ideal imaginario con el cual rivaliza, y al cual ama de manera desmedida, fundamento de lo pasional.

Menciona Lacan (1954/2009) "De esto resultará nada menos que la situación en impasse propia de la constitución del objeto humano. Esta, en efecto, está enteramente suspendida a esa dialéctica celos-simpatía" (p. 83). El yo atento a la unidad del otro es incompatible con éste en el plano del deseo. La rivalidad originaria

consiste en un “yo, o el otro”, más no en la coexistencia: “Un objeto aprehendido, deseado, lo tendrá él o lo tendré yo, tiene que ser el uno o el otro. Y cuando lo tiene el otro, es porque me pertenece” (ibíd). Es una rivalidad constitutiva del yo que diferencia el conocimiento del reconocimiento. El primero en el plano de lo imaginario, y el segundo en el plano simbólico. En lo imaginario no hay comunicación, pues supone un “o tú o yo”. Quizás incluso esto nos permita pensar a la conformación del yo como una serie de duelos.

Otra formación de lo imaginario es la pasión, que destacamos por supuesto en función de lo que nos dictan los casos, y “que brinda los marcos dentro de los cuales se harán las fluctuaciones libidinales” (Lacan, 1954/2009, p. 268). Lacan ya había ubicado la libido a nivel de lo imaginario, y ahora también lo será el tema de lo pasional. El yo mismo es una organización pasional:

> Esta relación erótica en que el individuo humano se fija en una imagen que lo enajena a sí mismo, tal es la energía y tal es la forma en donde toma su origen esa organización pasional a la que llamará su yo (p. 106).

El tema de lo imaginario retomará una importancia fundamental en la enseñanza de Lacan a partir de su seminario “Los escritos técnicos de Freud” (1953-54/2009). En él, dedica una parte a examinar la tópica de lo imaginario. Su enseñanza gira en torno al esquema óptico del florero invertido, desde el cual a cada punto real le corresponde uno en el espacio imaginario. Se refleja la virtualidad de un punto real. Remitiendo nuevamente al tema de lo imaginario como la reflexión de la imagen que muestra lo que no está ahí (como el cuerpo fragmentado que retorna en la imagen como unificado). Hace entonces un enlace con el tema del estadio del espejo.

6.4.2. El amor y el odio como pasiones

Lacan (1954/2009) nos ofrece una definición de lo imaginario como:

> […] la relación del sujeto con sus identificaciones formadoras, éste es el pleno sentido del término imagen en análisis; segundo, a la relación del sujeto con

> lo real, cuya característica es la de ser ilusoria: es éste el aspecto de la función imaginaria destacado más frecuentemente (p. 180).

En su seminario, Lacan da cuenta de las relaciones de incorporación imaginaria, como aquellas que tienen que ver con la devoración y absorción del cuerpo del otro, con su destrucción. Del mismo modo sería la inversión hacia el propio yo como atacado y devorado. El juego imaginario que supone las relaciones de a dos, en tanto intervenido por la función de lo pasional. Una parte de la realidad es imaginada, y la otra real. Como el ramillete y el florero.

El tema de lo pasional como imaginario resulta fundamental para destacar en este complemento teórico, a la luz de lo que los casos nos dictan sobre el amor como pasión y el odio como pasión e interferencia imaginaria al advenimiento del duelo. Lacan retoma el tema de la pasión, que ligada al amor, otorga a éste la dimensión imaginaria absorbente del plano de lo especular. Denomina como "amor-pasión", al tipo de amor ubicado en el plano de lo imaginario. No se trata pues de un amor como Eros, sino como una "catástrofe psicológica" (Lacan, 1954/2009, p. 173) para el sujeto. Consiste en la acentuación de la relación imaginaria, desde la cual existe la confusión inminente entre el objeto amado con el ideal del sujeto, fundamento de la construcción de lo imaginario.

Este amor-pasión al cual se refiere Lacan (ibíd.), tiene su referente en la noción freudiana de equivalencia entre el objeto amado y el ideal en la situación amorosa, equivalencia enteramente ilusoria, "por esta razón existe en la sugestión, en la hipnosis, esa función económica tan importante que es el estado de dependencia, verdadera perversión de la realidad por fascinación ante el objeto amado y su sobreestimación" (p. 194).

Freud mismo ya habría señalado el duelo como afecto, como lo hicimos saber dentro del marco teórico. Tanto el amor como el odio son afectos y todos los afectos tienen los tres planos, imaginario, simbólico y real. El afecto no está más allá de la palabra. El afecto no es consciente o inconsciente. El afecto no se reprime, se sofoca o se transforma en angustia. Sin embargo, el afecto pasional es imaginario. Aquí también hemos colocado el nivel de la ambivalencia como formación pasional.

Por tanto, el duelo, en su costado pasional está en lo imaginario. De ahí que pensar el aplanamiento afectivo que hicimos notar en casi todos nuestros casos. Si el duelo es un afecto, cuando no hay afecto, el duelo no está. O cuando el afecto es pasional, es un afecto que no corresponde al duelo.

El sujeto se identifica en su unidad por medio de la fascinación, bajo la mirada ciega bajo la cual está capturado (también el terror entra en este campo). Finalmente, lo imaginario es cautivante porque da el reflejo de unidad anticipada. Lacan (1954/2009) utiliza la imagen del ciego y el paralítico en la constitución del yo en el espejo, dominado por la fascinación de la unidad del otro: “El paralítico, a partir del cual se construye esta perspectiva, sólo puede identificarse con su unidad en la fascinación, en la inmovilidad fundamental con la cual viene a corresponder a la mirada bajo la que está capturado, la mirada ciega” (p. 82). Otra imagen que utiliza es la de la serpiente y el pájaro, fascinado por la mirada. “La fascinación es absolutamente esencial al fenómeno de constitución del yo. En tanto está fascinada adquiere su unidad la adversidad incoherente, incoordinada, de la fragmentación primitiva. La reflexión también es fascinación, bloqueo” (p. 82).

Este tipo de amor-pasión reabre “las puertas a la perfección” (Lacan, 1954/2009, p. 215). La unión imaginaria entre el amado y el ideal, construyen la ilusión de perfección en esa relación catastrófica. Lacan enlaza este tipo de amor a la frase, “cuando se está enamorado se está loco” (p. 216), puesto que se ama al propio yo, realizado a nivel de lo imaginario. El yo que crea la ilusión de perfección en cuanto a que nos devuelve la imagen de nuestro deseo y se convierte por tanto en supuestamente deseable: “Se llama carga libidinal a aquello por lo cual un objeto deviene deseable, es decir, aquello por lo cual se confunde con esa imagen que llevamos en nosotros, de diversos modos, y en forma más o menos estructurada” (p. 214). Lacan destaca así, que en el hombre no hay posibilidad de establecer una relación imaginaria satisfactoria, salvo la ilusoria.

La relación imaginaria supone la captación de la totalidad del otro. Lacan (1954/2009) menciona que “Lo que reconoce y fija en esa imagen del otro es un deseo fragmentado. El aparente dominio de la imagen del espejo le es dada,

virtualmente al menos como total. Es un dominio ideal" (p. 224). Dominio imaginario del cuerpo es prematuro al dominio real. Es lo que constituye la formación del yo. Por tanto bien podríamos situar el tema del dominio como un hecho imaginario. De esta manera, el dominio pertenece al orden de lo ideal, de lo que le es devuelto al sujeto virtualmente pero que configura su relación con la realidad. De un cuerpo fragmentado, obtiene de vuelta la forma de un cuerpo perfecto, el del otro que supone su dominación. "La posición fundamental del yo frente a su imagen es, en efecto, esta inversibilidad inmediata de la posición de amo y criado" (Lacan, 1955/2009, p. 396). Esa es la dialéctica especular con el otro, la cual nos dice Lacan, implica a la pulsión de muerte, encuentro de la inadecuación originaria del individuo con la muerte. Imagen del amo, imagen de la muerte. Del amo absoluto y su sometimiento a esa imagen. Dominio del todo en tanto que el sujeto en estado de narcicismo alcanza una exaltación desenfrenada de los deseos. Se "embriaga con una sensación de dominio absoluto de la realidad, totalmente ilusoria" (p. 271).

De esta manera Lacan (1955/2009) retoma el tema de la agresividad y de la agresión como acto vinculado a la relación imaginaria, donde "el sujeto se capta primero como yo en el rival" (p. 262). Del mismo modo, ubica la pluralidad de las vivencias del individuo en el plano imaginario, celos, rivalidad, agresividad y pasión; así como la fantasía a la cual recurre el neurótico, como barrera ante la realidad. Un tipo de fantasía que consiste en una función. El neurótico encuentra una sustitución imaginaria que el psicótico no, donde podemos ubicar también los desplazamientos imaginarios del neurótico.

Lacan (1955/2009) advierte que "la fórmula el deseo del hombre es el deseo del otro, como toda fórmula debe ser utilizada en su justo lugar. No es válida en un sentido único. Vale en el plano de la captación imaginaria" (p. 262). Sin embargo, también enmarca dos momentos de la fórmula. Un primer momento, el cual se refiere al momento de integración especular del yo, como formación del deseo realizado en el otro; y un segundo momento, donde interviene el lenguaje, cuando se nombra ese deseo logrando así la separación entre yo y tú. Así, primero se proyecta la imagen del yo, seguida de la conformación del deseo por medio de esa

imagen, seguida de la reintroyección tanto de imagen como del deseo, y finalmente formulándose así el deseo del sujeto partido del deseo del otro.

Lacan dicta que “la imagen del yo –por el sólo hecho de ser imagen, el yo es yo ideal- resume toda la relación imaginaria en el hombre” (p. 410). Así:

> Esta imagen de sí, el sujeto volverá a encontrarla constantemente como marco de sus categorías, de su aprehensión del mundo: como objeto, y esto, teniendo como intermediario al otro. Es en el otro siempre donde volverá a encontrar a su yo ideal, a partir de allí se desarrolla la dialéctica de sus relaciones con el otro (p. 410).

De ahí el asunto de la fascinación por la imagen del otro, idealizado. La fascinación ante el otro ocurre en el plano de colmar la imagen por el otro. Objeto de carga narcisista. Y por el contrario,

> Si el otro aparece como frustrando al sujeto en su ideal y en su propia imagen, genera la tensión destructiva máxima. Por un pelo, la relación imaginaria con el otro vira en un sentido o en otro; es ésta la clave los problemas que Freud plantea en lo que concierne a la súbita transformación entre amor y odio (p. 411).

Lacan (1955/2009) retoma el asunto del amor-pasión, ligado ahora con el del odio. La rivalidad se verá constituida como odio hacia el padre, dentro de la reacción agresiva de la rivalidad edípica. El padre sin embargo, se conforma también como una figura imaginaria del yo ideal. De esta manera “un cambio muy pequeño en el nivel libidinal en relación a cierto umbral transforma el amor en odio; por otra parte, esto oscila durante un cierto tiempo” (p. 268). Para nosotros, las pasiones imaginarias, con su impasse identificatorio, vedan el procesamiento simbólico del duelo.

Lacan destaca que el amor se ubica entre los campos simbólico e imaginario, mientras que el odio entre lo imaginario y lo real, acercándose a la destrucción total del objeto, a su desaparición y más allá de ella. “Ahora bien, estas dos posibilidades, amor y odio, están siempre acompañadas por una tercera, que

generalmente se descuida, y que no se cuenta entre los componentes primarios de la transferencia: la ignorancia como pasión" (Lacan, ibíd, p. 394).

Al respecto, habrá que hacer nuevamente la distinción entre el amor como Eros, y el amor como pasión. Lacan ubica al primero como la relación entre el sujeto y su objeto, cuyo objetivo se aleja de la satisfacción y se centra en la relación simbólica como tal. En cambio, el amor como pasión imaginaria es "el amor de quien desea ser amado, es esencialmente una tentativa de capturar al otro en sí mismo, de capturarlo en sí mismo como objeto" (p. 401). Este amor como pasión entonces, intenta la captura del objeto y encierra el deseo a ser amado, constituyéndose como el tipo de amor que puede alcanzar "la completa subversión del sujeto en una particularidad" (Lacan, ibíd, p. 401) donde se quiere ser amado por todo, captura total del objeto y del yo, cautiverio imaginario. Está entonces completamente diferenciado del amor que está dirigido al ser. "El don activo del amor apunta hacia el otro, no en su especificidad, sino en su ser" (p. 402). Lacan se refiere a este último como un don activo. Cuando el sujeto se realiza simbólicamente en la palabra y que no supone por tanto fascinación ante el objeto. Cuando la conjunción con el ámbito de lo simbólico se ha dado.

Del mismo modo, el odio tendrá una dimensión imaginaria, "pues la destrucción del otro es un polo de la estructura misma de la relación intersubjetiva" (Lacan, ibíd., p. 403). Este odio imaginario está (como el amor-pasión), "enmarcado por la relación simbólica, y en consecuencia el odio no se satisface con la desaparición del adversario" (p. 403). Lo simbólico estará rodeando, enmarcando el imaginario del odio.

> Si el amor aspira al desarrollo del ser del otro, el odio aspira a lo contrario: a su envilecimiento, su pérdida, su desviación, su delirio, su negación total, su subversión. En este sentido el odio, como el amor, es una carrera sin fin (p. 403).

De esta manera Lacan (1955) ubica al imaginario del odio enmarcado por lo simbólico. El sujeto en el ámbito del odio imaginario, no se detiene en él con la desaparición del objeto. No basta con que el objeto no esté, con que muera. El odio

va más allá y no se detiene. Por ejemplo, en el caso de Libertad, el odio al padre no se detiene con su muerte, va hasta el más allá en su persecución o lo trae del más allá para envilecerlo. Sólo por medio de la palabra se logra alcanzar este marco de lo simbólico que rodea al absoluto imaginario. Sin embargo Lacan también hace notar que aunque odio y amor alcancen el terreno de lo simbólico, aspiran así a la realización del ser, y se constituyen como vías para este fin, más no son en fin en sí mismo.

Lacan ubica entonces las proyecciones de lo imaginario traspasándolo, colándose en los terrenos de lo simbólico y lo real, y haciendo de esta manera patente el hecho de que en el sujeto no se encuentran los registros separados, sino que están ligados para la conformación y soporte del sujeto.

Anteriormente ya hemos ubicado la ambivalencia pasional, y lo hicimos a partir de la noción de Lacan de odioamoramiento. En 1975, dentro del seminario RSI, Lacan la retoma y dice:

> El amor es "odioamoramiento", H-A-I-N-A-M-O-R-A-T-I-O-N. Por lo cual el amor no es velle bonum aliqui, como lo enuncia San Agustín, si el término bonum tiene el menor soporte, es decir si quiere decir el bienestar. No se trata, ciertamente, de que dado el caso el amor no se preocupe un poquito —lo mínimo— del bien-estar del otro, pero está claro que no lo hace más que hasta un cierto límite, para el que hasta hoy no he encontrado nada mejor que el nudo borromeo para representarlo, a este límite. Representarlo: entiendan bien que no se trata de una figura, de una representación, se trata de postular que se trata de lo Real, que este límite no es concebible más que en los términos de ex-sistencia, lo que, para mí, en mi vocabulario, en mi nominación, quiere decir el juego, el juego permitido a uno de los ciclos, a una de las consistencias, permitido por el nudo borromeo. A partir de este límite, el amor se obstina —porque está lo Real en el asunto— el amor se obstina en todo lo contrario del bien-estar del otro. Es precisamente por eso que a eso lo he llamado odiamoramiento, con el vocabulario sustantificado de la escritura en que lo soporto (1975).

Es quizás así, que podemos pensar la pérdida a nivel de lo real, como aquella que pudiera situar el odio totalizador, anulador del amor (como vemos en el caso de Libertad). Y precisamente, al hablar de la ambivalencia como odioamoramiento, señala la relación de ésta con el sistema de lo imaginario en la medida que:

> El amor mismo se dirige al semblante. ¿no habremos de encontrar aquí la huella de que, como tal, responde a algún imaginario? Ese imaginario, lo designé expresamente con I, aquí aislada del término imaginario. Sólo con la vestimenta de la imagen de sí que viene a envolver al objeto causa del deseo, suele sostenerse la relación objetal (Lacan, 1973, p. 112).

Se trata entonces de lo real, que recubierto por lo imaginario por obra del amor pasión, o del odio como pasión, ambos, se niegan mutuamente, a pesar de su inevitable coexistencia.

6.4.3. Entre lo imaginario y lo simbólico, y la transferencia imaginaria

De acuerdo con Lacan (1949/2007), “a cada punto dado en el espacio real le corresponda un punto, y sólo uno, en otro espacio que es el espacio imaginario” (p. 124). Lo que significa que, en la relación entre lo imaginario y lo real, y en la constitución del mundo que de ella resulta, todo depende de la situación del sujeto. Aquí podemos ubicar entonces la mediación del mundo simbólico, el mundo de la palabra.

¿Qué es lo que ocurre ante la intervención de la palabra? Recordemos que “la palabra plena es la palabra que hace acto. Tras su emergencia uno de los sujetos ya no es el que era antes” (Lacan, 1954/2009, p. 168). Diferenciando a ésta de la palabra que le antecede y la rodea (palabra vacía), el sujeto que habla busca engancharse a la palabra plena. Anterior a esto, algo puede estar ligado al simbólico, apalabrarse, pero aún continuar en el plano imaginario, aún dominado por la relación imaginaria. Lo imaginario es entonces regulado mediante la intervención de lo simbólico, del intercambio de símbolos, según indica Lacan (1954/2007), y que nosotros hemos destacado ya en función del enganche simbólico necesario para dar paso al duelo:

> La palabra, la función simbólica, define el mayor o menor grado de perfección, de completitud, de aproximación de lo imaginario. La distinción se efectúa en esta representación entre el Ideal-Ich, y el Ich-Ideal, entre yo ideal e ideal del yo. El ideal del yo dirige el juego de relaciones de las que depende toda relación con el otro. Y de esta relación con el otro depende el carácter más o menos satisfactorio de la estructuración imaginaria (p. 214).

Reconocimiento de la propia imagen por medio de la imagen del otro, y después, del deseo formulado también a partir del deseo del otro. “Es porque su deseo ha pasado del otro lado que él se asimila al cuerpo del otro y se reconoce como cuerpo” (Lacan, ibíd.., p. 223). Las imágenes, por tanto son variables en función de su unión con lo simbólico, con la reconstrucción simbólica de su historia en tanto sujeto:

> Es en función de los símbolos, de la constitución simbólica de su historia, que se producen esas variaciones por las cuales el sujeto es capaz de tener imágenes variables, quebradas, despedazadas, incluso llegado el caso, inconstituidas, regresivas de sí mismo (Lacan, ibíd.., p. 238)

El encuentro entre imaginario y simbólico estará ejemplificado en Lacan con el modelo del sueño y su división entre preconsciente e inconsciente, contenido manifiesto (lo imaginario) por un lado, y lo latente (la unión de lo imaginario con lo simbólico, con el trasfondo del deseo) en el otro. Expresa que:

> Todo lo accesible por simple movilidad del espejo en la imagen virtual, lo que pueden ver de la imagen real en la imagen virtual, debe situarse más bien en el preconsciente. Mientras que las partes de la imagen real que nunca se verán, los lugares donde el aparato se agarrota, se bloquea eso es lo inconsciente (Lacan, ibíd, p. 239).

De esta manera ubica la conexión de ambos planos, imaginario y simbólico: “Los deseos del niño pasan primero por el otro especular. Allí es donde son aprobados o reprobados, aceptados o rechazados. Esta es la vía por donde el niño aprende el orden simbólico y accede a su fundamento: la ley” (Lacan, ibíd, p. 263). Como el

Fort-da del niño, a manera de captación imaginaria por lo simbólico. Un objeto transformado en su presencia-ausencia mientras pasa al ámbito del lenguaje.

Esto es patente en el ámbito también del análisis. La unión entre lo imaginario y lo simbólico puede ser ubicada desde la transferencia. Lacan ubica dentro de la clínica analítica el asunto de lo imaginario, en primera instancia, como la transferencia que se presenta al inicio del análisis. Esa primera forma de transferencia imaginaria es dada por las imagos más arcaicas. Lacan (1936/2007) habla de la transferencia negativa. Sin embargo, bien podríamos ahí ubicar otras formas de transferencia imaginaria al situar la inmovilidad del analista, al cual se le depositan estas imagos arcaicas:

> En su reacción misma de rechazo del oyente, el sujeto va a traicionar la imagen que lo sustituye. Con su imploración, con sus imprecaciones, con sus insinuaciones, con sus provocaciones y sus ardides, con las fluctuaciones de la intención que le dirige y que el analista registra, inmóvil, pero no impasible, comunica a éste el dibujo de su imagen (p. 7).

Es de esta manera, "la imagen misma que éste ve surgir en lo actual" (p. 7), el asunto de la transferencia imaginaria, dentro de la cual el sujeto deposita las pasiones ante éstas imágenes que no reconoce. Una imagen que dibujada en el analista provoca pasión (como vimos, amor-pasión u odio). El sujeto ignora esa imagen y también lo que repite en relación a ella. Así, respecto a esa primera transferencia, de corte en entero imaginario, Lacan señala que consiste en la repetición de las antiguas situaciones, repetición inconsciente, puesta en acto de la reintegración de la historia pero a manera de reproducción, lo que la diferenciaría de la transferencia en un sentido simbólico más pleno. Si bien, lo analizable es lo interpretable simbólicamente, entonces en una situación de terapia analítica (y no de análisis), se busca el encuentro de este imaginario con la palabra, el acercamiento del uno al otro. Esto es, dado que lo imaginario consiste en una relación dual, es necesaria la intervención del tercero, de la palabra. Lo imaginario por sí solo no se interpreta. Menciona Lacan (1953): "Toda relación de dos está siempre más o menos marcada por el estilo de lo imaginario; y para que una relación

tome su valor simbólico, es preciso que haya allí la mediación de un tercer personaje" (p. 19). Que el sujeto hable, ya supone el enganche con lo simbólico, de manera que el correr del significante le permita hacer lazo con eso imaginario que proyecta sobre la figura del analista, para la reconstrucción de la historia, de su historia como sujeto deseante. Es, volverse un sujeto advertido, más que un psicoanalizado. "Il y a un été ayant psychanalysant d'où ne résulte qu'un sujet adverti" (Lacan, 1968, párr. 29).

De ahí también la importancia de la intervención breve para introducir un tercero que abra el camino a lo simbólico abriendo la brecha cerrada de la pasión imaginaria. La transferencia imaginaria es entonces "el punto donde se focaliza la identificación del sujeto a nivel de la imagen narcisista" (Lacan, 1936, p. 270). Si bien el tema de la transferencia toca el corazón del psicoanálisis, Lacan advierte que "la teoría analítica no desconoce la función de lo imaginario; pero introducirla tan solo para tratar la transferencia equivale a ponerse orejeras, pues la encontramos en todas partes y, particularmente, cuando se trata de la identificación" (Lacan, 1954/2009, p. 409).

El enfoque breve de corte analítico es en este sentido diferente al análisis puesto que interviene en primera instancia a nivel de la apertura a la simbolización de la imagen, de esa que muestra el otro sin darse cuenta, del lado de la interpretación (mediante la intervención de la palabra y el equívoco) y por la vía de la elucidación intelectual. No lo hace por la transferencia aunque ya se asome el rasgo transferencial:

> Trabajo de ilusionista, si no tuviera por fruto, justamente, la resolución de una ilusión… en el cual la imagen, primero difusa y quebrada, es regresivamente asimilada a lo real, para ser progresivamente desasimilada de lo real, es decir, restaurada en su realidad propia (Lacan, 1936/2007, p.79).

En este punto es necesario resaltar, que la vía interpretativa no asume la comprensión del fenómeno o del sujeto, pues es la unión con la palabra la que permite que entre imaginario y simbólico, el sujeto poco a poco vaya deslizándose también en el sentido de los registros. De ahí que Lacan (1976/2009) concluya que

“la interpretación opera únicamente por el equívoco” (p. 81), como se advierte en el abordaje de nuestros casos. “Lo verdadero nunca se alcanza sino por vías torcidas” (Lacan, 1973/2014, p. 115). Haciendo notar el equívoco en la palabra, el juego del lenguaje que se pone en operación, algo de lo simbólico podía engancharse en ese mundo imaginario. Asimismo dirá que “cuando se intenta elaborar una experiencia lo que cuenta no es tano lo que se comprende como lo que no se comprende” (Lacan, 1954/20097, p. 119). Comprensión como falsa vía de dilucidar una problemática, “cuando no se puede resolver una cuestión se la considera como comprensible” (Lacan, 1958, p. 188).Por su parte encontramos también al campo de la resistencia como perteneciente al registro de lo imaginario, como función imaginaria del yo. La resistencia es a la cura lo que lo imaginario es a lo simbólico, y lo que la comprensión es al significante. En este sentido la resistencia funge como interferencia al decurso de la palabra, y por tanto, de advenimiento de lo simbólico y de la reintegración del sujeto de su propia historia. Sin embargo, hay que destacar que la resistencia es a la cura, lo que la separa de lo que hemos visto en los casos.

Finalmente pone hincapié en remitirse a éste campo de lo simbólico en el trabajo de análisis:

> Una de las cosas que más debemos evitar es precisamente comprender demasiado, comprender más que lo que hay en el discurso del sujeto. No es lo mismo interpretar que imaginar comprender. Es exactamente lo contrario. Incluso diría que las puertas de la comprensión analítica se abren en base a un cierto rechazo de la comprensión (p. 120).

Respecto al enfoque de cura, y de manera resumida por Lacan (1958), “la ruptura de las amarras de la palabra permite que el sujeto vea, al menos sucesivamente, las diversas partes de su imagen, y que obtenga lo que podemos llamar una proyección narcisista máxima” (p. 269). Así, el sujeto usa primero una palabra desapegada de su significación para establecer una relación. A partir de ahí, ya nada en torno a esa palabra emitida tiene relación con sus significado. Lo imaginario en análisis es notorio en la medida en que el otro es él y él es el otro, al depositar en el analista la imagen de sí mismo que es necesario cortar por la vía simbólica.

El sueño es un lugar privilegiado para la demostración de la disociación de la imagen, de la aparición de las identificaciones fundadoras. Respecto del sueño de la inyección de Irma, Lacan (1955/2009) nos señala que:

> No se trata de un estado anterior del yo sino, literalmente, de una descomposición espectral de la función del yo. Vemos aparecer la serie de los yo. Porque el yo está hecho de la serie de identificaciones que han representado para el sujeto un hito esencial, en cada momento histórico de su vida y de una manera dependiente de las circunstancias… esta descomposición espectral es, a todas luces, una descomposición imaginaria (p. 251).

Finalmente es eso lo que trata de expresar Lacan (1955) con el estadio del espejo, a saber, que la fragmentación del sujeto tiene relación con las percepciones en un plano originario. “El principio de toda unidad por él percibida en los objetos es la imagen de su cuerpo. Ahora bien, sólo percibe unidad de esta imagen afuera, y en forma anticipada” (p. 252). Se trata pues, de la evocación del hombre de la unidad ideal inalcanzada, donde el objeto se percibe como totalitario y único objeto. Pero al mismo tiempo, separado de él. Un objeto imaginario que destruye:

> […] objeto que por esencia lo destruye, lo angustia, que él no puede alcanzar, y en el que no puede encontrar verdaderamente su reconciliación, su adherencia al mundo, su complementariedad perfecta en el plano del deseo. El deseo tiene un carácter radicalmente desgarrado. La imagen misma del hombre le aporta una mediación, siempre imaginaria, siempre problemática y nunca lograda por completo (Lacan, ibíd, p. 252).

Y es en el orden de la angustia que vamos encontrando ahora la unión de lo imaginario y lo real. Eso es lo que delata la descomposición imaginaria:

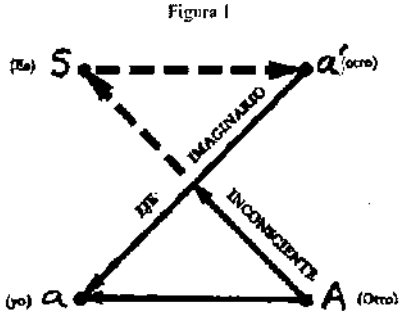
> En la medida en que un sueño llega tan lejos como puede hacerlo en el orden de la angustia, y en que se vive una aproximación a lo real último, asistimos a esa descomposición imaginaria que no es sino la revelación de los componentes normales de la percepción (p. 253).

Por tanto, en el sueño se aligeran las relaciones imaginarias, y “tanto más cuanto que se ha alcanzado el punto de angustia en que el sujeto choca con la experiencia de su desgarramiento, de su aislamiento respecto al mundo” (Lacan, ibíd., p. 254). Aproximación de lo real a partir del marco de lo imaginario. ¿Qué es lo que ocurre entonces en el sueño de la inyección de Irma, y por tanto, todos los sueños? Que muestra la sustitución del sujeto por el sujeto policéfalo, a manera de “expansión de las diferentes identificaciones del ego” (p. 254); y por tanto, destrucción del sujeto, el cual pasa a ser transformado en policéfalo, y de esta manera, en acéfalo, puesto que ya no se reconoce. Y sin embargo habla. Unión indisoluble de los tres registros. Imaginario, simbólico y real.

6.4.4. Lo imaginario en el campo de los tres registros

Lacan (1955/2009) elabora el esquema de la función imaginaria del yo y el discurso del inconsciente (p. 168).

Figura 2. Función imaginaria del yo



En él, el sujeto se ve en “a”, y de ahí la conformación de un yo. Él cree ser este yo, lo que lo atrapa en esa imagen. “Lo imaginario cobra su falsa realidad, que sin embargo, es una realidad verificada, a partir del orden definido por el muro del lenguaje” (Lacan, 1955/2009, p. 367). El sujeto, al utilizar el lenguaje para hablarles a los otros, toma a los yo imaginarios por cosas reales, y de esta manera los pone en relación con su imagen, identificándose con ellos. Lacan nos recuerda que de

esta manera, “el lenguaje sirve tanto para fundarnos en el Otro como para impedirnos radicalmente comprenderlo” (p. 367).

Los tres registros en análisis

Lacan aborda de manera explícita el tema de los registros en una conferencia que imparte el 8 de julio de 1953 bajo el título “Le symbolique, l’imaginaire et le réel”, en el Anfiteatro del Hospital Psiquiátrico de Sainte-Anne, en París. La conferencia inaugura la primera reunión científica de la Société Française de Psychanalyse. Con esto da a conocer los registros como fundamentales para el análisis del sujeto. Lleva a cabo un esquema que da cuenta del deslizamiento entre ellos a partir de la experiencia de análisis:

rS — rI — iI — iR — iS — sS — sI — sR — rR — rS

Donde:

rS significa realizar el símbolo. Esto es la posición de partida del análisis. El analista como personaje simbólico. “Y es a ese título que ustedes van a su encuentro, en tanto que él es a la vez el símbolo por sí mismo de la omnipotencia, en tanto que él mismo es ya una autoridad, el amo” (Lacan, 1953, p. 25). Sin embargo, nosotros advertimos que hay algo allí de imaginario en la ilusión de omnipotencia proyectada en el otro, aunque Lacan no lo señala así.

rI es la realización de la imagen. Es decir, “la instauración más o menos narcisista en la que el sujeto entra en cierta conducta que es justamente analizada como resistencia” (ibíd.). Para nosotros, y a partir de los casos, es también idealización de la imagen.

iI es la captación de la imagen, constitutiva de toda realización imaginaria. Consideramos, también, la fascinación que bloquea.

iR que es la transformación precedente donde I se ha transformado en R. Es la fase de resistencia, de transferencia negativa, o incluso, en el límite, de delirio, dentro del análisis.

iS es la imaginación del símbolo. Un ejemplo de ello sería el sueño como imagen simbolizada.

sS. La simbolización del símbolo es propiamente "la interpretación". Esto únicamente después del franqueamiento de la fase imaginaria (il, iR, iS). Es entonces la reinversión de las cosas, el paso a lo simbólico sobre lo imaginario, es aquí el lugar del equívoco, de lo que nosotros nos valemos para los casos clínicos, lo que conduce a:

sI. Es lo que podemos traducir como simbolización de lo imaginario, simbolización de la imagen, trabajo propio de la llamada interpretación analítica.

sR, nos dice Lacan, que es la meta de toda salud, "que no es (como se cree) adaptarse a un real más o menos bien definido sino hacer reconocer su propia realidad, dicho de otro modo, su propio deseo" (ibíd.). Aquí, reconocer el deseo inserto en el trama subjetivo del duelo.

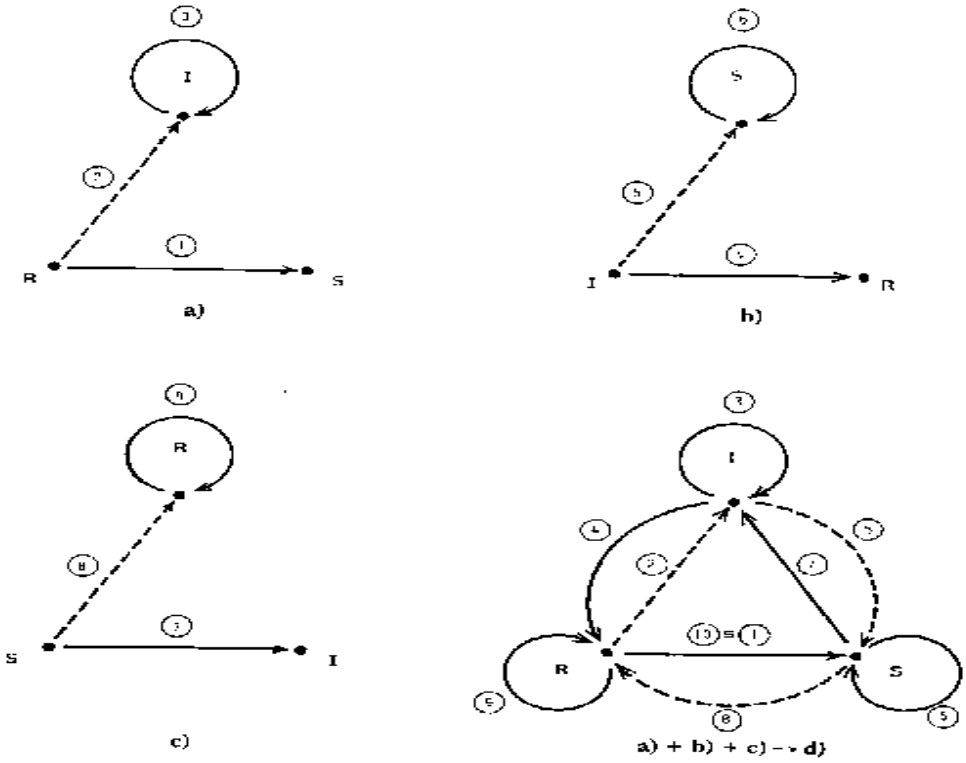
A partir de ese momento clave vamos a encontrar la fase de lo real donde:

rR. Es el trabajo del analista. La supuesta "neutralidad benevolente" que supone que todas las realidades son equivalentes entre sí. Todas son realidades.

rS. Es decir, el lugar mismo del cual se parte. En este sentido Lacan hace notar que se trata de un proceso circular por el cual atraviesa el análisis varias veces.

Adjunta un esquema que da cuenta de este proceso circular en sus distintas fases.

Figura 3. La experiencia de análisis



Dentro de esta misma conferencia, Lacan (1953) retoma lo imaginario con Saussure al decir que “el sujeto alucina su mundo” (p. 6). Las ilusiones y las satisfacciones son del orden de lo imaginario y le competen exclusivamente a éste:

> La reversibilidad misma de los trastornos neuróticos implica que la economía de las satisfacciones que estaban allí implicadas fuesen de otro orden, e infinitamente menos ligadas a unos ritmos orgánicos fijos, aunque comandando seguramente una parte de éstos. Esto define la categoría conceptual que define este tipo de objetos. Es justa-mente la que estoy calificando: “lo imaginario”, si queremos reconocer en ello todas las implicaciones que le convienen (p. 6).

Ese mundo imaginario es el que existe como condición previa a toda experiencia analítica y lo primero que se revela en ella. El comportamiento del sujeto referido al orden de lo sexual. “Esto es simplemente para darles la idea de que este elemento de desplazamiento es un resorte absolutamente esencial del orden, y principalmente del orden de los comportamientos ligados a la sexualidad” (p. 8). De esta manera, el imaginario tiene una orientación hacia la imagen, a valorizar la

imagen y que ésta sea susceptible de desplazamiento como condición para el análisis. Este desplazamiento tendrá que ver con retirarse de lo sexual en el orden de lo natural, y llevarlo hacia lo simbólico. De la sexualidad animal a la sexualidad del hombre. Y de hecho es necesario este desplazamiento, dado que el sujeto que entra a análisis se enfrenta irremediablemente con la palabra y el mundo simbólico. Lo imaginario por sí solo no es analizable, no es interpretable. Se trata de dar cuenta de una imagen que simboliza algo.

> Por eso entiendo que aquí, el fantasma en juego, el elemento imaginario, no tiene estrictamente más que un valor simbólico que no tenemos que apreciar y comprender más que en función del momento del análisis en que va a insertarse. En efecto, incluso si el sujeto retiene su confesión, ese fantasma surge, y su frecuencia muestra suficientemente que surge en un momento del diálogo analítico (Lacan, ibíd, p. 10).

De esta manera es que resulta necesario el desplazamiento simbólico de los fenómenos imaginarios a fenómenos imaginarios anclados con lo simbólico, para que un análisis pueda tener lugar.

Lacan retoma el tema del imaginario en análisis dentro del “El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica” (1955/2009), haciendo hincapié en que el sujeto reconcentra su yo imaginario bajo la forma del yo del analista. “Este yo no resulta simplemente imaginario, porque la intervención hablada del analista se concibe de manera expresa como un encuentro de yo a yo, como una proyección por el analista de objetos precisos” (p. 368). La operación del analista en el plano imaginario consistiría en la recomposición de lo imaginario, de una realidad psíquica a una realidad verdadera (esto no supone una sustitución del yo del sujeto, pues consistiría en la sugestión). De esta manera, se anuncian dos escenarios distintos: “o bien los efectos se producen en el espacio real, o bien se producen en el espacio imaginario” (p. 80).

<u>Lo imaginario en el nudo-cadena</u>

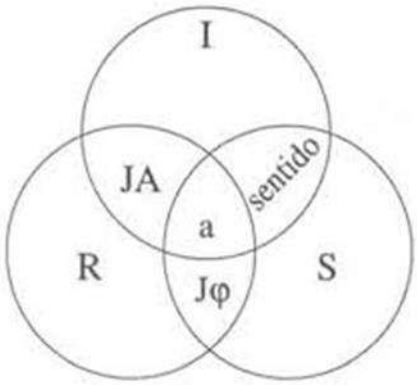
En los primeros apartados hemos expuesto el papel del imaginario como fundador y soporte del yo, así como dado a conocer algunas de sus manifestaciones más características (la pulsión, lo sexual, el amor y el odio como pasiones, la agresividad, la rivalidad, la fascinación, la dominación, el yo-ideal, y otras más que se desprenden del orden de lo especular y lo libidinal), es necesario remitirnos, de manera general, al tema del nudo borromeo como soporte del sujeto en la subjetivación del duelo, y en particular, al imaginario dentro de este nudo.

Lacan, en uno de sus últimos seminarios "El sinthome" (1975-6/2009), retoma sus enseñanzas anteriores en relación a los tres registros del sujeto y hace una elaboración de un cuarto registro (el síntoma), posibilitador de anudar los registros cuando éstos ya no están enlazados. Para llegar a dar cuenta de su configuración final del nudo borromeo, retoma la temática de lo imaginario, lo simbólico y lo real, y lo que ellos son dentro de la conformación del sujeto.

En relación a lo imaginario, Lacan nos recuerda que se remite a la formación del yo en relación a la imagen de un cuerpo que dará consistencia al sujeto a lo largo de toda su vida. Un cuerpo, que por cierto, nunca dejará de causar una "inquietante extrañeza" (p. 49). La raíz de lo imaginario es tener un cuerpo para adorar. El imaginario, a través de ese cuerpo nos revela la mentira fundamental. "Lo sexual miente allí" (p. 64), nos dice Lacan. Se trata de una adoración sexual que remite siempre a la equivocación. Lo imaginario es pues engañadizo, como su propia conformación lo revela, de especularidad, de supuesta equivalencia en la imagen (de ahí que concluya la imposibilidad de la relación en el orden de lo sexual, por la equivalencia de los sexos que no remite a ninguna relación).

El carácter fundamental de la utilización del nudo es "ilustrar la triplicidad que resulta de una consistencia que solo está afectada por lo imaginario, de un agujero fundamental que proviene de lo simbólico y de una ex-sistencia cuyo carácter fundamental es que pertenece a lo real" (p. 37).

Figura 4. Esquema clásico de Lacan del nudo borromeo



En él, lo imaginario provee de la consistencia brindada por el cuerpo, la imagen del cuerpo, del yo, y lo que se desprende de sus relaciones. Está unido por un extremo al registro de lo simbólico, y por otro al de lo real. Ubicamos el lugar del sentido, entre lo simbólico y lo imaginario en tanto que éste se forma por palabra que antes fue imaginada, representada de alguna manera. “No podemos esperar ubicarlo en otra parte pórque estamos obligados a imaginar todo lo que pensamos, solo que no pensamos sin palabras” (Lacan, 1975, p. 90). Por otra parte, del lado de lo real, se localiza el lugar del goce del Otro, lugar imposible en el sentido de que no hay Otro del Otro (de ahí que Lacan hable del goce del Otro barrado [JA]). “Nada se opone a lo simbólico” (p. 55), no hay más allá del Otro, no hay metalenguaje. A partir de esto es que el nudo deja de ser nudo, y se convierte en cadena, o lo que Lacan denominará después, “nudocadena”.

Hay que establecer que el esquema muestra a los tres registros como iguales (distinguidos entre sí únicamente por el color). Los tres círculos del nudo borromeo son equivalentes, y están constituidos por algo que se reproduce en los tres. Esto es el resultado de una convergencia para el sujeto entre los registros, los cuales están, invariablemente unidos “ya sea que ponga en lo imaginario el soporte de la consistencia, ya que haga igualmente del agujero lo esencial de lo que concierne a lo simbólico, y que sostenga especialmente en lo real lo que llamamos la ex-sistencia” (Lacan, ibíd, p. 50). Respecto a la ex – sistencia del registro de lo real en relación con los otros dos, Lacan expresa lo inaprensible de lo real como tal, que siempre escapará al análisis:

> Sostengo la ex –sistencia del tercero en base al hecho de que dos son libres uno del otro –es la definición misma del nudo borromeo- y en particular sostengo la ex –sistencia de lo real respecto de la libertad de lo imaginario y de lo simbólico. Sistiendo fuera de lo imaginario y de lo simbólico, lo real acomete, interviene muy especialmente en algo que es del orden de la limitación. A partir del momento en que está anudado a ellos de modo borromeo, los otros dos le resisten, es decir que lo real solo tiene existencia si se encuentra el freno de lo simbólico y lo imaginario (Lacan, ibíd., p. 50).

Lo imaginario y lo simbólico resisten lo real, lo limitan, así como lo real es un límite a ellos. Por eso ante la pérdida del otro, en ser tan esencial para mí, ser faltante, se presentan las resistencias a ese real de la muerte, resistencias a su pérdida de lo real de la falta.

La interconexión entre los registros nos revela que ellos se equilibran entre sí, se encuentran en una relación de continuidad, de manera que ubicarlos por separado resulta necesario para conocer cada uno de los registros (más dentro del sujeto son indisociables). El nudo está dispuesto de esta manera porque “nosotros ponemos allí en continuidad lo imaginario, lo simbólico y lo real, no sorprenderá que veamos que no hay más que uno solo” (Lacan, ibíd., p. 53). En este sentido es que podemos ubicar que tanto simbólico como real participan del imaginario como consistencia del sujeto. “Pero es preciso decir que debemos considerar las instancias como realmente separadas. Imaginario, simbólico y real no se confunden” (p. 71).

Y es precisamente en el campo de la clínica que los registros se revelan en su relación con los otros. No encontramos en algún caso la presencia única y disociada del registro de lo imaginario, por ejemplo. Éste siempre estará asociado y enganchado al simbólico tan solo por hacerse palabra, tan solo por enunciarse, del mismo modo en que lo real se muestre de algún modo en la corporalidad orgánica del sujeto que habla.

Recordemos que toda relación imaginaria se produce en una especie de tú o yo, entre el sujeto y el objeto (de ahí que hiciéramos previamente la mención de la

rivalidad y los celos). Es decir: “si eres tú, yo no soy. Si soy yo, eres tú el que no es” (Lacan, 1955/2009, p. 256). Para que esta relación imaginaria pase a constituirse como algo diferente, es necesaria la intervención del elemento simbólico. Lacan nos indica que en plano imaginario hay relaciones evanescentes, de una unidad referida a lo exterior. Es necesario pasar del conocimiento al reconocimiento, ya que “en la medida en que reconoce su unidad en un objeto, se siente en relación a éste en desasosiego” (p. 256). Hacemos intervenir a la relación simbólica desde que se nombra a los objetos, estableciendo un pacto de relación y reconocimiento del mismo objeto (que por desearlo uno, también lo desea el otro). “Si el sujeto humano no denomina no hay mundo alguno, ni siquiera perceptivo, que pueda sostenerse más de un instante. Aquí se encuentra la articulación de la dimensión de los simbólico en relación con lo imaginario” (p. 257). Ambos se articulan desde algo imaginario que se nombra.

A partir de ahí, se establece una nueva relación fundante del sujeto: “Si la función simbólica funciona, estamos en su interior. Y diré más: estamos a tal punto en su interior que no podemos salir de ella” (Lacan, 1955, p.53).

Respecto a lo real, Lacan (1955) recalca que éste carece de fisura. En mediante la unión entre imaginario y simbólico es que puede aparecer algo en el orden de lo real: “No tenemos ningún otro medio de aprehender lo real si no es por intermedio de lo simbólico” (p. 151). Y sin embargo lo real de la pérdida está destinado a escaparse, lo real último, como lo denomina Lacan, con la aparición de lo angustiante: “del objeto esencial que ya no es un objeto sino algo ante lo cual todas las palabras se detienen y todas las categorías fracasan, el objeto de angustia por excelencia” (p. 249).

Finalmente hacemos hincapié en el hecho de que los tres registros están anudados, y la primacía de uno no supone la anulación de los otros. Lacan (ibíd.) dice que el sujeto no puede estar solo en lo imaginario, a menos que haya sucumbido a la locura. “Un loco es precisamente aquel que se adhiere a este imaginario, pura y simplemente” (p. 365). Un loco se adhiere a su objeto, no lo deja irse ni perderse, lo retiene. Allí lo imaginario resiste absolutamente la muerte del

otro, moviliza su resistencia más atroz que es la convocación de lo real alucinatorio y delirante.

6.5. INTERFERENCIAS IMAGINARIAS AL DUELO

Estamos ya en condiciones para argumentar que para que el proceso de duelo tenga lugar, es necesario que el sujeto haya ligado la pérdida en lo real a lo simbólico. Esa es la condición del duelo. Un predominio de lo imaginario, por el contrario, supone que el sujeto se encuentra en otro lugar, que no es el de la falta, que no es el de la castración, sino, inversamente, y apoyados en la teoría de lo imaginario en Lacan, ellos se sostienen en la ilusión de colmar el agujero abierto por la pérdida.

¿Qué muestran los análisis de los casos presentados en la presente investigación? Precisamente el predominio imaginario de la ilusión de colmar el agujero. El predominio imaginario de unidad ideal, completamente alejado del camino dictado por el duelo. El predominio imaginario acerca al yo con su ideal, desmintiendo la pérdida, anulándola, escamoteándola.

Libertad es una joven mujer cuya imposibilidad de duelo hacia el padre muerto encuentra su punto nodal en el reconocimiento del padre como un ser todo odiado, todo hostil, todo malo, sobre el cual hay una supuesta falta total del deseo, de él hacia ella, y por tanto ahora, también de ella hacia él. Lo que predomina es el odio y la venganza hacia él mucho más allá de la muerte, no satisfecha con la muerte prolongada y dolorosa que sufrió el padre. La función del odio es doble, pero proveniente de la misma fuente del predominio de lo imaginario: el odio por una parte, mantiene al padre vivo, como en el sueño relatado de Freud de ¿padre no ves que ardo? que mencionamos en este caso precisamente. Debe mantenerlo vivo en la medida en que éste, en tanto muerto, anula la posibilidad de cierta reparación del daño hacia ella. Y por otra, es el odio-pasión descrito por Lacan, el que acrecienta la presencia del padre en la ausencia, y el que aleja del reconocimiento del amor justo en el punto en que se encuentra más cerca de éste. Libertad, de esta

manera, no está en falta. De esta manera, no hay posibilidad de advenimiento del duelo. El odio le permite colmar ilusoriamente el agujero de la pérdida. Este odio, entre lo imaginario y lo real, se acerca a la destrucción del objeto, pero no se colma con esto, sino que apunta a un más allá de su desaparición. Es un odio: "enmarcado por la relación simbólica, y en consecuencia el odio no se satisface con la desaparición del adversario" (Lacan, 1954/2009, p. 403). Lo simbólico estará rodeando, enmarcando el imaginario del odio, pero no forma parte de él, no lo puede asir. Sólo por medio de la palabra se logra alcanzar este marco de lo simbólico que rodea al absoluto imaginario. El odio como imaginario supone una carrera sin fin. El odio mucho más allá de la muerte. No basta con que el padre de Libertad haya muerto como para suponer duelo por él. El odio se constituye así, en este caso, como una barrera imaginaria al advenimiento del duelo. Fuga del amor, que se revela en su fuga a la fantasía, a la entrega de amor totalitario a Jacinto, y finalmente la fuga de su casa. El odiamoramiento que suponía Lacan en la ambivalencia pasional, aquí se hace patente. El reconocimiento de la pérdida, la asunción de la falta, y por tanto, de la castración, supondría un enfrentamiento de Libertad en relación a su deseo hacia el padre que la ha dañado irreparablemente (sobre todo ahora que ha muerto), y esa asunción simbólica es la que poco a poco comienza a abrirse, en la medida en que su palabra también corre, para librar el obstáculo pasional del odio y dar paso a otra cosa, lo cual, sin embargo, poco a poco comenzó a ceder desde las sesiones, pues finalmente, en la negación del amor, y por tanto, de falta, es el deseo lo que está en juego, cuyo enlace simbólico es el Complejo de Edipo.

En Daniela, quien acude a consulta un mes después de la muerte de su padre adjudicada a médicos negligentes, también es de destacarse el predominio de lo imaginario. Hicimos notar en este caso, la instalación de la desmentida de la muerte de su padre. Daniela, desde su discurso, no cree. No cree en lo que dice, y por tanto, tampoco cree que su padre esté muerto. Su padre viaja. Exploramos el tema de la desmentida ligado a la imposibilidad de Daniela de ceder el lugar de la falta a su hermano como nuevo hombre de la casa. Desde aquí, la función de la fotografía en el celular juega el papel principal en la instalación y progresión de la desmentida.

La imagen, literalmente, como sustento imaginario de completud. En la medida en que la imagen perdura, también el estatuto de viajero del padre. La imagen del padre cumple otra función además de la desmentida de la muerte, y es la de proteger la imagen del padre que no la amaba, y de esta manera, sostener en su discurso la imagen del padre perfecto, de su figura idealizada (recordemos que el padre también tomó el lugar de Dios). Ese de la foto, maquillado, diferente, no es el padre, no totalmente. Por tanto, tampoco hay duelo. Pero si ese otro en el ataúd no es el muerto, ¿por qué conservar su imagen en el celular? Ahora el padre viaja adonde ella viaja, la acompaña. Esa imagen es y no es el padre, algo propio de la desmentida hay y no hay castración, hay y no hay muerte.

El cambio del estatuto de la imagen fue por intervención de lo simbólico, del anudamiento a lo simbólico. Sería en función del correr significante a través de su palabra, y el advenimiento de un sueño revelador que ella decide contar, que comienza a abrirse al territorio de lo simbólico, para comenzar a dar paso a paso, lugar al reconocimiento de un padre que no era perfecto, que no la amaba como ella quería, al padre como monstruoso. De esta manera el predominio imaginario de ilusión de completud y relleno del agujero, sostenido por la imagen del padre en la caja, es también traicionado por ella, en la medida en que su discurso toma fuerza sobre la imagen, y así, comenzar a dar cuenta de la falta, y con esto, del duelo. Esto es emparentado al asunto del aplanamiento afectivo y la cancelación subjetiva que acompañaba el discurso de Daniela en un principio, mientras el predominio de lo imaginario no daba paso a otra cosa, y su palabra tiene el estatuto de vacía, reemplazado después por el discurso ya sufriente que tuvo lugar en las últimas sesiones.

En el caso de Sofía, el anudamiento simbólico que permite dar paso al duelo, no encontró lugar, sólo comenzó a dibujarse ya casi al final de nuestros encuentros. Anterior a esto, también podemos notar un predominio imaginario, a manera de interferencia imaginaria al duelo. Mientras Sofía no logra enunciar algo en torno a la muerte de su hermano, ésta se mantiene acallada en su totalidad, como si no hubiera ocurrido. En cambio, lo que sí ocurre, es la relación de domino del otro, de

Ever, sobre ella, anulada en su deseo, anulada como sujeto. La absorción total del uno al otro, a manera de agresividad imaginaria, de dominio, suponen la anulación de uno. Que Sofía de esta manera, se anule a sí misma como sujeto, le permite eliminar la posibilidad de reinstauración de su deseo. Así, la muerte de su hermano queda acallada por completo, totalmente y en la medida en que ésta no es apalabrada. Esa es la importancia del encuentro analítico breve, para nombrar o acercarse a poner nombre a lo que parecía de lo real innombrable. El papel de Ever en cuanto a necesidad y anestesia, ilusoriamente anula todo dolor posible en torno a su hermano muerto. Ella vuelve a esta relación una y otra vez, propiciándole el castigo por ese deseo que es mantenido alejado de la consciencia, y que tiene que ver con el deseo de la muerte del hermano, cumplido en la realidad. Son deseos filtrados del imaginario del odio los que se cumplen ominosamente.

Al final de nuestras sesiones -final por cierto anticipado-, ella comienza a abrir la palabra hacia el tema de su hermano, al mismo tiempo que se produce un alejamiento inédito de Ever. En la medida en que el hermano cobra nueva vida en su discurso, Ever muere un poco, ella se va desprendiendo de él, y se comienza a reconocer a sí misma como sujeto. La relación de carácter sadomasoquista, totalmente investida de incorporación de uno al otro, otorga una dimensión imaginaria casi absoluta, en el mismo sentido que la explicada por Lacan en el estadio del espejo, donde la relación del hombre con su imagen resulta tensamente agresiva. El amor pasional, la dominación de la imagen, idealización de la figura del otro y anulación del sujeto, dan cuenta de una relación compleja para Sofía, de la que poco a poco lograba desprenderse, abriendo la senda de lo anteriormente acallado.

En cuanto a Katy se refiere, podríamos decir que fue dentro de los casos, la única donde hubo lugar durante las sesiones para el duelo propiamente dicho. Más precisamente, la apertura de un duelo anteriormente no subjetivado, por medio de otro, actual. Dentro de este caso, podemos ubicar el sentido freudiano y lacaniano del rito del duelo y su importancia para su advenimiento o su ausencia. Pero también

nos cuestionamos a partir de qué podemos ubicar esta ausencia de rito de duelo, por llamarlo de algún modo, efectivo para el comienzo del duelo propiamente dicho.

El primer duelo, el inaugurado desde poco antes de que Katy acudiera a nuestros encuentros (y que fue el motivo explícito que la hizo acudir), fue la terminación de la relación amorosa con Roberto, por el cual podemos autentificar un proceso de duelo casi a modo de acuerdo a las características descritas por Freud, como una profunda tristeza, una falta de interés por el exterior, un acrecentado amor por Rob en tanto que ya no está con ella, añoranza, e interés libidinal depositado en su totalidad en todo lo que rodeaba su relación con Rob. A manera de elección narcisista de objeto, propia de la melancolía donde el otro no es soporte de la falta sino del yo imaginario. Dado que en el presente trabajo nos enfocamos a las condiciones subjetivas que posibilitan el duelo, el caso de Katy nos permite dar cuenta de cómo ocurre la reapertura de la falta, de la castración de una pérdida anterior, por medio de una pérdida actual. Rob, y la relación con él, se ven idealizados, de manera que parece éste colmar la totalidad de la falta. El agujero de lo real es primeramente abierto por la muerte de la madre de Katy, ante la cual se sofoca el duelo e inmediatamente después de su muerte, se instaura Rob como la figura ideal de completud. Al faltar éste, al sucumbir la relación imaginaria, se reabre la falta primera, la más dolorosa, la de la madre. ¿Qué es lo que sofoca el duelo por la madre de Katy? Destacamos dos elementos: uno, el supuesto colmamiento imaginario del agujero, por medio de la figura de Rob, y que también encuentra su correlato en el incremento del deseo de Katy por comer en el sepelio de la madre; y segundo, la inefectividad del rito de duelo como movilizador significante de la muerte de la madre. Sobre el primero de los elementos, no podemos menos que destacar que este colmar ilusorio del agujero, aparece también en otros de los casos que analizamos, particularmente en Libertad y Daniela. En estos tres casos, algo cumple la función de satisfacción ilusioria, de anulación de la falta, y por tanto, de no asunción de la castración. En Katy, es la sobreestimación amorosa, a nivel de amor totalizante (el único posible de sostener la ilusión de colmar y rellenar el agujero), amor pasional, idealización de la relación “mágica”. Y particularmente en

el caso de Katy, hacemos notar el segundo elemento, el de un rito de duelo que no moviliza el sistema simbólico de manera suficiente como para dar cuenta de la falta.

Hemos ya destacado anteriormente el tema del rito, cuya función consiste en movilizar la totalidad del significante (esto incluye, por tanto, la dimensión social del duelo), sosteniendo la premisa de que el duelo es la asunción simbólica de la falta. El rito posibilita la inserción del registro simbólico que intenta cubrir el agujero abierto en el real. La insuficiencia del rito de duelo dirigido hacia la madre de Katy, radica en que, en primera instancia, difícilmente podemos llamarlo rito de duelo. La demanda de la madre de no hacer duelo por ella se impone ante los intentos de rito. Este rito se convierte en una fiesta, en una celebración donde no se llora, no se sufre por la persona muerta. En cierta manera, paradójicamente, es el objeto de amor demandando no ser reconocido como tal. Y en la medida en que se le ama profundamente, se cumple cabalmente su mandato. Ante este mandato de no duelo, Katy sofoca todo lo relacionado con la muerte de su madre, idealizando la relación con Rob que cobra total relevancia para ella. Ante la pérdida de Rob, se impone ante ella, ahora sí, apalabrar la pérdida de su madre, lo cual hizo durante las sesiones. Lloraba la pérdida de uno, pero también de la otra, ambas pérdidas se alternaban, y se mezclaban en su discurso. Ahí estaban los dos. Finalmente podemos autentificar el duelo por ambos, en la medida en que reconoce la falta de su madre por medio de la desidealización de Rob, a Roberto.

Pilar fue incluida en la serie de casos presentados por dos razones en particular. La primera, porque da cuenta de una parte de la problemática clínica del diagnóstico en psicoanálisis (que exponemos dentro del caso, a manera de tres hipótesis diagnósticas); y segunda, porque delata una condición para el duelo que se ha vuelto cada vez más frecuente en la realidad de México, la total ausencia de duelo ante quien no se sabe su condición, de vida o de muerte, lo que nos lleva también a una lectura en términos de los tres registros. Pero también delata el asunto de la transferencia imaginaria, pues muestra de una manera muy singular cómo se gestó la rivalidad entre su novio y yo. Finalmente alguno debía ser sacado de la ecuación.

El hermano de Pilar, desaparecido desde hace dos años, representa para ella, como sujeto, el mayor reto en las sesiones. Hablar de él permitió un reconocimiento de su ausencia, el afianzamiento de su estatuto de desaparecido, y por tanto, no renunciar a la esperanza de que se encuentre con vida. Las dos posiciones que ella toma al respecto involucran la muerte de su hermano, o la muerte de otros por obra de su hermano. Aquí, no hay posibilidad de duelo, no hay siquiera posibilidad de rito de duelo, puesto que no hay, en la realidad, un cuerpo que atestigüe su muerte, pero tampoco, un cuerpo que atestigüe su vida. El tema del duelo queda de esta manera en suspenso, puesto que está efectivamente en suspenso para ella la condición de su hermano. En este sentido, la movilización simbólica que pudiera tener, y que de hecho tiene, no es suficiente por ausencia de verificación del agujero en lo real, condición primera para todo duelo posible. No hay anudamiento.

A partir del análisis de los casos encontramos: Odio y venganza dirigida al muerto, amor totalizante y totalizador hacia el objeto, desmentida imaginaria de la muerte, absorción del yo por el otro, dominación e idealización. Aquí podemos colocar también la falta de cuerpo que atestigüe la muerte del otro y por tanto la ineficacia del rito de duelo como soporte simbólico, así como la demanda del muerto a no tomarse en serio su muerte, lo que anula también la efectividad del rito. Todas ellas son manifestaciones de lo imaginario en el sujeto. Y para los casos de pérdida aquí mostrados, fungen como interferencias imaginarias para el duelo. Aquellas manifestaciones que Lacan introdujo en Hamlet también son del orden de lo imaginario, aunque Lacan no las haya colocado como tales: la anulación del rito funerario, la procastinación del acto de venganza del padre, la aparición del fantasma, y el deseo de la madre. Las pasiones que se ponen en juego como interferencia, la pasión más que deseo amoroso en la madre, la pasión de odio bajo la demanda de venganza del otro (del padre).

De esta manera podemos encontrar muchas otras. El advenimiento del duelo está por tanto, condicionado a numerosas formaciones subjetivas, a distintas formas de posicionarse del sujeto frente a la pérdida. Si algo tiene la función de taponear la

falta, es una reducción de lo simbólico. Como el enamoramiento que supone la absorción total del uno al otro. A manera de imaginarización del símbolo Is.

Y el duelo, desde esta perspectiva, deja de ser una cuestión normal o patológica. Tampoco supone un único camino de elaboración. En el duelo, por tanto, no se trata de sustituir objetos, sino de que el objeto que se fue ya no sea el único soporte de lo perdido, como lo ha sido en nuestros casos. El problema es cuando es soporte absoluto del amor. Podríamos incluso pensar que atravesar por cierto estadio de predominancia imaginaria es una condición subjetiva para el duelo, y que también, por consecuencia, existen interferencias imaginarias al duelo, cuando ésta predominancia imaginara se instala y obstaculiza el devenir simbólico y el correr del significante en torno a la pérdida. El duelo, desde esta perspectiva, es leído ahora también como un reanudamiento de los registros a partir de una experiencia que sacude al sujeto en su totalidad, y el enfoque breve en psicoanálisis, posibilitaría la transición entre imaginario y simbólico. La palabra que permite amortiguar las pasiones en relación a la pérdida. La palabra permite que vayan cayendo las ilusiones.

Las interferencias imaginarias al duelo, harían entonces la labor de taponear la falta por medio de múltiples recursos que corresponden a ese registro de la experiencia humana, del sujeto. Creemos que un pasaje por lo imaginario está en cierto modo implicado en todo advenimiento del duelo. Las reacciones inmediatas a la muerte de un ser querido pueden dar cuenta de ello (como el decir que no es posible, que no es verdad que el otro haya muerto, y algunos de nuestros casos lo atestiguan). Consistiría en pasar por lo imaginario, mágico, , pues después de todo, el duelo, como experiencia de reestructuración total del deseo, y por tanto del sujeto, implica el anudamiento del registro de lo real y lo simbólico, como hemos visto, pero también de lo imaginario en la medida en que problematiza las relaciones del sujeto con sus objetos amados, a nivel narcisístico, supone el enfrentamiento al amor o a la falta de este, para dar paso a su renuncia, renuncia fálica, renuncia de la vida como era antes de la muerte del ser amado (y el ser-amado). Y todo esto transita en primera instancia, por el registro de lo imaginario, para obtener el andamiaje que

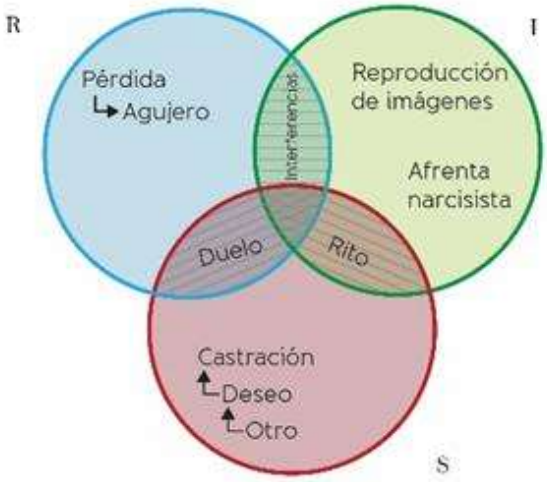
éste supone para dar paso a los cuestionamientos simbólicos que finalmente configurarán la falta y el duelo. El duelo mismo tiene también una parte de imaginario, pues enfrenta al sujeto con las imágenes reavivadas del muerto, de quien se ha ido (distintas a las imágenes recurrentes, no apalabradas de lo traumático). Pero lo que los casos demuestran es que el predominio de lo imaginario, instalado a manera de interferencia para el trabajo simbólico de duelo, supone una barrera a la falta, un bloqueo a lo simbólico y una renuncia a la castración. Lo imaginario ya no como convocado para dar soporte a la falta simbólica, sino como relleno imaginario de lo que ya no está, lo que se rehúsa a la movilización significante, lo que marcha en oposición a ella.

Figura 5. El papel de los tres registros en el duelo.



Esquema 2

Figura 6. Interferencias imaginarias del duelo en la tríada del nudo borromeo



Esquema 3

6.6. EL DISPOSITIVO DE CURA ANALÍTICA BREVE COMO TRANSICIÓN ENTRE LO IMAGINARIO Y LO SIMBÓLICO

El fenómeno del duelo no es abordado desde la casuística clínica por Freud o Lacan. Otros, como Abraham, intentan mostrar algunas de sus características clínicas, como lo revisamos dentro del marco teórico. Sin embargo, de lo que en este trabajo damos cuenta, más que el proceso de duelo en sí, son las condiciones subjetivas del duelo, el anudamiento a lo simbólico, así como lo que denominamos interferencias imaginarias al advenimiento del mismo, por situar un predominio

imaginario que impedía la asunción simbólica de la falta. El análisis de los casos, el momento de análisis, dio cuenta del elemento imaginario como fundamental para el impedimento de la asunción de la falta simbólica. A la manera de la sorpresa analítica, introdujimos el apartado teórico de lo imaginario en la obra de lacan, para exponer parte de nuestros hallazgos. Analizamos lo que consideramos fundamental para el duelo, el anudamiento de los registros real y simbólico en torno a la experiencia de pérdida, de manera que el agujero en lo real, intente ser cubierto por el significante, introducido por medio del rito de duelo y sobre todo, de la palabra.

El papel del enfoque breve en psicoanálisis, en sujetos que atraviesan por una experiencia de pérdida, se ubicó dentro del marco teórico, como de sostén subjetivo, así como de comienzo de dilucidación respecto a la relación con el objeto perdido. Sin embargo, después de los casos, estamos en condiciones de agregar un elemento fundamental para el advenimiento del duelo. La enfoque breve fungió como transición entre el predominio de lo imaginario, hacia el anudamiento con lo simbólico. La palabra permite amortiguar las pasiones de lo imaginario. La palabra permite que vayan cayendo las ilusiones, o que éstas se vayan cuestionando.

Nos valemos del término “transición” a partir del sentido del “fenómeno transicional” expuesto por Winnicott (2003), primera posición del “no-yo” del niño. El fenómeno transicional da cuenta de un momento “entre el erotismo oral y la verdadera relación de objeto, entre la actividad creadora primaria y la proyección de lo que ya se ha introyectado, entre el desconocimiento primario de la deuda y el reconocimiento de esta” (p. 19). Es una zona de experiencia, entre la realidad interior y la vida exterior, una zona intermedia entre lo subjetivo y lo objetivo: “Yo afirmo que existe un estado intermedio entre la incapacidad del bebé para reconocer y aceptar la realidad, y su creciente capacidad para ello. Estudio pues, la sustancia de la ilusión” (p. 19).

De la misma manera en que se moviliza la palabra desde el enfoque clínico breve, los fenómenos y objetos transicionales carecen de significación, pues están en el espacio intermedio a la significación. Winnicott (2003) destaca que en el mejor de los casos, el fenómeno tiene un significado variable. En los casos presentados,

se habla desde este espacio de transición, entre lo imaginario y lo simbólico: “Es como un proceso de ilusión-desilusión. Después de la desilusión, los objetos son reales, tanto amados como odiados” (p. 19). En la clínica hay una relaboración de la relación con el objeto perdido, en tanto que hubo paso a un desapego imaginario, para ver al objeto desde otra dimensión, poco a poco alejándose de su estatuto meramente ilusorio. En lo transicional, la desilusión es soportada en la medida en que la madre brinda amor. El sujeto pone a prueba su relación con el objeto que se ha ido, y esto implica una desilusión, que se soporta en la medida en que la escucha brinda el espacio de transición para ello, o bien, se impide el empeoramiento subjetivo ante lo que el sujeto encuentre en ese cuestionamiento de su relación. Hemos destacado este último posicionamiento desde autores como Bellak y Fiorini (2004). Como menciona Winnicott (2003), lo transicional es la “zona neutral de experiencia que no será atacada” (p. 30). Es una zona segura.

En este sentido, el enfoque clínico breve es esa zona intermedia donde se oscila entre uno y otro, entre la ilusión y la desilusión. Es importante destacar que para Winnicott (2003), los fenómenos transicionales son defensas ante la ansiedad “especialmente la de tipo depresivo” (p. 21). Es por ello que hablamos del enfoque clínico que tomamos como una zona que impide el empeoramiento subjetivo mientras se pone a prueba la relación imaginaria ante el marco de lo simbólico. Lacan también retoma los aportes de Winnicott De esta manera, la palabra permitiría la diferenciación entre la ilusión y la falta.

> Se trata de que la madre enseñe progresivamente al niño a experimentar las frustraciones y, al mismo tiempo, a percibir, en forma de cierta tensión inaugural, la diferencia que hay entre la realidad y la ilusión. Esta diferencia sólo puede instalarse por la vía de una desilusión, cuando, de vez en cuando, la realidad no coincide con la alucinación surgida del deseo (Lacan, 1956/2009, pp. 36-7).

Así, los elementos transferenciales que tuvieron lugar, y que fueron señalados en cada uno de los casos donde se manifestaron, tendrían una conexión con esta ilusión-desilusión. Ilusión del sostén imaginario, mi imagen como imagen de los

otros, y su cuestionamiento con la palabra, la palabra de ellas y también la mía, en la medida en que se hacían notar los equívocos, pero ahí continuaba. La transferencia como anclaje de lo imaginario a lo simbólico, el ir más allá de la imagen que se han hecho de mí. La función del Otro en todo momento (junto con mi escucha), no solo evitó el derrumbe subjetivo, sino que permitió ir pasando de la imagen al lenguaje. El enojo de Sofía al suponer que yo no creía en lo que ella decía, le delató su propio tambalearse en relación a Ever, al mismo tiempo que le representaba el que nadie, ni su familia, creyera en ella por ser mujer. Daniela, en su acting-out dirigido a decirme que no está dispuesta a dar por muerto a su padre, con el borramiento de la imagen del celular, y luego, depositar en mí la imagen de éste, su imagen física. Que Libertad notara mi cambio de aretes, cuando ella decía no notar nada de lo que acontecía a su alrededor, devela mi posición de escucha que ella ya conoce, y que yo estaba ahí, en el mismo lugar y a pesar de lo que se dijera. Además, por medio mío ya había tomado forma el padre, de aquel que a ella le faltaba, del que sí amaba, del que le resultaba atractivo. Su confesión de odio hacia él por medio de mi presencia, y del Otro. Ella "venga" al padre por medio de la palabra, pero también por medio de mi imagen como representante del padre atractivo. O Katy, quien en su afán de sorprender al mundo y a mí, me revela no querer que yo la abandone con el cambio total de lo dicho y lo actuado en nuestra última sesión. Y Pilar, quien a punto del derrumbe subjetivo, no dejó de asistir a las sesiones, siempre puntual, siempre esperando que yo llegara, como espera que llegue su hermano, que vuelva.

Como hemos analizado, Libertad, Daniela, Sofía y Katy, dan cuenta de la primacía de lo imaginario, que otorga la ilusión de colmar el agujero en lo real, y así, detiene el advenimiento del duelo. Acudieron a sesiones, y en ella, comenzaron a apalabrar los contornos de la pérdida, comenzaron a hablar respecto a sus pérdidas. La demanda por una intervención de corte analítico se dio desde el inicio (aunque apuntaba a otra cosa), por lo que ellas estaban solicitaron de antemano un espacio de escucha.

Desde el principio, en todas ellas, pudo hacerse patente el hecho de que aquello de lo que hablaban, era un discurso delator precisamente del predominio de lo imaginario, de las manifestaciones de lo imaginario que hemos expuesto en cada uno de los casos. Un discurso incluso repetitivo en ciertos elementos particulares, como el odio de Libertad, el padre sin falta de Daniela y la no creencia en su muerte, la necesidad de estar con Ever de Sofía que reproducía los momentos buenos y malos con él, la tristeza por la partida de Roberto en Katy y la relación mágica. Sin embargo, y como puede verse dentro de cada uno de los casos, a medida en que ellas iban hablando, la posición subjetiva también se fue movilizando. El recorrido del significante poco a poco fue cediendo lugar a reposicionamientos fundamentales de ellas en relación con sus pérdidas.

De esta manera, Libertad, sin renunciar nunca al odio hacia su padre, comenzó a cuestionarse las similitudes con su hermano, así como las de Jacinto con este padre odiado, similitudes que, al compartir conmigo, fueron tomando la forma de características no odiadas, sino por lo contario, queridas, apreciadas. El tema del odio, si bien no fue sustituido como central en su discurso, sí fue dando paso poco a poco al tema de su sufrimiento en torno al padre y a su familia. Llegó a pensar en un momento bueno al lado de su padre y sobre todo, del dolor que ella sentía por su falta, mucho anterior a su muerte, y así, a cuestionarse su lugar dentro de la familia, a quienes dijo no tolerar más, tampoco a la casa misma por lo que ella representa. Finalmente resolvió marcharse de su casa y solicitó continuar con las sesiones.

Daniela, por su parte, fue cediendo poco a poco a la posición idealizada del padre, hasta reconocer en él a alguien que no la amaba como ella hubiera querido, y realizó un cambio en su relación con él. El padre se mantuvo vivo mientras también se mantuvo viva su imagen en el celular y su imagen como un padre que lo podía todo. Habló de la potencia de él y de otros, comparada con la poca potencia de su hermano como nuevo hombre de la casa. Poco a poco, en la medida en que hablaba de él, y de su relación de ella con él, comenzó un cambio fundamental. Se derrumbó el aplanamiento afectivo y comenzó a llorar su partida. Al final, el posicionamiento

viró de tal forma que ella comenzó a poner en duda su papel de buena hija hacia él, y con ello, a reinstalar al padre en la posición de inicio de su relato, como no muerto.

Sofía da cuenta de la apertura a lo simbólico de algo que pertenecía al orden de lo reprimido. A partir de que ella habló sobre su relación con Ever, se fue cuestionando respecto a su papel como sujeto anulado, para finalmente reconocer su deseo de ser maltratada y castigada. El tema del castigo se mantuvo sin ilación durante la mayor parte de las sesiones, hasta que, ya casi al final de nuestros encuentros, y al haber colocado a Ever como anestesia, surge el tema de su hermano muerto como el hijo deseado y añorado, y de ella como la hija, aparentemente, no deseada, que es indiferente a los padres. Hubo un reposicionamiento subjetivo importante, pues podemos decir a medida que hablaba de su hermano, iba hablando menos de Ever, iba desprendiéndose de él, y comenzaron las primeras manifestaciones del duelo por el hermano, en la medida en que ella se reubicó como sujeto y habló del deseo fundamental del duelo, el de reencontrar su deseo.

Katy, a través del transcurrir de las sesiones, fue dando paso al duelo por su madre. Tuvo lugar, como hemos planteado, un caso de doble duelo. Hablar de la pérdida de Rob, dio paso en ella, a hablar de la pérdida de su madre. Se entrelazaron ambas pérdidas de forma que el duelo anteriormente impedido por su madre, pudo tener lugar a lo largo de nuestros encuentros. La posición idealizada de su relación con Rob, y de él mismo, fue desplazada al tema de la pérdida, de la cual pudo finalmente, como ella lo relata, hacer duelo por su madre.

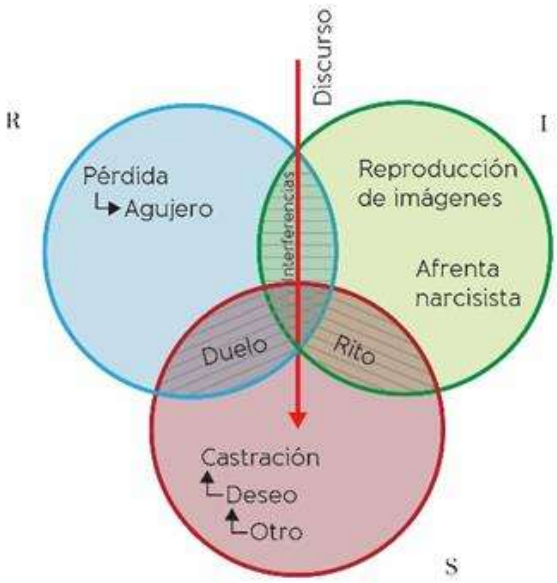
Lo que exploramos a partir de la intervención breve parece dirigirse a la posibilidad de que se atraviesen los fantasmas del paso previo al duelo. El examen de realidad cobra un nuevo sentido, pues es el discurso que se engancha a anudar el duelo, a aceptar que algo se perdió (pues el duelo es precisamente ese momento de dejar ir). El duelo está en nuestros casos condicionado. Mediante lo imaginario evitan someter la relación con el objeto a cuestionamientos, tampoco su deseo en relación a él, lo que permite ilusoriamente mantenerlo con vida. El discurso, el tipo de discurso que se da en un abordaje breve, permitió traer a los sujetos a

cuestionarse sobre aquello que habían perdido, el discurso es por ello el equivalente a la prueba de realidad.

La realidad tiene un carácter discursivo y es lo opuesto al lado del sujeto con su insistencia en no olvidar. Los casos revelan el discurso del olvido versus el discurso del sujeto que rechaza eso. El examen de realidad siendo de carácter discursivo, se contrapone al imperativo del olvido (la represión). Y el trabajo de duelo es el trabajo de movilización significante. Así, por la vía imaginaria en el caso de nuestros sujetos, está la insistencia en no olvidar. Por ello decimos que los casos son la lucha entre el rechazo del olvido y el discurso que obliga a reconfigurar la realidad. Así podemos asegurar que, a veces, el cuestionamiento sobre lo que se está dejando ir, no es admitido.

Que el dispositivo analítico breve haya sido focalizado sobre la pérdida, permitió que ellas hablaran sobre eso, que colocar de inicio su discurso en lo referente a la pérdida permitió que ésta fuera convocada por el significante, como una forma distinta de rito de duelo, lo que suponía Lacan como la forma de movilización de la totalidad del sistema significante. Es entonces a partir de lo logrado por el dispositivo breve en psicoanálisis en los casos que presentamos, que destacamos su papel de transición de lo imaginario a lo simbólico, y por tanto, a la movilización significante que se requiere para dar cuenta de la falta. De esta manera, cuando Allouch (2001) mencionaba que la clínica es el duelo, nosotros conjeturamos que el dispositivo breve fue el inicio del duelo. El papel del dispositivo analítico breve es ponerle el marco simbólico a lo imaginario, mediante el encuentro con la palabra dirigida hacia la experiencia de pérdida. Como lo mostramos en nuestro último esquema.

Figura 7. Reinserción del orden simbólico en la experiencia analítica



Esquema 4

6.7. REFLEXIONES EN TORNO AL POSICIONAMIENTO DE LA MUJER ANTE LA PÉRDIDA

Como puede notarse, los sujetos que conforman los casos analizados son todas mujeres. Mujeres que han decidido acudir a consulta por cuestiones relacionadas con la pérdida, con el sufrimiento y el dolor. Si bien fueron cinco los casos seleccionados para la constitución del presente trabajo, otras tantas acudieron por motivos similares; muertes, pérdidas de amor, abatimiento subjetivo. Más aún, de todos los pacientes que acuden al CIIP, dos de tres son mujeres. Esto entonces nos obliga a reflexionar un poco respecto al tema de la pérdida en la mujer, y su alcance subjetivo particular.

Dado entonces, que los sujetos de nuestra investigación, son todas ellas mujeres, señalamos como parte de la discusión el asunto de la pérdida en la mujer, que puede ser vista desde ciertos ángulos teóricos (entre ellos el que nos convoca, el psicoanalítico), como posiblemente diferente al hombre. Hemos ya expuesto, desde un referente psicoanalítico, las condiciones psíquicas desde las cuales se posiciona la mujer ante la pérdida, como originariamente castrada. Si bien, no pretendemos ahondar en una discusión partiendo de un ángulo de género, sí ponemos sobre la mesa algunos elementos que desde la perspectiva psicoanalítica encuentran anclajes que permiten repensar el asunto de la pérdida y el sufrimiento en la mujer, lo que permite abrir una vía investigativa futura.

Desde la perspectiva psicoanalítica, tanto freudiana como lacaniana, la mujer se vive originariamente castrada. La pérdida primera, y fundadora de una serie de pérdidas a lo largo de la vida, ocurre previa al Edipo, lo inaugura. El complejo de castración en la niña precede al complejo de Edipo. En términos lacanianos, la mujer es la representante de la privación originaria y la búsqueda de la obtención del falo. “Así, no hay realización del macho y de la hembra, hay lo que está provisto del atributo fálico y lo que está desprovisto de él, y estar desprovisto se considera equivalente a estar castrado” (Lacan, 1957, p. 98).

A diferencia del varón, de acuerdo con Freud, en la mujer no hay angustia de castración, sino que hay, a cambio, la angustia por la pérdida de amor del padre. Desde aquí, Lacan (1957/2009) ubica a la mujer en una condición particular respecto al tema del amor:

> La niña, cuando entra en el Edipo, se pone a desear un niño del padre como sustituto del falo faltante, y la decepción de no recibirlo juega un papel esencial para hacerle desandar el camino paradójico por donde había entrado en el Edipo, o sea, la identificación con el padre, y para volver a encaminarla hacia la posición femenina. La privación del hijo deseado del padre puede intervenir con una incidencia actual y precipitar el movimiento del Edipo, siempre planteado como inconsciente en lo esencial (p. 100).

La pérdida en la mujer, es una pérdida de amor. La angustia y renegación de resignación del objeto perdido atraviesa por los condicionamientos imaginarios del amor, como lo constatan los casos que hemos examinado en el presente trabajo. La mujer idealiza de mayor manera las condiciones de amor, en la medida en que busca lo que le falta, “más allá de ella misma, es el objeto central de toda la economía libidinal –el falo” (Lacan, 1957/2009, p. 112). Esta idealización exaltada en la mujer se debe a que ella resiente subjetivamente la falta, de una manera distinta y poderosa. Hay en juego el fantasma del falo exacerbado. Un fantasma que no tiene un referente en la realidad como en el caso del niño, que conoce el pene. “Freud insiste en ello – el falo no tiene por una buena razón, el mismo valor para quien posee realmente el falo, o sea el niño macho, y para el niño que no lo posee, o sea el niño hembra” (Lacan, ibíd, p. 125). Lo que está en juego es el falo, supuestamente, en teoría, más fácil de simbolizar en el niño que en la niña por carecer ésta del referente peniano. La mujer, durante toda su vida estará buscando un sustituto del pene que le fue privado desde el origen, un sustituto fálico, como el niño que espera recibir del padre. La complejidad entonces aumenta si consideramos que la mujer busca sustitutos de lo que nunca ha tenido. Serán entonces, y de acuerdo a lo que hemos venido planteando en la discusión de nuestro trabajo, sustitutos imaginarios, insuficientes, en tanto que falta el marco simbólico (como en la metáfora).

> Puede ser alguna vez objeto de una nostalgia imaginaria por parte de la mujer, puesto que ella sólo tiene un falo pequeñito. Pero este falo que puede sentir como insuficiente no es el único que interviene en su caso, pues al estar implicada en la relación intersubjetiva, para el hombre hay, más allá de ella misma, el falo que ella no tiene, es decir, el falo simbólico, que existe ahí como ausencia. Esto es del todo independiente de la inferioridad que ella pueda sentir en el plano imaginario, debido a su participación real en el falo (Lacan, ibíd., p. 155).

Habiendo una mayor nostalgia por el falo en la mujer, nos cuestionamos acerca de las relaciones de las mujeres (de nuestros casos) con sus objetos de amor

perdidos, y si éstos adquieren una dimensión distinta, mayormente idealizada, imaginaria, en ellas que en los hombres. De esta manera, si emparentamos nuestra hipótesis respecto al predominio imaginario (a manera de interferencia, de barrera a lo simbólico para el duelo) en los casos de pérdida expuestos, con la idea lacaniana de sustituto imaginario insuficiente del falo y exacerbación del amor idealizado en la mujer, a raíz por supuesto de la pérdida, o más precisamente de lo que nunca tuvo; podríamos incluso cuestionar si esta posición originaria de la pérdida y la añoranza en la mujer, posibilita que ellas, las mujeres, nuestros casos, todas mujeres, tienen una predisposición mayor a sufrir la pérdida. Sobre todo si esa pérdida compromete su deseo. Si el acento en los varones es la pérdida fálica, en el de la mujer es la pérdida de una posición de amor (que tiene que ver también con el falo).

Podemos incluso pensar que la pérdida del objeto de amor, del falo que nunca tuvo, quizás devuelva a la mujer no solo a una posición de castración, sino al punto anterior, originario, el de la privación, desde el cual se posiciona de manera distinta al hombre. Posición distinta a la del hombre que pierde su objeto de amor. Pensado de esta manera, las mujeres que acuden a consulta por casos de aparente imposibilidad de duelo, estarían enfrentándose a las dos pérdidas, la pérdida en lo simbólico (como castración), y a su referente en lo real, la privación. Como si, de alguna manera, Libertad, Daniela, Sofía, Katy y Pilar, los sujetos femeninos que componen nuestros casos, estuviesen devueltas a la posición de pérdida originaria, de manera que la exacerbación del orden imaginario tendría todavía mayor fuerza y mayor complicación para la intervención exitosa de lo simbólico, de la puesta en marcha de la castración (posición ya de por sí dolorosa). Menciona Lacan (1957/2009):

> Los analistas, muy especialmente los analistas de sexo femenino, a menudo objetan que no ven porqué las mujeres han de estar más destinadas que los demás a desear precisamente lo que no tienen, o a creer que les falta. Pues bien, por razones relacionadas con la existencia del significante y su insistencia característica. Si el falo se impone de forma predominante entre

> otras imágenes al deseo de la madre, es porque tiene un valor simbólico en el sistema significante y se retransmite así a través de todos los textos del discurso interhumano (p. 261).

Así, como lo muestran nuestros casos clínicos, estas mujeres demandan el retorno de su objeto de amor, o rehúsan su partida definitiva. El deseo movilizado por la retirada abrupta de sus seres amados, ponen en cuestionamiento a ellas mismas como seres amados (como ser-amada por otro). De aquí que también podamos pensar que la demanda por la escucha analítica, y en general por la atención psicológica en casos de pérdida, sea mucho mayor por parte de las mujeres que por parte de los hombres. Finalmente el cuestionamiento teórico que nos hacíamos, respecto a la posición de castración en la mujer, encuentra su correlato en los casos examinados, en los cuales la posición de duelo no deviene sin dificultad, y la intervención de la idealización, la identificación y el amor exacerbado por el objeto perdido, adquiere una nueva dimensión.

De acuerdo con Langer (1989), esta condición de la mujer, señalada por el psicoanálisis es vista como una desventaja en relación al hombre, solo porque el hombre, el patriarcado mismo, así lo han colocado. Como una subordinación de la mujer al discurso del poder masculino, donde ellas, las mujeres lloran, sufren, y piden ayuda a otros.

Una visión psicoanalítica con perspectiva de género, nos permite llevar el tema al que nos dictan nuestros casos, a otro plano[38]. Hacemos brevemente mención de algunas ideas de autoras como Judith Butler (2004), Jessica Benjamin (2006), Emilce Dio Bleichmar (2011), y Catherine Chabert (2008); para ubicar la pregunta de la mujer ante la pérdida desde un enfoque que quizás permita la apertura a nuevos cuestionamientos a abordar en el futuro.

Jessica Benjamin retoma el asunto de la pérdida en la mujer, desde una perspectiva psicoanalítica y de género. En su obra, “Two-way streets: recognition of difference and the intersubective third” (2006), explora y cuestiona la teoría de Freud

[38] Agradezco la ayuda de la Dra. Flor de María Gamboa Solís por proporcionarme la guía y los textos para estos cuestionamientos finales, así como su interés hacia mi tema de investigación.

en torno a la masculinidad y la feminindad: “Freud’s theorizing of masculinity and feminity by reference to the polarity active-passive, having or not having/receiving the penis, can be seen as a representation of a specific psychic organization. This polar organization indeed structures much cultural and personal experience”[39] (p. 117). Para la autora, pensar la masculinidad y feminidad emparentada con la polaridad activo y pasivo, organiza “estructuras” culturales y personales. Esto es de suma importancia, ya que reconoce que el mundo social se configura a partir de la polaridad entre hombre y mujer, la cual propone desafiar. Ella propone, en lugar de hablar de sujeto-objeto, hablar de la comunicación intersubjetiva que potencia la co-creación y así tener la opción de elegir entre control o sumisión. Asimismo, rendirse (que es la apuesta de la autora) implica la libertad del control o la coerción.

De esta manera, también propone considerar la relación madre-hijo como un espacio simbólico en sí mismo, sin la intervención del padre como supuesto tercero. El diálogo entre madre e hijo configuraría la subjetividad previa, colocando al mismo nivel al niño y a la niña, por consecuencia. Resta peso a la función del padre y permite dar paso a una función dialéctica y de diferenciación intersubjetiva, donde el intercambio simbólico comienza siendo no verbal (en la medida en que el niño o niña, todavía no pueden expresarse). Su propuesta lleva a considerar tanto al niño como la niña, como sujetos constituidos en un mismo nivel, y por tanto, la castración sería rearticulada.

Chabert (2008), en su obra, “Femenino melancólico”, retoma el tema de la castración de la mujer: “La asimilación del sexo femenino y de la castración arrastra, una deriva común, directamente dictada por la fidelidad a las teorías sexuales infantiles: la equivalencia afirmada entre pasividad y castración por la referencia a la feminidad” (p. 26). Como la autora anterior, Chabert pone acento a las posiciones pasiva y activa, como formas de configuración psíquica y social de la mujer. Su propuesta gira en torno a retomar la noción freudiana de 1932, respecto a que tanto pasividad como actividad corresponden a cualquiera de los dos sexos. Desde esta

[39] La teorización de Freud sobre la masculinidad y feminidad en referencia la polaridad activo-pasiva, teniendo o no teniendo/recibiendo el pene, puede ser vista como una representación de una organización psíquica específica. Esta organización polar de hecho estructura la experiencia cultural y personal.

asunción fundamental, coloca a la niña como activa en su afán de seducir al padre. Reconoce la también fórmula freudiana de la mujer, la mujer narcisista, de acuerdo a Freud en “Introducción del narcisismo” (1914/2006), quien busca ser amada, más que amar, pero la revierte con su idea de la niña como sujeto activo, que buscaría amar al padre. La autora llama “fantasía melancólica” a “la redirección hacia la propia persona garantiza la convicción de haber seducido activamente al padre y no de haber sido seducida por él. “El agente seductor ya no es el adulto perverso, es el sujeto mismo” (p. 33). Esta noción de la fantasía melancólica resulta relevante para repensar los casos que componen nuestra tesis. Particularmente en el caso de Libertad, y también el de Daniela, la cuestión de no haber sido seducidas por el padre es un hecho fundamental en la consecución de la no asunción de la pérdida, lo que es interesante porque pone a la mujer en la posición de agente de la falta del otro:

> Si la diferencia entre los sexos puede ser considerada como el paradigma por excelencia de la diferencia – o, en todo caso, como una de sus traducciones privilegiadas- y ello por cuenta de la cualidad fundamentalmente sexual del funcionamiento psíquico, entonces la identificación melancólica consiste en una búsqueda activa de la confusión, una lucha contra la diferencia y contra la renuncia y la pérdida que ella impone (Chabert, ibíd., p. 135).

El rechazo de la diferencia entre los sexos supone también el rechazo de la diferencia en la castración, lo que sería la lucha melancólica, de acuerdo con la autora. Apunta al padecimiento melancólico por vía de la desexualización. El objeto-madre, como nunca perdido, la identificación narcisista de por medio, que permite también pensar desde este ángulo que los sujetos femeninos de nuestra tesis, no se resignen a la pérdida, y tampoco (al mismo tiempo), como en el caso de Daniela y Sofía, a la diferenciación entre los sexos. Esta puede ser por supuesto una posible explicación a la aparición de los episodios melancólicos que hemos notado en los casos de pérdida.

Ninguna de las autoras a las que acudimos contradice el Edipo y la castración de la niña como precedente, sino dan cuenta de cómo podría repensarse el tema, o bien, actuar de manera que revierta la estructuración subjetiva que supone. Esto también a partir de la constante demanda de las mujeres en todo tipo de terapias por temas de pérdida de amor. Doble pérdida, hemos dicho, ya que la mujer primero pierde, de acuerdo con Chabert, el amor de la madre, luego el del padre, a lo que llama "el Edipo femenino". Pensar en esta doble pérdida permitiría pensar también si el Edipo femenino está hecho de doble duelo.

6.7.1. La condición sufriente asignada a la mujer

Por su parte Dio Bleichmar (2011) en su libro "Mujeres tratando a mujeres", también reconoce una constitución subjetiva distinta entre hombre y mujer, que da paso a una subjetivación diferente en torno a la pérdida. Ella se cuestiona por qué las mujeres acuden más a terapia por cuestión de pérdida, particularmente la pérdida de amor y de ser amada, que hemos planteado con anterioridad y que constituye un elemento notorio en nuestros casos: "Por qué las mujeres sufren nueve veces más trastornos de ansiedad y el doble o triple de depresiones que los hombres. Además, las depresiones de las mujeres tienen nombre y apellido" (p. 9). ¿Es decir que las pérdidas en las mujeres pasan por la referencia al nombre y al patronímico, por la referencia al nombre del padre? Las depresiones en hombres carecen de nombre o de hecho no es fácil nombrar. Pone sobre la mesa, nuevamente, el asunto de la dependencia amorosa en la mujer, socialmente determinado, socialmente impuesto a la mujer:

> La sociedad nos lo asigna. La cultura entera nos lo recuerda… la dependencia amorosa de un hombre aparece como un hecho accidental; la dependencia amorosa de una mujer es como la naturaleza de las cosas, se inscribe perfectamente en el orden económico, social y cultural; así lo expresa Lord Byron: el amor del hombre es algo aparte de su vida, mientras que el de la mujer es su existencia entera (Dio Bleichmar, ibíd, pp. 13-14).

Dio Bleichmar articula su obra en torno a la demanda constante de “mujeres sufrientes por amor” (p. 15), a lo que destaca un elemento que hemos venido poniendo en relieve nosotros como fundamental en el análisis de los casos: “A lo que se refiere Lacan es a que toda relación amorosa es una relación imaginaria” (p. 22). La autora respalda nuestra hipótesis respecto al predominio imaginario en la mujer que ha perdido a su objeto de amor, el cual parece ser de por sí originariamente asignado a ella mayormente en comparación al hombre. La autora propone, más bien una falla a nivel de lo simbólico:

> Las mujeres debiéramos reflexionar también sobre si la tendencia a la expresión corporal de los malestares psíquicos tiene que ver con nuestra diferente biología, o con la ausencia y carencia de formulaciones simbólicas que presten los ladrillos adecuados para la construcción de un sólido edificio subjetivo, para que no estemos constantemente aquejadas de “trastornos afectivos” (p. 24).

Como un déficit simbólico, lastre de ese doble duelo en la mujer. De esta manera, la autora reconoce un más allá de la diferencia anatómica entre los sexos, pues se trataría de la reconstrucción del edificio simbólico, a la par que la del hombre. Con lo que coincide con Jessica Benjamin (2006), respecto a que esta condición primera articula toda la subjetividad de la mujer, lo cual habría que tratar de reconstruir: “Si somos diferentes en tantos aspectos psicológicos a los hombres, como vienen mostrando los estudios de género, podría parecer que en torno al amor se encierra algún factor que configura aquello del misterio de la feminidad” (Benjamin, ibíd, p. 15).

Sin embargo, también propone (y nosotros segundamos su propuesta) la desmitificación respecto a que el hombre no sufre la dependencia afectiva:

> Otro de los mitos vigentes en nuestro planeta es el de que los hombres no sufren de dependencia afectiva, que son mucho menos dependientes, y es lógico que esto sea así porque siempre cuentan con alguna mujer a su alcance que funciona dentro de una subjetividad tradicional, con una

refinadísima formación en atender al niño que hay dentro de todo hombre y responder a sus necesidades (Benjamin, ibíd, p. 47).

Es el mito del hombre moderno sesgado desde una perspectiva androcéntrica. Desde el punto de vista psicoanalítico, hemos dicho que, si el acento de los varones está en la pérdida fálica, en el de la mujer el acento en la pérdida de una posición de amor. El amor, que sin embargo, tiene que ver con el falo. Hay un padre que castra y un padre que da. Y por tanto, en el hombre también hay falta de amor. Quizás lo que hay en la mujer son dos pérdidas desde otro sentido: del amor materno y paterno.

El hombre también sufre por la pérdida de amor, el hombre también sufrió por la castración. Lo que hay, es en cambio, una configuración social que rodea y enmarca a hombres y mujeres, a los que no deben sufrir y a las que sí, a los que deben soportar el dolor de la pérdida y a las que deben pedir ayuda, configuración propia de nuestra cultura mexicana, donde hombres y mujeres están totalmente diferenciados en los asuntos del sufrimiento, de la expresión del mismo. Como los héroes de batalla descritos por Shakespeare (2000) en “The Life of Henry the Fifth”, que no lloran, o se avergüenzan de su llanto:

And so espoused to death, with blood he seal'd

A testament of noble-ending love.

The pretty and sweet manner of it forced

Those waters from me which I would have stopp'd;

But I had not so much of man in me,

And all my mother came into mine eyes

And gave me up to tears.

El mismo Freud advertía una separación a nivel de lo social. Es un error de lectura o interpretación el pensar que Freud asumía de antemano un papel pasivo a la mujer, como una situación natural. No lo pensaba así, y al inicio de su conferencia sobre la feminidad (1933/2006), lo advierte:

> Podría intentarse caracterizar psicológicamente la feminidad diciendo que consiste en la predilección por metas pasivas. Desde luego, esto no es idéntico a la pasividad; puede ser necesaria una gran dosis de actividad para alcanzar una meta pasiva. Quizás ocurra que desde el modo de participación de la mujer en la función sexual se difunda a otras esferas de su vida la preferencia por una conducta pasiva y unas aspiraciones de meta pasiva, en extensión variable según el imperio limitado o vasto de ese paradigma que sería su vida sexual. No obstante, debemos cuidarnos de pasar por alto la influencia de las normas sociales, que de igual modo esfuerzan a la mujer hacia situaciones pasivas (p. 107).

La configuración social, especialmente la mexicana, no puede dejarse de lado. Desde ella vemos la separación entre hombre y mujer, entre aquel que no se doblega ante nada, y la mujer sufriente, sometida a un discurso masculino. Menciona Paz (1950/1998):

> […] el ideal de la "hombría" consiste en no "rajarse" nunca. Los que se "abren" son cobardes. Para nosotros, contrariamente a lo que ocurre con otros pueblos, abrirse es una debilidad o una traición. El mexicano puede doblarse, humillarse, "agacharse", pero no "rajarse", esto es, permitir que el mundo exterior penetre en su intimidad. El "rajado" es de poco fiar, un traidor o un hombre de dudosa fidelidad, que cuenta los secretos y es incapaz de afrontar los peligros como se debe. Las mujeres son seres inferiores porque, al entregarse, se abren. Su inferioridad es constitucional y radica en su sexo, en su "rajada", herida que jamás cicatriza (p. 10).

Paz (1950) expone sin reservas esta condición cultural de separación entre hombres y mujeres. La mujer, como ser que se entrega y se abre, puede mostrar sin reservas su herida su sufrimiento. La rajada, la que se raja, en el sentido de que

es también la que habla, la que expone lo que es, su herida, su falta. Para el hombre, es lo opuesto: “Por eso la confidencia deshonra y es tan peligrosa para el que la hace como para el que la escucha; no nos ahogamos en la fuente que nos refleja, como Narciso, sino que la cegamos” (p. 11). Silencio total del hombre en su sufrimiento. Son defensas, así las nombra Paz, las defensas del macho ante la salida del dolor: El "macho" es un ser hermético, encerrado en sí mismo, capaz de guardarse y guardar lo que se le confía. La hombría se mide por la invulnerabilidad ante las armas enemigas o ante los impactos del mundo exterior” (p. 11).

Así, el hombre mexicano no se abre, y tampoco se derrama, no se expone, no se vulnera. Esas son características reservadas a la mujer, quien ante la adversidad, menciona Paz, debe ser “sufrida”. El sufrimiento está reservado a la mujer, y “se crea el mito de la sufrida mujer mexicana" (p. 14).El hombre, por su parte, debe evitar “abrirse”, y por tanto, mostrar su intimidad. “Cuando nos enamoramos nos "abrimos", mostramos nuestra intimidad, ya que una vieja tradición quiere que el que sufre de amor exhiba sus heridas ante la que ama” (p. 15). Disimula sus pasiones. Pero la expresión de su sufrimiento, al no tener el lugar que tiene la expresión del sufrimiento en la mujer, se muestra de otras maneras, de otras formas que le permitan mantener su hombría, mediante la fiesta, el alcohol, la borrachera, donde todos “se emborrachan juntos, se hacen confidencias, lloran las mismas penas, se descubren hermanos y a veces, para probarse, se matan entre sí” (p. 25). Así, es el único momento en el cual el hombre se abre, violentamente: “si en la fiesta, la borrachera o la confidencia nos abrimos, lo hacemos con tal violencia que nos desgarramos y acabamos por anularnos” (p. 25). La mujer, a quien el sufrimiento se le ha atribuido como una característica inherente a su ser, puede pedir ayuda, puede llorar, puede mostrar que hay dolor. Si la sociedad autoriza el duelo es por principios éticos, una ética de la cultura mexicana. Está a nivel de ética social. De la subordinación de la mujer al discurso del poder masculino. Por tanto, el duelo parece tomar una particularidad femenina, de ética de mujeres.

Esto, aunado con el hecho ya analizado desde el psicoanálisis, de la falta originaria en la mujer, apuntan a pensar nuestros casos como cinco entre muchos

otros, donde la demanda de la mujer es mayor, y también, su subjetivación de la pérdida.

Finalmente traemos a colación a Butler (2006) en su libro, “Vida precaria. El poder del duelo y la violencia”, analiza desde un punto de vista psicoanalítico la pérdida y su relación con la agresión. Más que abordar el tema de la pérdida en la mujer, es la perspectiva de una mujer ante la pérdida. Pone acento en la vulnerabilidad del ser humano en relación al otro, así como las formas de duelo reconocidas masivamente, mientras otras son acalladas. “Si hemos perdido, se deduce entonces que algo tuvimos, que algo amamos y deseamos, que luchamos por encontrar las condiciones de nuestro deseo” (p. 45). Como una especie de valoración y aprobación social para ciertos duelos, para otros no. Quizás a esto podemos anclar el asunto de la pérdida en la mujer, la cual parece socialmente estar más autorizada a solicitar ayuda psicológica, en comparación con el hombre.

Hemos expuesto dentro de los casos que parece haber la pregunta de estas mujeres que han perdido a alguien, respecto a su nueva condición, respecto a quiénes son ellas sin sus seres amados. Butler (2006) aborda la cuestión y dice que:

> Ese "tú" forma parte de lo que constituye mi "yo". Si bajo estas condiciones llegara a perderte, lo que me duele no es sólo la pérdida, sino volverme inescrutable para mí. ¿Qué "soy", sin ti? Cuando perdemos algunos de estos lazos que nos constituyen, no sabemos quiénes somos ni qué hacer. En un nivel, descubro que te he perdido a "ti" sólo para descubrir que "yo" también desaparezco. En otro nivel, tal vez lo que he perdido "en" ti, eso para lo que no tengo palabras, sea una relación no constituida exclusivamente ni por mí ni por ti, pero que va a ser concebida como el lazo por el que estos términos se diferencian y se relacionan (p. 48).

El duelo en Sofía, Libertad, Daniela, Katy y Pilar, supondría someter la relación de ellas con sus objetos perdidos a un escrutinio respecto a quiénes son ellas sin ellos, tarea que hemos subrayado como la complicación mayor en los casos, su posición narcisista pone bajo la pérdida en peligro, no sólo al yo, sino a ellas “como sujetos autónomos”, destaca Butler. Se pone en riesgo, como lo hemos señalado,

la unidad imaginaria: “Necesariamente, mi relato vacila. Enfrentémoslo. Los otros nos desintegran. Y si no fuera así, algo nos falta” (p. 50).

6.8. REFLEXIONES ACERCA DEL DUELO COMO FENÓMENO CULTURAL

El presente trabajo de tesis aborda la problemática del duelo como fenómeno subjetivo, como aquel que se da de sujeto en sujeto, ante las pérdidas particulares de cada uno en función de su deseo, pero ante todo, mediado por el lenguaje, que va más allá de él mismo, de su individualidad. Así, también el duelo, como vemos, responde a un fenómeno cultural, a manera de rito de duelo, ante los muertos, ante las ausencias, como primeras maniobras simbólicas para hacer algo con el muerto, hacer colectivo aquello que se escapa de la comprensión. Ambos movimientos se dan en el sujeto de manera íntima y no se excluyen mutuamente, por el contrario se encuentran enlazados. De esta manera hacemos algunas breves reflexiones en torno a este doble movimiento de duelo.

Ubicamos en primera instancia al duelo como un fenómeno ubicuo, que se da desde un doble sentido, tanto en lo social como en lo particular de cada sujeto. El primero, como rito de duelo y movimiento cultural y por consecuencia social; y el segundo, duelo como movimiento subjetivo, inherente a cada sujeto que experimenta la pérdida. Hay entonces estas dos maneras de pensar los duelos. Ambos, mediados necesariamente por lo simbólico. Ambos delatan que el sujeto no mantiene con la muerte una relación directa (lo que Freud señalaba en “De guerra y muerte” (1915) al sostener que el ser humano mantiene relaciones complejas con la muerte), lo que complejiza y moviliza en su totalidad las posibilidades de acercamiento entre sujeto y muerte, donde lo simbólico funge como intermediario. La palabra, hemos dicho, funge como intermediaria. Y en ese lugar de intermediario de lo simbólico es que el duelo es procesado de una manera particular por cada sujeto.

El duelo como fenómeno cultural

Ubicamos el costado del duelo como fenómeno cultural, posiblemente de carácter universal. La manifestación cultural del duelo, como rito de duelo, es encontrado en todas las culturas bajo modalidades propias, mismas que van mutando en el tiempo y junto con las sociedades. Freud lo revela en Tótem y tabú (1913/2006), mostrando la manera particular en que diversas poblaciones en el mundo, abordan el problema del sujeto y la muerte, y cómo todas ellas poseen formas particulares de rito de duelo. Morin (2011) en su emblemático texto sobre el hombre y la muerte menciona que la civilización nace con los ritos funerarios. Hay vestigios que señalan que los hombres de Neanderthal dieron sepultura a sus muertos, haciendo de las sepulturas, las primeras pruebas de humanización. Se trata "de la aurora del pensamiento humano" (p. 21). Así, habla de una humanidad de la muerte en las fronteras de la no man's land donde "el primer testimonio fundamental, universal, de la muerte humana lo da la sepultura" (p. 23). Ese duelo es aquello que se ha hecho para enfrentar el fenómeno de la muerte.

Manifestaciones tales como entierros, y rituales de recubrimiento de los rostros de los muertos, las sepulturas con armas, osamentas y alimentos, esas primeras sepulturas, fundadoras de lo humano dan cuenta que "el cadáver humano ha suscitado ya emociones que han adquirido carácter social en forma de prácticas funerarias" (Morin, ibíd., p. 23). La cultura entonces, nace con el rito funerario. "No existe prácticamente ningún grupo arcaico, por primitivo que sea, que abandone a sus muertos o que los abandone sin ritos" (p. 23). Se muestra una unión inaugural entre los ritos a los muertos, el inicio de lo humano, de la cultura, y la emoción.

> Los funerales al mismo tiempo que constituyen un conjunto de prácticas que a la vez consagran y determinan el cambio de estado del muerto, institucionalizan un complejo de emociones: reflejan las perturbaciones profundas que una muerte provoca en el círculo de los vivos (Morin, ibíd., p. 25).

Al hablar de rito funerario en su unión con las emociones, estamos en el campo del duelo, y lo señala también Morin (ibíd.) al hablar de algunas de las primeras manifestaciones emocionales provocadas durante los funerales que se conocen,

“los hombres y las mujeres se precipitan sobre el moribundo mutilándose atrozmente, tanto pueden atribuirse estos fenómenos de automutilación al frenesí propio de las formas elementales de la mística, como al choque producido por la muerte en sí” (p. 26). Ostentación del dolor, aflicción de los vivos por la partida de sus muertos. Así, el duelo es tan antiguo como la cultura misma, y de carácter universal (con manifestaciones propias de cada grupo social):

> Presentamos un centro de perturbaciones específicas en relación con la muerte; si queremos descubrirlas y reconocerlas, precisamos separar, de entre las perturbaciones funerarias, aquellas de carácter más violento, por el hecho de que prolongan en esa institución arcaica no menos universal que los funerales: el duelo. (Morin, ibíd., p. 26).

Esta caracterización del duelo contiene todos los elementos de lo que en la actualidad es concebido como tal. Incluso subraya Morin (ibíd.), que se trata del duelo en su costado emocional, puesto que no se haría duelo por todos los muertos, sino por los más cercanos, confirmando lo insustituible del muerto para los vivos. Y lo que refleja también el carácter inaugural del mundo de lo humano (en tanto que se reconoce la individualidad de cada miembro de la sociedad):

> El dolor provocado por una muerte no existe más que cuando la individualidad del muerto estaba presente y reconocida: cuanto más próximo, íntimo, familiar, amado o respetado, es decir <único> era el muerto, más violento es el dolor; sin embargo, poca o ninguna perturbación se produce con ocasión de la muerte del ser anónimo, que no era <irremplazable> (pp. 30-31).

De esta manera, más que hablar del duelo como un producto cultural, el duelo mismo es productor de la cultura. La civilización nace con los rituales funerarios. Al no encontrar sociedades donde la cultura no tenga sus propios ritos de duelo, estos ritos son tan viejos como las sociedades mismas. El duelo, desde este costado es, por tanto, la cultura del hombre ante la muerte.

Respecto a este nacimiento de la civilización en concordancia con el duelo, Childe (1996) también narra que hay descubrimientos de vestigios respecto a que el cadáver no se abandona y la práctica funeraria era una práctica de orden social, desde la Edad de Hielo.

Por su parte Ariès (1977) relata minuciosamente los ritos de duelo en occidente y cómo se han ido transformando a lo largo del tiempo, haciendo referencia la transformación de la sociedad misma. Y hace esta diferenciación que nosotros hacemos también entre rito de duelo y duelo en lo personal. Da cuenta de las primeras muestras de duelo en occidente y cómo son escenas violentas de duelo que, a diferencia de los ritos, expresan sentimientos personales. “Se hace hincapié en la espontaneidad del comportamiento” (p. 126), lo que lo diferencia claramente de otras prácticas más ritualizadas, como el llanto de las plañideras, costumbres tanto europeas como latinoamericanas. Así, “el duelo tiene por objetivo descargar el sufrimiento de los supervivientes” (p. 127).

Al hablar de una cultura del duelo nos obliga a cuestionarnos acerca de lo que en la actualidad se muestra en un doble costado. Por una parte, como una cultura de evitación del duelo, o por el contrario, una cultura del deber por el duelo.

Respecto a este primer costado, de la cultura de evitación del duelo, precisamente es en Ariès que encontramos movimientos de cambio social, económico y religioso en occidente, suponen también cambios en cómo los duelos tenían lugar. Por ejemplo, en Europa en el siglo inaugurado en 1400, se revela lo que Ariès (ibíd.) llama “la nueva forma del duelo” (p. 141), que sustituye a las desgarradoras escenas de duelo violento, dando paso a un duelo más silencioso, acompañado por los rituales funerarios introducidos por las religiones. Un carácter más sombrío del duelo, pero que no por eso es callado, en la medida en que las vestimentas propias del luto comienzan a tener un lugar importante (y que se contrapone con el supuesto bien del muerto que es recibido por Dios).

> Responde que ahora bien puede confesar su miseria, porque en el momento de la muerte de su hijo no ha cedido al dolor: ha dado a su hijo su última bendición, sin derramar una lágrima, le ha visto desaparecer immotis

> affectibus, y finalmente le ha acompañado a la tumba sin una queja (Ariès, ibíd., p. 141).

Ariès (ibíd.) nos muestra que “el segundo gran acontecimiento en la historia contemporánea de la muerte es el rechazo y la supresión del duelo” (p. 477). Supresión del duelo, simplificación del duelo. Es Ariès quien introduce el término de “sequedad del duelo” al referirse a este momento (utilizado después por Allouch en el mismo sentido). La muerte seca vendría organizándose desde los siglos XIV y XIX, donde se abrevian los tiempos del duelo:

> Después del periodo de duelo la costumbre no tolera manifestaciones personales: el que está demasiado afligido para volver a una vida normal tras el breve lapso concedido por la costumbre, no tiene más recurso que retirarse al convento, al campo, fuera del mundo en que es conocido. Ritualizado, socializado, el duelo no juega ya siempre, ni completamente –al menos en las clases superiores y en la ciudad- el papel de liberación que había sido el suyo. Impersonal y frío, en lugar de permitir al hombre expresar lo que siente ante la muerte, se lo impide y le paraliza. El duelo juega el papel de una pantalla entre el hombre y la muerte (Ariès, ibíd., p. 272).

De los duelos más silenciosos, se da paso a los duelos acortados, abreviados, introducidos por los nuevos órdenes sociales, ya mucho más cercanos a nuestros tiempos contemporáneos. El duelo subjetivo, el duelo individual, ese continúa, pero en silencio, para uno mismo, como un dolor más acallado, más íntimo, menos socializado, impersonal, frío, casi en contra del auténtico sentir de los enlutados:

> Es evidente que la supresión del duelo no se debe a la frivolidad de los supervivientes, sino a una coacción despiadada de la sociedad; ésta se niega a participar en la emoción del enlutado: una manera de rechazar, de hecho, la presencia de la muerte, incluso aunque en principio se admita su realidad. En mi opinión, ésta es la primera vez que el rechazo se manifiesta tan abiertamente. Desde hacía algún tiempo subía de las profundidades donde había sido enterrado hacia la superficie, sin alcanzarla todavía, desde el miedo de la muerte aparente, desde que, por amor al otro, se le ocultaba su

> fin y desde que, por repugnancia del enfermo, se le ocultaba a los demás. A partir de ahora, aparece a plena luz, como un rasgo significativo de nuestra cultura. Ahora, las lágrimas del duelo son asimiladas a las excreciones de la enfermedad. Unas y otras son repugnantes. La muerte es excluida (Ariès, ibíd., p. 481).

De esta amanera vemos de qué manera el duelo como cultura, y la cultura del duelo han ido mutando a la par de las sociedades mismas. Con la llegada del siglo XX, también llega la medicalización, el auge de la medicina moderna, la psicología médica. Y junto con ellas, el duelo se convierte en una enfermedad:

> Por tanto, hacia mediados del siglo xx, aparece una situación nueva en las partes más individualizadas y más aburguesadas de Occidente. Se está convencido de que la manifestación pública del duelo, y también su expresión privada demasiado insistente y lánguida, son de naturaleza morbosa. La crisis de lágrimas se convierte en crisis de nervios. El duelo es una enfermedad. El periodo de duelo no es ya el del silencio del enlutado en medio de un entorno solicito e indiscreto, sino el periodo del silencio del entorno mismo: el teléfono ya no suena, las gentes los evitan incluso. El enlutado es aislado para una cuarentena (Ariès, ibíd. p. 481).

Pensar el duelo como una enfermedad, es someter la cultura misma al orden médico, al orden psi. Lo que nos lleva a ese segundo momento, que en apariencia contrario, se desprende del mismo orden, el de la nueva prescripción del duelo, el de la demanda por hacer duelo. Ese momento en que más que ahondar sobre la pérdida, el dolor, la partida definitiva de alguien que nos es indispensable, se busca describir, encontrar manifestaciones supuestamente universales, contabilizar, hacer de la pérdida prescripción médica o número. Para Ariès (ibíd.), “se dejaron de lado los cementerios, los funerales y el duelo, y se trató de la mirada médica. Desviaron el duelo de la vida cotidiana” (p. 481).

Lipovetsky (2009), hace un enlace entre el momento de la indiferencia por el dolor, absolutamente contemporáneo, y la proliferación de la profesionalización psi. Donde “no debemos manifestar dolor por el fallecimiento de un ser querido sino

simular indiferencia" (p. 66). Lo que describe como fin de la cultura sentimental que ahora consiste en vivir en el presente y no en función del pasado, prolongarse en el futuro "el sistema procede a la devaluación del pasado, por su avidez de abandonar las tradiciones y territorialidades arcaicas e instituir una sociedad sin anclajes ni opacidades" (p. 51).

Pensamos que en un determinado sistema social que pudiera crear condiciones que faciliten los duelos no tengan lugar. El sistema capitalista nos mete en una dinámica que implica que cada vez más se hagan a un lado los ritos, y nos hace pensar lo prescindibles que somos. Un sistema que dice que nada importa, que todo es sustituible, mejorado, y a la disposición de quien pueda costearlo, es un sistema que también dice que nadie importa, que los seres humanos mismos son prescindibles, intercambiables, mejorables. La dinámica social, en estas condiciones, podría acortar el duelo, lo apresura, no respeta sus tiempos propios. Cancela el tiempo del duelo. No hay tiempo para él, hay que "superarlo" pronto. Un discurso del ente capitalista. La muerte seca reavivada por Allouch (2011):

> Que soit porté le deuil à son statut d'acte. L'acte, lui, est susceptible d'effectuer dans le sujet une perte sans compensation aucune, une perte sèche… la mort n'attend pas moins. L'on ne vocifère plus ensemble contre elle; elle ne donne plus son lieu à la sublime et romantique rencontré des amants par elle transfigurés. Certes. Reste que, dans l'absence de rite à son endroit, son actuelle sauvagerie a pour contrepartie que la mort pousse le douil à l'acte. A mort sèche, perte sèche. Seule désormais une telle perte sèche, seul un tel l'acte, parvient à laisser le mort, la norte, à sa mort, à la mort[40] (p. 9).

Ciertamente los sujetos que asisten al CIIP, parte del mismo sistema capitalista, tienen una condición socioeconómica particular que no les permite asistir con un

[40] Que sea elevado el duelo a su estatuto de acto. El acto, es susceptible de efectuar en el sujeto una pérdida sin compensación alguna, una pérdida seca… la muerte no espera menos. No se le vocifera más contra ella, ella no da más su lugar a lo sublime y romántico reencontrado en los amantes por ella transfigurados. Ciertos, resta que dentro de la ausencia de rito en su entorno, su salvajismo actual tenga por contraparte que la muerte impulse el duelo al acto. A la muerte seca, pérdida seca. Solo a partir de una pérdida seca, solo un acto tal, consigue dejar la muerte, la nuestra, a la suya, a la muerte misma.

psicólogo o psicoanalista de servicio privado. Pero que también se han visto envueltos en una cultura de la psicología, lo que demuestra su deseo de acudir a terapia, parte del discurso psi, como lo muestra el nacimiento y proliferación de especialidades como la tanatología. Lo que vemos ahora es una profesionalización del duelo, que empuja a ese nuevo costado de la obligación de duelo, mostrando así el otro costado opuesto al de la evitación del duelo. Quizás esta profesionalización responda precisamente a que el sistema en que estamos inmersos empuja a hacer del duelo una problemática social, a pensar el duelo como algo que debe hacerse, que implica tareas, etapas, algo que debe "superarse", y así, el sujeto pueda continuar con su vida, vuelva a ser productivo, vuelva a ser útil. Así, se reducen las posibilidades a anular el duelo, o profesionalizarlo para volverlo consumible. La cultura psicológica hace también una combinatoria nueva entre ambos costados del duelo (el psicosocial y el subjetivo), en un intento por ritualizar lo subjetivo de la pérdida, incluso a veces, un intento por normativizar la relación del hombre con la muerte.

Aparece entonces el duelo como una prescripción social, normalizada, que en cierto modo, y paradójicamente, son velos para que no se exprese el duelo, pues éste es reducido a una serie de etapas, o un proceso que puede volverse taller, que puede venderse y normativizarse. Lo que vuelve a traer la problemática que hicimos notar al principio de este trabajo con respecto a leer el duelo en Freud como una prescripción. Prescripción de duelo en base a un trabajo de duelo, a una tarea de duelo. Lo que da paso a poner al duelo en un orden superyoico, de imperativo ineludible. Lacan, en cambio, pensó al duelo en relación al deseo. A quién le quiero hacer duelo yo. Así, ya no hay un imperativo de que exista duelo siempre.

El duelo como fenómeno subjetivo

El hecho de que el duelo se manifieste de manera particular en cada sociedad y que podamos ubicarlo como cultura misma ante la muerte, no anula la particularidad misma de cómo el duelo, la cultura del duelo, es procesada de manera diferente por cada sujeto. Es de notarse que el duelo como fenómeno cultural, sociocultural, responde ante el evento de muerte, a diferencia del duelo como proceso subjetivo,

no como parte de la colectividad, el cual es no solo ante la muerte, sino ante otras pérdidas. Este duelo es, el que, articulado con la cultura del duelo, responde a su costado como fenómeno subjetivo, mismo que nos ha convocado a escribir la presente tesis, y que está implicado con el duelo como fenómeno cultural. Ese costado particular y subjetivo del duelo, es el duelo explorado por el psicoanálisis.

El sujeto para el psicoanálisis, es ante todo sujeto del lenguaje, es también sujeto de la cultura, de lo amarrado por el lenguaje, de la cultura misma. El discurso del sujeto está hecho de cultura, de injerencias culturales, por lo que no es un ente aislado. El psicoanálisis aborda temas referentes al sujeto, a este sujeto dividido por el lenguaje. Es entonces que a través del sujeto habla un modo de inscripción del lenguaje en alguien. Lo que marca en gran medida la diferenciación entre sujeto e individuo.

Hablar del sujeto no es hablar del individuo, y hablar del duelo como fenómeno subjetivo, es ubicarlo en términos del sujeto. El psicoanálisis ubica las asociaciones, la unión de varias causas de los fenómenos subjetivos. Ciertamente Freud nunca habló de una sola causa de algo, incluso al hablar de una constitución se refiere a una constitución pulsional que encuentra infinidad de formas y caminos de mostrarse. El duelo, pensado desde el psicoanálisis, no sería ni un fenómeno exclusivamente social, ni un fenómeno exclusivamente individual. Siempre se requieren los encadenamientos. Encadenamientos de algo a otra cosa, delatados por la palabra del sujeto. Como lo explicado por Freud a partir de las series complementarias. Es una combinación de determinismos. No es una sola cosa que lleve a otra. Por tanto, no es una sola cosa lo que lleva al duelo o al no duelo, como hemos mostrado en los casos que presentamos. De ahí la importancia de ubicarlo en términos de subjetividad.

El duelo es entonces verbalizado, pues esa es la manera en que damos cuenta de su presencia o ausencia en el sujeto, dentro del presente trabajo. Se sabe de él por lo que la gente dice del muerto, del ausente, por lo que dice de su pérdida, su dolor, su sufrimiento. Por este medio se sabe de esa relación particular entre el sujeto y su muerto. El cómo responde alguien ante una pérdida, lo que para él o

ella, es esa pérdida, o si lo es o no lo es. Ese desprendimiento paulatino, que implica sufrimiento, revelado por las palabras. El discurso del sujeto que atraviesa por una pérdida es entonces el medio que tiene el psicoanálisis para dar cuenta de algo.

Incluso el mismo silencio tiene estatuto de voz, como habrían establecido también Freud y Lacan, lo que implica la problemática de conocer algo respecto a lo que habla tal o cual silencio. En él, en las expresiones silenciosas del duelo, algo también ocurre.

> La voz puede expresarse como afonía o como silencio, y hay muchas calidades de silencios no exentos de significación. En la música la nota es impensable sin el silencio, éste el manto que acoge al sonido. Y como en la música, no hay comunicación humana sin silencio. El silencio es una metáfora de la escucha y es también la expresión de la pulsión de muerte. Las pulsiones de muerte dijo Freud, son mudas, silenciosas, y lacan afirmó que sin ellas el registro simbólico no podría operar (Colín, 2014, p. 15).

Al hablar de lo simbólico, en estos términos, también el silencio tendría estatuto de lenguaje. De hecho el silencio, como hemos visto desde un costado cultural, es parte del duelo mismo. Se guarda silencio por el muerto en el periodo de luto, o se guarda un minuto de silencio por el fallecido. Pero si bien, de lo que nos valemos en psicoanálisis, es de la palabra del otro, y ubicando al sujeto como sujeto del lenguaje, sabemos de la presencia o ausencia de duelo por la palabra del sujeto que habla, y también, por los efectos que tiene, algunos de ellos revelados por los casos, como la presencia de fantasmas, las vidas detenidas a partir de la pérdida de alguien que nos era imprescindible, las depresiones, las preguntas constantes, la búsqueda de respuestas, de sentido…

Vemos que no hay duelo porque falló el trabajo simbólico y ante todo cuando el deseo sí está comprometido. Ese trabajo supone el establecimiento de una dialéctica del sujeto consigo mismo en presencia del otro, luego, de dialéctica del sujeto con el otro y con el ausente. Finalmente es dialectización de la muerte, de la pérdida. Es el intento del sujeto de dar cuenta de algo respecto a sí mismo, y que le concierne exclusivamente a él.

> El lenguaje no sólo va a permitir la cultura y la comunicación, es decir la sociedad, sino que va a participar directamente en el gran proceso antropológico de intercambios entre el hombre y el mundo, según el doble movimiento de cosmomorfización de lo humano y de antropomorfización de la naturaleza. En cierto sentido, las palabras nombran, es decir, aíslan, distinguen y determinan objetos, como lo hará el útil. Pero también en un sentido inverso, las palabras evocan estados subjetivos y permiten expresar, vehicular por decirlo así, toda la afectividad humana. De ahí el doble rostro del lenguaje; sus signos constituyen un sistema referencial, es decir un universo constituido de hechos y de objetos, pero al mismo tiempo, permite la transformación de esta referencia en signos de sus estados de espíritu, de sus estados anímicos, de sus estados de hombre… (Morin, 2011, p. 98).

Finalmente “hablar es crear” (p. 99), y la subjetividad, expresada por el lenguaje, por la palabra misma, permite no sólo dar cuenta de la presencia o ausencia del duelo, sino de la transformación de la vida de un sujeto en función de lo apalabrado.

7. CONCLUSIONES

1. El duelo es un proceso subjetivo y simbólico que puede ser perturbado, interrumpido, anulado o sustituido.
2. La nítida separación freudiana entre duelo y melancolía, es cuestionada desde la clínica, donde se presentan casos de intervención de lo melancólico en el duelo, a manera de episodios melancólicos, como la identificación con el objeto perdido, la afrenta y herida narcisista, y por tanto, la sombra del objeto que recae sobre el yo, y la herida abierta, así como el carácter insustituible del objeto de amor. El elemento determinante para el duelo patológico y la melancolía en Freud, como elección narcisista de objeto, también parece estar presente en los casos, delatando que posiblemente, este tipo de elección de objeto dificulte el paso a los duelos.
3. Existe la posibilidad de un incremento libidinal al momento de la pérdida. Descrito por Abraham y Torok como "enfermedad de duelo", nosotros lo pensamos en el sentido de la anulación de la falta, exaltación a nivel narcisístico, del yo, de unión imaginaria con el objeto que no se da por perdido. Tendría que ver con los esfuerzos subjetivos (inconscientes) para taponear la falta y exacerbar la presencia del objeto. La culpa vendría a partir de un carácter doble: por la configuración social y moral que supone (como menciona Ariès) morir con los muertos y de lo que no se debe; y por otra parte por un sentimiento inconsciente de traición al objeto amado.
4. La perturbación, interrupción, o anulación del duelo, no supone en forma alguna una patologización del mismo. El sujeto se posiciona de maneras variadas ante la pérdida, y lo mostrado en los casos es precisamente ese carácter de singularidad que compromete al sujeto en relación a su deseo.
5. Se hace duelo por aquellos objetos que son soporte del deseo del sujeto. El duelo es la asunción simbólica de la falta, y por tanto, de la castración a partir de la apertura de un agujero en lo real. Lo que no se anuda a lo simbólico, escapa también al duelo. La falta de anudamiento a lo simbólico, en los casos de pérdida, puede sucumbir al dominio de lo traumático, por consistir en un

agujero en lo real que permanece abierto. En el otro costado, el de lo imaginario, cuando el objeto perdido es soporte único del amor, la pérdida, y por tanto el duelo, se complejiza.

6. La falta se autentifica desde el movimiento significante, puesto en marcha para su anudamiento al agujero abierto en lo real. Esta es la condición subjetiva del duelo. La movilización significante se da, como Lacan describe, por medio del rito de duelo, y también, por medio de la palabra del sujeto, ante la ineficiencia del rito o su ausencia, su imposibilidad, como lo muestran los casos de Katy y el rito de duelo como fiesta, o Pilar, y la desaparición de los seres amados, que los colocan en una condición intermedia entre la vida y la muerte, como auténticamente desaparecidos.
7. En múltiples casos, como los analizados dentro del presente trabajo, existe un predominio de lo imaginario, que se instala a manera de interferencia para el anudamiento de lo simbólico a lo real, y por consecuencia, impide el advenimiento del duelo. Las perturbaciones del duelo tendrían que ver con una interferencia en el decurso simbólico de asunción de la falta, como pretensión de anulación de la falta desde el costado imaginario, exacerbado. El análisis de nuestros casos nos llevó a la introducción de la temática de lo imaginario para dar cuenta de los hallazgos clínicos, posteriormente teóricos. La pérdida ataca y al mismo tiempo convoca al reforzamiento del sistema imaginario, delatando que el sujeto no es ni posee el falo.
8. Las interferencias de lo imaginario, puestas en marcha de manera inconsciente se manifiestan de múltiples maneras. Algunas de ellas son: por medio del amor/odio pasional (y sus variadas formas de manifestación, como la venganza más allá de la muerte, o la absorción del otro), la agresividad, la dominación del uno al otro (y por tanto, la anulación del sujeto), la idealización del objeto de amor, la desmentida como proceso de lo imaginario, y la sofocación del rito de duelo. El conflicto de ambivalencia también puede ser ubicado desde su costado imaginario.

9. El “trabajo de duelo” es el trabajo de la movilización significante. Y la “prueba de realidad”, es la realidad simbólica de la falta. Se trata de una prueba discursiva.
10. La importancia del enfoque breve en psicoanálisis, a través del equívoco o insistencia de la palabra, del juego del lenguaje, radica en la transición de lo imaginario a lo simbólico, a través de una desilusión sostenida, como espacio transicional entre uno y otro registro, ya que como se mostró en los casos y en la discusión, hubo un reposicionamiento subjetivo en todas ellas, en torno a la pérdida, de manera que hubo un alejamiento de lo imaginario, y por consecuencia, pudo existir un acercamiento con la asunción simbólica de la falta en Libertad y en Daniela; y para Sofía y Katy, hubo lo que podemos calificar el paso al duelo; y en Pilar, comenzó a apalabrar lo que nunca antes había dicho, su sentir en torno a la desaparición de su hermano. Cuatro de ellas, a partir del enfoque clínico breve, formularon su demanda de continuar conmigo dentro del espacio de escucha analítica que se construyó.
11. Del lado de lo real está la pérdida como agujero. Del lado de lo simbólico está el deseo y la castración, también el ritual. Entre ambos está el duelo. Del lado de lo imaginario está la ilusión de llenar el agujero y las variantes subjetivas que esto supone. El espacio de escucha analítica en la modalidad que nosotros llevamos, haría la función del pasaje Is, a sS, y para los casos que llegaron más lejos, como el de Katy y Daniela, el pasaje Is-sS-sI.
12. En cierta manera, podemos suponer en todo duelo una movilización total del sujeto, que responde a los tres registros, imaginario, simbólico y real. El duelo supone el anudamiento de los tres registros. La intervención de lo imaginario en el duelo tendría un doble papel, en inicio, de rechazo a la pérdida, como lo muestran las reacciones iniciales ante la muerte de un ser querido, como afrenta narcisista de todo sujeto, pero también, en la invocación de las imágenes relacionadas con el muerto dentro del duelo y del rito de duelo. Esto sería diferente a la interferencia imaginaria, donde es lo imaginario como predominante, lo que se resiste a la eficiencia simbólica, lo que opera en un camino opuesto al de la falta, como lo muestran los casos clínicos.

13. La posición de la mujer ante la pérdida de su objeto de amor aparece como diferenciada a la del hombre por dos elementos fundamentales: el primero corresponde a su propia posición fundamentalmente castrada, de doble pérdida, privación de pene y negada a la posesión del falo, lo que supone la preponderancia de la búsqueda constante de amor, en términos imaginarios, idealizados, de identificaciones; y segundo, a la constitución social que de esta posición se desprende, que supone a la mujer un lugar de añoranza, de la añoranza de amor y la demanda constante a acceder a él, que trae por consecuencia la demanda de escucha clínica en mucha mayor proporción a la de los hombres. Culturalmente, esto se ve reforzado bajo la separación nítida entre hombre y mujer en cuanto a la expresión del sufrimiento. Éste le es reservado a la mujer, casi como condición propia de su ser, lo que facilita que ella, exprese su dolor y su falta.
14. El duelo responde a un doble movimiento: duelo como fenómeno cultural (y por ende, social), y duelo como fenómeno subjetivo. Ambos enlazados íntimamente. El primero, creador de cultura, ubicuo y delatado por los ritos funerarios, tan antiguos como la humanidad misma, manifestación social de lo simbólico. Cultura del hombre ante la muerte. El segundo, manifestación particular de lo simbólico, que también remiten a un llamado a lo simbólico, al significante que nombre algo de la pérdida. Ambos, enlazados íntimamente por el mundo del lenguaje, y por tanto, de lo subjetivo.

7.1. CONSIDERACIONES FINALES

Pensar el duelo desde una perspectiva psicoanalítica, como hemos visto, implica ubicarlo en términos de falta, de articulación entre los registros del sujeto, puesto que la pérdida, la pérdida para siempre de un objeto amado, de un ser querido, supone una sacudida absoluta del psiquismo del sujeto. Es cierto que sobre el tema queda mucho qué decir, que hemos tocado solamente una pequeña parte, la que nos encontró en el marco de la clínica. Quedan múltiples costados qué explorar, y que nos parecen sumamente interesantes, como para retomarlos en algún otro momento.

Podemos encontrar en la actualidad la noción del duelo que se desprende de las ideas de Lacan, respecto a pensarlo como acontecimiento. Donde la pérdida (emparentada con la psicosis), implica una significación nueva, que tiene que ver con la significación de la castración.

> L'événement apporte toujours une signification nouvelle dans l'enveloppe symbolique du sujet: la paternité, la maternité, l'échec, le deuil, le passage à l'acte amoureux, la mutilation et sa restauration par la technologie médicale. D'une façon ou d'une autre, ses événements se réduisent à la signification de la castration à laquelle le sujet ne peut pas répondre; le réel venant en lieu et place de l'Autre se chargera de la réponse (Hoffmann, 2004, p. 5).[41]

Se convoca a un significante que responda a eso que adviene, y a partir de ahí, volverse palabra para el sujeto. "Autrement dit, l'événement est l'avènement en parole d'un signifiant déjà là, c'est ce qui arrive au sujet capable de formuler un jugement d'existence sur ce qui lui vient de l'Autre"[42] (p. 6). Desde este costado,

[41] El acontecimiento aporta siempre una significación nueva dentro de la envoltura simbólica del sujeto: la paternidad, la maternidad, el fracaso, el duelo, el pasaje al acto amoroso, la mutilación y su restauración por la tecnología médica. De una forma u otra, esos eventos se reducen a la significación de la castración a la cual el sujeto no puede responder; lo real que viene en lugar del Otro se cubrirá de la respuesta.

[42] Dicho de otra manera, el evento es el advenimiento en palabra de un significante ya existente, ese que llega al sujeto capaz de formular un juicio de existencia sobre el cual viene del Otro.

poco explorado, de pensar el duelo como acontecimiento, se trataría de algo que necesita ser explicado, y no que por sí mismo explica algo. Es el duelo como aquel que produce efectos. Esto sería totalmente diferente a pensar el duelo como un afecto, ya que entonces el aplanamiento de afectos, serían por sí solos efecto de algo. La palabra es el efecto de lo acontecido, una nueva palabra. Para otro momento, valdrá la pena explorar este costado.

También, a partir de lo que hemos visto en este trabajo, se puede repensar el tema del yo a partir de los duelos. El yo, conformado por las identificaciones, como aquel auténticamente constituido a partir de pérdidas, posiblemente también de duelos.

El tema de los duelos en las mujeres, de la mujer ante la pérdida y la falta, pudo ser explorado por nosotros brevemente, en la medida en que se nos impuso desde la clínica la presencia exclusiva de sujetos femeninos, lo que da paso también a pensar para un segundo momento de la investigación, el tema de lo femenino, de la mujer y su posicionamiento ante los objetos amados, ante el amor mismo.

Por supuesto, el tema de la clínica psicoanalítica en diferentes modalidades, se nos presenta con carácter de urgente para su consideración. Hemos visto cómo es posible que haya un movimiento auténtico, subjetivo, en casos de pérdida no apalabrada, a partir del dispositivo analítico breve, por lo que nos mostramos en favor de diversificar las opciones que el campo del psicoanálisis tiene. Es momento de que el psicoanálisis salga al exterior, que busque un lugar en las instituciones y encuentre formas de decir lo que sobre el sujeto puede decir, y sobre todo, dar lugar a lo que el sujeto mismo tiene que decir. Enfoques breves, análisis en grupos, el anclaje del psicoanálisis con temas sociales, de actualidad, son propuestas nada desdeñables. La exploración de los alcances y virtudes de diferentes modalidades de acción del psicoanálisis, es también un tema que deberá ser examinado más a fondo, y que debe hacerse.

REFERENCIAS

Abraham, K. (1907-24/ 1994). *Psicoanálisis Clínico.* Buenos Aires: Lumen-Hormé

Abraham, N., y Torok, M. (2005). *La corteza y el núcleo*. Buenos Aires: Amorrortu

Allouch, J. (2001). *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*. México, D.F: Epeleé

Allouch, J. (2011). *Érotique du deuil au temps de la mort sèche*. París: E.P.E.L

Arfouilloux, J. C. (1986). Los niños tristes. La depresión infantil. México: FCE

Ariès, P. (1983). *El hombre ante la muerte*. Buenos Aires: Taurus.

Ariès, P. (2000). *Historia de la muerte en Occidente. De la Edad Media hasta nuestros días.* Barcelona: Acantilado.

Assoun, P.L. (2002). *La Metapsicología.* Buenos Aires: S. XXI

Aulagnier, P. (1994). *Los destinos del placer: alienación, amor, pasión.* Buenos Aires: Paidós.

Barrera, J (2001). Los inmortales. *Litoral 34*. 209-231. México: Epeleé.

Barthes, R (2009). *Diario de duelo. 26 de octubre de 1977-15 de septiembre de 1979*. México: SXXI

Bastide, J (1986). *Sociología de las enfermedades mentales*. México: SXXI

Battista, A (2011). El problema del duelo. Nuestros duelos. 18-28. *Desde el Jardín de Freud*, 11. Universidad Nacional de Colombia.

Bauab, A. (2012). *Los tiempos del duelo*. Buenos Aires: Letra Viva.

Bellak & Small (2004). *Psicoterapia breve y de emergencia.* México: Editorial Pax

Benyakar, M. (2012). Lo traumático, lo ominoso y el trabajo del duelo. *Imagoagenda*. Consultado el 3 de marzo de 2014 en http://www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=180

Benjamin, J. (2006). *Two-way streets: recognition of difference and the intersubective third. Differences: A journal of feminist cultural studies.* Vol 17, number 1, Brown university

Bergson, H (1998). *Le rire.* Paris: Ellipses

Bergson, H (1985). *La risa.* Madrid: Sarpe versión electrónica http://www.24symbols.com/book/espanol/henri-bergson/la-risa?id=7100

Blanck-Cerejido, F (2004). Duelo, melancolía y contingencia del objeto. *Litoral*. 34.

Bleichmar, H (2010). Una reformulación del duelo patológico: múltiples tipos y enfoques terapéuticos. N. 35. *Aperturas psicoanalíticas. Revista internacional del psicoanálisis.* Consultado el 12 de diciembre de 2013 en http://www.aperturas.org/articulos.php?id=0000647&a=Una-reformulacion-del-duelo-patologico-multiples-tipos-y-enfoques-terapeuticos

Bodni, O (2011). La Investigación psicoanalítica. En *Investigaciones en psicoanálisis.* Consultado el 20 de agosto de 2013 de: http://psicoanalisis.com.ar/investigaciones/inv_psi_caso_unico.htm

Burgos, R. (2001). Fosas comunes. Nuestros duelos. 307-322. *Desde el Jardín de Freud*, 11. Universidad Nacional de Colombia.

Butler, J (2004). *Precarious life. The powers of mourning and violence.* New York: Verso

Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia.* Buenos Aires: Paidós

Bydlowsky, M. (2004). *Les dépressions maternelles en question.* http://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=LCP_129_0038

Bydlowsky, M. (2004). *La dette de vie. L´œil du cyclone.* http://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=LCP_129_0038

Chabert, C. (2008). *Femenino melancólico.* Madrid: Biblioteca Nueva.

Chambon, A, et al (1999). *Reading Foucault for social work.* USA: Columbia University Press.

Childe, G. (1996). *Los orígenes de la civilización.* México: FCE.

Cifuentes, F. (2001). El malestar del duelo: nuevas formas de relación con nuestros muertos. Nuestros duelos. 230-250. *Desde el Jardín de Freud*, 11. Universidad Nacional de Colombia.

Coetzee, J. M. (2006), *El maestro de Petersburgo,* México, De Bolsillo.

Colín, A. (2001). Funerales de angelitos: ¿rito festivo sin duelo? *Litoral* 34. 85-118. México: Epeleé.

Colín, A (2014). *El niño y el Otro.* México: Kanankil.

Diccionario de la Real Academia Española (2010). "Rito, ritual, duelo, luto". http://www.rae.es/RAE/Noticias.nsf/Home?ReadForm

Dio Bleicmar (2011). *Mujeres tratando a mujeres. Con mirada de género*. Barcelona: Octaedro

Dor, J (1995). *Estructura y perversiones*. Barcelona: Gedisa.

Dor, J (2006). *Estructuras clínicas y psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.

Drossart, F. (2004). Résurgences archaïques chez la mère en période périnatale. *L'Esprit du Temps.* 84, 207-214.

Elmiger, M. A (2001). Variaciones actuales en los duelos de Freud. Nuestros duelos. 33-50. *Desde el Jardín de Freud,* 11. Universidad Nacional de Colombia.

Ey, H (1978). *Tratado de psiquiatría*. Barcelona: Masson.

Faivre, D (2013). *La mort en questions. Approches anthropologiques de la mort et du mourir.* Toulouse: Érès.

Ferenczi, S. (1921/1981). Prolongaciones de la “técnica activa” en psicoanálisis. En *Obras Completas.* V. III. Madrid: Espasa-Calpe.

Figueroa, M. (2004). El duelo en el duelo. La persecución y la venganza. *Desde el jardín de Freud. Memoria, olvido, perdón, venganza.* 4. 1-22. Universidad Nacional de Colombia.

Fiorini, H (1993). *Teoría y técnica de psicoterapias.* Buenos Aires: Nueva Visión

Fiorini, H (1977). *Estructuras y abordajes en psicoterapias psicoanalíticas*. Buenos Aires: Nueva Visión

Freire, B (1997). Mecanismos de acción de la psicoterapia dinámica breve. *Revista de la asociación española de neuropsiquiatría.* 17 (63). pp. 403-410

Freud, S (1895/2006). Proyecto de psicología. En *Obras Completas, I*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1895/2006). Manuscrito G. La Melancolía. En *Obras Completas, II*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1896/2006). Manuscrito K. Las neurosis de defensa (Un cuento de Navidad). En *Obras Completas, II.* Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1897/2006). Manuscrito M. [Anotaciones III]. En *Obras Completas, II*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1883-85/2006). Estudios sobre la histeria. En *Obras Completas, II.* Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1893-95/2006). Historiales Clínicos. Señorita Elisabeth von R. En *Obras Completas, II.* Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1900/2006). La interpretación de los sueños. *Obras Completas, IV*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1900/2006). La interpretación de los sueños. *Obras Completas, V*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1901/2006). Fragmento de análisis de un caso de histeria (caso “Dora”). En *Obras Completas, VII*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1901/2006). Psicopatología de la vida cotidiana. En *Obras Completas, VI.* Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1906/2006). El delirio y los sueños en la “Gradiva” de W. Jensen. *En Obras Completas, IX.* Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1906/2006). Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis. *Obras Completas, VII*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1907/2006). Acciones obsesivas y prácticas religiosas. En *Obras Completas, IX.* Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1908/2006). Sobre las teorías sexuales infantiles. En *Obras Completas, IX.* Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1909/2006). Análisis de la fobia de un niño de cinco años (el pequeño Hans). En *Obras Completas, X.* Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1909/2006). A propósito de un caso de neurosis obsesiva (el “Hombre de las Ratas”). En *Obras Completas, X*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1910/2006). Sobre el psicoanálisis silvestre. En *Obras Completas, XI*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1910/2006). I. Cinco conferencias sobre psicoanálisis. En *Obras Completas, XI*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1910/2006). Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci. En *Obras Completas, XI.* Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1910/2006). Contribuciones para un debate sobre el suicidio. En *Obras Completas, XI*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1911)/2006). Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (Schreber). En *Obras Completas, XII*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1911/2006). Acerca del mecanismo paranoico. Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente. En *Obras Completas, XII*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1912/2006). Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico. En *Obras Completas, XII.* Buenos Aires: Amorrortu

_____ (1913/2006). Sobre la iniciación del tratamiento. En *Obras Completas, XII.* Buenos Aires: Amorrortu

_____ (1913/2006). Tótem y tabú. En *Obras Completas, XIII*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1914/2006). Recordar, repetir y reelaborar. En *Obras Completas, XII*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1914/2006). Introducción del narcisismo. En *Obras Completas, XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1917 [1915]/2006). Duelo y Melancolía. En *Obras Completas, XIV*. Buenos Aires Amorrortu.

_____ (1915/2006). De guerra y muerte. Temas de actualidad. En *Obras Completas, XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1915/2006). Pulsiones y destinos de pulsión. En *Obras Completas, XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1915/2006). La represión. En *Obras Completas, XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1915/2006). La Negación. En *Obras Completas, XIV.* Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1916/2006). Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico. En *Obras Completas, XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1917 [1916-17]/2006). La fijación al trauma, lo inconciente. Parte III. Doctrina general de las neurosis. En *Obras Completas, XVI*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1917/2006). De la historia de una neurosis infantil (caso del “Hombre de los lobos”). En *Obras Completas, XVII*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1919/2006). Lo ominoso. En *Obras Completas. XVII.* Buenos Aires: Amorrortu

_____ (1919/2006). Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica. En *Obras Completas, XVII.* Buenos Aires: Amorrortu

_____ (1920/2006). Más allá del principio de placer. En *Obras Completas, XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1921/2006). Psicología de las masas y análisis del yo. En *Obras Completas, XVIII.* Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1922/2006). Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad. En *Obras Completas, XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1923 [1922]/2006). Una neurosis demoníaca en el siglo XVII. En *Obras Completas, XIX.* Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1926/2006). “Inhibición, síntoma y angustia”, En *Obras Completas, XX*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1927/2006). El porvenir de una ilusión. En *Obras Completas, XXI.* Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1928 [1927]/2006). Dostoievsky y el parricidio. En *Obras Completas, XXI*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1930 [1929]). El malestar en la cultura. En *Obras Completas, XXI*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1932/2006). Prólogo. Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis. En *Obras Completas. XXII*, Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1933/2006). 32° Conferencia. La feminidad. En *Obras Completas, XXII*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gallo, A. (2005). *El psicoanálisis como un método de investigación de la subjetividad.* Recuperado el 10 de diciembre de 2012 de http://www.psiconet.com/foros/investigacion/jairo.htm.

Garrido, M (1996). No todo se escribe. Mito, estructura y escritura. En *Escritura y psicoanálisis*. México: SXXI. Pp. 49-57

Gómez, M. (2007). *La pérdida de un ser querido. El duelo y el luto*. España: Arán.

González. F (2006). *Investigación Cualitativa en psicología*. [Versión PDF] de http://www.odhag.org.gt/pdf/R_INVESTIGACION%20CUALITATIVA.pdf

Guzmán, S. (2012). La construcción de caso como vía para formalizar la investigación en psicoanálisis. Psique y Sociedad. *Revista del Campo Psi y Social*, Colombia. Recuperado el 10 de diciembre de 2012 de http://www.psiqueysociedad.org/construccion.html

Hoffmann, C (2004). Quelques réflexions à propos du déclenchement de la psychose et de ses suppléances dans le monde de l'adolescent contemporain. *Figures de la psychanalyse*. París: Érès.

Hofstein, F. (2006*). El amor del cuerpo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Kierkegaard, S (2004). *Tratado de la desesperación.* Librodot.com. Versión electrónica.

Klein, M. (1921-45/ 2008). Amor, culpa y reparación. En *Obras Completas. I*. México: Paidós.

Klein, M (1940). Mourning and its Relation to Manic-Depressive States. *The International Journal of Psychoanalysis*, 21:125-153.

Kristeva, J (1987). *Soleil noir. Dépression et mélancolie*. París: folioessais.

Kristeva, J (1992). *Sol negro. Depresión y melancolía.* Venezuela: Monte Ávila Editores.

Lacan, J (1939/2007). Más allá del principio de realidad. En *Escritos 1.* México: Siglo XXI

_____ (1948/2007). La agresividad en psicoanálisis. En *Escritos 1*. México: Siglo XXI

_____ (1949/2007). El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. *Escritos 1*. México: Siglo XXI

Lacan, J (8 juillet, 1953). Le symbolique, l'imaginaire et le réel. *Textes et Conferences 2*. Association lacanienne internationale des Alpes-Maritimes. Consultado el 20 de noviembre de 2014 de http://www.aefl.fr/wordpress/wp-content/uploads/LACAN%20TEXTES%20ET%20CONFERENCES%202.pdf

Lacan, J (8 de julio, 1953). *Lo simbólico, lo imaginario y lo real*. Lacantera freudiana, asociación psicoanalítica. Consultado el 20 de noviembre de 2014 de http://www.lacanterafreudiana.com.ar/lacanterafreudianajaqueslacan.html

Lacan, J (1954/2009). La tópica de lo imaginario. Clase del 24 de febrero. En *Seminario 1, Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós

_____ (1954/2009). ¡El lobo! ¡El lobo! Clase del 10 de marzo. *En Seminario 1, Los escritos técnicos de Freud.* Buenos Aires: Paidós

_____ (1954/2009). Sobre el narcisismo. Clase del 17 de marzo. En *Seminario 1, Los escritos técnicos de Freud.* Buenos Aires: Paidós

_____ (1954/2009) Los dos narcicismos. Clase del 24 de marzo. En *Seminario 1. Los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires: Paidós

_____ (1954/2009) Ideal del yo y yo-ideal. Clase del 31 de marzo. En *Seminario 1, Los escritos técnicos de Freud.* Buenos Aires: Paidós

_____ (1954/2009). Zeitlich-Entwickelungssgeschichte. Clase del 7 de abril. En *Seminario 1, Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós

_____ (1954/2009). Las fluctuaciones de la libido. Clase del 12 de mayo. En *Seminario 1, Los escritos técnicos de Freud.* Buenos Aires: Paidós

_____ (1954/2009). La verdad surge de la equivocación. Clase del 30 de junio. En *Seminario 1, Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1954/2009). Introducción a los comentarios sobre los escritos técnicos de Freud. *Seminario 1. Los escritos técnicos de Freud.* Buenos Aires: Paidós.

_____ (1954/2009) El concepto del análisis. Clase del 7 de julio. *En Seminario 1, Los escritos técnicos de Freud.* Buenos Aires: Paidós

_____ (1954/2009). El universo simbólico. Clase del 1 de diciembre. En *Seminario 2, El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós

_____ (1954/2009). Una definición materialista. Clase del 8 de diciembre. En *Seminario 2, El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica.* Buenos Aires: Paidós

_____ (1954/2009). Análisis del discurso y análisis del yo. Clase del 17 de febrero de 1954. En *Seminario I, Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1954/2006). Función creadora de la palabra. Clase del 16 de junio de 1954. En *Seminario I, Los escritos técnicos de Freud.* Buenos Aires: Paidós.

_____ (1954). Homeostasis e insistencia. Clase del 15 de diciembre de 1954. En *Seminario 2, El yo en la teoría de Freud.* Versión electrónica.

_____ (1955/2009). Introducción al Entwurf. Clase del 26 de enero. En *Seminario 2. El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós

_____ (1955/2009). Sosia. Clase del 8 de junio. En *Seminario 2, El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica.* Buenos Aires: Paidós

_____ (1955/2009). El sueño de la inyección de Irma. Clase del 16 de marzo. En *Seminario 2, El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica.* Buenos Aires: Paidós

_____ (1955/2007). Lo que el psicoanalista debe saber: ignorar lo que sabe. Variantes de la cura tipo*. Escritos I.* México: SXXI

_____ (1955/2009). Juego de escrituras. Clase del 2 de febrero. En *Seminario 2. El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica,* Buenos Aires: Paidós

_____ (1955/2009). Introducción del gran Otro. Clase del 25 de mayo. En *Seminario 2, El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica.* Buenos Aires: Paidós

_____ (1956/2009). La pregunta histérica (II) ¿Qué es una mujer? Clase del 21 de marzo. En *Seminario 3, Las Psicosis*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1956/2009). Las tres formas de la falta de objeto. Clase del 28 de noviembre. En *Seminario 4, La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1956/2009). La dialéctica de la frustración. Clase del 12 de diciembre. En *Seminario 4, La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1957/2009). La primacía del falo y la joven homosexual. Clase del 9 de enero. En *Seminario 4, La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1958/2009). Pegan a un niño y la joven homosexual. Clase del 16 de enero En *Seminario 4, La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1958/2009). La función de velo. Clase del 30 de enero. En *Seminario 4, La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1958/2009). El falo y la madre insaciable. Clase del 27 de febrero En *Seminario 4, La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1958/2009). Del Complejo de Edipo. Clase del 6 de marzo En *Seminario 4, La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1958/2009). Del Complejo de castración. Clase del 13 de marzo En *Seminario 4, La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1958/2009). Cómo se analiza el mito. Clase del 3 de abril En *Seminario 4, La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1958/2009). Las bragas de la madre y la carencia del padre. Clase del 5 de junio. En *Seminario 4, La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1957/2009). ¡Atrás caballo! Clase del 11 de diciembre de 1957. En *Seminario 5. Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós

_____ (1958/2009). El deseo y el goce. Clase del 15 de febrero. En Seminario 5, Las formaciones del inconsciente. Buenos Aires: Paidós

_____ (1958/2009). La metáfora paterna. Clase del 15 de enero. En *Seminario 5. Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1958/2009). Los tres tiempos del Edipo. En *Seminario 5. Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1959/2014). *Seminario 6. El deseo y su interpretación.* Buenos Aires: Paidós.

_____ (1958-9). Duelo y deseo. Clase del 22 de abril. En *Seminario 6. El deseo y su interpretación*. Versión electrónica.

_____ (1958-9). Hamlet. Cannevas II. Clase del 11 de marzo de 1959. En *Seminario 6. El deseo y su interpretación.* Versión electrónica.

_____ (1958-9). El deseo de la madre. Clase del 18 de marzo de 1959. En *Seminario 6. El deseo y su interpretación*. Versión electrónica.

_____ (1958-9). Falofanías. Clase 19, 29 de abril de 1959. En *Seminario 6. El deseo y su interpretación.* Versión electrónica.

_____ (1960/2007). El Brillo de Antígona. Clase del 25 de mayo. En *Seminario, 7, La ética del psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós.

_____ (1960/2009). La Función de lo Bello. Clase del 18 de mayo. En *Seminario 7, La ética del psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós.

_____ (1960/2009). El Brillo de Antígona. Clase del 25 de mayo. En *Seminario 7, La ética del psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós.

_____ (1960/2009) Antígona en el Entre—Dos—Muertes. Clase del 6 de junio. En *Seminario 7, La ética del psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós.

_____ (1960/2009). Complemento del 15 de Junio de 1960. En *Seminario 7, La ética del psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós.

_____ (1961). L'analyste et son deuil. Clase del 28 de junio de 1961. En *Seminario 8. La transferencia*. Versión electrónica.

_____ (1961/2009). El analista y su duelo. Clase del 28 de junio de 1961. En *Seminario 8 La transferencia.* Buenos Aires: Paidós.

_____ (1961/2009). De Epystéme a Mýthos. Clase del 18 de enero de 1961. En *Seminario 8 La transferencia.* Buenos Aires: Paidós.

_____ (1961/2009). Ágalma. Clase del 1° de febrero. En *Seminario 8, La transferencia*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1961/2009). La demanda y el deseo en los estadios oral y anal. Clase del 15 de marzo. En *Seminario 8, La transferencia*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1962-63/2004). Pasaje al acto y acting-out. En *Seminario 10, La Angustia.* Buenos Aires: Paidós.

_____ (1963/2009). Clase 10, 30 de enero de 1963. De una falta irreductible al significante. En *Seminario 10. La Angustia*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1962-3/2009). Del Cosmos al Unheimlichkeit. Clase 3, 28 de noviembre de 1962. En *Seminario 10. La Angustia.* Buenos Aires: Paidós.

_____ (1962-3/2009). La causa del deseo. Clase 8, 19 de enero de 1963. En *Seminario 10. La Angustia*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1962-3/2009).De una falta irreductible al significante. Clase 10, 30 de enero de 1963. En *Seminario 10. La Angustia*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1965/2009). La ciencia y la verdad. *Escritos 2*. México: SXXI.

Lacan, J. (1963/2009). La causa del deseo. Clase del 16 de enero. En *Seminario, 10, La Angustia.* Buenos Aires: Paidós.

_____ (1963/2009). Del a A los nombres del padre. Clase del 3 de julio. En *Seminario 10. La Angustia*. Buenos Aires, Paidós.

_____ (1963/2009). Lo que entra por la oreja. Clase del 5 de junio. En *Seminario 10, La Angustia*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1964/2008). *Seminario11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós.

_____ (1965). Clase del 6 de enero. En *Séminaire 12, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse.* ELP Consultado el 12 de enero de 2014 en http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-Problemes-cruciaux-pour-la-psychanalyse

_____ (1967-1968). Séminaire 15, L'acte psychanalytique. ELP. Consultado el 15 de enero de 2015 en http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-L-acte-psychanalytique-1967-1968,136

_____ (1969-70/2007). Del mito a la estructura. Clase del 18 de marzo de 1970. En *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1973/2014). El saber y la verdad. Clase 20 marzo, En *Seminario 20, Aun*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1975). Clase 10. 15 de abril. En *Seminario 22, RSI.* Versión electrónica.

_____ (1975/2009). De lo que agujerea lo real. Clase del 18 de noviembre. En *El Sinthome, Seminario 23*. Buenos Aires: Paidós

_____ (1975/2009). Del nudo como soporte del sujeto. Clase del 9 de diciembre. En *El Sinthome, Seminario 23*. Buenos Aires: Paidós

_____ (1976/2009) Joyce y el enigma del zorro. Clase del 20 de enero. En *El Sinthome, Seminario 23*. Buenos Aires: Paidós

_____ (1976/2009). Joyce y las palabras impuestas. Clase del 17 de febrero. En *El Sinthome, Seminario 23.* Buenos Aires: Paidós

_____ (1976/2009). De lo inconsciente a lo real. Clase del 13 de abril. En *El Sinthome, Seminario 23*. Buenos Aires: Paidós

Lamorgia, O (2010*). Psicoterapias breves de orientación psicoanalítica.* Psyche-Navegante. Pp. 77-85

Langer, M (1975). Vicisitudes del movimiento psicoanalítico argentino. En *Mujer, psicoanálisis, marxismo.* Buenos Aires: Editorial contrapunto

Leader, D. (2011). *La moda negra. Duelo, melancolía y depresión*. México: Sexto Piso.

Legros, J.P. (2006). L'arrêt de vie in utero ou l'errance des fœtus; un possible deuil. *Études sur la mort.*

León-López, P. (2001). El duelo, entre la falta y la pérdida. Nuestros duelos. 68-78. *Desde el Jardín de Freud,* 11. Universidad Nacional de Colombia.

Lindemann, E (1944). Symptomatology and Management of Acute Grief. New York: *American Journal of Psychiatry.*

Lipovetsky, G. (2009). *La era del vacío*. México: Anagrama.

Losonczy, A. M. (2002). Violence sociale et rirualisation de la mort et du deuil en Colombie. *Societés dans la guerre.* Paris: Autrepart, 173-200.

Maldavsky, D. (2006). *Caso por caso: apuntes sobre la estrategia freudiana de investigación clínica.* Recuperado el 10 de diciembre de 2012 de http://www.psicoanalisis.com.ar/investigaciones/caso_por_caso.htm

Maris, S. (2012). Se escribe contra el olvido. En *Los tiempos del duelo*. Buenos Aires: Letra Viva.

Morin, E (2011). *El hombre y la muerte*. Barcelona: Kairós.

Nasio, J. D (1996). *El libro del dolor y del amor*. Barcelona: Gedisa

Oppenheim, D. (2002). *Parents en deuil.* Toulouse: Érès.

Orozco, M (2004). El goce miserable del melancólico. *Revista Uaricha*, 3 (32-35).

Orozco, M. (2008). Investigación en y desde el psicoanálisis. *Revista Educación y Desarrollo.* No. 9. 55-62

Orozco, M (2011). Amor sacrificial. *Revista Mal estar e Subjetividade,* XI (3). (pp. 913 – 932).

Orozco, M. (2011). Los fantasmas: producto de la suspensión del duelo. En *Configuraciones psicoanalíticas sobre espectros y fantasmas.* México: Plaza y Valdés.

Orozco, M y Quiroz, J (2013). Acerca de algunas vertientes ideológicas como andamiaje de la violencia. *Affectio Societatis* Vol. 10, Nº 18

Orozco, M y Soria, H (2015). Sufrir al otro, corrosiones del amor pasional. En *Erótica de la violencia. Perspectivas psicoanalíticas y feministas.* México: Plaza y Valdés. Inédito.

Paz, O. (1998). *El laberinto de la soledad*. España: FCE

Pelegrí, M. (2011). El duelo, más allá del dolor*. Desde el jardín de Freud*. Nuestros Duelos. 11. Universidad Nacional de Colombia.

Pommier, G (2011). Le paradoxe de l'abstention. *Figures de la psychanalyse*. No. 21. Paris: Erès.

Pontalis, J. B. (2002). Entrevista. *Jornal de Psicanálise*, São Paulo, Vol. 35, Nº 64/65, pp. 29-47.

Quiroga, Q. (2014). *¿Por qué no actúa Hamlet?,* Buenos Aires: Letra Viva.

Ricoeur, P. (1999). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. España: Universidad Autónoma de Madrid, Arrecife.

Rohde, E. (2006). *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México: FCE

Rodríguez, M (2009). *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*. El colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense.

Romero, M (18 de octubre, 2012). Preparan concurso de plañideras. *El Universal Querétaro.* Recuperado el 23 de marzo de 2013 de http://www.eluniversalqueretaro.mx/metropoli/18-10-2012/preparan-concurso-de-planideras

Ruíz, G (1996). Escritura del psicoanálisis. En *Escritura y psicoanálisis*. México: SXXI. Pp. 58-68.

Safran, J y Elvy, M (2010). Tratamiento psicoanalítico relacional breve, enactment y reparación de las rupturas. Clínica e investigación relacional. *Revista electrónica de psicoterapia.* 4 (2). pp. 381 -398

Santos, A (2013). La escritura de casos clínicos en psicoanálisis: ¿estudio de caso, descripción, relato o narrativa? *Revista de psicoanálisis virtual. Federación latinoamericana de asociaciones de psicoterapia psicoanalítica y psicoanálisis.* 1. Consultado el 12 de septiembre de

2013 de http://www.flappsip.com/fdigital/index.php/articulos/15-cepdepa/12-la-escritura-de-casos-clinicos-en-psicoanalisis-estudio-de-caso-descripcion-relato-o-narrativa

Sauze, T (2011). Lacan et le processus de deuil dans la cure. *Figures de la psychanalyse.* No. 21. Paris: Erès.

Serra, M. (2008). Algunas observaciones sobre la presentación de casos. *L'aperiòdic virtual de la Secció Clínica de Barcelona*. NODVS XXII. Consultado el 10 de diciembre de 2012 de http://www.scb-icf.net/nodus/contingut/article.php?art=261&pub=4&rev=36&idarea=7

Sibony, D. (1998). *La violence.* Paris: Seuil.

Shakespeare, W. (1600/ 2002). *Hamlet.* México: Editores Mexicanos Unidos.

Shakespeare, W. (2000). *The Life of Henry the Fifth*, [Etext #2253]Project Gutenberg's Etext of Shakespeare's First Folio http://www.gutenberg.org/cache/epub/2253/pg2253.html, Champaign, IL

Soria, H (2014). Cartas a los desaparecidos. En *Testimoniales de violencia. Acercamientos psicoanalíticos a su discurso y a su drama subjetivo*. México: Kanankil.

Soria, H; Orozco, M; López, J y Sigales, S (2014). Condiciones violentas de duelo y pérdida: un enfoque psicoanalítico*. Pensamiento Psicológico*, 79-95, (12) 2.

Soria, H y Orozco, M. (2015). Que no quede huella. El horror de Ayotzinapa. *Teoría y Crítica de la psicología*, 157-170, 5.

Stroebe, M y Hanson, R. O. (2008). *Handbook of bereavement research and practice. Advances in theory and intervention*. USA: APA.

Tamayo, L (2001). El fin del duelo. *Litora*l 34. 163-173. México: Epeleé

Tavera, V. (2008). *Aprender a afrontar la muerte*. Asociación Mexicana de Tanatología

Tizón, J. (2004). Pérdida, pena, duelo. *Vivencias, investigación y asistencia.* Buenos Aires: Paidós.

Vargas, D. (2011). Duelo, tristeza y rechazo del inconsciente. *Affectio Societatis*. 8 (14): 2-10

Vigarello, G (1999). *Historia de la violación. Siglos XVI-XX.* Madrid: Seuil

Winnicott, D. (2003). Objetos transicionales y fenómenos transicionales. En *Realidad y juego.* Barcelona: Gedisa

Worden, J. W (2010). *Grief counseling and grief therapy: a handbook for the mental health practitioner.* USA: Spring Publisher.

Zukerfeld, R. (2009). La noción de muestra en investigación en psicoanálisis. *Revista Subjetividad y Procesos cognitivos.(*13) 2. Buenos Aires.