



**Universidad Autónoma de Querétaro  
Facultad de Psicología**

**A propósito del concepto de muerte y su posible relación con la  
subjetivación del duelo en psicoanálisis**

**Tesis**

**Que como parte de los requisitos para obtener el grado de  
Maestra en Psicología Clínica**

**Presenta:**

**Alejandra Cantoral Pozo**

**Dirigida por:**

**Dr. Marco Antonio Macías López**

**Querétaro, Qro. Septiembre 2009**



Universidad Autónoma de Querétaro  
Facultad de Psicología  
Maestría en Psicología Clínica

**“A PROPÓSITO DEL CONCEPTO DE MUERTE Y SU POSIBLE  
RELACIÓN CON LA SUBJETIVACIÓN DEL DUELO EN PSICOANÁLISIS”  
TESIS**

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de  
Maestro en Psicología Clínica

**Presenta:**

Alejandra Cantoral Pozo

**Dirigida por:**

Dr. Marco Antonio Macías López

**SINODALES**

Dr. Marco Antonio Macías López

Presidente

Dra. María Guadalupe Reyes Olvera

Secretario

Mtra. María Eugenia Venegas Fernández

Vocal

Dra. Janis Elizabeth Pacheco Pérez

Suplente

Dr. Mario Orozco Guzmán

Suplente

MDH. Jaime Eleazar Rivas Medina  
Director de la Facultad

Firma

Firma

Firma

Firma

Firma

Dr. Luis Gerardo Hernández Sandoval  
Director de Investigación y Posgrado

## RESUMEN

El trabajo que aquí se presenta intenta mostrar las modificaciones que sufren los conceptos de muerte, melancolía y duelo a partir de sus consideraciones históricas y que dicho significado se halla ampliamente ligado a un lugar, a un momento histórico determinado, más particular aun cuando se trata de que cada sujeto asume a la muerte y su relación con sus muertos, así como a la melancolía o al duelo de una forma exclusivamente singular a cada uno. Parto de la idea de que los conceptos no se cristalizan o se fijan, sino que se hallan en constante construcción, siempre en movimiento. Mi intención es plantear la existencia de una brecha que se relaciona entre las consideraciones sobre la muerte en tanto lo que se presenta como lo más general o habitual de cada época y las variaciones que conciernen a cada sujeto en particular, más lo que le supone la experiencia del semejante. De tal forma podemos pensar en un destino colectivo en lo que concierne a la muerte pero también plantear uno que atraviesa de manera exclusiva al sujeto en tanto su relación con el otro, misma que enriquece con sus rasgos muy particulares, modificando así la generalidad. Así comprendemos que el ritual funeral y las construcciones sobre la muerte son de índole general y el duelo es un acto subjetivante que puede llegar a modificar las formas rituales y conceptuales.

La serie de conjeturas y las ideas abstractas que atraviesan este trabajo: melancolía, muerte y subjetivación del duelo fueron pensadas y leídas con la ayuda incomparable que permiten la leyenda, la mitología, la literatura, la poesía, la filosofía y la escolástica. Sin embargo el psicoanálisis fue la guía teórica que me permitió aproximarme a las lecturas realizadas porque ha sido esta disciplina la que más se ha adentrado en los terrenos de la subjetividad humana y por ello la que muestra pistas para caminar sobre un sendero que no lleva rumbo trazado y que espina constantemente.

(Palabras Clave: Melancolía, actitud ante la muerte, subjetivación y duelo)

## ABSTRACT

This thesis attempts to demonstrate the modifications suffered by the concepts of 'death', 'melancholia' and 'mourning' in light of their historical considerations. The respective significations of these concepts respond to their attachment to a particular place and historical context as well as to the specific way in which a subject assumes death and its relations to its dead ones and undertakes processes of melancholia and mourning. I depart from the idea that concepts are not crystallised or fixed entities but in permanent construction and always in movement, instead. My intention is to address the existence of a path that connects the general considerations of death or the most common ideas of each epoch to the variations concerning each subject in particular which ultimately stem from its experience with/to the other. This would be equivalent to say that while there is a collective destiny regarding death there is a singular one that traverses the subject exclusively. It is through the relationship to the other that the subject enriches its experience of death with particular features which altogether transform the generality. We assume the funerary ritual and constructions regarding death to be of a general character and that mourning is a subjectifying act of each subject which enables the modification of ritual and conceptual forms.

The series of conjectures and abstract ideas that build up this work: melancholia, death and subjectification of mourning were thought and read with the incomparable assistance of legend, mythology, literature, poetry, philosophy and scholastic. However it was psychoanalysis the theoretical guide that allowed me the approximation to the readings because this discipline tackles in depth the terrains of human subjectivity. That is to say, psychoanalysis shows traces to walk across an aimless path which spikes constantly.

(Key Words: Melancholia, Attitude in front of the Death , Subjectification and Mourning)

*“Exigir la inmortalidad del individuo es querer perpetuar*

*Un error hasta el infinito”*

Schopenhauer

*En memoria de mi abuelo Jesús y mi abuela Maruquita que  
Dieron a mi vida sorpresas, amor y tranquilidad, a Mary que lucho hasta  
El último momento para hacer lo que le gustaba. A José Luis  
por estar conmigo en momentos trascendentes y por enseñarme  
que no podemos vivir esperando a la muerte.  
Recientemente a Rafael.*

*Con admiración y respeto a todas aquellas personas que intentan buscar una forma  
Diferente de hablar de sus muertos.*

## Agradecimientos

A mi hijo Fausto por viajar conmigo durante todo este tiempo de estudios y escritura de mi tesis, por su paciencia y alegría por hacerme el trabajo más divertido e interesante, por nacer y traer consigo un motor de pasión, a Carmen, mi madre por su delicadeza y amor, por su apoyo moral y económico, también por su empuje en los momentos más importantes de mi vida. A Eva por su apoyo y cuidados, por amar a mi hijo y ayudarme en una tarea muy delicada, mientras yo estaba ausente lo mismo a Daniela. Cathia, por compartir conmigo desde tu casa hasta tus secretos, los buenos y malos ratos una amiga es muy importante para seguir adelante. A mis tías Chusita y Chelito, por amarme sin esperar nada a cambio. A toda mi familia que se halla lejos físicamente pero que me acompañan con su cariño a donde quiera que me encuentre, por transmitirme su actitud ante la muerte.

Con Alfredo sigo quedando en deuda porque fue fundamental en la escritura de mi trabajo, gracias por guiarme y ayudarme a descubrir libros sorprendentes que dieron el cuerpo y el sabor a este trabajo pero también por dar a mi vida el toque mágico y el condimento principal.

Agradezco muy especialmente a mi Director de Tesis Dr. Marco Antonio Macías por su lectura, guía y comentarios tan apropiados pero principalmente por la libertad y apertura en su forma de trabajo. Gracias por que sin haber compartido un aula de trabajo es para mí un gran maestro. También al Dr. Mario Orozco por involucrarse en este trabajo como lector, por sus sabios comentarios y su pasión por el psicoanálisis, que sin él saberlo hace que los que estamos cerca de él nos contagiemos de ese virus. A mis lectoras: Dra. Guadalupe Reyes, por su sencillez y meticulosidad, por leer detalle a detalle. Mtra Maru Venegas y a la Dra. Janis Pacheco, a cada una por el tiempo que invirtieron en su lectura, por sus comentarios que me ayudaron en mucho a mejorar el contenido del trabajo. También por su calidez y comprensión.

A Araceli Colín porque me acompaña en el camino de la escritura más íntima, la de mi historia, la que me enseñó que los muertos son los perseguidos por los vivos y solo se van cuando dejamos caer los huesos a los que nos aferramos. Gracias por hacer mi propio viaje más liviano.

Agradezco al Dr. Eduardo Luna, al Dr. Carlos Galindo, a la Mtra. Ma. Eugenia Venegas, a la Mtra. Carmen Cuéllar, a la Dra. Betzaved Palacios y al Dr. José Casas quienes fueron mis maestros durante el tiempo que curse la maestría en la Facultad de Psicología, cada uno de ellos apporto con sus cursos elementos importantes para la realización del presente escrito.

## INDICE

<i>Portada interna</i> .....	<i>i</i>
<i>Resumen</i> .....	<i>ii</i>
<i>Abstrac</i> .....	<i>iii</i>
<i>Dedicatoria</i> .....	<i>iv</i>
<i>Agradecimientos</i> .....	<i>v</i>
<i>Índice</i> .....	<i>vii</i>
INTRODUCCIÓN.....	9
PEQUEÑO ESTUDIO CRÍTICO DE LA PASIÓN MELANCÓLICA	
1.1. De melancolía.....	23
1.2 La melancolía y su etimología.....	26
1.3 La risa, la sabiduría y la melancolía.....	28
1.4 El demonio meridiano.....	33
UN OBJETO DE SATISFACCIÓN O UN RASGO DE IDENTIFICACIÓN	
2.1. Freud y la melancolía (el objeto imposible).....	44
2.2. El rasgo único que aparece en el duelo: lo que Freud pasa por alto.....	48
2.3. Berenice y su “entierro prematuro” un acercamiento al <i>einzig</i> er Zug.....	51
2.4. Sobre la pérdida del nobjeto y la dificultad de nombrar lo que falta.....	55
2.5. El corazón de un caballero devorado por su dama que se resiste a ya no ser más de su genio.....	58
2.6. Un padecimiento moderno: la enfermedad del ¿silencio?.....	61



## TEORIA vs TEORIZACIÓN

3.1. La sustitución de objeto en el duelo o la subjetivación del duelo en psicoanálisis.....	65
3.2. ¿Hay una teoría fija en psicoanálisis?.....	70.
3.3. La pulsión es “constitutiva” de lo inconsciente (primer tiempo).....	71
3.4. Sobre el concepto de muerte en los náhuas prehispánicos (segundo tiempo).....	78
3.5. El duelo en la clínica psicoanalítica (tercer tiempo).....	86

## UNA CONSIDERACIÓN SOBRE EL HOMBRE OMNIPOTENTE

4.1. ¿Cómo pensar la muerte?.....	94
4.2. Lo macabro en occidente.....	99
4.3. Barroco macabro: órganos, momias y catalepsia.....	103
4.4. La omnipotencia y la muerte.....	111
4.5. La muerte y el deseo.....	115

CONCLUSIONES.....	119
-------------------	-----

BIBLIOGRAFIA.....	131
-------------------	-----

## INTRODUCCIÓN

El siglo XX bien podría distinguirse como el más sangriento o nombrarlo como el “siglo de los asesinatos en masa”. Según reportes del *Center for Holocaust and Genocide Studies* de la Clark University, más de 50 millones de personas fueron masacradas de forma continua en los últimos cien años y aún hoy en día, las matanzas por problemas raciales, económicos, religiosos y políticos continúan.

Auschwitz-Birkenau fue el campo de muerte más grande de los nazis; millones de judíos y otros fueron exterminados en ese lugar por la máquina de matar más organizada. Sin olvidar en 1945, el lanzamiento de la bomba atómica en Hiroshima, Japón. Aún en el año 2000 las muertes en Yugoslavia debido a problemas étnicos se pueden contar según cifras oficiales alrededor de 10,000, sin mencionar a los miles de desaparecidos; en ese conflicto, las naciones poderosas se mantuvieron al margen, sin intervención durante un largo tiempo mientras miles de musulmanes, croatas y eslovenos murieron asesinados a sangre fría por los comandos y francotiradores serbios.

En 1994, Rwanda vivió un año sangriento debido al sorprendente despliegue de hutus que con machetes y otras armas mataron a unos 8,000 diariamente durante una campaña que duró tres meses. Los estados poderosos se mantuvieron al margen nuevamente mientras la masacre aumentaba. Se pudieran mencionar más hechos que acercan al sujeto a su extraña relación con la muerte y con la inquebrantable cercanía entre ésta y su “asalvajamiento” como una forma de relación que se ha dado a lo largo de la historia de la humanidad entre el ser humano y su devastadora certeza, la muerte.

La actualidad en México no es diferente, cientos de mujeres son asesinadas en Cd. Juarez y las averiguaciones e investigaciones aún hoy no han encontrado a los culpables, los crímenes continúan perpetuándose y siguen en la impunidad. El 22 de diciembre de 1997, en Acteal, Chiapas, 45

indígenas Tzotziles entre los cuales se hallaban: mujeres embarazadas, niños, ancianos y hombres fueron primero desplazados de sus hogares y luego asesinados a sangre fría por un grupo de indígenas pagados y armados por el gobierno de Zedillo. Actualmente los 20 asesinos materiales han salido libres y los asesinos intelectuales permanecen sin haber sido jamás juzgados. Los asesinatos siguen en la impunidad.

Arqueólogos y antropólogos forenses se han dedicado a trabajar arduamente contra corrientes políticas, económicas y religiosas buscando, excavando fosas de enterramientos masivos-clandestinos que se hallan en diversas partes del mundo con la finalidad no sólo de exhumar cuerpos putrefactos, momias y calaveras sino también para poder reconstruir historias individuales, familiares y sociales que dan cuenta, a través de la máscara de la muerte, del terror producido por las estructuras del poder: los gobiernos mismos, que han encontrado su mayor arma en la invención del horror producido en los sujetos que se quedan inmóviles y pasivos ante las mayores atrocidades cometidas ante la vista del mundo, sin que nadie diga nada, aunque a pesar del silencio y la ceguera colectiva, los holocaustos y asesinatos de masas sean conocidos y reconocidos.

La labor de estos arqueólogos y antropólogos forenses está encaminada a ayudar a miles de personas a determinar finalmente el destino de los miembros de sus familias y amigos y a lograr según consideran ellos, “cierto grado de paz psicológica”<sup>1</sup>.

Acaso, puede preguntarse, ¿no es también una función del analista, desenterrar restos ocultos para construir diversas posibilidades de contarse a sí mismo y sólo con la intervención de otro semejante (del analista) que produce desde su lugar muy particular un efecto de resonancia, permitiendo que dichos restos, dichos sesgos sean contados de múltiples y nuevas formas dando paso a la subjetivación de nuestra relación con el mundo y los que ahí habitamos?

---

<sup>1</sup> Simons, L. “*El genocidio y la ciencia forense*” National Geographic. Ed. Televisa. México, Enero 2006.

Este trabajo pretende dar cuenta de cómo a través de diversas épocas y diferentes lugares, las consideraciones sobre la muerte y los muertos se modifican permitiendo diversas formas de relación entre aquellos que sobreviven a sus difuntos, estableciendo también posiciones particulares en cuanto a las formas de realizar y subjetivar sus duelos, de construir y hablar de la pérdida total que produce la muerte en cuanto a su carácter devastador que se inscribe como lo imposible, sacrificando por con ello, y solo en algunas ocasiones: “un pequeño trozo de sí”.

En este sentido, plantea en el primer capítulo mi intención una reflexión sobre las implicaciones y consideraciones que el concepto de melancolía ha tenido en relación con la comedia griega, la locura, la literatura y la escolástica, con su gran aporte en cuanto a la introducción del “demonio meridiano” hasta llegar a la consideración de un término más oscuro usado en la actualidad: depresión; término conceptualizado para abordar el tema de la tristeza y la nubosidad producida por la melancolía denotando más la pasividad y el mutismo que la pasión y el goce de los antiguos griegos hasta principios de la época moderna. El cambio no es sólo conceptual pues hay, en ese movimiento, la producción de un sujeto abismalmente diferente. No se trata pues de lo mismo cuando nombramos hoy día al melancólico como depresivo o bipolar en cuanto a su referente psiquiátrico, que cuando los escolásticos describían en la sintomatología patrística, los efectos causados por las visitas del “demonio meridiano”. O cuando Hipócrates halla una sabiduría en la locura melancólica. Eran otros los lugares y las formas de relación con el saber y las cosas del mundo; eran otros los sujetos que ahí aparecían.

En el segundo capítulo y siguiendo el concepto de melancolía pero desde el psicoanálisis, mi intención es poder acercarme más al concepto de duelo en la época moderna. Freud fue pionero en torno a su reflexiones a través de uno de sus trabajos: “*Duelo y Melancolía*”; no podemos también olvidar su inauguración en el terreno de una nueva disciplina que viene a dar cuenta de la construcción de la subjetividad<sup>2</sup>: el psicoanálisis. En dicho estudio, él se

---

<sup>2</sup> La subjetividad en psicoanálisis implica una relación con el semejante y con su cultura por lo que no se reduce a la idea de personalidad o la concepción moderna de individualidad. La subjetividad es la

propuso estudiar el problema de la melancolía y no estaba interesado en sí por explicar lo que sucede en torno al duelo.

El duelo, según Freud, trata de un proceso, algo asumido y conocido por todos, un hecho individual y psicológico que le corresponde sólo a aquel que lo sufre, que lo padece, por lo que no requería de mayor explicación sirviéndose de dicho saber para explicar la melancolía como una psicosis alucinatoria de deseo. A pesar de que Freud no discute sobre el muerto y la muerte en *“Duelo y Melancolía”*, es de ahí de donde parten hoy en día otros psicoanalistas y estudiosos para abordar el tema referente al duelo. Sin embargo, es necesario señalar que aunque por mucho tiempo la postura de Freud sobre el duelo fue aceptada sin discusión en la práctica clínica, hoy en día también se la ha retomado para cuestionarla. Entiendo que el psicoanálisis se inclina no por sostener teorías sino por la introducción de nuevos planteamientos que den cuenta de aquellos hallazgos en la clínica que están ligados a las diversas formas de construirnos como sujetos que habitamos en el mundo del lenguaje.

Tema central es la tesis planteada por Jean Allouch. En su libro *“Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca”*, marca una cuestión fundamental para profundizar la problemática en torno a la subjetivación del duelo, enfatizando que el momento histórico y social en el que se ubican los individuos durante el pasaje y cambio de lugar para la subjetivación del duelo es de suma transcendencia no solo para el sujeto sino también para su linaje. Hoy en día, según plantea Allouch, el paradigma del duelo es la muerte de un hijo, el cual no puede ser sustituible y en no pocos casos, ni siquiera es posible que existan representaciones de este hijo muerto como es el caso de los niños muertos a muy temprana edad, trátase de bebés o de nonatos.

Respecto a lo anterior, si bien es cierto que no intenté abordar el tema del paradigma del hijo muerto desde el texto de Allouch, sí he retomado del mismo la idea acerca de la función subjetivante del duelo a través de la representación

---

escritura de un texto que ha sido transmitido por el semejante y por la tradición cultural pero dicho texto se modifica y a su vez puede ser transmitido. Todo ello no sería posible si los humanos no habitáramos la morada del lenguaje. La subjetividad la he ubicado para la lectura de este trabajo en el lenguaje.

del rasgo único; tanto esta representación, como también el objeto causa de deseo, fueron de utilidad para comprender un poco más de lo que se trata en la identificación que se produce en el duelo, así como la extraña relación que se establece con un amado u odiado pero de forma sumamente particular, es decir que no se trata de cualquier muerte, se trata de que alguien se ha ubicado en el lugar de amante, de deseante del muero y aquello que ha perdido irremediabilmente, una pérdida que se ubica como total.

Para ello me serví del cuento “*Berenice*” de Edgar Allan Poe y de una leyenda medieval: “*El corazón devorado por su Dama*”, que es narrada por el filósofo Peter Sloterdijk, ambas obras dan cuenta de la imposible sustitución del objeto; es que no hay tal, en cuanto que uno de los amantes es lo que produce vitalidad en el otro; no se trata de que ellos aparezcan como diferentes, pues ellos son uno que no halla la diferencia.

En el tercer capítulo se plantea la importancia de tener en cuenta que la actitud ante la muerte y la función de duelo tienen que ver con variaciones históricas, puesto que el concepto de muerte es cultural; no siempre la muerte se ha ligado a lo individual, a la esfera de lo privado, como es el caso del tratamiento de la muerte en la época moderna; en occidente, en donde no hay ya muerte en el nivel de grupo aunque sí muerte masiva, como ya se ha explicado, el fallecer no remite más a un hecho social. En las grandes ciudades ya no existen signos de la muerte y sin embargo no por ello podemos dejar a un lado el hecho de que la muerte concierne a lo social; aun hoy en día existen grupos que muestran el aspecto comunitario de la muerte, basta dar un vistazo a la época precolombina en México para destacar ese profundo abordaje de la temática de la muerte como un acontecimiento social que no ha dejado de aparecer en nuestro país aún durante nuestros días.

Por último, en el cuarto capítulo reflexiono sobre el planteamiento de Jean Allouch<sup>3</sup> en el que se menciona que, “desde la primera guerra mundial, la muerte “no es para menos”; ya no se le otorga el sublime y romántico

---

<sup>3</sup> Allouch, Jean. *La erótica del duelo en el tiempos de la muerte seca*, EDELP p. 9.

reencuentro de los amantes tocados por ella, como el legendario romance hasta en la muerte de Romeo y Julieta, que muestra la posibilidad del amor celestial: la reunión en la muerte y después de ésta.”<sup>4</sup> Hoy en día la muerte adquiere un estatuto de contingencia, de accidente; nadie debe morir por causas evitables, las tecnociencias incluso trabajan para alargar la vida en la medida de lo posible, trabajan para construir un hombre inmortal que terminaría por esconder y negar la naturaleza misma del ser humano en su relación con la muerte.

Philippe Ariès<sup>5</sup> ha llamado a este nuevo proceso de relación “muerte salvaje” y ha nombrado a la actitud en torno a la muerte y su ritualización en la época moderna: “el tiempo de la muerte fría”. Sin embargo, el duelo corre el riesgo de ser un acto, de pasar a un acto en donde la muerte llama a la muerte como aparece en el acto del suicidio o de las matanzas en masa y la imposibilidad de establecer una subjetivación de la pérdida.

Como ya he mencionado anteriormente, mi interés gira alrededor de poder profundizar acerca de la importancia de las consideraciones que sobre la muerte se adquieren en determinados momentos históricos, así como la construcción subjetiva que las mismas concepciones son capaces de producir y que se entretienen alrededor de cómo es que la pérdida del objeto amado es susceptible de provocar la locura o nuevas formas de construcción de la subjetivación del duelo y a su vez de transformar las generalidades acerca de la actitud ante la muerte.

El caso clínico construido por Marco Antonio Macías<sup>6</sup> sobre la locura de la emperatriz Carlota que parte de una perspectiva de trabajo desde el psicoanálisis muestra que Carlota se encontró, desde la muerte de Maximiliano, en un duelo que no llegó a tener una efectuación subjetiva. Ella, y esta es una de las hipótesis del trabajo que presenta Macías, “se encontraba

---

<sup>4</sup>Muestra que sólo hoy se comienza a ponderar la extensión de los daños, en especial de la fractura que esa universalización de la guerra ha introducido en la muerte y en la paternidad.

<sup>5</sup> Ariès, Philippe. *El hombre ante la muerte*. Ed. Taurus Humanidades/Historia. Impreso en España. p. 98.

<sup>6</sup> Macías López, Marco Antonio. *Un estudio psicoanalítico sobre el duelo*. Ed. Por la Universidad Autónoma de Querétaro. Serie Psicología. P. 179-180.

habitada por el fantasma de la muerte de su madre y, al aproximarse la caída del Imperio, se van a producir dos muertes más que serán cruciales en ese momento y que definirán la razón de la existencia de Carlota, para lo que fue formada, que es gobernar”. Si el interés de Carlota estuvo siempre relacionado con el ejercicio de gobernar, es quizás, como dice Macías, esa “imposibilidad la que la habrá de conducir al delirio y la locura; esta conjetura adquiere todo su valor sobre todo si se ubica a Carlota como un personaje, la nieta del rey de Francia; hija del rey de Bélgica; prima de la reina de Inglaterra y cuñada del emperador de Austria. Si desconocemos dicho contexto de linaje y de una inscripción simbólica dentro de ese linaje, seguramente es difícil llegar a entender lo que implica *perder el poder*”<sup>7</sup>.

La pérdida de una persona que representa un lugar importante en la vida de un sujeto se ha presentado, en la cultura cotidiana, bajo la forma de diversas manifestaciones humanas que van desde la figura legal del testamento para asegurar a los sobrevivientes elegidos una posición política, territorial, social y económica; hasta las manifestaciones artísticas y arquitectónicas. Pienso, por ejemplo, en las grandes construcciones monumentales dedicadas a los muertos que explícitamente cumplen con un propósito ritual que pone en el centro la incertidumbre del saber sobre el más allá de la muerte y el terror a caer en el olvido por las futuras generaciones; también en las exteriorizaciones más individuales que tienen su raíz en las relaciones amorosas entre los sujetos y que determinan la vida del doliente a partir de la pérdida del objeto amado o en el momento en que dicha pérdida pueda ser efectuada. Digamos pues, una manifestación del duelo que abre una brecha para la subjetivación de la pérdida.

Estas últimas manifestaciones son particularmente las que mueven mi interés en torno al estudio de las consideraciones que se entretienen en torno a la muerte, puesto que es posible que exista una relación importante entre la construcción de los conceptos, y los diversos momentos históricos, y la función subjetiva del duelo que puede tener una exteriorización a través de la relación

---

<sup>7</sup> *Idem*



que se establece con un moribundo o con un muerto que representa, o que se ha llevado “un pequeño trozo de sí”; la pérdida del “genio íntimo”, genio que tenía como característica fundamental la producción del deseo en aquel que lo ha perdido.

En lo que respecta a la significación de la muerte resaltan, por ejemplo, la topografía de los muertos (la idea de establecer un lugar: el cielo, el infierno y el purgatorio) ligada a la historia de vida, a la actitud ante las causas de la muerte (las diversas formas de morir) y el significado que adquiere la muerte, la herencia y la posición de los vivientes ante la pérdida, marcada entre muchas otras cosas por la subjetivación o no del duelo y la época histórica, así como también el lugar en que habiten los vivos y los muertos de los vivos.

Pretendo pues, mostrar como la actitud en torno a la muerte está determinada por el momento histórico en cuestión, ya sea contemplado desde el ámbito público o privado. Creo conveniente agregar a esta perspectiva la importancia que adquieren las diversas concepciones de la muerte y la importancia del acto de morir para el sujeto que se ubica en el lugar de la pérdida. Por ejemplo, las ideas que los cristianos se han hecho de la muerte y de la inmortalidad han variado en el curso del tiempo.

Un ejemplo es la consideración a finales de la edad media (s. XIV y XV), la cual suponía que el destino del alma inmortal se decidía en el momento mismo de la muerte física; se tenía la idea de que cada hombre poseía dos libros, uno para el bien, custodiado por su ángel guardián, otro para el mal, llevado por un demonio; dichos libros eran como una especie de biografía de vida, que tomaba su mayor relevancia a la hora precisa del tránsito entre la vida y la muerte: como un espejo del alma del pecador y del justo, durante la vida y en la hora de la muerte. “El miedo al más allá se traduce por una representación de los suplicios del infierno. El acercamiento entre el punto de la muerte y el momento de la decisión suprema corría el riesgo de extenderse a la muerte misma, el miedo suscitado por una eternidad desventurada.”<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> ArièsPhilippe. op. cit. p. 98.

Tal riesgo tiene algo de terrorífico, quizás se comprende que el miedo al más allá haya podido ganar a poblaciones, como es el caso de los pobladores del México precolombino, que todavía no tenían la representación del miedo a la muerte y de los suplicios del infierno, puesto que entre los náhuas como intentaré mostrar, el miedo apuntaba a la vida, a la hostilidad de la naturaleza y los artificios de la guerra producidos por diversos grupos humanos, la angustia de vida, como se relata en la poesía de los antiguos mexicanos.

Las consideraciones acerca de la muerte son relatos de las concepciones y ritos funerarios, pero tienen también una función primordialmente ideológica, de fabricación de sujetos; los relatos de salvación o condenación generan y dan forma a sujetos históricos, políticos y económicos de los cuales es esperada una forma de comportamiento no sólo ante la pérdida del otro, sino ante la forma de conducirse dentro del estado, de la *polis*.

Sabemos que en México existe una amplia tradición en cuanto a la ritualización de la muerte, estas manifestaciones han sido encontradas como extrañas y escalofriantes para occidente, seguramente porque allí han desaparecido durante el siglo XX las imágenes de la muerte. Retomando nuevamente la cuestión de las manifestaciones de la cultura mexicana en torno a los muertos y a la ritualización del duelo, para Allouch<sup>9</sup> adquieren, el día de muertos y todo aquello que lo acompaña, un sentido erótico que se plasma socialmente: la muerte es pintada, escenificada en diferentes situaciones en que se le hace representar a la calaca, o la transformación que ésta experimenta en ser dulce, comestible y accesible estando a la venta, lo que hace que adquiera su erotismo en la aprobación de la vida hasta en la muerte.

“Los visitantes se enteraban de que en México hay padres que el dos de noviembre regalan a sus niños calaveras de azúcar y de chocolate en las cuales está escrito con letra de azúcar el nombre de la criatura, y que ésta se

---

<sup>9</sup>Allouch, J. ob.cit.

come encantada el dulce macabro *como si fuera la cosa más natural del mundo.*"<sup>10</sup>

El acento que pone Westheim, en el "*como si fuera la cosa más natural del mundo*" hace notar lo sorprendente que para los europeos resulta la presencia de la calavera, sin embargo, en nuestro contexto cultural nunca se habría pensado que la calavera de azúcar es extraña o aterradora, por lo menos en el centro y en el occidente de México puesto que estas costumbres no se hallan a lo largo y ancho de todo el país.

Otra cuestión a resaltar es el concepto de lo macabro. Westheim, como muchos otros autores, establece una relación macabra con las calaveras de dulce, como si esto fuese una herencia medieval y su manifestación aun se mostrara en México, sin embargo, según Pola Mejía Reiss<sup>11</sup>, la palabra calavera, y algunas calaveras, llegaron de Europa a México, donde había muchas otras calaveras. Estas calaveras venidas de España quizás dieron un nuevo tinte a lo que ya existía ligado a la tradición precolombina del Tzompantli<sup>12</sup> del México antiguo, pero quizás dicha forma ritual se entrelazó muy bien con la época macabra europea de las representaciones realistas del cuerpo humano mientras se descompone, mostrándose ésta como la única condición que hace iguales a todos los seres humanos, en relación a la constante amenaza de la muerte que no puede dejar de ser azarosa y recordadora de la fragilidad de la vida.

Si en Europa occidental existió una época macabra por excelencia, ¿qué fue lo que sucedió y por qué hoy en día no se quiere ya saber nada sobre la muerte y por qué, como dice Gorer, la muerte adquiere un carácter pornográfico?

---

<sup>10</sup> Westheim, Paul. *La calavera*, colección Lecturas Mexicanas, traducción de Mariana Frek, SEP-FCE, México, 1985 [1953], p. 9. Las cursivas son mías.

<sup>11</sup> Mejía Reiss, Pola. Topografía de los muertos. Me cayó el veinte. Rev. De psicoanálisis. No. 1 Erotofonías, p. 123

<sup>12</sup> El Tzompantli, es una pared que se formaba empalando varias filas de cráneos, de calaveras. Iban al Tzompantli las calaveras de los muertos en las guerras floridas y de los muertos en el sacrificio de los dioses. La muerte por excelencia en el México antiguo. El destino de estos muertos era el Tonátiuh Ilhuicac, el cielo del sol.

Gorer relata su experiencia en relación a la muerte de su padre y la actitud de amigos muy cercanos deseando negar la muerte y continuar como si nada pasara, como si todo continuara igual: ¿es esto lo que Gorer, Ariés y luego Allouch llaman muerte salvaje? ¿Es esto una negación de la muerte desde lo inconsciente como lo dice Freud? ¿Cuáles son los nuevos cultos al luto funerario hoy en día? ¿Qué sucede en los duelos que se hacen por aquellos que han desaparecido y que no existen rastros de sus cuerpos por lo que tampoco hay una certeza de su muerte?, ¿es posible que exista un desvanecimiento del ritual funerario en México, en donde por ejemplo la calavera aún adquiere una función significativa, subjetivante<sup>13</sup>?

Allouch en su *“Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca”*, hace una referencia al particular tratamiento de la muerte en México, citando a Westheim, y establece la semejanza de la angustia planteada por Jacques Lacan.

“La carga psíquica que da un tinte trágico a la existencia del mexicano, hoy como hace dos o tres mil años, no es el temor a la muerte, sino la angustia ante la vida, la conciencia de estar expuesto, y con insuficientes medios de defensa, a una vida llena de peligros, llena de esencia demoníaca...”<sup>14</sup> Respecto a la angustia según palabras de Allouch, Lacan señala que “no hay angustia de muerte, contrariamente a lo que pretende hacernos creer el psicólogo, sino solamente una angustia de vida, es decir una angustia ante la vida, ante una vida que sería una vida deseante. El deseo expone, el deseo funciona con una insuficiencia de medios de defensa, el deseo incluye la angustia.”<sup>15</sup> Dicha temática es abordada en el cuarto capítulo del trabajo aquí presentado.

Lo que muestra Allouch es que en la singularidad del tratamiento de la muerte en el México antiguo, lejos de alejar la angustia real que está desde ya,

---

<sup>13</sup>Según una consideración de Mejía Reiss, Pola en su obra ya citada. “El grito de la lotería “No te me pongas pantera o te vuelvo calavera”; Un calavera es un mujeriego; un “chingón”; al que se va de parranda se dice que se fue de calavera; refiere a las coplas del día de muertos”.

<sup>14</sup> Westheim, Paul. *La calavera*, op. Cit. en Jean Allouch, *Erótica del duelo...*, op. Cit., p.214.

<sup>15</sup> Allouch, Jean. Op. Cit. p. 214.

desde el momento del nacimiento, se le rinde culto a la muerte puesto que es la única forma posible de librarse de esa angustia ante la vida. Lacan por otro lado nos dice que es imposible que exista una angustia de muerte puesto que nada sabemos de ella, podemos decir que no existe registro alguno, no hay significantes de la muerte, es la vida y es la angustia ligada a ella quizás la que nos convierte en sujetos de deseo. Es decir que cada uno está libre de morir, en el sentido de que la condición humana supone la libertad de morir y que, cualquiera que sea el peso de nuestra vida, este no será eterno.

En cuanto a la realización de este trabajo fue importante retomar la idea acrónica de la actitud ante la muerte puesto que esta parece permanecer casi inmóvil a través de periodos muy largos de tiempo. Sin embargo en ciertos momentos de la historia, intervienen cambios, la mayoría son lentos y en muchas ocasiones no se advierten, es por ello que decidí no hacer un recorrido histórico sobre la actitud ante la muerte, sino dar pasos gigantes en la historia para mostrar algunos grandes cambios. Sin embargo, hoy en día es posible que los cambios sean más rápidos y podamos advertirlos más pronto quizás porque hay una convivencia de múltiples actitudes aunque exista la prevalencia de una generalidad.

Las formas que no han sido establecidas como normativas y rituales muestran en cada época histórica las consideraciones sobre la muerte, la relación de los vivos y los muertos. Es por ello que retomé diversas imágenes que fui leyendo con la ayuda de la teoría psicoanalítica. El hilo conductor de este trabajo fue la importancia de considerar el tema sobre la actitud ante la muerte puesto que esta no solo se halla presente en las formas rituales de una cultura, sino también en otras formas que si bien no tienen el estatuto de ritual y normativa, se tratan de otros modos en el decir histórico sobre la muerte. Es por ello que me permití hacer uso de la leyenda, la literatura, la poesía, los escritos escolásticos y muy poco de la filosofía.

Entendiendo que “Los poetas, una vez más, se habrán anticipado”<sup>16</sup>, sobre el adelanto que se produce en la poesía y en la literatura en cuanto a los terrenos de la subjetividad, Freud sabía demasiado. Es por ello que un poco intencional y un poco sin darme cuenta, este trabajo se formó a partir de varias imágenes y metáforas que me sirvieron para comprender un poco más acerca del complejo tema de la relación del ser humano con la muerte.

Las Imágenes que fui construyendo a lo largo del trabajo, me permitieron pensar un poco más lucidamente sobre la complejidad de los rasgos, de los gestos, los decires y las formas de relacionarse históricamente con la melancolía y la muerte para poder de esta manera mostrar algo sobre la pérdida de una vida que es arrancada por la muerte seca y sobretodo mostrar como la subjetivación de un duelo no queda limitada a una forma establecida por el ritual o el proceso de duelo.

Por ejemplo, desde la postura de Freud respecto a una actitud hacia la muerte es falso suponer que los seres humanos estamos dispuestos a aceptar la muerte como un proceso natural e inevitable. En la medida de lo posible los individuos “hemos intentado matar a la muerte con el silencio... *un dicho en Alemán dice: <<Creo en eso tan poco como en la muerte>>*”<sup>17</sup>, se piensa pues a la muerte como algo in-creíble desde luego que esto sucede en torno a la muerte propia, a la que le concierne únicamente al sí mismo. Freud nos dice que la muerte propia no se puede concebir y lo más cercano que podemos estar de la muerte es con la pérdida de un ser importante (un amado, un familiar, un amigo) para nuestro sí mismo.

La tesis que Freud plantea es que en el fondo nadie cree en su propia muerte, que por lo menos en el inconsciente cada uno de nosotros está convencido de su inmortalidad. “La muerte propia fue para el hombre primordial sin duda tan inimaginable e irreal como lo es hoy para cada uno de nosotros”<sup>18</sup>; sin embargo el paradigma que para el hombre primordial representaba la

---

<sup>16</sup> Idem p. 9

<sup>17</sup> Freud, Sigmund. “De guerra y muerte” cap II, tomo XIV, obras completas, Amorrortu editores., p. 290.

<sup>18</sup> Freud, Sigmund., op., cit., p., 294.

muerte aparecía cuando ocurría la muerte de un hijo u otro ser amado, y es que nos dice Freud que cada uno de esos seres llega a convertirse en un fragmento de su propio yo. Entonces sucedió que el hombre ya no pudo alejar de sí a la muerte pues supo de ella quizás por el dolor que conlleva una pérdida y sin embargo de la muerte propia no hay referentes y nada podemos saber, de esa muerte que nos concierne de forma particular, sólo podemos acceder a los linderos del litoral que significa ese enorme territorio de incertidumbre que es la muerte.

Por último quiero decir que este trabajo se compone de analogías, metáforas y ejemplos, que si bien señalan encuentros en mi lectura y limitan una generalización, permiten hablar de un tema tan complejo como es la muerte y nuestra relación con ella. Particularmente considero que es posible comprender las ideas abstractas si las abordamos a través de historias, de relatos y es por ello que he utilizado tantos cuentos que están acompañados de imágenes que me permitieron hallar un puente en la practicidad y la teorización.

Dejo aquí la invitación a la lectura de esta tesis que aborda un tema inagotable con la finalidad de que se puedan producir discusiones y preguntas sin cerrarnos a las resoluciones.

# 1. PEQUEÑO ESTUDIO CRÍTICO DE LA PASIÓN MELANCÓLICA

## 1.1. De melancolía

En este capítulo realizaré un breve recorrido acerca de las diversas consideraciones e implicaciones que se han tenido en torno a la melancolía, enfatizando en la importancia que adquieren las diferentes formas de ver y de escuchar a lo que antiguamente se le denominó bajo el concepto de enfermedad de la bilis negra.

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

Según el diccionario de la Real Academia Española. Depresión es: [1] Acción o efecto de deprimirse. [2] Concavidad de alguna extensión en un terreno u otra superficie. [3] Periodo de baja actividad económica general, caracterizado por desempleo masivo, deflación, decreciente uso de recursos y bajo nivel de inversiones. [4] síndrome caracterizado por una tristeza profunda e inmotivada y por la inhibición de todas las funciones psíquicas. Definiciones todas generales, que quizás no logran aclarar absolutamente nada sobre el concepto, sin embargo en todas ellas, se repite la idea de “falta”, de “carencia”: trátase de tierra, de dinero o de las funciones psíquicas. Desde el sentido común, se trata entonces de algo que “falta,” algo sucede, no se sabe bien qué, pero pone a determinada situación o sujeto en una circunstancia de inmovilidad



que va más allá de lo que se pueda o deba hacer. Lo que parece curioso es esa relación entre la economía y una cuestión psicológica, lo cual no es extraño pues ya Freud para explicar el problema del principio del placer y la pulsión de vida utilizó el concepto de “economía psíquica”.

En el campo de la “salud mental” cuando se habla de depresión, se habla de un término ambiguo e impreciso que ha aumentado proporcionalmente el avance de los antidepresivos con el desarrollo psicofarmacológico que se ha venido dando desde el siglo XX. Una de sus consecuencias más significativas es la legitimación de reducir bajo un mismo rótulo múltiples presentaciones clínicas sobre la base de una sintomatología similar. Lo anterior se explica quizás por el hecho de que la “salud mental” ha sido reducida a la psiquiatría biologicista, pues desde hace ya tiempo, con el surgimiento de la psiquiatría moderna y la psicología “científica” se ha pretendido generalizar al síntoma. Dichas prácticas no han tomado al síntoma como portador de una verdad perteneciente a un sujeto. La psiquiatría moderna se ha dedicado a unificar los padecimientos bajo un diagnóstico preestablecido y a controlar las molestas manifestaciones del enfermo.

Por otra parte el psicoanálisis, trabaja con la insistencia del inconsciente y el síntoma es una de sus formas de mostrarse; desde esta práctica el síntoma no es algo a extirpar o erradicar, menos aun a generalizar. El síntoma más bien se muestra para ser leído, puesto que es portador de esa verdad única y exclusiva del sujeto que lo enuncia.

Un síntoma no es más que “la huella de un discurso olvidado emergente del océano de la historia corporal, familiar o social”<sup>19</sup>; el síntoma dice algo, pues tiene la cualidad de irrumpir en la conciencia para mostrar una verdad. En ese sentido, el objeto de la clínica psicoanalítica es tratar la singularidad del caso, ya que todos son diferentes, no existe uno sólo que pueda repetirse, lo que contradice la postura de la psiquiatría moderna que pretende estandarizar los síntomas bajo el Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales

---

<sup>19</sup>Tamayo, Luis. (2001). *“Del Síntoma al acto. Reflexiones sobre los fundamentos del psicoanálisis”*. Serie Psicología. Editado por la Universidad Autónoma de Querétaro

(DSM 4), y que además procura que el paciente deje de pensar por medio del uso de los antidepresivos y los neurolépticos, que están hechos justamente para impedir pensar a aquellos que los consumen pero también impiden la capacidad de pensamiento en los propios psiquiatras, aquellos que los suministran. El efecto, entonces resulta de doble consecuencia en cuanto la imposibilidad de reflexión producida entre el psiquiatra y el paciente.

Bernard Casanova, ha mencionado que “los psiquiatras en el S. XIX no servían, entiéndase en el sentido de servilismo, a la idea de la medicalización del pensamiento; lo que sin duda les permitió seguir pensando, dejando valiosos textos sobre la locura”<sup>20</sup>. Parece como si la psiquiatría moderna lo que pretende es quitar al enfermo su carácter de ser razonante, su subjetividad, incluso su personalidad jurídica al negar las consecuencias de sus actos, de sus pensamientos, de su capacidad reflexiva en tanto habitar en la casa del lenguaje. La medicalización propone incluir al sujeto sólo a condición de quitarle su propia esencia.

Por otro lado Freud<sup>21</sup> no puede dejar de mencionar que el melancólico es alguien que piensa la realidad tan cruel, tan cruda y absurda como es porque la vida en sí es incierta como lo es el saber, la ciencia y todos los artificios humanos. Menciona que quizás la melancolía en los sujetos es lo que les permite observar el mundo en su más amplia dimensión sin mascarar, sin tapujos, puesto que el sufrimiento siempre está amenazando al sujeto desde el propio cuerpo con el dolor y la angustia, desde el mundo exterior y mediante el vínculo con otros seres humanos. Según consideraciones de George Henri Melenott<sup>22</sup> “Respecto a la idea de “genio maligno”<sup>23</sup> en Freud es todo lo que se opone a la verdad, y es la melancolía que marca la relación de Freud con la verdad”.

La melancolía se halla como un genio maligno en cuanto que es lo que muestra un tope con la verdad que se despliega bajo un fondo de

---

<sup>20</sup> Casanova. “Sobre la Risa de Demócrito” artículo de la revista, Litoral No. P.137

<sup>21</sup> Freud, S. “Duelo y Melancolía” T. XIV O. C. A. E. Argentina 6º. Reimpresión 1995

<sup>22</sup> Melenott, G. H. “Sobre la incertidumbre en Freud” Apuntes del Seminario presencial que se llevó a cabo en Qro, Qro. Del 24,25 y 26 de octubre de 2008.

<sup>23</sup> El genio maligno es para Descartes todo aquello que se interpone en la búsqueda del conocimiento de la verdad.

incertidumbre, el melancólico camina sobre un piso que se desmorona, que se cae.

## I.2. La melancolía y su etimología

Lo que antiguamente se llamó Melancolía marca una distancia en cuanto a su concepción y al tratamiento de los melancólicos, respecto a lo que hoy en día se ha denominado depresión como un padecimiento que impide la productividad capital del que la padece. Sin embargo la psiquiatría moderna dejó de usar el concepto de melancolía por su enorme “carga” filosófica, literaria y poética. En la tesis sobre “*Las Pasiones*” de Esquirol<sup>24</sup>, el concepto de melancolía es considerado por él, como un problema exclusivo de los poetas. A cambio propone el nombre de Lipemanía por ser una monomanía triste, que tiene como características la vacilación, los pensamientos falsos con un sólo objeto, siendo todos los demás comportamientos sanos. Esquirol dice que los Lipemaniacos tienen ilusiones de los sentidos, alucinaciones que asocian las ideas más disparatadas y más extravagantes pero no por ello dejan de ser normales en otros comportamientos.

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

---

<sup>24</sup> Esquirol. “*Las Pasiones. Consideraciones como Causa, Síntomas y Medios curativos de la Alineación Mental*” Tesis. En La imprenta de Didit Jeune, en Paris. (1805).

hostilidad; la base de todo esto es una profunda y hostil cólera no reconocida. Lo que coincide con la raíz griega de “cólera” en *melankholía*.<sup>25</sup>

No se necesita ser docto en psicoanálisis para encontrar en la hostilidad de la melancolía a la pulsión de muerte como Freud la hace notar: la vida como nos es impuesta resulta gravosa. El dolor, los desengaños y las tareas difíciles, son soportables con calmantes, con distracciones que valúan en poco nuestra existencia como ofrece la ciencia, con poderosas sustituciones como el arte<sup>26</sup> o con sustancias embriagantes que influyen sobre todo en el cuerpo: los fármacos, estupefacientes, tóxicos.

La palabra Melancolía fue tomada del latín *Melancholía* y éste del griego *Μελαγχολία*, traducida como “bilis negra” “mal humor” compuesto por *χολη* “bilis”. Enfermedad del humor. *Μελαγχολία* tomado del griego figura el hispano-árabe *malahuniya* glosado como <<*stultitia per infinitatem*>> de ahí se derivó un verbo *malhan* <<*stultu*>> que significa, según Martí<sup>27</sup>, algo como volverse neurasténico. Lo que me parece importante resaltar de esta definición etimológica es la declinación del griego al hispano-árabe en donde también se observa una relación directa de la melancolía con la locura.

La melancolía desde la etimología es una especie de neurastenia, también así tipificada por Freud en el manuscrito G. como una de las tres formas de la melancolía. La cual según el autor se genera como acrecentamiento de la neurastenia por masturbación “además se puede suponer que una masturbación excesiva que según la teoría de esta conduce a una desmedida descarga del órgano terminal (E) y por lo tanto a un bajo nivel de estímulo en el órgano terminal, desborde sobre la producción de excitación sexual somática y conduzca al empobrecimiento permanente de esta última,

---

<sup>25</sup> Padel, Ruth. “A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica”. Ed. Sextopiso. 1ª. Ed. En español, México. 2005. p. 92-93.

<sup>26</sup> Una observación realizada por la Dr. Guadalupe Reyes, me mostro que: “El status del arte, es más esencial al funcionamiento psíquico, como lo elabora Lacan en el seminario 7. El arte está más del lado de una formación psíquica que de una sustitución”.

<sup>27</sup> Corominas, J. Pascual, J. A. Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico. Ed. Gredos.

por lo tanto al debilitamiento de grupo sexual psíquico; esta es la melancolía neurasténica”<sup>28</sup>.

Freud considera en este momento que todo lo que provoca anestesia puede originar melancolía, de ahí que su relación con la masturbación en cuanto que se refiere a un órgano que ha sido excesivamente estimulado carece de excitación somática y también de una pérdida de carácter pulsional. Hay pues para Freud una relación entre anestesia y melancolía.

### I.3. La risa, la sabiduría y la melancolía

Desde la antigüedad del mundo griego, desde Homero a Aristóteles, Hipócrates y los Estoicos, se deja notar esa relación entre locura, sabiduría y melancolía. Sin embargo, lo que llama mi atención es el hecho que en un libro de reciente aparición y del que voy a tratar un poco, no sólo por su rigor sino por lo atrevido y atractivo de su construcción, su autora, Ruth Padel no plantea una relación entre la tragedia griega y la palabra melancolía, dice que en la tragedia no se usó este concepto como tal, quizás porque se consideraba un término demasiado vulgar.

*Melankholáo* “estoy lleno de negra bilis”<sup>29</sup> aparece por primera vez en una comedia de Aristófanes, en boca de un tonto vendedor de pájaros. Padel señala que en todo el guión de la comedia aparece continuamente el verbo *melankholáo* o un sinónimo más grosero, *máinamai* “está loco”. Padel aclara que si *Melankholáo* no aparece en la tragedia es porque en la época de la tragedia la bilis negra no tenía la relación médica con la locura que atribuyen los siglos siguientes. La palabra *Melankholáo* se encontraba conexas al eléboro (planta: familia de ranunculáceas, de raíz fétida, acre, algo amarga y muy purgante)<sup>30</sup> que también aparece en la comedia para designar a la locura.

---

<sup>28</sup> Freud, S. (1986) “*Cartas a Wilhelm Fliess 1887-1904*” Argentina. Amorrortu Ed. Pag.99-101

<sup>29</sup> Padel. Ob.Cit. p. 85

<sup>30</sup> Diccionario de la Real Academia Española.

La melancolía, o “bilis negra” durante la época medieval, va asociada comúnmente a la tierra, al otoño o al invierno, al elemento seco, al frío, al color negro, a la vejez, su planeta es Saturno. Siguiendo a Giorgio Agamben<sup>31</sup> en cuanto a la sintomatología fisiológica de la melancolía durante la Edad Media se observaba el ennegrecimiento de la piel, de la sangre y de la orina, el ardor en el vientre, la flatulencia, la eructación y el silbido en la oreja izquierda de ahí su equívoca relación con la pereza y el gusto por dormir, ellas no parecen ser características de las personas melancólicas, pues estos más bien se la pasaban en la cavilación. Otros síntomas físicos son también el estreñimiento o el exceso de heces fecales, los sueños opacos. Entre las enfermedades que podían declinar a la melancolía se hallaban la histeria, la demencia, la epilepsia, la lepra y la manía suicida. El temperamento de los melancólicos es triste, envidioso, malvado, codicioso, fraudulento y temeroso.

Así pues, la depresión a la que prefiero nombrar como melancolía en tanto su cercanía con el lenguaje, con la posibilidad de subjetivación no es exclusiva de nuestra época, ésta se conoce desde los tiempos más remotos, sin embargo los contextos y las concepciones cambian, y los problemas se ven desde diferentes posiciones, existen noticias de los efectos de la melancolía como enfermedad del humor, de la bilis negra desde los griegos helénicos como lo muestra el enfrentamiento ficticio entre Hipócrates y Demócrito, en donde el segundo muestra que la locura tiene una razón.

Hipócrates es llamado por los habitantes de la ciudad de Abdera, en Tracia, la Turquía de hoy en día, los ciudadanos le piden que cure al filósofo Demócrito quien ha enloquecido “a causa de una excesiva sabiduría”, Hipócrates describe los síntomas del filósofo: se retiró a la soledad, siente cierto desprecio por la vida, tiene olvidos, tiene insomnio y sobre todo se ríe de todo, de las buenas y las malas noticias, los abderitas se quejan: “se ríe de todo, grande o pequeño para él la vida no vale nada”<sup>32</sup> La risa es más cercana

---

<sup>31</sup> Agamben, Giorgio. *“Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental”*. Traducción de Tomas Segovia. Ed. Pre-textos. 1º. Reimpresión 2001, Valencia. Pags 38

<sup>32</sup> Según Bernard Casanova, todos estos síntomas se pueden hallar en el catalogo del DSM 3, actualmente en el 4 como síntomas de la depresión. Casanova. “Sobre la Risa de Demócrito” artículo de la revista, Litoral No. P. 139

a la comedia que a la tragedia de ahí que el hallazgo de Padel resulta importante en cuanto el origen de la palabra melancolía puesto que lo que molestaba a los abderitas era justamente la risa de Demócrito.<sup>33</sup>

Hipócrates al leer las referencias que los ciudadanos dan de Demócrito, piensa que a los melancólicos, les ocurren con frecuencia cosas de ese tipo, los melancólicos como Demócrito, no presentan signos manifiestos de la locura, sino de un vigor de alma poco común, ya no tienen en mente ni las cosas, ni los seres más apreciados y amados, rompen el vínculo con todas las cosas del mundo.

Hipócrates en su encuentro con Demócrito se convence de que el filósofo no está loco y que es la voz del pueblo, de los abderitas quien lo hacen pasar por loco, ya que “en la mente de una cultura son los sanos quienes fabrican <<el modo como>> es la locura, fabrican a partir de lo que ven y de lo que imaginan”<sup>34</sup> pues las cosas de las cuales habla Demócrito están llenas de verdad, él se ríe del hombre, lleno de sin razón, los hombres son inestables, pueriles, homicidas, malos, solo desean lo que está fuera de su alcance, deforman todo para que corresponda con sus deseos particulares.

Hipócrates después de escuchar las razones de Demócrito, pasa a considerarlo de enfermo a sabio, se admira de sus razones y de su empeño por escribir sobre la locura.

De aquí en adelante se habrá de creer que el control estoico frente a las pasiones, le habrá de dar salud al hombre. El encuentro entre estos dos personajes es importante ya que da cuenta de la primera referencia formulada en la antigüedad, para explicar la melancolía, como una enfermedad de la bilis

---

<sup>33</sup> En comunicación personal la Dr. Guadalupe Reyes me señaló la importancia entre la relación de la risa (la comedia) y la tragedia. Podemos hallar en el prólogo que Richard Wagner escribe a Nietzsche para el libro “El nacimiento de la tragedia” algo en torno a lo que acerca a la comedia y a la tragedia, presenta a ambas como imágenes de la vida. Ambas evocan imágenes de lo que en una vida pueda tratarse; la felicidad, la alegría pero también a las cosas oscuras, tristes, tenebrosas, de ahí que las situó como dobles inseparables, se tratan de anversos y no de contrarios y se enfatiza en su diferencia. Y la risa aparece en la comedia y en la tragedia. La risa es un enigma que encierra un objeto causa de deseo. ¿Es acaso el objeto de la risa un *petit a*? Dejó esta incógnita sin respuesta, planteando un problema a trabajar pero no en esta investigación.

<sup>34</sup> Padel. Ob. Cit. P. 83

negra, una enfermedad del humor desde su competencia médica, pero también como una situación ante el deseo y su objeto que hace aparecer la relación tan antigua como cercana entre la verdad y la locura.

El “*problema XXX*”<sup>35</sup>, que se le atribuye a Aristóteles, se conecta a la <<melancolía>> con cuestiones acerca del pensamiento, la inteligencia y la sabiduría, advirtiendo que los efectos de una naturaleza melancólica cambian según las personas, pero la melancolía se sostiene en una producción de bilis negra que dependiendo de la cantidad, las características y consistencia de ésta puede producir desde inteligencia y alegría, a la más profunda tristeza y desesperación.

Si bien se consideraba a la melancolía como una enfermedad, también se le atribuía a los melancólicos cualidades excepcionales. Padel menciona que esta relación entre locura y genialidad existía desde Platón pero es mediante el “*problema XXX*” que se da a conocer esta relación dentro de un texto de importancia teórica, que influye en la mirada Hipocrática de la melancolía. Hay en la genialidad y la locura una parte oscura que no se devela, de ahí su conexión. Esta idea fue muy exitosa en el renacimiento ya que el problema de esta obra aristotélica se centraba en la cuestión de “¿Por qué todos los grandes hombres son melancólicos?”<sup>36</sup> Aquellos que se han distinguido en la filosofía, en la vida pública, en la poesía y en las artes son melancólicos, a tal punto lo son que sufren de la bilis negra. Aristóteles enlaza la idea del genio con la del humor melancólico.

Aristóteles menciona que la enfermedad de la bilis negra ronda a todo el mundo pero más al melancólico que a los otros ya que hay en él una cantidad y cualidad de bilis negra para hacer del él un melancólico con el atributo de enfermedad. “Aquellos en quienes la bilis es abundante y fría se vuelven torpes y extraños; pero otros, en quienes es abundante y caliente, se vuelven

---

<sup>35</sup> Texto atribuido a Aristóteles que coloca a los héroes dementes (por ej. Heracles) en un lugar central que tiene como paradigma a la melancolía. “*El problema XXX*” está constituido por treinta y ocho libros y algunos de ellos fueron escritos en el siglo III a. C., aunque no por Aristóteles como se supuso más tarde, en el Renacimiento. Tomado del texto escrito por Ruth Padel “A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica”. 2005 sexto piso. P 96

<sup>36</sup> Padel. Ob. Cit. P 101



maniáticos y gayos, muy amorosos y dados a apasionarse... Y muchos, puesto que el calor de la bilis está cerca de la sede de la inteligencia, son presa del furor y el entusiasmo como sucede con las Sibilas y las Bacantes, y con todos aquellos que son inspirados por los dioses, los cuales están hechos de tal manera no por un morbo, sino por un temperamento natural. Así Maraco Siracusano no era tan buen poeta como cuando estaba fuera de sí. Y aquellos en quienes el calor fluye hacia la mitad, son también ellos melancólicos, pero más sabios y menos excéntricos, y destacan entre los demás hombres, quiénes en las letras, quiénes en las artes, y quiénes en la vida pública.”<sup>37</sup>

Esta relación de la genialidad y melancolía fue retomada en el renacimiento con el humanismo. La melancolía fue interpretada como algo a la vez positivo y negativo. Positivo puesto que consentía al melancólico una naturaleza al recogimiento interior y al conocimiento contemplativo, se convertía en el signo bajo cuyo dominio se hallaban los más nobles hombres. Negativo porque también la melancolía se solía posar junto a la chusma que mostraba las pasiones más bajas y la inmundicia humana. Por un lado la pasión melancólica se encuentra cercana a lo divino, de la producción y construcción bella del mundo mientras por otra parte tropieza con los linderos de lo profano, de la locura, de la “sinrazón”, de la construcción de un mundo escatológico.

Resulta curioso poder considerar la idea de un riesgo mortal inscrito en la más noble de las intenciones humanas o de una posibilidad de salvación escondida en el peligro más extremo. El melancólico revive en el “Eros perverso del acidioso, que se mantiene anclado en su propio deseo inalcanzable,”<sup>38</sup> mismo que lo lleva al constante afán de producir, crear y de inventar nuevas formas de estar en el mundo.

---

<sup>37</sup> Aristóteles. “*El problema XXX*” citado por Agamben, Giorgio. “*Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*”. Traducción de Tomas Segovia. Ed. Pre-textos. 1º. Reimpresión 2001, Valencia. Pags 39

<sup>38</sup> Agamben, Giorgio. Ob cit. Pags 35

Según Padel<sup>39</sup> es también el momento en el cual se liga a la melancolía con la brujería, con la magia; en el renacimiento la melancolía era considerada una maldición. Aquí comienza quizás la Historia negativa del melancólico es quizás porque la melancolía se comienza a relacionar más con la pereza y el sueño quitándole así el dolor, la cavilación, la tristeza, la angustia, el goce y el placer que se identificaban como características de la melancolía.

#### I.4. El demonio meridiano

En la Edad Media la *acedia*, *tristitia*, *taedium vitae*, *desidia* son términos que utilizaron los Padres de la iglesia para designar según su consideración a la “muerte que induce en el alma” es decir para la melancolía. Esta se alojaba entre los siete pecados capitales, resultaba ser el quinto y el más mortífero de los vicios humanos por lo que no alcanzaba perdón a la hora de la muerte. Considerar a la melancolía como uno de los pecados capitales le daba no sólo su estatuto negativo, ya que a la vez se le otorgaba una causa especular en la personificación del “demonio meridiano” en tanto que el melancólico se hallaba poseído por entes sobrenaturales.

Así los padres de la iglesia consideraban a la melancolía como un “demonio meridiano” que escogía a sus víctimas entre los hombres religiosos que eran sorprendidos cuando el sol se ocultaba en el horizonte principalmente para alejarlos de sus ejercicios espirituales.

Giorgio Agamben<sup>40</sup> recupera un interesante escrito sobre la fenomenología de la tristeza, la acidia melancólica también llamada “Demonio meridiano” tal y como lo describen durante la Edad Media los doctores de la iglesia, la cual dice de la siguiente manera:

*“La mirada del acidioso se posa obsesivamente sobre la ventana y, con la fantasía, se finge la imagen de alguien que viene a visitarlo; ante un crujido de la puerta, salta sobre sus pies; oye una voz, y corre a asomarse a la ventana para mirar;*

---

<sup>39</sup>Padel. Ob. cit. P 102

<sup>40</sup>Agamben, Giorgio. Ob. cit Pags. 24-26.

*y sin embargo no baja a la calle, sino que vuelve a sentarse donde estaba, embotado y como amedrentado. Si lee, se interrumpe inquieto y, un minuto después, se desliza en el sueño; se frota la cara con las manos, distiende los dedos y, quitando los ojos del libro, los fija en la pared; vuelve a ponerlos sobre el libro, avanza algunos renglones, farfullando el final de cada palabra que lee; y mientras tanto se llena la cabeza con cálculos ociosos, cuenta el número de páginas y los folios de los cuadernos; y le resultan odiosas las letras y las hermosas miniaturas que tiene delante de los ojos, hasta que, finalmente, vuelve a cerrar el libro y lo utiliza como cojín para su cabeza, cayendo en un sueño breve y no profundo, del cual lo despierta un sentido de privación y de hambre que debe saciar”.*

Continua el texto:

*“Apenas este demonio empieza a obsesionar la mente de algún desventurado, le insinúa en su interior un horror del lugar en que se encuentra, un fastidio de la propia celda y un asco de los hermanos que viven con él, que le parecen ahora negligentes y groseros. Le hace volverse inerte a toda actividad que se desarrolle entre las paredes de su celda, le impide quedar en ella en paz y atender a su lectura; y he ahí que el desdichado empieza a lamentarse de no sacar ningún goce de la vida conventual, y suspira y gime que su espíritu no producirá fruto alguno mientras siga donde se encuentra; quejumbrosamente se proclama inepto para hacer frente a cualquier tarea del espíritu y se aflige de pasársela vacío e inmóvil siempre en el mismo punto, él que hubiera podido ser útil a los demás y guiarlos, y en cambio no ha concluido nada ni ha sido de provecho a ser alguno. Se hunde en elogios deshilvanados de monasterios ausentes y lejanos y evoca los lugares donde podría ser sano y feliz; describe cenobios dulces de hermanos y flagrantes de conversaciones espirituales; y, por el contrario, todo lo que tiene al alcance de la mano le parece áspero y difícil, sus hermanos privados de toda cualidad y hasta la comida le parece no podérsela procurar allí sin una gran fatiga. Al final se convence de que no podrá estar bien mientras no haya abandonado su celda y de que, si se quedara en ella encontraría ahí la muerte. Después, hacia la hora quinta o sexta, le invade una languidez del cuerpo y una rabiosa hambre de comida, como si estuviera extenuado de un largo viaje o de un duro trabajo, o hubiera ayunado durante dos o tres días. Entonces empieza a mirar en su entorno aquí y allá, entra y sale muchas veces de la celda y fija los ojos en el sol como*

*si pudiera retardar el ocaso; y al fin, le cae en la mente una insensata confusión, semejante a la calígine que envuelve la tierra, y lo deja inerte y como vaciado.*<sup>41</sup>

Según se muestra la descripción patrística del acidioso devorado por el “demonio meridiano” en la Edad Media resulta ser más cercana a la consideración moderna pero de la literatura o la poesía del romanticismo que a la visión vaciada de la psicología moderna, la cual observa en el acidioso más que al melancólico a un sujeto deprimido, flojo y perezoso que atenta contra la ética capitalista del trabajo.

La psicología moderna se ha esforzado pues en minimizar el fenómeno de una proximidad tan intolerable que debe camuflarse y reprimirse quitando el peso de la tipología acidiosa, la especular personificación del “demonio meridiano” con el uso de los antidepresivos. Sin embargo en la melancolía descrita en la psicología de la Edad Media puesta bajo el signo de la tristeza, la angustia, el goce y la desesperación podemos hallarla mucho más cercana a la que Freud propone en cuanto a la relación de la melancolía, la elección del objeto pulsional y la falta.

Volviendo a la cercanía entre la descripción patrística del “demonio meridiano” y la poesía del romanticismo quisiera exponer lo que John Keats (1795-1821), poeta inglés escribe en su Oda de 1819 que dedica a la melancolía, comienza con una vigorosa protesta contra los símbolos convencionales del olvido, la muerte, la tristeza y la angustia. El poeta logra plasmar a la melancolía no sólo como tristeza sino también como dolor y gozo que pone al que la experimenta en un estado perfecto de belleza y nebulosidad, de oscuridad tenebrosa. No se sabe pues, si el melancólico se halla ante la apatía, si acepta la realidad o si esta en un sueño ajeno a todo el mundo que le rodea, tal y como es descrita por los Doctores de la iglesia durante la Edad Media.

---

<sup>41</sup>Agamben, Giorgio. *“Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental”*. Traducción de Tomas Segovia. Ed. Pre-textos. 1º. Reimpresión 2001, Valencia. Pags. 24-26.

*“Oda a la Melancolía”*

*I*

*No, no, no te dirijas al Leteo ni exprimas  
el arraigado acónito de jugo venenoso;  
no dejes que en la frente macilenta te bese  
la belladona, uva roja de Proserpina;  
no te hagas un rosario con las bayas del tejo,  
ni conviertas tu lúgubre Psique en escarabajo  
o en tétrica falena, y que no te acompañe  
la suave lechuga en tu culto al pesar,  
pues, sombra sobre sombra, caerán con su letargo,  
sufocando la insomne zozobra de tu alma.*

*II*

*Más cuando el arrebato melancólico caiga  
del cielo, de repente, como nube llorosa  
que alimenta a las flores decaídas y oculta  
la colina florida con sudario de Abril,  
sacia entonces tu pena con rosas matutinas,  
o con el arcoíris de una ola en la arena,  
o con la exuberancia de redondas peonías;  
o si tu amada muestra un enfado ostentoso,  
aprisiona su mano y deja que delire,  
y aliméntate a fondo de sus ojos sin par.*

*III*

*Con la Belleza vive, que es mortal con la Dicha,  
que está constantemente con la mano en los labios  
despidiéndose, y cerca del Placer doloroso,  
que se torna en veneno cuando liba la abeja.  
¡Ah!, y en el mismo templo del Goce la velada  
Melancolía tiene su santuario supremo,  
que sólo ve el que estalla las uvas de la Dicha  
en fino paladar con lengua vigorosa:  
saboteará su alma esa fuerza afligida,  
y penderá entre aquellos trofeos nebulosos.<sup>42</sup>*

Como ya mencioné anteriormente, Keats<sup>43</sup>, aborda a la melancolía de forma más contigua a la idea de acidia o “demonio meridiano” que a la pálida y

---

<sup>42</sup> John Keats. “Odas y sonetos” Traducción, introducción y notas de Alejandro Valero. Edición bilingüe. Poesía Hiperión. Madrid, 1995 pag. 175-177.

débil consideración de la depresión en la modernidad más próxima a la pereza y a la flojera, a la imposibilidad de inserción productiva del capitalismo.

Una vez más, se nos permite observar que el discurso literario, el discurso ficticio puede dar cuenta de lo real sin recurrir al método positivo de la ciencia, tan reducido en su lectura principalmente en lo que refiere al campo del sufrimiento, del deseo y el goce del sujeto.

Siguiendo con las consideraciones Patristicas la acidia o “demonio meridiano” tenía como hijas a la *malitia*, *rancor*, *pusillanimitas*, *desesperatio*, *torpo circa precepta (somnolentia)*, *evagation mentis*. Para los padres de la iglesia la supuesta constelación psicológica de la *acidia*, de la melancolía generaba especialmente el oscuro e inexplicable odio-amor ligado a la *malitia*; el “ánimo pequeño”, el miedo al conflicto y la constancia de la presencia espiritual (*Pusillanimitas*); la seguridad de estar condenado por anticipado y unirse en la propia ruina como si nada ni siquiera lo divino pudiera salvarnos (*desperation*); Parálisis ante cualquier gesto que pudiera curar (*torpor*). Se halla en la melancolía según la descripción patristica una fuga del ánimo ante sí mismo y el inquieto discurso de fantasías en fantasía porque hay una imposibilidad de controlar el discurso de los fantasmas interiores.

Existe una vieja leyenda, un sesgo del folklor que data de la época colonial y se cuenta en el sureste de México así como en Guatemala en donde se puede vislumbrar claramente la presencia del “demonio meridiano” plasmado en el “Sombregon”, personaje que recorre los portales de aquellas ciudades y que halla su origen en la labor espiritual de un monje que había decidido consagrar su vida a la veneración de Dios.

---

<sup>43</sup> Como una referencia importante, hallé que Oscar Wilde escribió un poema que titulo “La tumba de Keats” y creo pertinente hacer la trascripción en este pie de página:

*Libre de la injusticia del mundo y su dolor,/descansa al fin bajo el velo azul de Dios:/arrebatado a la vida cuando vida y amor eran nuevos,/el mártir más joven yace aquí,/junto al cual Sebastián y tan temprano muerto.//Ningún ciprés ennegrece su tumba, ni tejón funeral,/sino amables violetas con el rocío llorando sobre sus huesos tejen cadena de perenne floración.//¡Oh, altivo corazón que destruyo el dolor!//¡Oh, los labios más dulces desde los de Mitilene!//¡Oh, pintor-poeta de nuestra tierra inglesa!//Tu nombre inscribióse en el agua; y habrá de perdurar:/lágrimas como las mías conservarán tu memoria verde,/como el pote de albahaca Isabella.” (Roma) “Poemas” España, 2001. Ed Bilingües. Libros Rio Nuevo. Pag 83*

Cuenta la leyenda que en un monasterio en donde como era usual en aquellas épocas los monjes se dedicaban a cultivar distintos oficios que oscilaban desde la producción agrícola de los alimentos a las labores más complejas como el cultivo del alma en el estudio de la filosofía, la ciencias y la teología. Sin embargo entre aquellos monjes algunos consideraban que esas labores no eran suficientes para consagrar su vida a Dios. Optaban por la elevación espiritual en la oración y la meditación para poder alcanzar un grado de perfección con Dios. Un monje decidió seguir esta última vía y no detenerse, ni perder el tiempo en otras labores porque según su consideración sólo distraían su verdadero interés, alejándolo de su objetivo que consistía en alcanzar la gracia divina.

Un día, después de muchos años de meditación el monje se hallaba en su celda, retraído del mundo material como solía ser su costumbre, en aquella ocasión se encontraba leyendo de un libro antiguo la anunciación a la virgen sobre el nacimiento de Cristo. De pronto un extraño objeto pequeñito se coló por un agujero que se hallaba en la pared de su mazmorra, el cual permitía tan sólo el paso de un rayo de luz. El pequeño objeto llegó a colocarse y se posó directamente en sus manos. El monje al contacto con la pelotita sintió extraños “gozos de santo, gozos de artista, gozos de niño”<sup>44</sup>. Sorprendido apretó con la mano y con dulces caricias el objeto pero en seguida lo dejó caer como quien suelta una braza al rojo vivo.

A partir del momento en que el objeto pequeñito estuvo en manos del “monje modelo” en los terrenos de la espiritualidad, comenzó a tener extraños cambios de humor y de carácter pero principalmente un extraño deseo de jugar el pequeño instrumento y *cuando no lo tenía al alcance de la mano sólo podía pensar en el goce que aquello le producía*. No negaba la extraña nubosidad tenebrosa que se producía en lo más profundo de su *ser tan sólo de pensar en la posibilidad de perder aquel objeto tan preciado y que tanto bien le procuraba*. En secreto decidió quedarse con aquel objeto adorable y pequeñito. Si anteriormente no había existido poder humano ni divino que lo alejaran de su

---

<sup>44</sup> Miguel Ángel Asturias. “*Leyendas de Guatemala*” Biblioteca básica Salvat. España 1971. pag.43

claro objetivo de meditación, oración y ascesis, el goce que le producía aquel monótono juego de rebote, cariño y braza con el objeto, lograba distraer al monje de su propósito, clavando en la tierra su cabeza y su mirada, atento al rebote de su pelotita.

El monje dejó de hacer pues su principal trabajo, dejó también de ocuparse de otras labores dentro del monasterio y cortó toda comunicación posible con sus compañeros, *se aisló a la adoración, al cuidado de su secreto extraño y adorable, de su pequeñito objeto de goce y confusión.* El placer del juego aumentaba cuando caía la tarde, siempre acompañado de una agobiante sensación de oscuridad terrorífica y *angustia ante la sólo idea de perder la pelotita.*

Un día, cuando el monje había desertado ya de toda labor conventual, y se hallaba ante el descuido de su propia persona. Un pequeño niño llegó a la puerta del monasterio, el pequeño relató sentir una profunda tristeza, no paraba de llorar y al parecer llevaba muchos días en ese estado de desconcierto y oscuridad. El chico mencionó haber perdido una pelotita maravillosa, desde entonces su vida no tenía sentido pues sólo se hallaba entre la angustia y la desesperación, inundado entre una oscura nube de confusión, la madre del niño refería que la pelotita era la imagen viva del demonio.

El monje escuchó atento la historia que el niño relataba, supo desde el primer momento que se trataba de su objeto pequeñito, amado con el cual solía jugar todas las tardes cuando caía el sol: “tan liviana, tan ágil, tan blanca” era lo que el monje solía repetir entre rebote y rebote. La pelotita cayó fuera del convento, dando de brincos y rebotes, saltó y se abrió en forma de sombrero negro sobre la cabeza del niño, era el “sombrero del demonio”, el “sombregon”. Así el monje formó parte del nacimiento de aquel demonio.

En la leyenda anterior el monje se libera de aquel extravagante objeto sólo a partir de dar a luz al “sombregon” al “demonio meridiano” quien intenta por todos los medios llamar su atención y distraerlo de su objetivo principal que es hallar la unión con Dios. Lo que la leyenda inspira a pensar no es en la



pereza que se produce en el monje en cuanto a sus labores espirituales, sino *el gesto de dejar caer la cabeza y la mirada en la tierra, ante aquel monótono juego como distintivo de la desesperación y la angustia ante una situación sin salida producida por su inalcanzable deseo de unión con Dios, deseo que fracasa y cuando más lo intenta más incertidumbre se produce en el monje.* Sin embargo la acción de dejar caer la pelotita, dar a luz al “demonio meridiano” habría que pensarla en el sentido de continuar con su deseo y como tal habría que recuperar a este “demonio” no sólo como un vicio sino también como una salvación puesto que está de por medio una recuperación del deseo.

El Sombreron como el “demonio meridiano” comparte la confusión producida por la sombra nebulosa y el goce del deseo inalcanzable. El acidioso se encuentra así entre una paradoja, según consideraciones de Agamben citando un aforismo de Kafka [“existe un punto de llegada, pero ningún camino” y de lo que hay escapatoria, porque no se puede huir de lo que tampoco se alcanza.]<sup>45</sup>

Siguiendo la lectura que hace Agamben de la fenomenología de los Doctores de la Iglesia, resalta lo dicho por Tomas de Aquino en cuanto que la tristeza es la particular dignidad espiritual esencial del hombre que le ha sido asignada por Dios. De ahí que la aflicción del acidioso no es la conciencia de un mal sino la conciencia del más grande de los bienes.

En la Edad Media la acidia es precisamente la fuga ante lo que no se puede eludir de ninguna manera, es un mal mortal y es considerada como una especie de fuga espiritual, de alejamiento del fin divino. Sin embargo el acidioso nunca olvida o deja de desear su fin. En términos teológicos menciona Agamben: “lo que le falta no es la salvación, sino la vía que conduce a ella.”<sup>46</sup> En el lenguaje psicológico la retracción del acidioso medieval no muestra la extinción del deseo, sino que se hace inalcanzable de su objeto: *“la suya es la perversión de una voluntad que quiere el objeto, pero no la vía que conduce a*

---

<sup>45</sup> Agamben. *Ob. Cit.* Pag.32

<sup>46</sup> Agamben. *Ob. Cit.* Pag 30.31

*él y desea y yerra a la vez el camino hacia el propio deseo*".<sup>47</sup> La acidia en la Edad Media no se opone al deseo y el cuidado sino a la satisfacción del espíritu en Dios.

De ahí que los místicos fuesen perseguidos como herejes y que la acidia fuese el único de los pecados capitales que no alcanzaba el perdón, puesto que lo que ponía en cuestión era la propia existencia de Dios como ser divino al proclamar su propia satisfacción en él, con él. Como bien escribe San Juan de la Cruz, en "*De los deseos de los Santos Padres*" en donde menciona a propósito del deseo de la unión con Dios. Dios como Esposo.

*Con esta buena esperanza  
que de arriba les venía,  
el tedio de sus trabajos  
más leve se les hacía;  
pero la esperanza larga  
y el deseo que crecía  
de gozarse con su Esposo  
contino les afligía;  
por lo cual con oraciones,  
con suspiros y agonías,  
con lágrimas y gemidos  
le rogaban noche y día  
que ya se determinase  
a les dar su compañía.  
Unos decía: ¡Oh si fuese  
En mi tiempo el alegría!*<sup>48</sup>

En el desesperado corroerse entre el precipicio que se agrieta entre el deseo y su inalcanzable objeto es en donde se afirma la acidia medieval. Sin embargo el dejar caer la cabeza y la parálisis producida ante un laberinto sin salida también tiene la posibilidad de producir una dialéctica que ejecuta una especie de salvación de ahí que en la Edad Media no se consideró sólo a la acidia como un vicio sino también como una virtud. Agamben escribe sobre "el luto que crea alegría" de Giovanni Clímaco que define por aquello "una tristeza

---

<sup>47</sup> Agamben. Ob. Cit pag. 30

<sup>48</sup> San Juan de la Cruz. "*Obras Místicas*" Ediciones Abraxas. Barcelono 1999. pag.36

del alma y una aflicción del corazón que busca siempre aquello de lo que está ardientemente sedienta; y, mientras esté privada de ello, ansiosamente lo sigue y con aullidos y lamentos va tras ello mientras ello le huye.”<sup>49</sup> La melancolía leída desde ahí produce un cambio en cuanto que es la privación lo que convierte al acidioso en desear poseer a su objeto, su deseo permanece sostenido en aquello que se ha tornado inalcanzable, el acidioso, niega y carece de algo. Es sólo porque ya no tiene ninguna esperanza que le es dada a su vez la esperanza. “Como de la enfermedad mortal, que contiene en si misma la posibilidad de la propia curación, también de ella puede decirse que *la mayor desgracia es no haber tenido nunca*”<sup>50</sup> la acidia, la melancolía o la presencia del “demonio meridiano”.

Sobre el problema de la melancolía se han interesado no sólo los filósofos, los médicos, los alienistas, sino también como se ha mencionado anteriormente los padres de la iglesia y los poetas así la literatura está llena de hermosas historias que nos refieren al sufrimiento y la complejidad de la subjetividad humana, de la locura producida por la pérdida de lo que se ama, el sufrimiento del sí mismo que muestra a la melancolía como una enfermedad del deseo, puesto que el objeto de amor falta, pero a ello se le suma la pérdida de un pequeño trozo de sí, lo que hace que aquello por lo que se sufre ya no se halle en el plano de la objetividad sino en una particularidad que se define por ese sesgo, por ese trozo de sí a cada sujeto en su muy particular pérdida.

En el siguiente capítulo comenzaré a exponer la postura del psicoanálisis en tanto la pérdida del objeto en la melancolía y el duelo producido por la muerte de alguien para alguien que sobrevive a la muerte, que pierde al objeto más un pequeño trozo de sí, mismo que lo hace sujeto de deseo. Intentaré explicar porqué no se trata de un duelo objetivo y con la introducción del concepto nobjeto se pondrá en desequilibrio la visión freudiana del duelo para introducir la consideración de Allouch, una lectura sobre el duelo que responde más a la clínica analítica de nuestra época; cuando existe la promesa de llevar como un diamante al amado o la amada; cuando los ritos funerarios están

---

<sup>49</sup> Agamben. Ob. Cit pag. 34

<sup>50</sup> Agamben. Ob. Cit pag. 35

apunto de extinguirse por la comercialización de las empresas funerarias; cuando sólo nos queda la posibilidad de la muerte seca. Cuando la melancolía se ha transformado en un trastorno depresivo y se ha ligado a la enfermedad del mutismo. Dejo aquí mi pequeño estudio de la pasión melancólica con la finalidad de continuar las consideraciones que se han hecho desde el psicoanálisis, mi intención es poder discutir sobre el tema de la melancolía y el duelo en psicoanálisis retomando a la vez algunos planteamientos de la filosofía contemporánea.

## 2. UN OBJETO DE SATISFACCIÓN O UN RASGO DE IDENTIFICACIÓN

### 2.1. Freud y la melancolía (el objeto imposible)

En este capítulo la intención es comenzar a revisar el planteamiento propuesto por el psicoanálisis acerca de la melancolía. Para Freud en el “*manuscrito G.*”, La melancolía se genera por acrecentamiento de neurastenia por masturbación, en combinación típica con angustia grave y por la forma grave o cíclica hereditaria. En 1895 Freud se halla afligido por explicar a la melancolía de manera fisiológica. Sin embargo en el mismo manuscrito él va a considerar a la melancolía como “el duelo por la pérdida de la libido”<sup>51</sup> la cual produce una Inhibición psíquica con empobrecimiento amoroso y lo que me parece de suma importancia resaltar es que él halla la característica de la melancolía en la fabricación del dolor, es según su consideración una herida que produce “una hemorragia interna”<sup>52</sup>. La melancolía pensada de esa manera se antoja como una herida abierta<sup>53</sup> que se ubicara en el dolor mientras ella no cicatrice, bien puede pensarse el termino de cicatriz en relación al de subjetivación ya que ambos resultan como una forma de curación que deja huella, que deja una señal, pero que ya no se trata de lo mismo. Entendiendo curación como el acto de pasar a otra cosa.

Freud para habla de melancolía comienza considerando que el afecto de la melancolía es el de la aflicción y la pena que apunta a algo perdido, “Se trata de una pérdida en la vida querencial”<sup>54</sup> y la neurosis relacionadas con el alimento como la anorexia también se encuentran afectadas con la melancolía en torno a una sexualidad no desarrollada. En la anorexia se trata de no comer nada porque simplemente no se tiene ningún apetito, se trata de una “pérdida de apetito en lo sexual, pérdida de libido”<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup> Freud, S. (1986) ob cit pag 103

<sup>52</sup> *idem*

<sup>53</sup> Observación hecha por Mario Orozco mediante comunicación personal

<sup>54</sup> Freud, S (1986) *Ob cit.* 98-99

<sup>55</sup> *Idem*

Por otra parte llama la atención el interés de Freud por recuperar el antiguo concepto de “melancolía” puesto que ya la psiquiatría de su tiempo consideraba a la “depresión” como un trastorno mental. En 1917 es publicado por Freud “*Trabajos sobre metapsicología*” entre los cuales se halla un ensayo que fue traducido al castellano bajo el título “*Duelo y Melancolía*”,<sup>56</sup> en donde resalta principalmente su interés por el tema sobre la melancolía en cuanto las ligazones afectivas que el yo hace con el objeto libidinal, acentuando el problema en la insaciable e inagotable búsqueda de la pulsión por un objeto de satisfacción que perdió pero que paradójicamente nunca estuvo por lo que su pesquisa resulta imposible.

No deja de sorprender la cercanía existente entre la descripción patrística de la acidia (tratada en el capítulo anterior) y el temperamento irritable, ya que en el mecanismo freudiano de la melancolía vuelve a aparecer pero traducido al lenguaje de la libido. Para Freud la melancolía se caracteriza en cuanto que la ligazón con el objeto libidinal ha sufrido una cancelación y la libido que normalmente estaría dirigida a un objeto se retrae en sí mismo de la intención contemplativa. Es decir que en el receso del objeto la libido toma como objeto al yo del propio sujeto o que el yo se identifica con el objeto amado y es el yo mismo ahora tomado como objeto porque “en la estructura melancólica desde la perspectiva de Freud existe una elección basada en el modelo narcisista, en la idealización yoica”<sup>57</sup>.

Según el mecanismo dinámico de la melancolía existen dos características una que toma del duelo y otra de la primera identificación narcisista con el objeto. En cuanto a la primera, la libido reacciona ante la prueba de realidad que muestra que la persona amada ha dejado de existir, fijándose en cada objeto y en cada recuerdo que se encontraba en relación con ella; de esta forma la melancolía también halla una relación con la pérdida de un objeto de amor pero no sigue la transferencia de la libido a un nuevo objeto,

---

<sup>56</sup> El título original en la lengua Alemana se conoce como “*Trauer und Melancholie*”. El Dr. Mario Orozco me señaló que el concepto alemán *Trauer*, también ha sido traducido al castellano como aflicción y pena (Comunicación personal)

<sup>57</sup> Orozco, Mario. “*El goce miserable del melancólico*” revista UARICHA no. 3; Octubre 2004 publicada por la Facultad de Psicología de la UMSNH. Morelia, Mich.

sino que se retrae en el yo de forma narcisista se identifica él mismo como el objeto perdido. Según una apreciación de Abraham a Freud: “Después de haberse retirado del objeto, la catexis libidinal regresa al yo y, simultáneamente, el objeto es incorporado al yo”.<sup>58</sup> El yo distingue a un objeto y lo incorpora por la vía de la devoración según la fase oral o primera forma de identificación con el objeto producto de la pulsión.

Freud considera que en la melancolía a diferencia del duelo no se produce la desmentida por la pérdida de un objeto en lo real que es arrebatado por la muerte. Para Freud el duelo no es un problema de la clínica porque según considera que la muerte de un ser querido pone al sujeto en relación con una pérdida realmente acaecida, mientras que en la melancolía no sólo no está claro bien a bien que es lo que se ha perdido sino que ni siquiera es seguro que se pueda hablar de que algo se ha perdido. Freud considera al respecto que la pérdida ocasionada por la melancolía se produce cuando “él sabe a *quien* perdió, pero no *lo que* perdió en él”,<sup>59</sup> mencionando además que en la pérdida del duelo no se trata de algo en lo inconsciente a diferencia de la melancolía. Es justamente esa consideración freudiana del duelo la que Allouch criticará en cuanto a su teoría psicoanalítica del duelo. Este último punto es tema central en el presente capítulo y se tratará más adelante.

Para Freud en la melancolía se ha establecido una pérdida de objeto que escapa a la conciencia, se trata de una pérdida desconocida, una pérdida que va sin objeto ya que este último escapa a la conciencia. En la pérdida producida por la melancolía según la observación freudiana existe una paradoja ya que pone al sujeto en duelo sin el antecedente de la pérdida de un objeto. En la melancolía el objeto no es ni apropiado ni perdido, sino una y otra cosa al mismo tiempo.

El objeto en la melancólica es al mismo tiempo real e irreal, incorporado y perdido, afirmado y negado. Para Freud ahí se observa un triunfo del objeto sobre el yo. Es en cuanto la destrucción del yo que el melancólico reafirma su

---

<sup>58</sup>Freud Sigmun. Duelo y Melancolía (1917 [1915]) Tomo XIV Ed. Amorrortu. Buenos Aires 1995 p. 239

<sup>59</sup>Freud. Op cit. pag. 243

fidelidad con el objeto. Así pues “la melancolía se singulariza en lo anímico por una desazón profundamente dolida, una cancelación por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de toda productividad y *una rebaja del sentimiento de sí que se exterioriza en autoreproches y autodenigración y se extrema hasta una delirante expectativa de castigo.*”<sup>60</sup> La melancolía puede ser relacionada con la ausencia o pérdida de un ser amado, sin embargo hay que enfatizar que esta pérdida se puede producir, sólo en lo ideal y no en la realidad misma, nos dice entonces que la melancolía, trata de la ausencia de naturaleza más ideal en donde se sabe que el objeto se perdió pero no qué se perdió de él; para decirlo en palabras de Freud: “para el enfermo la pérdida ocasionadora de la melancolía: es cuando él sabe *a quién* perdió, pero no *lo qué* perdió en él.”<sup>61</sup> Para Freud la melancolía es una neurosis narcisista puesto que el sujeto resigna toda ligadura posible con el objeto y su libido se dirige exclusivamente a su propio yo.

Lo anterior resulta muy cercano en cuanto a la fenomenología patrística de la acidia, en términos teológicos los padres de la iglesia plantearon que la retracción del acidioso medieval no muestra la extinción del deseo, sino que se hace inalcanzable de su objeto: “*la suya es la perversión de una voluntad que quiere el objeto, pero no la vía que conduce a él y desea y yerra a la vez el camino hacia el propio deseo.*”<sup>62</sup> En cuanto esta idea la melancolía se comporta de forma tal que hace aparecer un objeto fantasmal y la libido se comporta como si hubiera ocurrido una pérdida, aunque no se haya perdido en realidad nada. Se pierde aquello que no podía perderse porque nunca se había poseído, no había sido nunca real pero por esa paradoja puede apropiarse en su sí mismo del objeto. Según consideraciones de Abraham, “el yo aspira a incorporar el propio objeto devorándolo, destruyendo y a la vez incorporando el objeto de la libido en el propio yo”.<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> Freud S. Op cit p. 242 Las cursivas son mías para mostrar en donde se halla el triunfo del objeto sobre el yo.

<sup>61</sup> Freud S. Obra citada. p. 243.

<sup>62</sup> Agamben. Ob. Cit pag. 30

<sup>63</sup> Freud, S. “26ª. Conferencia. La teoría de la libido y el narcisismo” O.C. A.E. Tomo XVI pag. 388



Por qué suponer que si el objeto se pierde y cuestionando que lo que se pierde sea un objeto, si lo perdemos o lo destruimos, por qué insistir en que la capacidad del amor quede libre y pueda tomar otro objeto como sustituto o al propio yo como objeto. Por qué suponer que se puede sustituir a un novio con otro novio sin importar lo que cada uno de ellos porta como rasgo y que resulta insustituible, aún advirtiéndolo de que en la identificación con dicho rasgo se trate de una repetición, no por ello es lo mismo. A caso ese “no saber que se perdió con él”, no puede leerse como un rasgo único.

## 2.2. El rasgo único que aparece en el duelo: lo que Freud pasa por alto.

En “*Psicología de las masas y análisis del yo*” (1921) es en donde Freud establece una pequeña mención sobre el rasgo único (*einzigiger Zug*) pero de ahí en adelante no asoma, por lo menos no existe en cuanto a una lectura clínica, según menciona Lacan en el seminario de “*La Identificación*”, sesión del 13 de diciembre de 1961. Freud en dicho texto para explicar una segunda forma de identificación se sirve de dos ejemplos uno en cuanto a la identificación con la persona no amada y el segundo<sup>64</sup> aborda la identificación con la persona amada. Para destacar esta identificación con el rasgo único sólo retomaré el primero de los ejemplos el cual dice: “Supongamos que una niña pequeña reciba el mismo síntoma que su madre, por ejemplo, la misma tos martirizadora. Ello puede ocurrir por diversas vías. La identificación puede ser la misma que la del complejo de Edipo, que implica una voluntad hostil de sustituir a la madre, y el síntoma expresa el amor de objeto por el padre; realiza la sustitución de la madre bajo el influjo de la conciencia de culpa: <<Has querido ser tu madre, ahora lo eres al menos en el sufrimiento>>”<sup>65</sup> Por lo menos en el rasgo único: se repite la tos martirizadora. Lo que se repite es un rasgo y no la totalidad del objeto.

Para Freud la identificación es la forma primera, y la más originaria del lazo afectivo y su principal función está encaminada a la configuración del yo propio a semejanza del otro, tomado como modelo. Sin embargo reconoce la

---

<sup>64</sup> Sobre la identificación de Dora con su padre el señor K.

<sup>65</sup> Freud, S. “*Psicología de las masas y análisis del yo*” Tomo XVIII A.E. Argentina 1995 p.100

existencia de “unos nexos más complejos en cuanto a la identificación, una segunda forma de identificación bajo las constelaciones de la formación del síntoma, vale decir de la represión y el predominio de las manifestaciones del inconsciente. Sucede a menudo que la elección de objeto vuelva a la identificación ó sea, que el yo tome sobre sí las propiedades del objeto”<sup>66</sup>. Es decir que el yo copia (*kopieren*) en este tipo de identificación.

¿Qué es lo que copia el yo? Líneas después Freud va a mencionar, que tanto con el objeto amado como con el no amado “la identificación es parcial, limitada en el grado sumo, pues toma prestado un único rasgo de la persona objeto.”<sup>67</sup> Lo que copia entonces es *un único rasgo* y este único rasgo es, nos dice Lacan en el seminario de la *Identificación* “solamente un trazó único de la persona objetalizada que es subrayada”<sup>68</sup>

Es Lacan quien va a trabajar el problema de la identificación inclinando la balanza en cuanto esta segunda forma de identificación la que se acentúa en el *einzigster Zug* que es el soporte de la diferencia. Lo que hace Lacan es ir despojando al sujeto de identidades, es decir que el sujeto del inconsciente no es ni femenino, ni masculino. El trazo único es la bisagra para poder quitar las cualidades al sujeto, las cualidades como hombre, mujer, moreno, peludo, etc. La consecuencia de quitar todas las cualidades para acentuar que el sujeto es puntual y evanescente pone en tela de juicio todo el ser porque vacía todas las cualidades generales del sujeto. Es decir que no existe ninguna esencia predeterminada en la constitución del sujeto, lo cual entonces permite no un retorno de los viejos espectros sino una relación diferente que admite cambiar totalmente la cara de las cosas según consideraciones de Lacan en la sesión del 13 de diciembre de 1961 del seminario de “*La identificación*”.

El trazo unario no es lo mismo que el uno, es un trazo pero no es la totalidad, es el anclaje mínimo, no hace a un hombre porque no es permanente

---

<sup>66</sup> Freud, S. ob. cit “*Psicología de las masas y análisis del yo*” p.100

<sup>67</sup> Freud, S. ob. cit “*Psicología de las masas y análisis del yo*” p.100

<sup>68</sup> Lacan seminario del la “*Identificación*”, Versión crítica establecida por Ricardo E. Rodríguez Ponte. sesión del 13 de diciembre de 1961

sólo aparece irrumpiendo. No hay pues una identificación de una vez y para siempre porque para Lacan la identificación es un trazo.

Si para alguien que está de duelo lo que pierde con el objeto es un rasgo<sup>69</sup> entonces entendemos la imposibilidad de la sustitución puesto que el rasgo es no intercambiable y es algo que se pierde, de ahí la idea de Allouch en tanto el “pequeño sacrificio del duelo” porque ese rasgo, ese sesgo ya no estará nunca más. El problema es saber qué es lo que se pierde con cada muerte, es decir que nos concierne del muerto que nos deja en falta y nos hace sujeto de deseo y es ello lo que sacrificamos dejándolo ahí, con el muerto, en su tumba o en sus cenizas. Ahí la diferencia entre Freud y Lacan en cuanto las formas de considerar al objeto; para el primero el objeto de la pulsión es un objeto de satisfacción con la posibilidad de desplazarlo, de sustitución, de intercambiarlo; para el segundo se trata de un objeto de identificación con el *einzigster Zug* que tiene la cualidad de repetición mas no la de sustitución. Sin embargo quien plantea el problema del duelo es Allouch advirtiendo que el objeto perdido en el duelo “no es sustituible, no es reemplazable en tanto que su función es la de “suscitar el deseo” y es justo eso lo que Freud pasa por alto”<sup>70</sup> que hay un cambio en la relación con el objeto y eso es de lo que se escucha en cuanto a la subjetivación del duelo.

Siguiendo con el planteamiento de Allouch hallamos que el objeto no es sustituible porque el objeto de amor no es situado en el recuerdo, el objeto de amor es situado en la repetición y “lo que cuenta en la repetición es justamente la cuenta, la imposibilidad para la segunda vez de ser la primera –aún cuando se la pretenda idéntica a la primera. La cuenta, por sí sola, inscribe como esencial la no-sustituibilidad del objeto.”<sup>71</sup> ¿Qué se pierde con la muerte de alguien? La sugerencia de Allouch respecto a la dificultad del duelo en la clínica analítica sugiere problematizar como duelo cada caso. Para lo cual

---

<sup>69</sup>Marco Antonio Macías mediante comunicación personal me advierte que: “también sucede que con la pérdida del objeto hay rasgos que se acentúan o bien por decirlo así dan inicio” sin embargo, no se puede hablar del rasgo como sustituto de algo sino como el detonante para establecer otra forma de relación con el que se muere. Introducir el rasgo permite lanzar la apuesta en tanto el duelo es subjetivable y no intercambiable en cuanto a lo que se pierde con el objeto.

<sup>70</sup> Allouch, J. “*Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*” p. 137

<sup>71</sup> Allouch, J. ob. cit. p 171

convendría “primero admitir que no sabemos lo que es un duelo, ni tampoco si hay uno o varios. El problema del duelo se plantearía entonces como una incógnita, como una x, cuyo valor sería esperable que lo brindara cada caso.”<sup>72</sup>

Sin embargo Allouch en la crítica que establece al texto freudiano de “*Duelo y melancolía*” va dando entrada a una nueva versión del duelo como veremos en el siguiente capítulo.

### 2.3. “Berenice” de Edgar Allan Poe y su “entierro prematuro” un acercamiento al *einzigiger Zug*

En varios de los cuentos de Edgar Allan Poe, podemos encontrar la insistente recurrencia al problema de la catalepsia, “*El entierro prematuro*” es uno de los más famosos en cuanto al tema, en el cual plantea que “hay enfermedades en las cuales se produce una cesación total de las funciones aparentemente de vida, y, sin embargo, esa cesación es una simple suspensión. Transcurrido cierto período, algún misterioso principio oculto pone de nuevo en movimiento los mágicos piñones.”<sup>73</sup>

Dicho cuento parece más un artículo, en el cual narra casos de enterramientos prematuros, según Julio Cortázar, traductor de la obra de Allan Poe, “fundándose en su tono obsesivo y las propias palabras de Poe”<sup>74</sup>, argumenta que en este cuento el autor aborda una supuesta experiencia personal como resultado de las pesadillas de opio, de los trastornos cardíacos con sensación de ahogo que el mismo Poe experimentó en ocasiones.

En otros de sus cuentos existen personajes que saben que pueden tener un enterramiento prematuro como lo muestra en “*Berenice*” uno de los primeros cuentos de Poe, algunos creen que fue su primer cuento, considerado también dentro de los mejores que componen su obra literaria puesto que en muy pocas páginas el autor hace que el horror se instale de lleno en el lector.

---

<sup>72</sup> Allouch, J. ob. Cit p. 180

<sup>73</sup> Poe, Edgar Allan. “*Obras Completas I*” Editorial Aguilar. Impreso en España, 2004. pag. 265

<sup>74</sup> Poe, ob. cit.. pag 783

En el inicio del cuento se halla una pregunta “¿Cómo es que de la belleza ha derivado un tipo de fealdad; de la alianza y de la paz, un símil de dolor? En seguida, el narrador se presenta como Egaeus, introduce al lector a su casa, como su principal lugar de origen, habla sobre su madre muerta, sobre un aposento en el cual él acostumbraba pasar mucho tiempo leyendo algunos volúmenes de libros. “Allí murió mi madre, ahí nací yo. Pero es simplemente ocioso decir que no había vivido antes, que el alma no tiene una existencia previa. ¿Lo negáis? No discutiremos el punto. Yo estoy convencido, pero no trato de convencer. Hay, sin embargo, un recuerdo de formas aéreas, de ojos espirituales y expresivos, una memoria como una sombra, vaga, variable, indefinida, insegura, y como una sombra también en la imposibilidad de librarme de ella mientras brille el sol de mi razón”<sup>75</sup>

Desde ese momento, del inicio de la narración se halla ese encuentro con el rasgo que lo persigue, es curioso como aborda el tema de la muerte de su madre sin hablar de haberla perdido a ella a toda ella. El personaje del cuento menciona que no podrá librarse de ella, pero se trataba de esa sombra, vaga, variable, indefinida, insegura, de formas aéreas, etc., sólo menciona rasgos evanescentes. El personaje deja claro que no conoció a su madre, tal parece que ella murió cuando él nació pero no por ello esa sombra lo deja tranquilo.

Egaeus relataba vivir más en sus extrañas ideas del mundo de los sueños, ellas eran su total existencia. Desde niño fue enfermizo, débil y melancólico, encerrado en sí mismo y en su biblioteca dedicado al estudio y la cavilación. Estaba comprometido con su prima Berenice que siempre había sido lo contrario a él. Ella era alegre, saludable, despreocupada, le gustaba respirar el aire libre de los bosques y campos, disfrutaba de las fiestas y las tertulias pero un día ella fue tomada por una terrible enfermedad que la hizo cambiar, trastornando su identidad algunas veces la enfermedad la hacía caer en una especie de epilepsia que no era extraño terminara en *catalepsia*. Berenice se había transformado de ser una mujer hermosa a ser una desconocida para Egaeus.

---

<sup>75</sup> Poe, ob. cit., pag 323

Egaeus también padecía de una monomanía que consistía “en una irritabilidad morbosa de esas propiedades de la mente que la ciencia *psicológica* designa con la palabra atención... una nerviosa *intensidad del interés*”.<sup>76</sup> Parece que la enfermedad de Egeus se trata de una mórbida atención producida por objetos triviales. Esta extraña atención no era en la totalidad del objeto sino en su parcialidad. El rasgo, como podemos leer es lo que produce toda la historia del cuento y se halla curiosamente de principio a fin.

Cierta ocasión Egeus se encontraba en el gabinete más profundo de su biblioteca, cuando de pronto apareció Berenice, pero tan cambiada, en lugar de cabellos negros y lacio, su cabello era rubio y rizado. Discordaba la imagen por la melancolía que dominaba su rostro. Sus ojos no tenían vida, ni brillo y se hallaban completamente dilatados. Egeus esquivó inmediatamente la mirada vidriosa para ver sus labios, finos y contraídos. En el mismo momento Berenice abrió sus labios acompañados de una sonrisa muy peculiar mostrando *los dientes* de la cambiada Berenice. “¡Ojala nunca lo hubiera visto o, después de verlos, hubiera muerto!”<sup>77</sup> Fue el pensamiento que retumbó en la mente del personaje.

Berenice se salió antes de que Egeus se percatara de su ausencia, pero de nada valió puesto que él ya había quedado capturado por esos dientes. “Ni un punto en su superficie, ni una sombra en el esmalte, ni una melladura en el borde hubo en esa pasajera sonrisa que no se grabara a fuego en mi memoria. Los vi *entonces* con más claridad que *un momento antes*. ¡Los dientes! ¡Los dientes! Estaban aquí y allí y en todas partes, visibles y palpables ante mi; largos estrechos y blanquísimos, con los pálidos labios contrayéndose a su alrededor, como en el momento mismo en que habían empezado a distenderse. Entonces sobrevino toda la furia de mi *monomanía* y luché en vano contra su extraña e irresistible influencia. Entre los múltiples objetos del mundo exterior no tenía pensamiento sino para los dientes...Todos los otros

---

<sup>76</sup> Poe, ob. cit., pag 324

<sup>77</sup> Poe, ob. cit., pag 326

asuntos y todos los otros intereses se absorbieron en una sola contemplación. Ellos, ellos eran lo único presente ante mi mirada mental, y su insustituible individualidad llegaron a ser la esencia de mi vida intelectual... Sentí que solo su posesión podía devolverme la paz, restituyéndome a la razón”<sup>78</sup>

Después de que Egaeus pasara toda la tarde en la biblioteca se enteró de la terrible noticia sobre la muerte de Berenice. Él se hallaba solo y sabía que Berenice estaba enterrada, se encontraba más horrorizado que melancólico, aterrizado, Egaeus sólo recordaba unos gritos de mujer, se preguntaba si había hecho algo “¿Qué era?”<sup>79</sup>

El final del cuento no puede dejar de ser nada menos que aterrador cuando el personaje principal baja al recinto fúnebre de Berenice y le extrae los dientes como un carnicero pues él se halla atrapado entre el horror y la belleza de esa enigmática sonrisa que la protagonista del cuento posee según la mirada producida por la extraña enfermedad del narrador; en el momento de extraer la dentadura, Berenice, vuelve a la vida pero él no se detiene para poder obtener el objeto que creía era su tormento y su deseo para conservar como trofeo cada uno de ellos y guarda las treinta y dos piezas dentales en una cajita que no tenía nada de particular para extraer la belleza y el horror que la sonrisa, los dientes de Berenice le produjo aquella noche en el camarote de la biblioteca y que a partir de ese día, ya no pudo alejar de sí aquellos dientes que acompañaban la terrible imagen de su amada.

Sin embargo dentro de la cajita que guardaba junto a él, de esa extraña sonrisa ya no se conserva nada y sin embargo la dentadura de su amada lo seguía atormentando, los dientes cayeron uno a uno en su intento desesperado por saber lo que había hecho cuando uno de los sirvientes de la casa se acercó a él para comunicarle que alguien había trepanado la tumba de Berenice y ella aún se hallaba con vida pero completamente desfigurada, comprendió de donde le venía ese aterrador grito y lo que le había hecho a Berenice.

---

<sup>78</sup> Poe, ob. cit.. pag 326-7

<sup>79</sup> Poe, ob. cit.. pag 327

Al final del cuento parece que Egaeus logra encerrar por un momento el terror y encanto que le producían los dientes de Berenice, dentro de la cajita sin embargo en el momento en que caen las piezas dentales y se derrumban la supuesta unidad, de la sonrisa. Ella misma se pierde y se trata entonces de un objeto inalcanzable, en tanto imposible. Acaso no se trata de un rasgo único (*einzigiger Zug*). Tanto la mirada como la sonrisa se hallan conectadas como objeto a, como objeto causa de deseo. Y aunque en el cuento no se halla un final subjetivante en cuanto al rasgo único, lo que sí se puede leer es la imposibilidad de tener ese *einzigiger Zug* porque aunque se repita hay algo en el rasgo que lo hace incapturable, imposible de objetivar.

Me parece que en el cuento de Poe se puede leer que la forma de identificación con el rasgo único (*einzigiger Zug*) es crucial, para mostrar que no se trata de identificarse con toda la persona ya se trate de su madre muerta o de Berenice. Se trata de la identificación o la fascinación que produce un rasgo muy particular, mismo que imposibilita dejar caer por ser este incorporado como es el caso de la identificación o como objeto suelto, así como en la fascinación y por ello lo perseguimos o dejamos que nos persiga mientras no se introduzca la posibilidad de efectuar una función subjetiva de ese rasgo. Se trata en la subjetivación de hacer la diferencia o por lo menos de suponer saber provisoriamente de donde viene ese *einzigiger Zug* que enfatiza en la diferencia y que posiblemente en algún momento cesara de escribirse.

#### 2.4. Sobre la pérdida del objeto y la dificultad de nombrar lo que falta

En torno a la posibilidad de sustitución de objeto perdido en Freud lo que no deja de llamar la atención es que proponga el cambio de energía libidinal de un objeto a otro objeto o al mismo yo como objeto, a manera de desplazamiento. Plantea pues a la sustitución del objeto como una posible cura de la ausencia. Una propuesta sin lugar a duda muy cercana a la “medicalización”, un intercambio para tapar algo que se antoja puede quedar aún pendiente, colgando sin haber caído, cojeando y sin sujetación.



Creo importante introducir en este capítulo una visión contemporánea sobre la melancolía que intenta desatar un enredo teórico y terapéutico en tanto a su consideración como una enfermedad del mutismo y el desgano, producida por la pérdida de un objeto. Así Sloterdijk, filósofo Alemán contemporáneo invita a reflexionar sobre la melancolía como una huella psíquica de un caso individual de ocaso de los dioses. El “melancólico sería, en principio, un doliente como cualquier otro, sólo que la pérdida que le habría afectado iría más allá, de las separaciones usuales entre los humanos. Sería *el genio o el dios íntimo* el que se habría perdido en un ocaso de los dioses individuales, y no sólo un amante o un familiar profano; *el duelo por la pérdida de un ser humano querido sólo adopta también rasgos de melancolía cuando este hubiera sido a la vez el genio del individuo abandonado*”<sup>80</sup>. La pérdida del genio implica para Sloterdijk siguiendo a Dante y a Milton con sus retratos de Satán melancólico y cómo enfermedad originaria se trata ahí, en la melancolía de “ser de otra opinión que Dios”<sup>81</sup>.

Es preciso que me detenga en este concepto planteado por Sloterdijk de “genio o Dios íntimo” y sobre su apreciación del duelo en cuanto menciona que: “el duelo por la pérdida de un ser humano querido sólo adopta también rasgos de melancolía cuando éste hubiera sido a la vez el genio del individuo abandonado”. Y quiero poner el acento en esta frase puesto que me resuena cercano al planteamiento de Allouch, cuando dice: “Llamaremos un “pequeño trozo de sí”; he aquí hablando con propiedad, el objeto de este sacrificio de duelo, ese pequeño trozo ni de ti ni de mí, de sí; y por tanto de ti y de mí, pero en tanto que tú y yo siguen siendo, en sí, no distinguidos.”<sup>82</sup>

Lo que se ha perdido con la muerte de alguien, según nos invita a reflexionar Allouch “un amado, odiado o un despreciado” es el extravío de un objeto más un “pequeño trozo de sí” y el acento se halla en ese “pequeño trozo de sí”, porque no pertenece al difunto pero tampoco a aquel que está de duelo, se trata de un rasgo que permite al doliente constituirse como sujeto, un rasgo

---

<sup>80</sup> Sloterdijk, Peter. “*Esferas I*” Biblioteca de ensayo Siruela. 2º. Ed. 2003, Madrid. Pag. 416. Las cursivas son mías.

<sup>81</sup> Sloterdijk, Peter. *Ob Cit* Pag. 416

<sup>82</sup> Allouch, Jean. “*Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*” EPEELE México 2001. pag. 10

que lo sostiene como tal o por lo menos eso es lo que supone. Quizás si leemos a ese “genio o Dios íntimo” como un sesgo, un rasgo, “un pequeño trozo de sí” es ahí en donde hallamos la diferencia en tanto insustituible, puesto que no se trata de un objeto, se trata más bien de algo que supone constituir al otro en sujeto y que no produce en éste que está de duelo una pérdida a secas, una pérdida total que no permite ninguna compensación más que la subjetivación de su lesión y con ella el sacrificio de lo insustituible.

Una consideración que es importante y que Sloterdijk resalta es que el concepto de pérdida de objeto se halla fuera de lugar en tanto a la consideración tanto del duelo como de la melancolía puesto que quizás vale la pena pensar el problema no desde la pérdida de objeto, sino que con el “objeto” lo que se pierde es la mayoría de su “competencia comunicativa, erótico y musical”<sup>83</sup>, es decir que se pierde como sujeto porque ese trazo le concierne al melancólico y lo incluye en su misma esfera, es lo que lo estructura como sujeto. Puesto que la pérdida real de objeto en sentido literal no podría poner en desequilibrio la integridad total del sujeto, Si sólo se tratara de un duelo objetivo “el primer violín podría sustituir al segundo si este se extravía por cualquier circunstancia”.<sup>84</sup> En un duelo subjetivo de la vida, la colaboración de uno es siempre la colaboración de otro y si al sujeto se le quita el oponente, el doble, “La música muere en ese lugar, porque ni las piezas se han diferenciado hasta la objetividad, ni los instrumentos se han cristalizado en una grabación propia”.<sup>85</sup> Es decir que el individuo sacado de los ensayos no puede tocar su parte sin contexto en otro sitio. Desde la posición de Sloterdijk, el melancólico entonces puede entenderse como un “solista musical contra su voluntad, que tras la separación del *partenaire*, del otro se ha quedado sin pieza, sin instrumento y sin ejercicio animador, vivificante.”<sup>86</sup>

Para Sloterdijk sólo puede haber objeto en sentido psicológico cuando las piezas y los instrumentos se pueden separar de los músicos sin que estos pierdan su potencial preformativo. El objeto es sólo lo que puede ser ocupado y

---

<sup>83</sup> Sloterdijk, Peter. *ob. cit.*. Pag. 421

<sup>84</sup> Sloterdijk, Peter. *ob cit* 421

<sup>85</sup> Sloterdijk, Peter. *Ob. Cit.* pag. 421

<sup>86</sup> Sloterdijk, Peter. *Ob. Cit.* pag. 421

dejado sin que modifique nada en tanto la estructura del sujeto. De ahí que Freud y todos los psicólogos y teóricos psi después de 1914 han considerado la posibilidad de sustitución de objeto porque parten de la idea de que lo que falta, lo que se pierde en el duelo es un objeto y por ello consideran la característica de la sustitución, lo que se nombra aquí como un duelo de objeto.

Sin embargo el duelo subjetivo anula al objeto como sustituible puesto que en él, no se trata de la pérdida de un objeto, se trata de que con la pérdida de un objeto se pierde un trazo que estructura de alguna manera al sujeto, es decir algo que lo coloca en su posición de sujeto, lo sujeta, lo tiene agarrado justamente para que no caiga, ese trazo de alguna manera le funciona como sostén, como tercer pie. De ahí que un objeto que no, o todavía no ha cristalizado como dejable, abandonable, sustituible, traducible, trasponible, no puede considerarse, no puede representarse como un objeto psicológico, de ahí su imposibilidad al hecho mismo de la sustitución, en un duelo como en la melancolía eso no funciona más de esa manera. No hay posibilidad de pensar que el duelo se cura con una medicina que promociona la sustitución.

Lo insustituible del duelo como de la melancolía es que sólo en cuya presencia y bajo cuya resonancia el sujeto esta completo, o por lo menos eso es lo que supone. Siguiendo a Sloterdijk lo que se pierde en el duelo, lo que pierde el melancólico es un nobjeto. "Nobjeto son cosas, medios o personas que desempeñan para los sujetos la función del genio viviente o del complementario íntimo".<sup>87</sup>

2.5. El corazón de un caballero devorado por su dama que se resiste a ya no ser más de su genio

Sloterdijk dice sobre el corazón para mostrar su fundamento en el "modelos cristianos de comunión-espiritual"<sup>88</sup> en la historias que a continuación

---

<sup>87</sup> Sloterdijk, Peter. ob. cit. pag. 422

<sup>88</sup> Sloterdijk, Peter. "Esferas I". Biblioteca de Ensayos Siruela. Madrid, junio 2003. pag. 102

voy a contar, se encontrará en los personajes una relación con la representación del corazón en comunión, mostrando un espacio de intimidad “interpersonal”, que muestra cómo en el amor cortés, resulta imposible no ser más de su genio, resulta imposible, la sustitución del objeto, imposible es la diferenciación entre lo que es el amado y la amada, corresponden ellos a una unidad, a la fantasía de hacerse uno con el otro (*erastes-eromenos*)

En la novela de Herzmaere, del Poeta Konrad Von würzburg<sup>89</sup>, que trata de una historia de la comunión caníbal del corazón. Según cantaron los trovadores, un caballero y una dama se amaban; relataron que habían unido sus vidas y su alma, a tal grado que ambos se habían convertido en un mismo ser. Para desgracia de ese amor, la dama estaba comprometida y después desposada con un noble señor por lo que no existía ninguna esperanza para el amor del caballero y la dama. Su unión se convirtió entonces en amargo tormento y ruinas pues el marido celoso se enteró de la relación entre los amantes, con el propósito de alejarlos, inventó un viaje con su esposa en peregrinación para visitar al santo sepulcro.

La dama pidió al caballero que en su lugar él viaje a Oriente, el caballero accedió a los ruegos de su dama; como prenda de amor la dama le entregó un anillo para que lo acompañe durante su largo viaje. El caballero murió de tristeza y por una inmensa melancolía que fue producto de la lejanía de su amada y la estancia en tierras extrañas. Pero antes de morir ordenó a su escudero que llevara en una preciosa cajita su corazón fresco junto con el anillo obsequiado por su dama para que sirva de señal identificadora.

El escudero llegó al castillo y fue recibido por el esposo de la dama, este obligó al escudero a decirle cual era el contenido de la cajita. En cuanto se enteró hizo que los cocineros del castillo preparasen un delicioso manjar con el corazón del caballero y se lo llevasen recién cocinado a su esposa. “<<Mujer – le dijo él en tono dulce-, esto es un manjar exquisito que has de consumir tú misma ya que no puedes repartirlo>>”<sup>90</sup>. La dama reconoció que nunca había

---

<sup>89</sup> *idem*

<sup>90</sup> *Ibid.* P., 104

comido algo tan exquisito, el marido le confesó que se había comido el corazón de su amado caballero. Al escuchar la verdad, el corazón del amado se le enfrió en el pecho y comenzó a brotar la sangre de su boca, pero ella juró entre el dolor que después de esa succulenta y maravillosa comida nunca podría volver a probar bocado. Su corazón se rompió de inmediato y acto seguido ella también muere.

La historia ejemplifica la celebración a ambos amantes por la entrega mutua completa y perfecta, se trata del gran amor romántico destinado a fracasar heroicamente, entre un caballero y su amada que de por medio hay un corazón devorado se le conoce como el *Roman du Châtelain de Couci et de la dame de Favel* que narra una comida en la cual la dama debe comer el corazón de su amante para estar en comunión perfecta y poder realizar su amor en el más allá.

Sloterdijk plantea que Boccaccio ofrece dos variantes de la historia en el Decamerón. Sin embargo lo que principalmente resalta es que la figura conceptual más refinada de la teología mística (la comunión) pudo aparecer en el ámbito profano en una transposición tan drástica, que se admitiera modelar relaciones amorosas entre hombres y mujeres contadas como historias heroicas que parecían al clero blasfemas; sin embargo existe una analogía de esas historias canibálicas con la unión mística y monástica de Dios y alma en la comunión.

Además es posiblemente que la adoración al corazón<sup>91</sup> surge para quitar el peso a las intensas y fuertes relaciones amorosas entre hombres y mujeres en las que se contaba que se convertían en una misma cosa, eso impedía entonces que esas personas pudieran ser seguidores del catolicismo por lo que fue necesario retomar la comunión producida por el corazón pero trasladándolo al campo de la religión en donde se convirtió en pieza fundamental de la

---

<sup>91</sup> A pesar de no ser el tema de este trabajo, sobre el corazón he desarrollado un apartado en el capítulo cuatro a propósito de las costumbres funerarias y el tratamiento que se le ha dado a ciertos muertos durante el renacimiento europeo y barroco mexicano.

adoración de los fieles en la imagen del <<dulcísimo corazón de Jesús>> que representa la llaga de Cristo producida durante su crucifixión.

Mientras que la comunión en su aspecto canibático se desplazó a la introyección simbólica del cuerpo y la sangre de Cristo en el momento de la comunión, máxima expresión del cristianismo, “el corazón del caballero cocinado constituye un equivalente preciso de la hostia ante la que dice las palabras de la consagración: *hoc est hábeas meum*. La idea de donar el corazón tiene una raíz en la entrega del corazón como un sentido de servilismo erótico en el amor cortes”<sup>92</sup>.

El caballero exiliado sin su dama se pierde como sujeto porque ese trazo le concierne a él en su melancolía porque incluye en su misma esfera a su dama, quien a su vez es lo que lo estructura como sujeto. A la dama le pasa lo mismo, en cuanto devora el corazón entra en unidad con su amado que ha muerto pero ella muere de inmediato sabiendo que ambos son no distinguibles, se hallan unidos en comunión y su genio íntimo es lo que les permite vivir pero si uno muere el otro muere también. No hay en esta historia, ninguna posibilidad de sustitución del objeto amado en tanto que no se trata de un objeto, sino de un no-objeto, algo que resulta no distinguible, y que uno muere igual que el otro en tanto se destruye el genio íntimo, su condición para seguir existiendo.

## 2.6. Un padecimiento moderno: La enfermedad del silencio

En una cultura atea, el melancólico sería un sujeto que habría complementado la tesis admitida “Dios ha muerto”. A esta tesis Sloterdijk añade una frase que funciona para cada uno en lo individual puesto que con la muerte de Dios, “ha muerto también mi propio aliado”. De ahí que la imagen más frecuente hoy en día de la melancolía se enlace con la idea del no-tener-

---

<sup>92</sup>ibid. p., 105

mas-que-decir tras la caída del genio que sostiene al sujeto”<sup>93</sup>, es decir tras la caída del gran Otro.

En el mundo antiguo la melancolía era también la enfermedad de los exiliados y desarraigados, que tras guerras y pestes habían perdido su familia además de sus contextos rituales. Sin embargo como nos invita a reflexionar Sloterdijk en ambos casos tanto echar de menos el culto de sus dioses como la pérdida de un compañero íntimo: en cualquier caso, el “Sujeto depresivo-melancólico encarna la convicción del ya-no-ser de su genio. Caer en la melancolía es abandonarse sin reservas a la creencia consciente o inconsciente de que he sido abandonado por mi íntimo promotor, confidente y motivador.”<sup>94</sup>

Es decir que la melancolía, vista hoy por un filósofo Alemán, representa la patología del exilio porque “el melancólico aparece como un hereje de la creencia en su buena estrella. Melancolía es la creencia de estar abandonado pero no se trata aquí de cualquier abandono, se trata del abandono que produce el Dios íntimo, complementador, el genio divino”<sup>95</sup>. De ahí su relación con Satán melancólico o con el demonio meridiano porque ambos ya no creen en Dios todo poderoso y se alejan de su dominio, se halla en el exilio.

En cuanto a la melancolía y su relación con la actualidad; Elizabeth Roudinesco ha definido a la sociedad actual como una <<sociedad depresiva>> oponiéndola a aquella que reinaba a fines del siglo XIX, cuyo paradigma psicopatológico era la histeria. “Mientras la histeria implicaba en sí misma una rebelión que dio lugar al nacimiento del psicoanálisis, la depresión actual se traduce en un conformismo generalizado que se sustenta en el desarrollo psicofarmacológico y que se caracteriza por una necesidad de no sentir, privilegiando el actuar antes que el pensar. La histeria de antaño traducía una contestación al orden burgués que pasaba por el cuerpo de las mujeres. A esta revuelta impotente, pero fuertemente significativa por su

---

<sup>93</sup> Sloterdijk, Peter. *ob. cit.* Pag.416

<sup>94</sup> Sloterdijk, Peter. *ob. cit.* Pag.416

<sup>95</sup> Sloterdijk, Peter. *ob. cit.* Pag.417

contenido sexual, Freud le atribuyó un valor emancipador del cual se beneficiaron todas las mujeres”<sup>96</sup>. Cien años después de este gesto inaugural asistimos a una regresión. En los países democráticos todo transcurre como si ya ninguna rebelión fuera posible, como si la idea misma de la subversión social hubiera devenido ilusoria, como si el conformismo y el higienismo propio de la nueva barbarie del bio-poder hubiera ganado la partida. De ahí la tristeza del alma y la impotencia del sexo, de ahí el paradigma de la depresión.

Para Dany-Robert-Dufour el sujeto posmoderno, es un sujeto que se encuentra habitado por la neurosis narcisista, en un mundo que no ofrece más un relato simbólico y que su máximo dios es el mercado ultraneoliberal. El sujeto posmoderno se encuentra entre la disyuntiva de ser omnipotente y producir personalidades múltiples pero falsas o la idea de estar debajo de uno mismo, lo cual produce sujetos deprimidos que ya no hablan más; son las drogas, la anorexia, los fármacos los que producen un sustituto de lo simbólico para hallar un golpe duro de lo real, lo real del fármaco, para impactar en el cuerpo pero sólo como un bios.

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

Entre el temor al desorden y la valorización de una competitividad fundada exclusivamente sobre el éxito material, muchos sujetos prefieren entregarse vulnerablemente a sustancias químicas antes que hablar de su sufrimiento íntimo, (como sí el malestar no pudiera ser puesto, más, en

---

<sup>96</sup> Roudinesco, E., 2000 “¿Por qué el Psicoanálisis? Ed. Paidós Argentina pag. 24



palabras). El poder de los medicamentos del espíritu es así el síntoma de una modernidad que tiende a abolir en el hombre no sólo su deseo de libertad, sino la idea misma de enfrentar los infortunios. El silencio es entonces preferible al lenguaje, fuente de miedo, angustia y vergüenza.

Según una consideración de Freud sobre el hombre moderno, “Hoy los seres humanos han llevado tan adelante su dominio sobre la fuerza de la naturaleza que con su auxilio les resulta fácil exterminarse unos a otros, hasta el último hombre... de ahí buena parte de la inquietud contemporánea, de su infelicidad, de su talante angustiado”<sup>97</sup>

En el siguiente capítulo abordaré el duelo según deja ver Freud en tanto una teoría fija que reclama la sustitución a través de la realización del trabajo de duelo a diferencia de la versión propuesta por Allouch en cuanto su forma muy particular de teorizar sobre el duelo y sus implicaciones en la clínica analítica. Retomaré para introducir el tema tres formas de abordar lo inconsciente para llegar a la discusión de ambos planteamientos apoyándome principalmente en el concepto de teorización para acercarme a la propuesta de Allouch acerca del duelo en psicoanálisis.

---

<sup>97</sup> Freud Sigmund. “Malestar en la Cultura” T. XXI. P. 140, O. C. A. E. Argentina 6º. Reimpresión 1995

### 3. TEORÍA VS TEORIZACIÓN

*La aparición de una nueva estructura  
en las relaciones entre los significantes de base,  
la creación de un nuevo término en el orden  
del significante, tiene un carácter devastador.*

Jacques Lacan, 18 de abril de 1956

3.1. La sustitución de objeto en el trabajo de duelo o la subjetivación del duelo en psicoanálisis.

En este capítulo pretendo mostrar cómo el concepto de duelo tiene diversas implicaciones en psicoanálisis sirviéndome principalmente de la postura de Freud y Allouch. En cuanto que, para el primero, el duelo no representó un problema para la clínica psicoanalítica y mientras que, para Allouch, partiendo de su experiencia personal y de sus hallazgos en cuanto al análisis se refiere, encontró el duelo como punto medular para aclarar cuestiones que giran en torno al significante y a las formas de subjetivación incluyendo a la locura como una posibilidad devastadora de la lectura de un significante en torno a su nexo con la pérdida por la muerte de alguien que se coloca en un lugar muy particular, que hace las veces de objeto pequeño a.

Intento partir de una conjetura a propósito del concepto de muerte y su relación con los significantes y la subjetivación provocada por la pérdida manifestada en su particularidad por el duelo realizado a partir de una muerte, en un determinado momento y lugar de localización histórica según las consideraciones existentes sobre la muerte y los muertos. Es decir, si la pérdida provocada por la muerte de otro, que significa para alguien, un objeto pequeño a, estaría sometida a variaciones localizadas a partir de algunos elementos que serán estudiados en esta tesis. Pérdida de un objeto más “un

pequeño trozo de sí”<sup>98</sup>, parafraseando a Jean Allouch, que puede ser modificada, dañada por las costumbres y ritos funerarios, o bien, tal es la pregunta, si a pesar de estos ritos y sus variaciones, las formas de subjetivación de la muerte permanecen intactas en tanto manifestación subjetiva con o sin la presencia de dichas prácticas comunitarias, sociales, rituales y las consideraciones sobre la muerte según determinado momento o lugar en la historia. Pretendo entonces historizar el concepto de muerte con la principal finalidad de indagar en cuanto a su relación con la subjetivación del duelo.

De ahí por ejemplo es importante retomar las consideraciones planteadas por Allouch, en cuanto el descuido de Freud respecto a la consideración de la muerte en occidente en 1914, momento en que da inicio la primera gran guerra antecediendo ésta además a la escritura del ensayo “*Duelo y melancolía*”(1915-1917).

Por otro lado Philippe Ariès invita a pensar, a reflexionar el estatuto de la muerte, en los inicios del siglo XX. Ya que su concepción se ha vuelto “salvaje” porque se trata ahora de “la muerte excluida” de la cual se pueden hallar tres consideraciones:

1. Ya no hay muerte en el nivel de grupo, la muerte ya no es más un hecho social, no hay más funerales suntuosos, “ya no hay ningún signo de la muerte en las ciudades, ni telas negras sobre las casas, ni crespones en los sacos, ni cortejos fúnebres.”<sup>99</sup> Así aquel que está de duelo se convierte en un nuevo leproso porque la peste de “la muerte” lo alcanzó, de ahí que el duelo se lleva al extremo de la intimidad, sin muestras del sufrimiento que acongoja al doliente contrario a lo que había venido ocurriendo hasta entonces.

2. “Ya no hay ningún sujeto que muera.”<sup>100</sup> Desde el momento que la muerte deja de ser social rompe también con la posibilidad de ser

---

<sup>98</sup> Allouch, J. *Erótica del duelo en el tiempos de la muerte seca*, trad. Silvio Mattoni, Edelp, Córdoba, 1996; Epee en México 2001

<sup>99</sup> Allouch, ob. Cit. Pag.153

<sup>100</sup> Allouch, ob. Cit. Pp 154

subjetivable, según observaciones de Ariès esto se puede observar en tanto que: a) el aviso ha desaparecido porque los otros no quieren saber mas nada de la muerte, hecho que recuerda su ser finito, su propia certeza de morir. b) el deseo de “ya no sentir morir”, es decir ser alcanzado por la muerte pero sin dolor, sin percatarse de nada, misma que era un desatino y de mala fortuna durante la edad media. Hoy en día la muerte asistida, o como se la escucha nombrar asistida, hospitalaria “es la última morfina que pone fin al sufrimiento de quien muere sin saberlo pero también... sin incomodar al personal ”<sup>101</sup> que lo asiste. Es según una reflexión de Allouch “partir sin hacer historia... La muerte medicalizada no es la de alguien que se relaciona con “el acto formidable y solemne de morir”... aun cuando su muerte se ha vuelto la más espantosa, no hay más que niños, sea cual sea su edad, que mueren. Se le miente al enfermo sobre su estado como se miente a los niños enfermos, por deseo de protegerlos... “Me frustran en mi muerte”<sup>102</sup> y ese es el grito. c) el último signo del desvío de la muerte en el siglo XX es lo que Ariès llama “la muerte sucia”, uno no muere se “caga en su pantano”, según consideración de Allouch “lo macabro reaparece pero desplazado antes y no después de la muerte. Así la muerte se halla también, como la sexualidad, afectada de pudor.”<sup>103</sup> Y al respecto el psicoanálisis ha callado, no ha dicho nada, una forma de excluir también a la muerte.

3. Ya no hay duelo, no sólo respecto al grupo, a lo que hace lazo social sino también pareciera que ya no existiera. Las familias ya no llevan el luto y tampoco reciben las condolencias, todo sucede en el silencio, el duelo es patológico porque secreta podredumbre, nadie habla más de la muerte.

---

<sup>101</sup> Allouch, ob. Cit. Pp 154-5

<sup>102</sup> Allouch, ob. Cit. Pp 155

<sup>103</sup> Allouch, ob. Cit. Pp156

Es bajo esta nueva consideración sobre la muerte en la cual se produce el ensayo de Freud "*Duelo y melancolía*" y él no lo advierte, vuelve el duelo una cuestión normal, individual y que se restablece por medio de la sustitución del objeto perdido, sin detenerse ante la pregunta de ¿qué es lo que se pierde con esa muerte para alguien que está de duelo? ¿El objeto pulsional es el mismo que el objeto de amor, de odio, de desprecio? Es ahí de donde Freud pasa de largo y no se percata de su tiempo, de la consideración moderna en torno al tema de la muerte y él sostiene al duelo como un hecho aislado que el sujeto tendrá que resolver en el silencio con el tóxico de la sustitución. Freud toma a la ligera al duelo y deja que permanezca en el silencio, en la soledad, sosteniendo a la "muerte salvaje" y con ello la imposibilidad de la subjetivación del duelo.

Parto de estas tres cuestiones para mostrar la importancia existente entre la actitud ante la muerte según la época que nos ocupe y su extensa relación que se aloja en la subjetivación del duelo. De ahí que es importante la historización en torno a la relación de la muerte y la subjetivación del duelo, tema central en este trabajo de investigación.

Para plantear la justificación en torno al problema de la teorización del duelo en psicoanálisis tomaré un escrito de Paul L. Assoun, "*Metapsicología y Metafísica*"; y uno de Pontalis, "*Para introducir a una reflexión sobre la función de la teoría en psicoanálisis*". Textos en los que se plantea el problema de la teoría y la teorización en cuanto a la construcción conceptual del psicoanálisis.

Parto principalmente de la idea de que el psicoanálisis no pretende dar una explicación total o general de los problemas del mundo, ni tampoco establecer una teoría única y específica puesto que los planteamientos y conceptos teóricos sólo se construyen a partir de los hallazgos en la clínica psicoanalítica, en el encuentro entre el analista y el analizante. Es por ello que en psicoanálisis, sólo es posible la teorización abierta; más allá de establecer formas fijas o una teoría cerrada, se trata, en su campo, de disponer de una apertura crítica que parta de su ejercicio.

La teoría en psicoanálisis funciona como un andamiaje de provisión, nunca está acabada, cambia pero lo que no cambia es lo que la constituye como tal. Lacan plantea que el psicoanálisis tiene cuatro fundamentos: el inconsciente, la repetición, la transferencia y la pulsión, pero no por ello se trata de algo concluido, terminado, por lo que existe la posibilidad de teorizar sobre cada uno de ellos y por lo tanto en su conjunto. “El psicoanálisis acabado como edificio metapsicológico se volvería un punto imaginario en los confines de una anatomía, de una física y de una química acabadas. Su muerte y su perfección se conjugan, pues, en su imaginario científico... El psicoanálisis reivindica su autonomía en la carencia. Anatomía provisional, química provisional, física provisional, saca de ese barroco las armas más eficaces para pensar un objeto nuevo”.<sup>104</sup>

El mismo Freud parte de la idea de que el psicoanálisis no es una *Weltanschauung*<sup>105</sup> puesto que no es una construcción intelectual que soluciona de manera unitaria todos los problemas de la existencia humana a partir de una hipótesis omnipotente; las cuestiones siempre permanecen abiertas, no hay respuestas cerradas y preestablecidas, no pretende ningún absolutismo y tampoco formar un sistema repetitivo. El psicoanálisis como “ciencia especial”<sup>106</sup> según una apreciación de Freud tiene un objeto de estudio muy particular y este objeto se halla en el ámbito anímico, se trata de: lo inconsciente.

Entendiendo entonces que desde la idea de Freud el psicoanálisis no se trata de un sistema que parte de conceptos básicos definidos con precisión que intenta dar una visión del universo. El psicoanálisis “adhiere a los hechos de su campo de trabajo, procura resolver los problemas inmediatos de la observación, sigue tanteando en la experiencia, siempre inacabado y siempre dispuesto a corregir y variar sus doctrinas.”<sup>107</sup>

---

<sup>104</sup> Assoun, Paul-Laurent. “Introducción a la epistemología freudiana” Siglo XXI; México, 2001. p. 187

<sup>105</sup> El término Alemán se ha traducido al castellano como Cosmovisión.

<sup>106</sup> Freud, S. “35ª. Conferencia. En torno de una cosmovisión” Tomo XXII O. C. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Mayo 1996. pag. 146

<sup>107</sup> Freud, S. “Dos artículos de enciclopedia: Psicoanálisis y Teoría de la libido” Tomo XVIII O. C. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Mayo 1996 pag 249

### 3.2. ¿Hay una teoría fija en psicoanálisis?

Paul Laurent Assoun<sup>108</sup> plantea que el descubrimiento freudiano, el inconsciente, que he situado como fundamento del psicoanálisis, puede explicarse en tres tiempos: El primero es “el inconsciente psíquico dado”, es lo que estructura a un sujeto; el segundo es un tiempo de objetivación de ese “oscuro conocimiento”, lo que forma la identidad del sujeto; y el tercer tiempo es el de la posibilidad de dar una explicación objetiva de lo inconsciente en lo subjetivante, tiempo en que ha de ubicarse la práctica; lo que hace el psicoanálisis en cuanto a la lectura de la larga cadena de significantes que se construyen a partir del lenguaje y adquiere diversas formas en el discurso.

A partir de estos tres tiempos planteados por Assoun podríamos intentar explicar y formar un tejido en cuanto a la cuestión del duelo en psicoanálisis. Estos tiempos o momentos conllevan además problemáticas que les son específicas a cada uno de ellos. Para explicar el primer tiempo partamos de la pulsión, Freud la designa en 1915 como una agencia representante de la representación psíquica para su inscripción, es decir, que está implicada en la inauguración del aparato psíquico, vale decir en la introducción de lo inconsciente, de lo constitutivo, y tiene a partir de ahí no sólo el carácter de una fuerza, sino, digamos, un estatuto gramatical.

Para abordar el segundo tiempo, más complejo en cuanto a su elaboración y que se explica a través de ficciones, mitos, leyendas y acontecimientos humanos, se tendría que decir que es aquel que Assoun reconoce como el de “el oscuro conocimiento”. En este tiempo segundo se tomará como representativa la conceptualización de muerte para los Nahuas precolombinos y la introducción de otros referentes de la muerte con la llegada de los colonizadores y el impacto de la evangelización católica en cuanto al significado de la muerte y los muertos en México. Creo necesario advertir que durante la elaboración de este trabajo ha sido indispensable usar la forma del discurso tradicional y la poesía para intentar hacer un tejido en cuanto a la

---

<sup>108</sup> Assoun, “*Metapsicología y Metafísica*” p. 54

historización del concepto de muerte y su relación con la subjetivación del duelo.

La discusión entre teoría o teorización en psicoanálisis explica el tercer y último tiempo; como ya se ha escrito, conviene entenderse como un encuentro entre una teoría cerrada y la posibilidad de su apertura, permitirá la utilización de los planteamientos de Freud y Allouch: el duelo como un proceso o trabajo, he aquí una muestra de la teoría cerrada, la concepción ortodoxa de la labor de duelo se enfrenta al encuentro clínico de la subjetivación del duelo por “la pérdida de un pequeño trozo de sí”; es por esta vía por la que intentaré mostrar los hallazgos del psicoanálisis en cuanto al tema del duelo.

### 3.3. La pulsión es constitutiva de lo inconsciente

El primer tiempo según la consideración de Assoun para abordar el concepto de inconsciente es “el inconsciente psíquico dado”<sup>109</sup>, esto es lo que constituye no sólo a un sujeto sino a todos; es fundamental en los seres humanos en cuanto sujetos del lenguaje, en este sentido todo sujeto posee un inconsciente, o, puede decirse de otra forma, hay un sujeto del inconsciente que es patente en el lenguaje humano. El inconsciente es constitucional en todos los sujetos; existe en tanto que hablamos y somos seres del lenguaje y la pulsión juega un papel primordial para que lo inconsciente exista.

La pulsión sólo puede representarse por medio de una agencia representante de la representación (*Vorsellungs-Repräsentanz*) de la pulsión. Esta evidencia, que muestra que la pulsión está unida a un representante, condujo a Freud a suponer un momento primero, inaugural de ese nexo, que en su concepción es supuesta como una inscripción; es a partir de esta primera inscripción que se puede hablar de un aparato psíquico y así de lo inconsciente primordial. Esa agencia representante de la pulsión es causa también del deseo en tanto que la inscripción escribe una experiencia que es muy específica y que Freud nos informa que se trata de una experiencia de

---

<sup>109</sup> Assoun, Paul. Le llamó a este primer tiempo de lo inconsciente, el constitutivo “el inconsciente psíquico dado”.



satisfacción y que tiene como característica fundamental la imposibilidad de ser reprimida, puesto que ni siquiera ha tenido acceso a la conciencia. Se trata de la simple inscripción de una satisfacción, nada más, pero también nada menos.

La pulsión tiene, en un momento posterior al de la inscripción ya referida, la cualidad de ser lo reprimido primordial, lo que le da autonomía a lo inconsciente, así la pulsión queda adherida a una fijación que irrumpe en la conciencia valiéndose de las formaciones del inconsciente, (lapsus, chistes, síntomas, etc.) también se puede valer de la ocurrencia y el habla.

Podemos leer en Freud lo siguiente acerca de este movimiento que va de la inscripción a la soldadura de la pulsión con su representante: “tenemos razones para suponer una *represión primordial*<sup>110</sup>, una primera fase de la represión que consiste en que a la agencia representante {*Representanz*} psíquica (agencia representante-representación) de la pulsión se le deniega la admisión en lo consciente. Así se establece una *fijación*; a partir de ese momento la agencia representante en cuestión persiste inmutable y la pulsión sigue ligada a ella.”<sup>111</sup> Es entonces por esa primera inscripción, que se manifiesta por medio de una agencia representante de la pulsión, que es posible nombrar una representación inconsciente, dicha inscripción “es el tesoro de los significantes”<sup>112</sup>. Esto sólo puede decirse de manera aproximada, no pretendo introducir la terminología de Lacan en las respuestas que Freud da a sus preguntas, pero al decir que la inscripción es un “tesoro de los significantes” se muestra un lugar hacia el cual los significantes son atraídos y repulsados. Este lugar fue, pues, distinguido por Freud como el lugar del cual nacen los retoños de lo no realizado.

La representación no es un significante para Lacan, pero sin embargo él reconoce que si hay un significante en lo inconsciente, este sería ese *Representänz* (la agencia representante-representación), concepto

---

<sup>110</sup> Entendiendo ésta como un esfuerzo de dar caza. La Represión no se limita a un proceso de orden defensivo, es un acto constitutivo de lo inconsciente y se requiere de dos elementos para que surja lo inconsciente: La represión y la agencia representante de la pulsión. Es a partir de estos dos elementos, de un acto que constituye lo inconsciente y no a partir de un desarrollo evolutivo del individuo.

<sup>111</sup> Freud, Sigmund. *La Represión*. (1915). O.C. Tomo XIV A.E. 7ª. Amorrortu, 1996. Argentina. P. 143

<sup>112</sup> Lacan, J. Subversión del sujeto y dialéctica del deseo. Escritos 2. Ed. Siglo XXI. México (1995) p. 796

introducido por Freud mismo que le sirve para dar paso a lo inconsciente, “una pulsión nunca puede ser objeto de la conciencia; sólo puede serlo la representación que es su representante... tampoco en el interior de lo inconsciente puede estar presente si no es por una representación. Si la pulsión no se adhiriera a una representación ni saliera a la luz como un estado afectivo, nada podríamos saber de ella.”<sup>113</sup>

Freud introduce el problema de la pulsión por medio de la representación, y esta remite a un objeto o a un recuerdo de un objeto, más el representante de la pulsión no hace referencia a un objeto, ya que la pulsión en un inicio carece de objeto, va sin objeto, siempre va en busca del objeto. El problema de la representación sin objeto sirve para dar paso a la existencia de lo inconsciente, para colocar algo que no alcanzó a ser nombrado pero que sin duda ha dejado una huella mnémica, una inscripción. Quizá sea esta la originalidad de la teoría sexual de Freud, con la aparición de este representante de la representación se habría llegado por primera vez a plantear que la libido está separada del objeto, que su satisfacción es independiente del objeto o que no hay un objeto específico para la pulsión, lo cual es tremendo.

La pulsión es una fuerza, además, que insiste, nunca cesa de estar ahí, y sabemos de ella a partir de las formaciones del inconsciente, estas dan cuenta de una pulsación. En 1920 cuando introduce a la pulsión de muerte, Freud advierte que “la pulsión nunca cesa de aspirar a su satisfacción plena, que consistiría en la repetición de una vivencia primaria de satisfacción; todas las formas sustitutivas y reactivas, todas las sublimaciones, son insuficientes para cancelar su tensión acuciante y la diferencia entre placer de satisfacción hallado y el pretendido engendra el factor pulsional, que no admite aferrarse a ninguna de las situaciones establecidas”<sup>114</sup>, puesto que la pulsión es insaciable va siempre hacia delante y el órgano que se satisface, por raro que parezca, siempre es un órgano que intenta una especie de engaño de la pulsión, el

---

<sup>113</sup> Freud, Sigmund. *Lo Inconsciente*. (1915). O.C. Tomo XIV A.E. 7ª. Reimpresión 1996. Argentina. P. 173

<sup>114</sup> Freud, Sigmund. *Más allá del principio del placer*. (1920). O.C. Tomo XVIII A.E. 7ª. Reimpresión 1996. Argentina. P. 42.

alimento satisface los órganos de la nutrición, pero no a la pulsión y entonces ella, insaciable, insiste.

Freud realiza una división, que pudiera antojarse tardía, 1920, una división de dualidad entre la pulsión de muerte y la pulsión de vida. En esta última permanece la fuerza de autoconservación pero ahora, con las pulsiones yoicas que tienden y se encuentran al servicio de la pulsión de muerte, gobernadas también por la compulsión a la repetición. En 1920 las pulsiones yoicas van a ser, por así decirlo, tragadas por la pulsión de muerte, lo cual es muy fuerte; si hablamos de teoría vs. teorización, tenemos aquí el ejemplo más rotundo de un momento en el que se abandona una teoría por una teorización, la muerte se tragará a las pretendidas pulsiones yoicas. La teoría segura de la autoconservación del yo, será minada y el edificio de la suficiencia del yo, derrumbado.

En "*Tres ensayos para una teoría sexual*" (*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*), hallamos que el apuntalamiento de la pulsión sexual, de donde la pulsión va a surgir y apoyarse, al comienzo de la satisfacción de la zona erógena, se asocia con la satisfacción de la necesidad de alimentarse. Es decir, el quehacer sexual se apuntala en una de las funciones que sirven para la conservación de la vida y sólo más tarde se independiza de ella, como si satisfacción y conservación se confundieran en un momento para poder repetir la vivencia de satisfacción sexual en la vida posterior; desde este momento posterior no se puede hablar más de instinto de conservación sino de un proceso psíquico que está ligado directamente con la pulsión sexual en donde se inscribe el deseo de volver a tener dicha vivencia puesto que ésta ha quedado inscrita en lo inconsciente.<sup>115</sup>

El representante introduce así la diferencia a partir de la cual el estímulo deja una marca. La pulsión, a partir de que queda inscrita en lo psíquico y sólo

---

<sup>115</sup> Pero, se abre además una cuestión: satisfacer la pulsión ¿implica o no la formulación de una demanda?, la pulsión exige una satisfacción, nos dice Freud. Si la demanda no es formulada... o más bien: formular una demanda implica un cambio del régimen de la pulsión. Una pulsión que no pase por la formulación de una demanda conduce a un goce, no a una satisfacción. Sin resolver esto, en este momento, por lo menos suspendamos esta pregunta. (Comunicación personal con Alfredo Huerta)

a partir de este momento se podrá repetir, no se cansará de repetirse. Avancemos en la definición: la pulsión es una representación de una excitación somática que queda inscrita en lo psíquico; la huella que dejó, si estuvo ligada a una satisfacción, ocupa ahora un lugar en una vivencia de satisfacción que ya no es la excitación somática del órgano del cual partió en un primer momento.

El recuerdo de la vivencia de satisfacción ocupa el lugar de la vivencia en el registro de las inscripciones, pero ese recuerdo ya no es la vivencia, sólo se da importancia a la inscripción y a la posibilidad de que algo sea re-presentado, se trata pues de un artificio gramatical. Lacan avanza cuando llega a situar un término puramente simbólico subrayando la implicación del delirio exclusivamente verbal allí donde Freud coloca sola a la alucinación, ¿qué se hace con el afecto?

La pulsión sólo puede ser representada por una agencia representante de la pulsión, de ahí su importancia primordial en la construcción del psiquismo, puesto que ya no se trata de una cuestión puramente biológica y tampoco deviene absolutamente del psiquismo, es a partir de dicho apuntalamiento que la pulsión deja un registro, una inscripción que se convierte en inherente al sí mismo. La pulsión es un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, es nos dice Freud “como un representante (*Repräsentant*) psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal.”<sup>116</sup>

La pulsión es una fuerza constante que apunta a la satisfacción; en 1915 Freud considera que la pulsión apunta a la búsqueda del placer para evitar el displacer, mas si la pulsión va sin objeto, esa búsqueda siempre resulta fallida por lo que nunca se satisface, el objeto nunca es el bueno, pero tampoco el órgano, tampoco es, como se ha mostrado, el bueno. Lo que se desea repetir es esa primera vivencia de satisfacción que ya no está más, se perdió y sólo queda de ella una inscripción, sin imagen, sin palabra y se manifiesta a través

---

<sup>116</sup> Freud, Sigmund. *Pulsiones y destinos de pulsión*. (1915). O.C. Tomo XIV A.E. 7ª. Reimpresión 1996. Argentina. P. 117

de la angustia. “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.”<sup>117</sup> Sin embargo esa angustia que es activada por la represión, es una señal cuya sede es el yo, es una señal de peligro de que se realice la satisfacción. Irónicamente Allouch señala que en la metapsicología freudiana que esa primera experiencia funciona como paradigma clínico de satisfacción. “Todo sucede en esa metapsicología como si el acto sexual nunca fuera realizable más que bajo esa forma, la del objeto “alucinado”.<sup>118</sup> Porque ella es una experiencia, a pesar de todo particular.

La angustia aparece para que el aparato psíquico se aleje del placer y esa angustia suscita la represión ya que es peligroso que la pulsión se satisfaga porque hay en juego cosas que acercan al deseo del sujeto: a la sexualidad y la muerte, dos puntos cruciales en lo inconsciente, así, la tramitación de la pulsión, la satisfacción de la pulsión pone en riesgo al yo.

Se puede leer anteriormente que la pulsión también está representada; se sabe de ella por su adhesión, está ligada a una representación por medio de un registro de una inscripción, la pulsión no puede escapar al contexto de la representación en el psicoanálisis y es sólo con la idea de investidura que ella tiene un peso dentro de lo psíquico, adquiere su carácter simbólico.

Por la investidura y la representación se puede hablar de la pulsión como una representación inconsciente y es esa inscripción con la que Freud innova, adelantándose a la filosofía, es ese pequeño rasgo que produce la introducción de lo inconsciente a partir de una representación que va sin objeto, que es del orden gramatical, de ahí que Lacan considere a la pulsión entendida como una agencia representante-representación, como uno de los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, es ella la batería de los significantes, de ahí su primacía en la constitución del aparato psíquico, sólo a partir de situarla como un término simbólico.

---

<sup>117</sup>Freud. Ob. Cit. *La Represión* pag. 148

<sup>118</sup> Allouch, Jean. *ob. cit* pag.120

La pulsión da paso a la agencia representante (*Vorstellungs-Repräsentanz*) y la representación es pieza medular en la construcción del lenguaje que paradójicamente el bebé es tomado a su vez por el lenguaje. Considerando además que es por medio del lenguaje que las cosas ausentes pueden traerse al presente así, la única forma de habitar el tiempo para los seres humanos es usando el lenguaje: es decir poniendo significantes para hacer en lo sucesivo una realización simbólica, un hecho de escritura de allí que pierda su estatuto exclusivamente alucinatorio y es respecto en lo cual Lacan avanza.

Ahora bien, el ser humano es la única especie que sabe de su muerte, es decir que a través de la inscripción simbólica sabe que algún día va a morir. Ya que por medio del lenguaje le es posible representarse la muerte de sus semejantes. El hallazgo de tumbas funerarias muestran que practicaban rituales alrededor de sus muertos; los mitos y leyendas muestran el acento que ponían en cuanto al tema de la muerte. Por ejemplo el hombre primitivo, el Neandertal que hablaba-cantaba<sup>119</sup> fueron los primeros en practicar ritos funerarios y para saber de la muerte le fue necesario que se pudiera representar la ausencia de sus semejantes. Entonces sucedió que colocó signos visuales como ofrendas o piedras para localizar el espacio en donde se hallaban sus muertos; también comenzó a emitir signos sonoros como el llanto, los gritos, los lamentos y los cantos por la ausencia experimentada. En cierta forma estos signos visuales y sonoros fueron una facultad de re-presentar, eran ya una palabra. Entonces se necesitaba del lenguaje para recordar, para revivir, repetir un suceso ausente pero que se inscribió como una representación y dio cuenta de la condición humana en cuanto a su aniquilamiento, en cuanto a su mortalidad, en cuanto su ser finito. Es sólo a partir de representarse con la muerte del semejante que la muerte propia adquiere su dimensión de ausencia total y entonces el hombre comenzó a hablar de la muerte y sus muertos.

---

<sup>119</sup> Dufour, Dany-Robert. Calmann Lévy. "Carta sobre la naturaleza humana para uso de los sobrevivientes" Cap. 2. Traducción al español de Pio Eduardo Sanmiguel. Pág. 36 a 61.

El siguiente apartado aborda el tema de la muerte entre los nahuas precolombinos en México. Lo que intento mostrar es la consideración que en ese entonces se tenía de la muerte, de los muertos y como el significado de ello cambió con la colonización de los españoles. Cabe señalar que sólo lo que está inscrito, re-presentado nos puede dar noticias de las manifestaciones de un pueblo, de ahí la importancia de la pulsión, considerando de que es el lenguaje lo que da pie a la representación, es el lenguaje lo que nos construye como especie humana y puesto que resultaría imposible hablar, inscribir, representar un lenguaje sin el empuje de la pulsión por lo menos en lo que respecta al psicoanálisis.

Para el psicoanálisis la herramienta principal es el lenguaje porque por medio de él se sabe de los efectos subjetivantes de lo inconsciente. De ahí la conexión con la historización a través de cartas, poesía, literatura, lectura de casos y todo aquello que deje una huella, una inscripción, que represente con la escritura el tema subjetivo de la muerte y el duelo por los muertos. Entonces sólo podemos saber algo de lo ausente sólo por medio de su registro, de su inscripción.

#### 3.4. Sobre el concepto de muerte en los nahuas prehispánicos.

El segundo tiempo es objetivar ese “oscuro conocimiento” de lo inconsciente a través de su proyección en el mundo, Assoun menciona que es cómo nacen las “concepciones mitológicas del mundo” que no son más que “una psicología proyectada al mundo exterior”. Y es justamente ese intento de objetivar a través de las proyecciones en el mundo, lo que se encuentra en la clínica por medio de los diversos discursos, lo que produce la particularidad en los casos, dependiendo del momento histórico y del contexto en el cual se habita. De ahí la importancia de las diversas formas de conceptualizar una palabra en relación con el significante.

Es importante historizar los conceptos, el andamiaje que he tomado de Assoun, según el cual ese segundo tiempo de lo inconsciente modifica la

subjetividad humana y por lo tanto las diversas formas de enfermar, de sufrir, de amar, de explicar así como de dar cuenta de lo que ocurre en determinada época con respecto a la subjetividad que hace que alguien hable de la muerte o de los muertos.

Pola Mejía<sup>120</sup> ha planteado una interesante reflexión en cuanto a la creencia sobre la muerte y el lugar de los muertos de los Nahuas en el México antiguo; en la cual muestra cómo sus creencias fueron desplazadas por la idea católica que los colonizadores impusieron sobre el infierno, el cielo y el purgatorio en donde lo que se introduce a la vida por medio del lugar de los muertos es justamente el concepto de pecado, de castigo, de suplicio, de miedo al más allá ligado a una consideración sobre la forma de vivir, que determinaron las condiciones políticas y territoriales. Prueba de ello son las biografías de vida que se producen a finales de la edad media (s. XIV y XV), según relata Phillippe Ariès, en los cuales se registran toda buena y mala acción que le permitiría al fiel, al creyente, la entrada al paraíso, al purgatorio o al infierno. Misma que se decide en el momento de la muerte corporal pero principalmente se enfatiza en la vida que el moribundo llevó y del arrepentimiento a la hora de la muerte.

Pecado y miedo, no eran asumidos por los antiguos mexicanos, por los nahuas, no al menos en su relación con la muerte. Pola Mejía muestra que lo que sucedió en México con la llegada de los españoles y principalmente con el arduo trabajo de evangelización. Fue la introducción de otra creencia sobre la muerte, sobre el lugar a donde viajaban los muertos. Misma que produjo otras formas subjetivas como la existencia del pecado, de la cruz y el sufrimiento, del miedo; todo ello para lograr vivir eternamente o arder en las llamas del infierno para con ello pagar una condena por los excesos vividos. Los lugares a donde van los muertos fueron la principal promesa o castigo dentro de la iglesia católica. “El miedo al más allá se traduce por una representación de los suplicios del infierno. El acercamiento de entre el punto de la muerte y el

---

<sup>120</sup> Mejía Reiss, Pola “*Topología de los Muertos*” Me cayó el veinte, revista de psicoanálisis. No. I Erotofanías. Epeeel; México, 2000.



momento de la decisión suprema corría el riesgo de extenderse a la muerte misma, el miedo suscitado por una eternidad desventurada.”<sup>121</sup>

Tal riesgo tiene algo de terrorífico, quizás se comprende que el miedo al más allá haya podido ganar a poblaciones enteras, como es el caso de los pobladores del México precolombino, que todavía no tenían la conceptualización del miedo a la muerte como una extensión de los suplicios del infierno o de las delicias del paraíso. Sobre la idea de la muerte se pueden hallar concepciones y ritos funerarios, pero también y es lo que intento resaltar, la significación de la muerte sirve para producir una función ideológica, participa de la fabricación de sujetos. Los relatos de salvación o condenación generan y dan forma a sujetos históricos de los cuales es esperada una forma de comportamiento no sólo ante la pérdida del otro, sino ante la forma de conducirse dentro del Estado, de la *polis*.

Si bien es cierto que los nahuas prehispánicos también hablaban de un lugar de los muertos, este lugar no representaba un más allá, la vida no se continuaba, se consideraba a la muerte como una forma de continuar la vida sólo para los que se quedaban en la tierra, para las nuevas generaciones. Los lugares de los muertos representaban sólo un trance, una especie de viaje doloroso pero que se agotaba y se extinguía, no perduraba para siempre, se trataba sólo de un trayecto en donde todo terminaba en el momento en el que se mezclaba la materia corporal a la tierra o era devorado por el fuego.

Eduardo Matos<sup>122</sup> a partir del análisis que hace del libro *Trece poetas del mundo azteca* (1972) de Ángel María Garibay muestra que la idea sobre resurrección o el más allá no era considerada por los nahuas, ellos creían que nadie volvía y que solamente una vez se vivía.

*No hago más que buscar,*

*No hago más que recordar a nuestros amigos.*

*¿vendrán otra vez aquí?*

---

<sup>121</sup> Ariès Philippe. *“El hombre ante la muerte”* Taurus; España 1999 p. 98.

<sup>122</sup> Matos, Eduardo Moctezuma. *Muerte al filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte* FCE, México 1997

*¿Han de volver a vivir?  
¡Una sola vez nos perdemos,  
una sola vez estamos en la tierra.*<sup>123</sup>

En el fragmento anterior, la interrogante sobre si algún día han de volver los muertos, está planteada pero en seguida la afirmación sobre la condición mortal y total sin retorno, sin posibilidad de una segunda vuelta muestra la condición humana.

En el Mictlán se encontraban los que morían por enfermedad común, el Tlalocan en donde se hallaban los que morían por accidentes o por enfermedades contagiosas; Tonátiuh Ilhuícac, la casa del sol, a donde iban los guerreros y las mujeres muertas en el parto. No establecían relación entre pecado y miedo, este último para los nahuas prehispánicos se encontraba más bien ligado a la vida, “a la angustia de vida” según una consideración de Paul Westheim, “precisamente aquello que hace que la muerte sea tan fácil: la idea de que la supervivencia en el más allá no depende de una conducta regida por ciertos principios ético-religioso, precisamente esto da a la vida su nota trágica, pues las deidades tampoco se sujetan en sus acciones a normas éticas. Destruyen, aniquilan, al parecer en forma arbitraria pero en realidad de acuerdo con la demoníaca ley de la naturaleza”<sup>124</sup>.

Para los pueblos antiguos un fenómeno como la muerte total, la “muerte seca” no es imaginable. La idea de la continuación de la vida en el más allá de la muerte es una constante que se repite en varias culturas. Para los nahuas la naturaleza resucita y existe un eterno alternar de muerte y nacimiento. Sin embargo los nahuas no establecieron por lo menos la consideración del más allá como la prolongación de la vida eterna, la resurrección o reencarnación. Para los pueblos agrícolas la muerte daba vida en la tierra, de ahí también el sacrificio de prisioneros para el renacimiento, el rejuvenecimiento del maíz.

---

<sup>123</sup> Garibay, Ángel María. “*Poesía náhuatl*” tomo II, UNAM, México, 1965 p. 123

<sup>124</sup> Westheim, Paul. “*la calavera*” FCE . México, 1983.

En un poema de Chalco traducido por León Portilla, se deja escuchar la duda del hombre al no saber adónde irá, muestra la incertidumbre producida en vida por la muerte:

*¿Adónde iré?*

*¿Adónde iré? El camino del dios dual...*

*¿Por ventura está tu casa en el lugar de los descarnados?*

*¿Acaso es el infierno del cielo?*

*¿O solamente aquí en la tierra es el lugar de los descarnados?<sup>125</sup>*

Según Westheim, el miedo, la angustia es ante la vida, hay angustia de vida; no se trata de angustia ante la muerte. Según una plática dirigida a un recién nacido contenida en el libro VI del manuscrito de Florencia:

*“¡Ay!, tú has sido enviado aquí a la tierra*

*donde uno se cansa, donde se pena,*

*donde hay dolor y uno se angustia,*

*donde aflicción y congoja reinan e imperan.*

*Aquí hay molestia fatiga, hay cansancio,*

*Llagas tormento y dolor.*

*¡Ay!, en verdad fuiste enviado aquí a la tierra*

*y en verdad no vienes a la alegría ni al descanso,*

*en verdad tus huesos, tu carne*

*sabrán del tormento, sufrirán dolor,*

*en verdad trabajarás como un esclavo;*

*para cumplir con tu trabajoso deber*

*te cansarás en esta tierra*

*porque aquí fuiste enviado.”<sup>126</sup>*

El miedo entonces estaba encaminado a la vida. Con la evangelización que realizan principalmente monjes dominicos y franciscanos surge para los indios el miedo ligado a la muerte pero que definía por excelencia las formas de vida, es decir que la topología de los muertos marcaba también la convivencia entre los ciudadanos católicos.

---

<sup>125</sup> León Portilla, Miguel. *Los antiguos mexicanos*, Colección Popular, núm. 18, FCE 1968.

<sup>126</sup> Traducción del náhuatl de Hans Dietschy. Citado por Westheim, ob. Cit. p. 40

Con los nahuas, se deja notar la idea de la muerte como una continuación de la vida en la tierra, los muertos son el cultivo para la continuación de nuevos seres humanos, no existe la reencarnación ni el más allá, de ahí que los lugares de los muertos para ellos quedan exentos de prejuicios éticos-religiosos, es decir que no está en juego el pecado, el castigo y el miedo al más allá.

Los “colonizadores” introducen el miedo a la muerte y con ello también una nueva significación de la muerte, de morir y de los muertos.

Los nahuas prehispánicos no se relacionaban con la idea del pecado original y el sacrificio en el sufrimiento sino que ellos enfatizaban el significado de la muerte según las formas de morir. Para Octavio Paz, la muerte individual entre los náhuas definía el lugar en la vida: “Dime cómo mueres y te diré quién eres”<sup>127</sup>.

Qué sucede entonces en torno a la subjetivación de la pérdida, con el duelo. Se establece una relación diferente en cuanto al concepto de muerte y lo que en la práctica supone, pero es posible que las formas subjetivas producidas por la muerte de un ser humano afectara a un sujeto en particular de una forma también particular, es decir ¿Qué sucedía con la subjetivación del duelo entre los nahuas prehispánicos?

Araceli Colín<sup>128</sup> (2005), plantea la importancia de hacer una historia del duelo en México; ella logra avanzar retomando fragmentos de los documentos escritos por los cronistas, pero principalmente retomará la poesía Nahuatl como una fuente testimonial en cuanto al duelo subjetivo. La reflexión que realiza es muy interesante en tanto muestra que en la poesía es en donde se refleja un poco la posición de aquel que ha perdido a alguien, del que está de duelo; es quizás la única fuente directa en donde se halla la experiencia íntima y

---

<sup>127</sup> Eduardo Matos Moctezuma. “Muerte a filo de obsidiana”. FCE México 1996 pag. 63

<sup>128</sup> Colín, Araceli. “*Antropología y Psicoanálisis. Un diálogo posible a propósito del duelo por un hijo en Malinalco*” Editado por la Universidad Autónoma del Estado de México, 2005.

subjetiva alejada de la idea ritual, mítica, sociopolítica o cosmogónica de la concepción de la muerte y sus formas de restablecimiento plasmadas principalmente en el ritual funerario.

La poesía Náhuatl según Colín puede dar luz sobre algunos rastros del duelo subjetivo; establece una diferencia fundamental para todos aquellos que nos intereseamos en historiar el duelo: además de considerar las concepciones sobre la muerte, es necesario distinguir entre ritual funerario y rito de duelo como cosas que atañen de forma diferente al deudo según un determinado momento histórico. El primero muestra el tratamiento funerario que se otorga al cuerpo muerto, las ofrendas y las exequias que se depositan en el funeral y en el entierro; el segundo, que el rito de duelo se aboca al tratamiento que la comunidad otorga al deudo, la compañía que se brinda al doliente después del ritual funerario y los cuidados que se realizan para contener su sufrimiento, su tristeza. Pero lo verdaderamente fundamental, a mi entender, es poder rastrear las implicaciones individuales que se manifiestan, por ejemplo por medio de documentos escritos como es el caso de la poesía en los nahuas, ya que se trata de una prueba testimonial de los sentimientos más profundos, más íntimos, es decir de la subjetividad.

Colín plantea que se puede comenzar a mostrar un duelo subjetivo cuando se pasa por la posibilidad de poder preguntarse, de poder reflexionar sobre la muerte propia y se muestra la duda sobre el lugar, el destino de los muertos. Existen pocas fuentes para hablar sobre los sentimientos de los nahuas pero no podemos negar que también tenían dudas, contradicciones, tristezas. Es lo que muestran sus textos, es la realidad de sus escritos, los poetas dicen lo que sienten, es la palabra escrita y eso es lo que cuenta como fuente valiosa.<sup>129</sup>

Existen noticias de que los prisioneros que morían en el sacrificio no tenían ningún nexo con los ciudadanos del imperio. Ellos, los prisioneros, eran miembros de tribus extrañas, eran extranjeros y eran enemigos. Según se

---

<sup>129</sup> Colín. Ob. Cit. Pag. 186

relata, se procuraba que no existieran nexos de ningún tipo para evitar sentimientos de identificación entre el sacrificado y los operadores del sacrificio. No cabe duda que es una consideración muy general pero que hace referencia al dolor que podía provocar la muerte de un ser querido (término oscurantista), según plantea Allouch, puesto que el duelo también puede suponerse a partir de la pérdida de un amante, un amado; un odiado, un odiante; un despreciado, un despreciante; Lo que hace que se subjetive la pérdida del muerto es la condición en que se coloca el deudo a partir de la pérdida; ya sea como *erastes* o *eromenos* (amado o amante).

El “oscuro conocimiento” del segundo tiempo planteado por Assoun muestra que a través del mito o las leyendas, de la religión, agregaría también el saber de la poesía o de las creencias se explica y se da forma a lo inconsciente constitutivo. Se trata de cosmovisiones, de relatos universales pero que éstas a su vez también estructuran sujetos:

A partir de los mitos, el hombre primitivo desarrolló un sistema de signos y símbolos que le permitieron explicarse cosas como la muerte, o disminuir sus miedos a la hostilidad de la naturaleza que le rodeaba. Según una consideración de Juana Inés Ayala<sup>130</sup>, para los hombres antes de que existiera la etnografía, hace mucho tiempo atrás y quizás incluso hoy día: “El mito alcanza una dimensión dialéctica tal que, por momentos, el hombre olvida su procedencia, y se confunde, pues la verdad que el mito le revela le hace sentir que gobierna sus actos: ya no sabe si los mitos son invenciones suyas o si él mismo fue inventado por los mitos”<sup>131</sup> Pero siempre hay una forma en el discurso que el ser humano halla para dudar de lo que se establece como norma.

Es justamente esa duda y contradicción uno de los objetos de interés en este trabajo de investigación en cuanto a los cambios de la concepción sobre la muerte ligado al segundo tiempo de Assoun, el del “oscuro conocimiento” que

---

<sup>130</sup> Ayala, Juana Inés. “¿Es posible un psicoanálisis foucaultiano? El tiempo en la erotología analítica: una enseñanza de André Gide” Me cayó el veinte, revista de psicoanálisis. No. I Erotofanías. Epeelee; México, 2000.

<sup>131</sup> Ayala. 2000 Ob. Cit. pag. 31

se pueden ver revelados en las manifestaciones artísticas de los pueblos como lo son la poesía o la literatura.

Lo que sí podemos saber a propósito del duelo entre los nahuas es que por lo menos en la forma de subjetivar un duelo no se muestra una sustitución del objeto perdido, los poemas nahuas más bien apuntan a la renuncia del objeto, a la incertidumbre provocada en la vida por la muerte.

### 3.5. El duelo en la clínica psicoanalítica (tercer tiempo)

En el tercer tiempo del andamiaje de este trabajo de tesis interviene la ciencia analítica para “retransformar”, según el planteamiento de Assoun<sup>132</sup>, esa realidad en psicología del inconsciente; para ello es necesario salirse de las explicaciones doctrinarias y totalitarias de los hechos del mundo.

En lo inconsciente define el psicoanálisis su objeto de estudio, por lo que reduce su explicación a una cuestión particular, el psicoanálisis como ya lo mencioné anteriormente no es una cosmovisión. Entiendo pues que es la experiencia psicoanalítica la que va definiendo el rumbo de la teorización; la imposibilidad de producir una teoría cerrada en psicoanálisis se halla marcada justamente por el hecho de que las formas de explicarse el mundo, así como las implicaciones psíquicas y sociales de estas formas, son particulares no sólo de cada momento histórico sino también de cada sujeto, de ahí la insistencia en psicoanálisis de acentuar sobre la singularidad del caso: caso por caso.

Si la doctrina analítica está íntimamente ligada en su producción teórico-conceptual a su práctica clínica, es en el espacio artificial del análisis en donde se producen otras formas de explicar los diversos modos de enfermar, de sufrir, de amar, de odiar, de subjetivar que se encuentran en el discurso del sujeto, pasiones de las cuales el analista ha de abstenerse en participar. Diré que son estas formas, histórico-subjetivas las que sin lugar a duda han transformado y siguen transformando al psicoanálisis.

---

<sup>132</sup> Assoun, Paul-Lauren “*Metapsicología y Metafísica*” p. 98

Por ejemplo, para Pontalis el trabajo teórico es la “continuación por el pensamiento de las fuerzas operantes en la psiquis, donde ya se “trabaja” y se “teoriza” lo que la excita. Y, como todo aparato, el aparato teórico gana al no funcionar demasiado bien”<sup>133</sup>. Funciona pues como un andamiaje de provisión.

De ahí que no se pueda partir del caso como ejemplar para otro caso y de ahí la importancia también de la singularidad del caso ya que cada uno se construye a partir de la propia experiencia y por ello también se permite su teorización. La idea planteada por Perrès sobre la teoría y la práctica en psicoanálisis en donde valiéndose de una observación de Mannoni nos muestra que la teoría “sólo nos permite orientarnos en los problemas ya resueltos. La práctica, en cambio, nos obliga a crear nuevas teorizaciones para dar cuenta de los obstáculos a que nos vemos enfrentados.”<sup>134</sup> Esta idea empuja a mostrar las consideraciones sobre la teorización en psicoanálisis y a ilustrar el planteamiento de Allouch en torno a la subjetivación del duelo, mismo que se aleja, o que marca una distancia en cuanto a la visión de Freud en torno al duelo como normal y no como una interrogante para la clínica psicoanalítica por su carácter de restitución o sustitución del objeto perdido.

Freud no considera un problema el asunto del duelo y lo hace aparecer como normal, sin problemas puesto que halla su cura, su “medicamento” a partir de la sustitución del objeto perdido y enfatizando principalmente en cuanto a los diversos caminos que sigue la libido ya sea al objeto en el caso de las neurosis o al propio yo como libido narcisista como es el caso de la melancolía.

A Freud le interesaban los caminos hacia donde se dirigía la libido en su texto “*Duelo y melancolía*”<sup>135</sup> (1915) pone el acento en el problema de la

---

<sup>133</sup> Pontalis, “Para introducir a una reflexión sobre la función de la teoría en psicoanálisis” P. 74

<sup>134</sup> Perrès, José. “*Freud y sus epistemologías. Aportes para una epistemología freudiana*”. Apéndice del libro. “El nacimiento del psicoanálisis”. México UAM-Plaza y Valdés; 1985; p. 489

<sup>135</sup> Un trabajo que forma parte de los escritos *Metapsicológicos* en los cuales según una apreciación de Assoun Freud muestra “*el modo epistémico de tratar el objeto*” en el caso de “Duelo y Melancolía” me parece que de lo que se trata es de los modos de elección de la libido sobre el objeto ya sea otro o el mismo yo.



melancolía y no en cuanto a una aproximación sobre el duelo, él quiere mostrar la imposibilidad de que se establezca la transferencia en las neurosis narcisistas como es el caso de la psicosis y la melancolía en las que la libido no se encamina al objeto, en este caso a la persona del analista, sino al propio Yo. Por esta vía no se encontró un problema clínico en cuanto a la pérdida producida por la muerte de alguien amado, por lo que no se intentó hacer una teoría o plantear el problema del duelo como una interrogante para el psicoanálisis.

Para Freud el duelo no tiene mayor complicación; toda vez que a la muerte de un ser querido no puede negarse su condición de realidad, es decir que el principio de realidad no falla ahí, ante lo real de la muerte. Freud se sirve de lo “normal” del duelo para explicar la melancolía en su relación con la libido narcisista; me parece que lo que a Freud le interesa mostrar es el problema que se presenta en la transferencia en cuanto los dos posibles caminos que puede tomar la libido: ya sea una elección de objeto, de apuntalamiento; o la consideración del yo propio como objeto, una elección de tipo narcisista misma que imposibilitaría el trabajo analítico. Se consideraba así que en el tipo de elección narcisista existe dificultad para poder establecer la transferencia y por lo tanto la posibilidad de la experiencia de un psicoanálisis.

Allouch plantea el problema de la subjetivación de duelo como una cuestión importante, central en su experiencia analítica. En su libro de *“Erótica del duelo en el tiempos de la muerte seca”* (1995) muestra porque a él, la explicación reducida sobre duelo en Freud, no le ayuda a entender lo que sucede en su praxis como psicoanalista y en su propia experiencia en cuanto a la pérdida que sufrió por la muerte de su hija, tema con el cual da inicio su libro. A través del análisis de una serie de sueños que le revelan la erótica del duelo y lo cómico<sup>136</sup> de la muerte, surge la necesidad de escribir sobre la

---

<sup>136</sup> Algunos sinónimos del verbo morir utilizados en México: Colgar los tenis, chupar faros, doblar el petate, enfriarse, entregar el equipo, estirar la pata, felparse, palmarse, pasar a mejor vida, pelar gallo, pelarse, pirarse, quedarse tieso, torcerse. En nuestro país podemos hallar un sin número de representaciones cómicas en cuanto al tema de la muerte, sin embargo la comicidad se encuentra muy lejos de eliminar el costado trágico de la relación del sujeto con la muerte propia o la del Otro. Contrariamente lo cómico y lo trágico se acercan.

subjetivación en el duelo desde el psicoanálisis construyendo una mirada nueva alejada de la idea de sustitución de objeto planteada por Freud en 1915.

Allouch acerca el duelo a los significantes leídos desde lo trágico o lo cómico a partir del hecho de la muerte de alguien. Lo que se pone en juego es la pérdida de algo, algo muy particular que no es todo el sujeto en sí, es sólo “un pequeño trozo de sí, ni de ti ni de mí. En los umbrales del siglo XXI el paradigma del duelo ya no es el que se produce por la pérdida del padre sino aquel que se produce por la pérdida del hijo, un hijo muerto constituye lo medular de la locura entre varios. Esta es la conclusión de Allouch luego de escribir una obra donde analiza la escritura del caso que sirvió a Lacan para exponer en su tesis doctoral una figura inexistente hasta entonces en la psiquiatría, la paranoia de autocastigo; inexistente porque fue en el psicoanálisis en donde Lacan encontró el término de castigo al yo, justamente en el artículo de Freud sobre el duelo y la melancolía.

La tesis de Allouch, después de la revisión del caso de Marguerite Anzieu<sup>137</sup>, da un giro a la situación del duelo: el duelo subjetivo se centra en la consideración de que “quien está de duelo efectúa su pérdida suplementándola con lo que llamaremos un “pequeño trozo de sí”; el objeto de ese sacrificio de duelo, ese pequeño trozo ni de ti ni de mí, de sí; y por lo tanto de ti y de mí, pero en tanto que tú y yo siguen siendo, en sí, no distinguidos”<sup>138</sup>. ¿Es ese “pequeño trozo de sí” lo que se designa como objeto *petit a*? Si pensamos que ellas tienen una cercanía con el rasgo tal y como intento plantear en el segundo capítulo de este trabajo, me parece que esta pregunta puede sostenerse en tanto que considero, existe una cercanía con el concepto de objeto pequeño *a* por lo menos en cuanto se habla del resto perdido a partir de la muerte de alguien que pone a otro en duelo.

Otra consideración de Allouch a propósito del duelo es que un duelo no realizado, se produce y se desplaza en las generaciones. El duelo pone en

---

<sup>137</sup> Allouch, Jean. “*Margarite Lacan la llamaba Aimée*” Editorial Psicoanalítica de la letra. 1995 México D. F.

<sup>138</sup> Allouch, Jean “*Erótica del Duelo en el Tiempos de la Muerte Seca*” pag. 10

juego la cuestión de la trasmisión... No solamente se trata sólo de los bienes materiales sino también de los encargos, de los proyectos de vida, de las ideas; es que el duelo en la transmisión pone en juego la comunicación a la generación siguiente de proyectos inconclusos; el duelo tiende a expresar la dimensión de lo cómico; el duelo tiene un compromiso con la erótica.<sup>139</sup>

Allouch plantea en relación a ese “pequeño trozo de sí” una “erótica del duelo” porque en el centro del sufrimiento por la pérdida producida por una muerte, lo que se halla es la función del falo. Para abordar esa función Allouch cita una frase de William Shakespeare, de la obra de Julio Cesar “*My hear is in the coffin there with Caesar*”<sup>140</sup>. Lo que intenta mostrar es que hay dos lecturas posibles sobre la versión del duelo. La primera lectura sugerida dice así: “sufro que mi corazón esté en el ataúd, no está en su sitio, porque me ha sido arrancado por la muerte”<sup>141</sup>; esta lectura muestra a aquel que está de duelo, el sujeto que reclama un robo, muestra que algo muy valioso le fue arrancado: ese “pequeño trozo de sí, ni de ti ni de mi”

La segunda lectura sugerida de la obra de Julio Cesar, dice: “Y bien sí, ahí está, y lo abandono en ese sitio que, ahora lo reconozco, es verdaderamente el suyo”.<sup>142</sup> Lo que aquí se resalta es el gracioso sacrificio del duelo y, con este, el final del duelo. El final de duelo es la renuncia de ese “pequeño trozo de sí” que el muerto se llevó con él a la tumba lo cual pone en falta al sujeto que quedó vivo. El sujeto vive sabiendo que carece de algo, pero decide sacrificarlo cediéndolo al muerto en su tumba y continuar sin ese precioso trozo.

El duelo implica subjetivar una pérdida más algo suplementario. Ese algo es un trozo de sí, que ha de sacrificarse<sup>143</sup>; el acto por sí mismo es susceptible

---

<sup>139</sup> Colín, Araceli., op., cit., p. 91-96

<sup>140</sup> “Mi Corazón esta en el ataúd ahí con Cesar”

<sup>141</sup> Allouch, J. ob. cit. p 10

<sup>142</sup> idem

<sup>143</sup> Según un comentario de la Dra. Guadalupe Reyes. La pérdida de un trozo de sí, también se puede leer no sólo como sacrificio, sino como ofrenda (que es correlato del sacrificio) Aceptar perder ese trozo, es como si se otorgara algo del orden del don. Se dona algo: un trozo de sí, que es como lo que testimonia la marca de eso que fue perdido, de ese lazo, de esa alianza.

de efectuar en el sujeto una pérdida sin ninguna compensación, una pérdida a secas<sup>144</sup>.

Para Allouch un duelo, como un psicoanálisis, tiene un final. Se llega a ese final sacrificando al “pequeño trozo de sí, ni de ti ni de mi” ¿se deja caer un objeto pequeño a? Lo que se sacrifica es un resto a partir de su subjetivación asumida como una falta. Lo que queda es una herida abierta, marcada con una cicatriz. Porque la herida de la falta no se puede cerrar permanece como una grieta.

El seminario impartido por Allouch en México en 1993 produjo trabajos importantes acerca del duelo y la concepción de la muerte en nuestro país. Comprendiendo también que la cultura mexicana está impregnada no sólo por la influencia macabra europea sino también por la influencia de los antiguos mexicanos y de sus costumbres y cultos en cuanto a la muerte y quizás en cuanto a la función subjetivante a partir de las consideraciones en torno la muerte y los muertos en nuestro país.

“La incidencia de la persecución en el duelo, la posible función civilizadora de la persecución con respecto a la relación de cada uno con la muerte no se produce aquí como fruto de un pensamiento teórico abstracto. Hay en especial un país, México, donde esa persecución, con la función que acabamos de enunciar, no es descuidada”<sup>145</sup>.

Me parece que de ahí la importancia, la curiosidad, la revuelta que Allouch causó con su seminario sobre “la erótica del duelo” en México, ya que inserta la función civilizadora de la muerte y de cada uno con la muerte en cuanto modifica la forma de abordar el problema del duelo en la clínica, mostrando que la posibilidad de historizar es fundamental para la construcción de un caso en la clínica psicoanalítica. Particularmente me encuentro sumamente interesada en lo que al respecto se ha hecho y se sigue haciendo en el psicoanálisis en torno a las diversas formas de subjetivar la falta, la

---

<sup>144</sup> Colín, Araceli., op., cit., p. 91-96

<sup>145</sup> Allouch, J. *ob. cit.* p. 213

pérdida de un ser querido, amado u odiado en cuanto a las consideraciones de Allouch. Partiendo de la idea de que no toda muerte tiene como consecuencia un duelo, es decir no toda muerte pone en falta a un sujeto, sólo algunas muertes convocan al duelo y por lo tanto a su subjetivación, es decir a la realización del sacrificio de un objeto pequeño a “del pequeño trozo de sí, ni de ti ni de mí” que se encuentra sólo al final del duelo o al fin del análisis, tal y como se nos invita a reflexionar más adelante.

Allouch lanza al aire sus semillas y me parece que en México esas semillas no sólo han producido frutos sino que se han seguido cultivando. Los escritos que se han desatado en torno al tema del duelo y la muerte desde el psicoanálisis tienen su raíz en la apertura, en el despliegue que permitió Allouch al abrir un dialogo con Freud a propósito del tema.

Lo que esta tesis, tomando en cuenta todo este conjunto de consideraciones, hace es poner el acento en algo, una pequeña cuestión sobre la subjetivación del duelo como una consideración en la práctica clínica que nadie en el psicoanálisis había interrogado, vale decir nadie ahí había buscado un dialogo con Freud alrededor de “*Duelo y melancolía*”, mismo que había permanecido tal y como él lo consideró en 1915 sin problema, sin discusión en cuanto al encuentro con la clínica psicoanalítica. Se había tomado el problema del duelo como una fórmula que se resolvía con la sustitución del objeto y el restablecimiento de la libido, había permanecido hasta 1993 como una forma de teoría fija, sin movimiento y sin posibilidad de ser teorizada.

Cabe mencionar que a Freud no le interesó el duelo en cuanto a su particularidad y tampoco en cuanto a su condición de trasmisión o su relación con el muerto (tema ampliamente abordado por Allouch) importante para hacer de ello, del duelo, algo público como una posibilidad de subjetivación de la pérdida para su historización y no la sustitución del objeto perdido.

Para Freud el duelo no fue un problema de la clínica psicoanalítica. Me parece importante mencionar que Allouch, cuestionando el planteamiento de 1915 no sólo en tanto a la idea de sustitución del objeto perdido, sino también,

y su crítica se recrudece, en cuanto a la aceptación de los posfreudianos y aún para los psicoanalistas de nuestros días al considerar la idea de trabajo de duelo, así como la de sustitución de objeto al pie de la letra, sin modificar nada. Aún cuando la misma clínica muestre la imposibilidad de pensar la solución del duelo desde el lugar común: “un clavo saca otro clavo” hay que advertir que también se corre el riesgo de hundirlo más.

Siguiendo las consideraciones y reflexiones de Allouch que propone una nueva forma de abordar el problema del duelo en el psicoanálisis, enfatizando principalmente en la subjetivación de la pérdida a partir de renunciar, de sacrificar un “pequeño trozo de sí”; misma que no establece una fórmula ni tiempo determinado para llegar a subjetivar un duelo. Ubico pues este trabajo como un intento de lectura en torno a la muerte y el duelo que principalmente enfatiza en la re-historización del sujeto para producir con ello una subjetivación de la pérdida que le posibilite la realización de su deseo.

El siguiente capítulo trata de abordar la actitud ante la muerte del hombre contemporáneo sirviéndome de la idea planteada por Freud en cuanto a la imagen de inmortalidad en lo inconsciente partiendo principalmente de la extraña consideración omnipotente que el hombre ha asumido como un rasgo que lo caracteriza.

## 4. UNA CONSIDERACIÓN SOBRE EL HOMBRE “OMNIPOTENTE”

### 4. I. ¿Cómo pensar la muerte?

En este capítulo intentaré dar una mirada respecto a la actitud ante la muerte del hombre contemporáneo ligada a la falsa consideración del ser humano como omnipotente en torno a sí mismo, como dueño y señor de todo lo que existe en el mundo. Aún con el paso del tiempo y teniendo en cuenta las formas de construcción del conocimiento para el ser humano occidental ha sido difícil, liberarse del lugar divino y omnipotente en el cual siempre se ha colocado ya sea sostenido por Dios o por la Ciencia positiva.

Paradójicamente y tomando una distancia las llamadas revoluciones científicas muestran que el ser humano no es omnipotente, que se encuentra alejado de ello ya que es un ser incompleto e inacabado un “aborto de mico” según Dany Robert-Dufour filósofo contemporáneo. Las revoluciones científicas, así llamadas por Haeckel<sup>146</sup> y después por el mismo Freud han tenido como principal función liberar al ser humano de su ingenua condición divina, tal y como intentare reflexionar en este apartado.

Si damos una mirada en cuanto a la relación hombre conocimiento, hallamos lo siguiente: Copérnico con su teoría heliocéntrica cuestiona el poder divino del rey como representante de Dios en la tierra. Si la tierra no es más el centro del universo y ella se mueve alrededor del sol, queda en cuestión el nexo entre Dios y el Rey; Kepler refuerza la tesis del sistema solar y el movimiento de rotación y traslación de la tierra con el descubrimiento de la elipse; Darwin pone en tela de juicio el origen y creación divina del hombre y muestra que el *homo sapiens* evolucionó de los primates. Es un animal, un mamífero y tiene un parentesco cercano con el mono; Marx muestra que las estructuras sociales no son rígidas y establecidas de una vez y para siempre porque los sujetos de una sociedad están determinados por las formas de

---

<sup>146</sup> Ernst H. Haeckel (1834-1919) Primer darvinista, epistemólogo y teórico de la ciencia. Contribuyó a definir el uno de Darwin como referencia histórica e ideológica y es él quien define la secuencia copénico-darviniana.

economía política de un País, es decir por sus formas de producción; Freud deja en claro que el ser humano no es consciente de su propia vida y que aquello que se conoce como Yo es lo más frágil de la estructura de un sujeto porque el sujeto es de naturaleza inconsciente es decir, ni siquiera es dueño de su propio pensamiento.

Es Haekel el primero que ubica como importante la relación entre Copérnico y Darwin en cuanto la influencia de las teorías en el terreno histórico-ideológico, formulando que “Darwin se convirtió en el Copérnico del mundo viviente”<sup>147</sup>(1868) Según consideraciones de Assoun, Freud conoció las declaraciones de Haeckel y las uso él mismo para plantear su argumento sobre la humillación del narcisismo humano. A Continuación se puede leer la declaración de Haeckel:

*“Esta hipótesis (de la creación) contiene dos errores: en primer lugar el error geocéntrico, que hace de la Tierra el centro del mundo, en torno al cual gira el sol, la luna y las estrellas. En segundo lugar, el error antropocéntrico, que considera al hombre como el fin supremo y deseado de la creación terrestre, el ser para el cual se creó todo el resto de la naturaleza.*

*Estos dos errores han sido aniquilados: Así como Copérnico (1543) asestó al golpe mortal al dogma geocéntrico, Darwin (1859) hizo lo mismo con el dogma antropocéntrico íntimamente relacionado con el primero”*<sup>148</sup>

No me interesa hacer una lectura genealógica en cuanto a la filogénesis y la ontogénesis humana, lo que quiero destacar en cuanto la apreciación haeckeliana es lo que subrayo en la cita: “estos dos errores han sido aniquilados” ¿A caso no hallamos ahí una expresión de liberación, de hallazgo?

Alejar al ser humano del terreno divino abre nuevas posibilidades, liberándolo primero del sufrimiento en vida con la invención del cielo, el infierno y el purgatorio: la topología de los muertos en el mundo cristiano. Sí no hay centro no hay arriba y abajo. ¿A dónde se van los muertos?

---

<sup>147</sup> Assoun. “Introducción a la epistemología del psicoanálisis” Siglo XXI; Mexico 2001. pag. 191

<sup>148</sup> Assoun. Ob. Cit pag. 194. el subrayado es mío.



En cuanto al antropocentrismo, el humano se libera de la consideración como creación divina, regresando a ser parte de la naturaleza que además no procede de la divinidad pero como se hallan (naturaleza y humano) en el mismo plano, se entiende que la naturaleza ya no le pertenece, él es parte de ella, es parte del mundo, “es con el mundo”. Sólo puede lograr trascender a partir de realizar su trabajo mientras vive y si lo hace lograra la trascendencia pero no del orden divino, sino en cuanto a lo que se encarna con el lenguaje de múltiples formas en el arte, la filosofía, la ciencia, el deporte son algunas de las formas que no se hallan atravesadas por la religión, porque es justamente esta última la que le prohíbe reflexionar al ser humano.

La idea es que si el ser humano se halla en falta y queda fracturado tiene la posibilidad de construir algo diferente. La falta entonces funciona como un motor y en ese sentido resultan liberadoras las caídas narcisistas. “Ahora comprendemos de que función heroica están investidos Copérnico y Darwin: han curado al hombre de su “delirio antropista de grandeza”, y por ende lo hicieron entrar en la era de la razón cósmica”<sup>149</sup>

Ahora bien, según lo plantea Assoun, Freud siguió la idea de Haeckel pues fue un teórico de la ciencia muy polémico y es a él a quien se le debe la enorme difusión del darwinismo, doctrina que atraía en lo profundo a Freud, sin embargo aunque este último retome el planteamiento del primero, ya no trata de decir lo mismo, porque lo hace para introducir lo inédito de su descubrimiento: lo inconsciente.

“El narcisismo, el amor propio de la humanidad en general, ha sufrido hasta ahora, gracias a la investigación científica, tres graves humillaciones. Al principio de esta investigación, el hombre pensó primero que su habitación, la tierra, se mantenía en reposo en el centro del universo, en tanto que el sol y la luna y los planetas se movían en órbitas circulares en torno a ésta. Todos sabemos que los trabajos de Darwin acabaron con la pretensión divina del hombre... Esta es la segunda humillación del narcisismo: la humillación

---

<sup>149</sup> Assoun. Op cit. Pag. 198 (el subrayado es mío)

biológica”<sup>150</sup> La tercera ruptura en esta línea es la que Freud descubre, nos hace saber que el hombre, es un hombre que se desconoce a sí mismo, aún cuando pretende dominar las cosas del mundo ignora su propia condición inconsciente que actúa constantemente y en el equívoco sobre su ser

En la actualidad, Dany Robert-Dufour apoyado en la tesis sobre “*La génesis del hombre*” del anatomista Luis Bolk publicada en 1926, se une a estos planteamientos en tanto destruir la idea narcisista del hombre. El filósofo francés retoma la antigua tesis sobre la neotenia humana para plantear hoy día que “el hombre es un aborto de mico”<sup>151</sup> porque el hombre es un neoteno, es decir que no terminó nunca su ciclo evolutivo, por alguna razón nace, crece y siendo joven, sin haber logrado la madurez se reproduce y muere.

Según consideraciones de Bolk “la rapidez de evolución humana ha ido haciéndose cada vez menor, que el estado adulto se ha ido desplazando a una edad cada vez más alta, que el crecimiento se ha ido retardando. Al alargarse las fases del desarrollo se ha alargado también la duración de la vida, no solamente porque el primer período de nuestra existencia se extendió por un número creciente de años, sino también porque todo el curso de su proceso vital, desde el principio al fin, se retardó... Cuanto más progrese la humanidad en el camino de la “Humanización”, tanto más se acerca al punto fatal, cuyo rebasamiento significa aniquilación. Tiene que seguir adelante hacia su aniquilación. Esta fatalidad recuerda la profecía de Nietzsche: “Sucumbirás por tus virtudes” ¿Quién podrá decir hasta qué grado se ha cumplido ya en las actuales razas cultas la profecía de Nietzsche?”<sup>152</sup>

Para Luis Tamayo<sup>153</sup> la condición de la neotenia humana se complejiza en cuanto que no sólo es de naturaleza física ya que en el hombre también hay una neotenia psíquica, es decir que: el ser humano no sabe lo que quiere,

---

<sup>150</sup> Assoun. Ob. cit. pag. 201

<sup>151</sup> Dany Robert-Dufour. Calmann Le “*Cartas sobre la naturaleza humana para uso de los sobrevivientes*” Traducción al Español por Pío Eduardo Sanmiguel. 1999, cap. 1 pag. 17 a 35.

<sup>152</sup> Bolk, Louis. 1926. “La “Humanización” del hombre”. Conferencia explicada por Bolk ante la Sociedad de Anatomía de Freiburg. Revista de occidente. Pag.71

<sup>153</sup> Tamayo, Luis, 2006. “La locura en la época contemporánea” Seminario oral, presencial dictado en la Universidad Autónoma de Querétaro, Facultad de Psicología.

tampoco sabe lo que es y se halla atado a la monotonía, además hace síntomas que si producen preguntas posibilitan al sujeto realizar cosas que pueden servir para obligarle a modificar su monotonía intentando dar respuesta a las preguntas sobre el cuidado de sí.

Sin embargo aún teniendo en cuenta los antecedentes arriba mencionados en cuanto a la historia del conocimiento y a pesar de los intentos de descentramiento en cuanto el narcisismo humano a través de la historia del conocimiento, el hombre se sigue considerando omnipotente y como ser omnipotente el humano se ha convertido no sólo en “dueño” de su cuerpo sino también como lo muestra la historia de la humanidad en dueño de otros hombres<sup>154</sup> y de todas las cosas que hay en la tierra. Además con el afán de vencer su propia muerte se ha estructurado psíquicamente como un sujeto inmortal. Con el paso del tiempo los humanos hemos terminado creyendo que lo poseemos todo incluso a la naturaleza y que la muerte sólo nos llega por error, como un accidente.

En 1977, Lévis-Strauss realizó una fuerte crítica a la idea de los derechos del hombre desde la postura del humanismo. Su ataque se inspira a la vez en los estoicos, en la filosofía hindú y en el “pensamiento salvaje” que se fundamenta principalmente en el respeto a las especies vivas mismas a las que también pertenece la especie humana.

Lo que Lévis-Strauss hace es justamente poner en duda la idea cartesiana en cuanto “hombre amo y poseedor” de la naturaleza, lejos de ello, el hombre sólo tiene la obligación de protegerla. Así el maestro del pensamiento estructuralista francés plantea los fundamentos de una ecología filosófica. Se anticipó a los devastadores efectos que el capitalismo salvaje ha producido a la naturaleza como el caso particular que sufre el agua dulce del planeta por la industrialización y el uso indiscriminado de la tecnología con la finalidad de lucrar.

---

<sup>154</sup> El hombre como buen neoteno se halla fascinado neotenizando a su misma especie como en el caso de los niños o también a otras especies, particularmente la experiencia del lobo convertido en perro. El hombre esta encantado de ser el macho dominante o buscar un macho que lo domine. Se mueve en el terreno de la domesticación como una falsa salida de la neotenia.

Sin embargo el mayor problema no es el uso de las tecnologías puesto que ello no se puede frenar. El problema principal que enfrenta la omnipotencia humana es la imposibilidad que tiene en cuanto a detenerse a pensar, a reflexionar sobre él y su relación con las máquinas, el hombre no se pregunta más nada. Todos los hombres somos pobres de pensamiento (*gedanken-arm*), faltos de pensamiento (*gedanken-los*)<sup>155</sup>. Acostumbrados a lo fácil, al entretenimiento, hemos dejado de pensar el mundo, nos hemos convertidos en esclavos de la técnica, planificadores y no pensadores según consideraciones de Heidegger.

#### 4.2. Lo macabro en occidente

La omnipotencia y la inmortalidad me parece que van de la mano, ambas se fundamentan, se sostienen una de la otra. Sin embargo y paradójicamente la cultura que ha sido producida por el ser humano según consideraciones de Hegel está más ligada a lo muerto que a lo vivo.

Juan Carlos Macías<sup>156</sup>, siguiendo el pensamiento de Hegel en su *“Historia de la filosofía”*, menciona que la cultura es una inmensa funeraria puesto que todo lo que está en ella ya murió y sólo podemos leer en los cuerpos la huella como cicatrices. Cicatrices que muestran marcas de lo que algún día, en algún tiempo sucedió. Se lee lo muerto porque lo que podemos ver en la cultura ya se acabó; igual que el cuadro terminado por su pintor, se acaba, se petrifica. Así la cultura se orienta a partir del producto terminado, es decir de lo que ya murió, de lo que ya no es, de lo que fue. El hombre se orienta en el mundo a partir de inscripciones que le hacen saber lo que pasó o lo que puede pasar y lo que parece imposible para el ser humano es habitar el presente, el instante. Si pensamos que la cultura misma es un producto que se estructura y se representa sólo a partir de lo finalizado, de lo aniquilado entonces la relación entre el ser humano y la muerte es eterna, es total. Quizás el problema radica

---

<sup>155</sup> Heidegger, Martín. *“Serenidad” (Gelassenheit)* Colección La estrella polar. Ediciones del Serbal. Versión de Ives Zimmermann. Cuarta edición 2002 Barcelona. pag. 17

<sup>156</sup> Macías Juan Carlos. “Epistemología y Psicoanálisis” Seminario impartido en la UAQ 2007

en la imposibilidad del hombre contemporáneo en pensar y reflexionar acerca de la vida y de las cosas que lo rodean.

El hombre omnipotente destruye todo, lo destruye absolutamente todo, incluso para producir su propia cultura se basa en lo aniquilado, lo inexistente. Curiosa resulta la imposibilidad que posee el ser humano para pensar que su propia muerte tarde o temprano tiene que llegar. Así lo que siempre esta intentando aislar es a su muerte sin embargo antes, todavía hasta el siglo XVIII el hombre intentó domesticar la muerte pero dejó de hacerlo, falló probablemente porque él seguía muriendo, entonces la hizo salvaje según una consideración del historiador francés Philippe Ariès.

Lo que el ser humano hizo a partir del Barroco fue aislar a la muerte de su entorno y principalmente de su cercanía, es decir que intentó aislar a la muerte de sí mismo, de su experiencia personal. Creyó alejarse de la experiencia de morir, exiliándose de su única certeza. La muerte desde entonces en occidente es vista como mero accidente, como una contingencia, se convirtió en algo antinatural, lejano a la vida omnipotente del ser humano.

Según Ariès<sup>157</sup> en la antigüedad occidental desde Homero hasta Tolstoi, la actitud ante la muerte estaba domesticada, se trataba de la muerte familiar, se hallaba próxima, era familiar, insensibilizada en tanto natural. Era opuesta a la de hoy en día. En la actualidad la muerte se ha vuelto salvaje, asistimos a la muerte seca y privada y lejos estamos ya de hacer de la muerte un acto público. La muerte resulta ajena, lejana, imposible quizás porque lo que más resalta en nuestra época es la omnipotencia humana, sin embargo no siempre fue así en lo que refiere a la actitud ante la muerte según se nos muestra en la época macabra occidental.

Primero es necesario aclarar a que se suele llamar macabro. Lo macabro habla de las representaciones realistas del cuerpo humano mientras se descompone. Lo macabro medieval comienza después de la muerte y se

---

<sup>157</sup> Arés, P. *"Morir en Occidente desde la Edad Media hasta nuestros tiempos"* Ed. Adriana Hidalgo. Buenos Aires 2007. p.19-35

detiene en el esqueleto. El esqueleto seco, *la morte secca* característica del siglo XVI y aún en el XVIII.

Sin embargo durante los S. XIV y XV lo macabro se hallaba dominado por la imagen repugnante de la corrupción de la única naturaleza del hombre como carroña. Lo que se mostraba con la danza macabra, *artes morendi* era la constante amenaza de la muerte y la fragilidad de la vida.

En la época Macabra durante el siglo XV, se sabe por la iconografía de grabados en madera que las formas del “bien morir”, el llamado *arte moriendi*, que la mejor forma de morir era en el lecho, las imágenes sobre la muerte mostraban que siempre se moría en la cama ya fuera de muerte “natural”, es decir sin enfermedad o por muerte frecuente incluyendo a los accidentes. Siempre el cuerpo tenía que pasar por el lecho de amor, de descanso en donde se había pasado gran parte de la vida y la habitación se llenaba de gente porque siempre se moría en público.

Dentro de la habitación del moribundo se instalaba un teatro dramático en donde lo que se representaba cada vez era el destino humano, el destino del moribundo que mostraba la muerte; se escenificaba en público, el hombre entonces no era inmortal, no era omnipotente. El ser humano de finales del siglo XVIII asistía públicamente al trágico acto de la muerte de su semejante para recordar su condición mortal.

Sin embargo también se sabe que los temas de lo macabro tenían una connotación, una finalidad moral que acercaban la muerte, la carroña con la sexualidad: existía un nexo entre la muerte y la sexualidad. Otra consideración importante es que las imágenes de la muerte y de la descomposición no sólo significaba el miedo a la muerte o al más allá. No podemos negar que fueron utilizadas también para ello pero la época macabra muestra el amor apasionado por el mundo terrestre y principalmente una conciencia dolorosa del fracaso al que está condenada la vida del hombre. Jamás el hombre amó tanto la vida como al final de la edad media, no podía resignarse a abandonar sus riquezas ni siquiera para morir.

Lo macabro tenía entonces la finalidad de recordar la mortalidad de todo ser humano pero también lo rebajaba a basura y fetidez. Recuerda siempre que al final el hombre sólo yace con los gusanos y la purulencia. Lo macabro también se relacionaba con el nacimiento en el sentido de la infección: es decir que nacemos entre heces y somos igual infectos al morir.

Desde un punto particular en este trabajo lo macabro resulta importante más principalmente porque muestra la angustia que produce el saber sobre la muerte, la angustia en vida sobre la incertidumbre de la muerte. Lo macabro muestra el destino de la masa corporal que nos acompaña durante toda la vida.

Para Foucault “la importancia que el ser humano dio al acto de morir y a su ritualización, es decir la domesticación de la muerte en lo macabro hasta finales de la edad media quedó medrado por la risa del loco porque éste se reía por adelantado de la muerte”<sup>158</sup>. El triunfo de la muerte que se cantaba en los cementerios es sustituida por el tema de la locura, pero esta sustitución de ninguna manera implica una ruptura entre muerte-locura porque en ambas experiencias según Foucault lo que se deja ver es la nada de la existencia humana, una nada que es sentida desde el interior. El espectáculo de la muerte mostraba que había que atraer a la prudencia y lo que cambió es que ahora la prudencia era denunciar al loco, enseñando a la locura como una forma de muerte en vida. Este nexo entre locura y muerte comienza a aparecer desde el siglo XV.

Llama la atención lo similar en cuanto el tema de *la danza macabra*<sup>159</sup> y *el elogio a la locura*. La primera muestra la inmunidad y mortalidad de todos los

---

<sup>158</sup> Foucault, M. “*Historia de la locura en la época clásica I*” FCE Mexico 2002.

<sup>159</sup> En México como una importación de Europa en torno a las consideraciones sobre la muerte también se desarrolló una especie de “*danza macabra*” llamada “*Loa a la muerte y los doce vanidosos*” que tuvo lugar principalmente en Chiapa de Corzo y Guatemala a partir de la gran peste que asoló durante el siglo XVIII esas zonas. Se cuenta que Los habitantes en Chiapa de Corzo por miedo a contraer la peste enterraron vivos un gran número de apestados y estos desdichados quejándose por hambre y sed pedían Atól. Sus enterradores contestaban a la petición del moribundo con esta frase “Que tol ni que chingarero cierra el pico y ahí ve el terro” (Que atól ni que la chingada cierra el pico y ahí va la tierra). ¡calla!, no te quejes que ya estás muerto. Ahí se halla quizás una manifestación de “muerte salvaje”. Desaparece el ritual y se deja de ver al sujeto como tal para verlo como bios apestado. Sin embargo me parece que aquí hay un momento de la historia que podría ser reconstruido en cuanto su vertiente subjetiva y que merece un estudio aparte. Se tiene noticias que desde finales del siglo XVI en Chiapa de

seres humanos desde el Papa al más humilde campesino o el mendigo; la segunda pone en el centro el tema de la locura para dejar ver que sólo existen locos, no hay no locos, el Papa es loco cómo lo son los clérigos, el juez, el médico, el mendigo y toda la humanidad. Para Foucault el tema de la muerte es abandonado porque en la locura se encuentra la muerte.

Hoy día el lecho de muerte dejó de ser símbolo de amor y descanso para convertirse en un material tecnológico de hospital que se halla reservado a los enfermos graves. Desafortunadamente, lo que se aísla retorna. El aislamiento que el hombre contemporáneo ha procurado en torno a su eterna relación con la muerte siempre regresa y hoy en día regresa de forma voraz, salvaje. ¿Cómo pensar la muerte en la actualidad?

Allouch en su libro de *“Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca”* nos invita a reflexionar sobre el restablecimiento de lo macabro en el ser humano, como una forma “de suscitación del deseo en el viviente”<sup>160</sup>. Entiendo por ello que el asunto es reflexionar sobre lo real de la muerte para producir con ello el deseo de vivir. Teniendo en cuenta que lo macabro se inscribe en Europa desde la edad media en aquellos tiempos, lo macabro producía otra connotación respecto a la representación de la muerte porque “es sabido que las épocas macabras fueron alegres, ricas en goces (*no por ello mejores o más felices*) de la vida”<sup>161</sup>, las cosas se invierten. Justamente por esa inversión que se produce por la cercanía de la muerte en términos reales es por lo que un sujeto vive la vida; se convierte en deseante.

---

Corzo se le hacía rezos y cultos a una calavera en el cañón del sumidero. La leyenda cuenta que los indios Chiapa se lanzaron al Cañón del Sumidero antes de permitir ser sometidos por los conquistadores españoles al mando de Diego de Mazariegos. Sin embargo existe otra versión que cuestiona el suicidio colectivo y muestra que los indios Chiapa se despeñaron de las paredes del Cañón del Sumidero en un intento de huida mientras eran perseguidos y amedrentados por un grupo numeroso de españoles, mexicas y tlaxcaltecas. Según relata Bernal Díaz del Castillo el pueblo de los Chiapaneca era un pueblo prospero y rico, del cual los españoles quedaron sorprendidos por sus formas de organización y producción.

<sup>160</sup> Allouch, J. *Erótica del duelo en el tiempos de la muerte seca*. EPEELE, México, D. F. 2001. p. 15

<sup>161</sup> *ibídem*



### 4.3. Barroco macabro: órganos, momias y catalepsia

Durante el Barroco, no deja de llamar la atención la conservación de partes del cuerpo, como las viseras, las extremidades, la momificación o la reconstrucción en cera a imagen y semejanza del muerto, como fue el caso de Maximiliano, cuando después de muerto Carlota hizo que se realizara un muñeco de cera, según relata Fernando del Paso en su novela *“Noticias del Imperio”*. Verdad o ficción por lo menos entre los siglos XVII y hasta finales del siglo XIX no fue común pero tampoco extraordinario los deseos extraños de conservar a un ser amado. Las momias como cualquier miembro o víscera cercenadas o extraídas podían permanecer en las casas o en algún lugar específico dictado de antemano por el que moría, ya fuesen en vida o a manera de testamento.

¿Por qué y con qué finalidad se guardaban las partes del cuerpo? Hoy en día por ejemplo con la inserción de la incineración<sup>162</sup> en el tratamiento fúnebre, no es raro saber que los restos, las cenizas del difunto se guardan en las casas, en el hogar y no en los panteones o en los nichos de las iglesias, o esparcidos en algún lugar especial. Con la incineración el cuerpo queda excluido de ser comido por los gusanos y de regresar a lo putrefacto como se recalcaba en la época macabra. Probablemente en la actualidad lo macabro se adelanta a la muerte y se produce en la pornografía, en el alejamiento de moribundo.

Ariès, señala que durante el s. XVIII era raro pero no excepcional guardar en la propia casa el cadáver de quien no se quería uno privar enterrándolo, muestra varios casos en los que la finalidad es conservar el cuerpo muerto de diversas formas desde frascos gigantescos de formol o diversos tipos de embalsamamiento. Tal y como se observa en el caso de Jacques Necker, ministro de Luis XVI y de su mujer Suzanne Curchod, un clásico ejemplo de lo que en

---

<sup>162</sup> Los crematorios que se realizan hoy en día, tienen su origen en los hornos que los nazis construyeron como una forma de no dejar huella, de no dejar rastro de los cuerpos. Tuvo su inserción en occidente debido a las preocupaciones espaciales que se presentaban en los panteones, así como a las medidas higiénicas de la época contemporánea. ¡claro! económicamente también hay un ahorro en cuanto dinero, descomposición y alejamiento de la fetidez y podredumbre. ¿Es posible que también exista un ahorro en términos psíquicos?

aquella época se había convertido en el mayor temor después de la muerte: la catalepsia, como la muestra Edgar Allan Poe en muchos de sus cuentos y relatos.

La esposa de Necker “tenía miedo de ser enterrada viva y escribió un tratado sobre *Des inhumations précipitées* [De las inhumaciones precipitadas]. Esperaba conservar después de la muerte una comunicación con su marido. <<Haz exactamente lo que te he dicho>>, le escribía ella. <<Quizás mi alma vague a tu alrededor... Quizás yo pueda gozar deliciosamente de tu exactitud en el cumplimiento de los deseos de la que te ama tanto>> Estas son sus instrucciones: un mausoleo para ella y su marido en su propiedad de Coppet, a orillas del lago de Ginebra. Deberían ser conservados los dos en un recipiente lleno de alcohol, Jacques Necker la conservó primero en su casa durante tres meses. El espía francés que vigilaba a la familia contó que Suzanne, había <<ordenado que su cuerpo fuera conservado en alcohol como un embrión>>. Y la hija de los Necker por su lado escribía <<Quizás no sepáis que mi madre ha dado unas órdenes tan singulares, tan extraordinarias, sobre las diferentes maneras de embalsamarla, de conservar, de colocarla bajo un cristal en alcohol que si, como ella creía, los rasgos de su rostro se hubieran conservado perfectamente, mi desgraciado padre se había pasado la vida contemplándola>><sup>163</sup>.

Posiblemente para el Sr. Necker fue está una forma de vivir habitado por la muerte de su esposa, una muerte que sin lugar a duda marcó el rumbo de su vida en torno a vivir para realizar el deseo funerario de su Suzanne, cumplió él con su palabra, al igual que su hija, ya que esta se encargó de colocar en formol a su padre como lo había pedido su madre y ella misma al morir es depositada pero en un ataúd en el mismo mausoleo que yacían sus padres en donde aún se conservaba el rostro de el Sr. Necker de forma intacta como el día de su entierro pero la cara de Suzzane termino por borrarse.

---

<sup>163</sup> Ariès, Philippe. *“El hombre ante la muerte”* Taurus Humanidades. Madrid, 1983. pp. 320-321.

Sin lugar a duda una historia escalofriante para nuestros días pero durante el siglo XVIII el temor a ser enterrado vivo fue una preocupación de la gente puesto que durante ese tiempo se exhumaron muchos cuerpos que yacían en los atrios de los templos para trasladar los restos al panteón, a las afueras de la ciudad, debido a las pestes que asolaban a diversas regiones no sólo de Europa sino también en América en donde los atrios de la iglesia también hacían las veces de panteones.

Así las exhumaciones masivas daban cuenta de los “muertos-vivos”, los catalépticos que tuvieron su último aliento en las entrañas de la tierra. También fueron importantes para el saber de la catalepsia los suntuosos funerales barrocos de la burguesía en los cuales se acostumbraba acicalar al muerto para que se llevara sus mejores prendas, como sus joyas preferidas, lo que a la vista de los enterradores y sacristanes de iglesia producía el deseo de exhumaciones clandestinas de tumbas para poseer las joyas, reliquias u objetos de valor que el muerto se llevaba consigo.

Se cuentan historias escalofriantes en las que gracias a la avaricia producida por el excesivo adorno que se llevaban los muertos a la tumba hubo quienes se salvaron de la experiencia de morir enterrados vivos.

Ariès plantea que incluso el deseo de poder mantener comunicación por parte del muerto por dicho miedo se acentuó durante el siglo XIX. “Ser enterrado vivo ha sido y sigue siendo una de las figuras usuales de la angustia y es posible que esa situación “necrótica” sea frecuente aún hoy en día cuando la incineración ha tomado la batuta en cuanto a las formas del tratamiento del cuerpo en el funeral”<sup>164</sup>.

En la Edad Media por ejemplo “los falsos-muertos se hacían reconocer golpeando sobre el tabique de su ataúd, los ataúdes se ponían mucho más cerca de la superficie que hoy en día en donde incluso se pone de por medio un colado de cemento. El cataléptico era entonces considerado como habitado

---

<sup>164</sup> Allouch Ob. Cit. Pag.147

por el diablo. El falso-muerto como testimonio del poder diabólico debía hallar su fin, debía ser matado: el temporal abría la tumba y cortaba la cabeza mientras que el espiritual daba la bendición. Cegados por la sensiblería occidental”<sup>165</sup>

Allouch plantea que ser enterrado vivo es una de las figuras típicas de la angustia, “esa situación necrótica como la llama Jean Fallot, sigue siendo aún hoy mucho más frecuente de lo que generalmente se piensa”<sup>166</sup>

La problemática que le planteaba la catalepsia a la medicina durante el siglo XVIII, hacia 1740, permitió que los médicos se hicieran cargo de la cuestión, denunciándolo como uno de los graves peligros de la época. “Una abundante literatura especializada retomó entonces los antiguos datos, los milagros de cadáveres, los gritos en las tumbas, los cadáveres devorados, para reinterpretarlos a la luz de lo que se sabía de la muerte aparente. Hacía tiempo que se la temía, la sabiduría antigua invitaba a la prudencia. La religión de los muertos, los ritos de las sepulturas no eran en realidad más que precauciones para evitar los enterramientos precipitados.”<sup>167</sup> Pensando el problema de la catalepsia desde donde lo plantea Ariès, bien pudo ser ella, hecho importante para que surgieran tan extravagantes prácticas funerarias que se centraban principalmente en el hecho de preservar al cuerpo o bien algunas de sus partes por el miedo que suscitaba la posibilidad de permanecer con vida en las entrañas de la tierra.

Me parece importante retomar la cuestión de la conservación del cuerpo puesto que durante la época Barroca se enfatizó en cuanto al culto del Sagrado Corazón de Jesús y también entre los XVII-XVIII tanto en Europa como en México existen vestigios de entierros o conservaciones de corazones. El corazón desde hacía mucho tiempo se representaba, como una forma idealizada en el amor: pasional o espiritual representado por el Sagrado Corazón de Jesús. Sin embargo también entre el siglo XVI y el siglo XVIII la

---

<sup>165</sup> Allouch pag. 374

<sup>166</sup> *ibidem*

<sup>167</sup> Ariès, Philippe. *“El hombre ante la muerte”* Taurus Humanidades. Madrid, 1983. pag. 330

ciencia de la disección de cadáveres hacia su aparición públicamente, “ridiculizando en principio, fue creciendo una nueva imagen del ser humano como una extraña manufactura de órganos... Las mesas de disecciones de los anatomistas se convirtieron en los altares de las nuevas ciencias del hombre”.<sup>168</sup> Mientras en Europa el cuerpo suscitaba seducciones extrañas y negación por parte del clero en cuanto a la disección de los cadáveres. En México la representación del Sagrado Corazón de Jesús se mostraba no bajo la forma estilizada sino más bien sanguinolento, con sus venas y sus arterias seccionadas como lo muestran los dibujos de anatomía.

El culto al corazón llegó más lejos en lo que respecta a su adoración a la imagen y sobre las ofrendas, Elsa Malvido<sup>169</sup> historiadora que estudia diversos temas sobre la muerte en México, menciona sobre algunas personas que vivían en la Nueva España ofrendaban algunas partes de su cuerpo para que permanecieran en diversas iglesias y conventos como reliquias protectoras después de su muerte. Esto también sucedía en Europa aun en los siglos XVI al XVIII. “Por los rescates efectuados en el convento de San Jerónimo de la ciudad de México se pudo confirmar también el hecho de que este tipo de ofrendas en México, al igual que en Europa no eran míticas, sino reales; una visera al parecer corazón o hígado, contenido dentro de un vitrolero con líquido, en una especie de relicario, protegido por cuatro pequeñas gárgolas, fue localizado debajo del altar central”<sup>170</sup>

Sin embargo Malvido señala que guardar una parte del cuerpo privilegiando el corazón fue una costumbre común durante la Europa medieval. Como ya mencionamos en el capítulo dos, en la historia del corazón del caballero, devorado por su dama.

---

<sup>168</sup> Sloterdijk, Peter. “*Esferas I*”. Biblioteca de Ensayos Siruela. Madrid, junio 2003. pag. 124

<sup>169</sup> Malvido, Elsa. “*El barroco y las ofrendas humanas en Nueva España*” Revista de Indias, 1994, vol. LIV, núm 202. Madrid Sep. Dic. Del 1994.

<sup>170</sup> Mancilla y otros en “*Estudios de stress en los entierros primarios del templo de San Jerónimo, Ciudad de México*”. *Anuario de Antropología Física*, México, SEP\_INAH. 1991; Citado por Malvido en su artículo “*El barroco y las ofrendas humanas en Nueva España*” publicado en la *Revista de Indias*, 1994, vol. LIV, núm 202. Madrid Sep. Dic. Del 1994. pp. 604-605

En Puebla, en la iglesia de Santa Mónica, el Obispo Manuel Hernández, en su testamento pidió que su cuerpo fuese sepultado en la Catedral y en donación a esta atención ofrece su corazón y pide que lo pongan en formol. ¿La donación del corazón ligada a una comunión con Dios? Malvido menciona que en documentos testamentarios existen varias peticiones de esta naturaleza en laicos. Sin embargo considero que dichas donaciones no eran en sí un sacrificio por lo menos en lo que respecta al muerto como tal, como muerto. El sacrificio implica la renuncia a algo, lo que sea pero mientras se está vivo, lo que se dona en la muerte ya no es un don, puesto que lo que se dona es sólo a partir de que el cuerpo se halla muerto ¿Qué es lo que ahí se sacrifica? Por lo menos en lo que respecta al muerto, el que sacrifica es el doliente, el que se queda de golpe puesto en el lugar de amante. Quizás esto pueda llevarnos a pensar el asunto de las donaciones de órgano en la actualidad. En este sentido me aproximo a mencionar que es posible que aquello que se pierde con la donación de órgano, se pierde en el momento mismo de firmar el documento de compromiso que hace saber al que porta el órgano que ya no le pertenece. Creo que este punto puede resultar polémico y valdría la pena investigar su implicación subjetiva.

Existen noticias que durante el México independiente de 1832 se continua con la costumbre de ofrendar el corazón, en Pino Zacatecas se halló un corazón de Obispo que se deposito en una urna.

¿Qué explicación da la iglesia católica en la edad barroca del desmembramiento de los cuerpos con fines de ser ofrendados?

Durante el barroco Mexicano, la veneración al corazón creció por medio de la propagación de las imágenes de los Sagrados Corazones de Jesús y de María. Para Malvido las ofrendas del corazón dan muestra de una devoción extrema que al final corporizaban a la ofrenda con la donación de corazones u otras vísceras a determinados santos de aquellos fieles privilegiados como los nobles y personajes importantes del clero que pedían como última voluntad, después de su muerte se les realizara un panegírico<sup>171</sup> y sus vísceras se

---

<sup>171</sup> Cantos y oraciones durante un ritual de sacrificio. También reciben ese nombre los discursos elogiosos hacia un personaje célebre.

distribuyeran según los santos de su predilección. Entre los más comunes, estas ofrendas se dirigían al Sagrado Corazón de Jesús y al Dulce corazón de María.

Tal parece y particularmente se me ocurre que durante la época Barroca existe una cercanía total entre el cuerpo, la muerte y el goce.

¿Por qué durante la época Barroca el cuerpo muerto se convierte en un objeto de deseo, un objeto erótico? Aunque durante el barroco lo que se destaca y principalmente en la arquitectura es el exceso de adornos, también se resalta el horror al vacío, me parece importante enfatizar que por medio del pliegue pareciera como si existiera un borramiento entre el adentro y el afuera, lo externo y lo interno, tal y como se puede observar en la arquitectura barroca, eso, el borramiento del adentro y afuera es una constante.

Quizás conservar el cuerpo en su totalidad o en partes era una forma de no dejar un espacio, prácticamente se deseaba seguir ocupando un lugar, ¿había también una idea de borrar la vida y la muerte? ¿Por qué la gente durante esa época gozaba con las terribles y reales escenificaciones del teatro del horror: desmembramientos, desollados, decapitados, ahorcados, desprendimiento de vísceras cuando el sujeto aun permanecía con vida? Tan parecido a nuestra época que goza de la violencia infringida a otros que resultan ser más débiles porque se hallan desposeídos de sus cuerpos. En México se ha vuelto una constante sin límites: matar, violar, secuestrar, asesinar.

A pesar de que la idea del cuerpo visto como maquina comienza en esa época con los descubrimientos de la anatomía y la publicación del libro (1747) *“El Hombre Maquina”* de La Mettrie, el peso que adquiere el tratamiento del cuerpo hasta en las pompas fúnebres es suntuoso en cuanto a la mortaja o el vestido del entierro, tal y como nos lo hace saber Malvido retomando los *“Códigos Españoles. Códigos de las siete partidas.”* En los que se estipula la prohibición que había de vestir con atuendos elegantes, así como el uso de alhajas en los muertos. Se exentaba de esta prohibición a los clérigos y a los nobles o caballeros porque ellos tenían lugares especiales dentro de las

iglesias. Según relata Malvado una de las razones principales de la prohibición era impedir que las tumbas fueran exhumadas pero aún aquellas que se colocaban dentro de la iglesia no se salvaban de los profanadores de tumbas.

Hay una sobrevaloración no solo del cuerpo muerto, sino también de la imagen del cuerpo muerto. Lo que resulta paradójico es el peso que por un lado había llegado a adquirir la idea del cuerpo como una maquina en cuanto el terreno de la anatomía y por otro la exaltación del mismo dentro de los cultos religiosos o profanos como los que se relataron anteriormente en este trabajo. Esta pasión por la muerte también invita a pensar en el fracaso de toda vida por exitosa que pueda ser, la muerte trae siempre consigo un fracaso ineludible.

#### 4.4. La omnipotencia y la muerte

En 1955, en el encuentro internacional de los premios Nobel, el químico norteamericano Stanley dijo “Se acerca la hora en que la vida estará puesta en manos del químico, que podrá descomponer o construir, o bien modificar la sustancia vital a su arbitrio”<sup>172</sup>. Según la consideración de Heidegger, lo anterior es una declaración audaz en cuanto a la investigación científica pero lo que resulta sorprendente es que nadie se detuvo a pensar en cuanto que la técnica estuviera preparando una agresión en tanto la vida y la esencia del ser humano. ¿Qué pasaría si el hombre ya no muriera? ¿Está el hombre preparado para no morir? ¿Qué implicaciones para la subjetividad tiene el hecho de que la vida este puesta en manos de los químicos? Estamos acostumbrados a no detenernos a reflexionar.

Se tiene la idea de que las ciencias más fructíferas son aquellas que pueden producir más tecnología o mejores predicciones del futuro basadas en el método científico, es común considerar por ejemplo que el “mejoramiento” consecuente en la salud y el aumento de la longevidad humana se hallan entre las características más notables y admirables de nuestra época, como producto

---

<sup>172</sup> Heidegger, Martín. Ob cit. Pag. 25-26



de la ciencia y la tecnología. Sin embargo ¿qué sentido tiene vivir más? ¿De dónde se sacará comida para tanta gente que ya no se muere? ¿por qué un anciano quería vivir más, dentro de una cultura que valora poco a los viejos? No preguntamos nada acerca de los “mejoramientos” de la humanidad que huye de su muerte, resulta normal vivir alejando más y más lo real de la muerte. La búsqueda humana se encuentra ligada a la posibilidad de hallar el secreto de la vida eterna, encontrar la piedra filosofal o el químico perfecto que manipule el error de la mortalidad.

Hoy en día asistimos a la declaración del premio Nobel (2001) de fisiología y medicina, Tim Hunt, quien declaró que “podemos intentar dejar de respirar y entonces, seguro no nos moriremos de cáncer” o bien que “lo que se sabe es que si comes bien, vives más, y si vives más tienes más posibilidades de tener cáncer”. ¡¡Claro!! Los hombres morimos diariamente, morir no es producto de un accidente, es de carácter natural entre todas las especies vivientes y el hombre como una especie también tiene una cita con su muerte.

Ambas declaraciones de Hunt, dicen que de cualquier forma el hombre morirá y no necesariamente de viejo o por un accidente, sino más bien que las posibilidades de morir de cáncer engrosan las estadísticas. El cáncer es una enfermedad que no tiene un origen seguro, sin embargo se sabe que en gran medida se debe a los tóxicos y al uso de tecnologías atómicas que usamos, respiramos o ingerimos diariamente. Pero nadie nos preguntamos acerca de ¿cómo llegó a pasar y cuál ha sido su efecto en la subjetividad del ser humano? El uso de la tecnología lejos esta de producir un hombre inmortal, contrariamente se ha revertido produciendo otras formas de morir. De ahí que lo que se intenta aislar retorna y de forma salvaje, brutal. No por ello el hombre es más consciente de su muerte. ¡No! la muerte sigue siendo un accidente, un error.

Freud en 1914 plantea la actitud del hombre ante la muerte y comienza diciendo que por lo menos en el inconsciente el sujeto no está advertido de ser mortal, lo cual convierte al hombre en un ser inmortal. Esto se plantea Freud, en cuanto que el ser humano carece de una representación de la muerte, por lo

menos en lo que refiere a la muerte propia, misma que no es poca cosa. Así el sujeto es inmortal en lo inconsciente aunque en su dialogo cotidiano se plantee formulas o dichos como:

“Nada en la vida es tan seguro como la muerte”

“El muerto al pozo y el vivo al gozo”

“Si me he de morir mañana, que me maten de una vez”

Sin embargo en el fondo el ser humano no cree en su muerte, nos dice Freud, la muerte, si le llega a alguien es recibida como una contingencia, como mero accidente que en la mayor de las ocasiones es justificada diciendo “no debió pasar” “Era tan joven” “era tan bueno” “cómo pasó” “pero si... ¡le he visto ayer!!!”.

Pocas son las muertes que hacen que el hombre acceda a los linderos de su propia muerte.

En 1920 Freud introduce el concepto de pulsión de muerte y lo plantea como la más antigua de las pulsiones, inclusive todas las demás pulsiones se hallan al servicio de ésta. Para Freud la pulsión de muerte no sólo resulta constitutiva del sujeto, sino que es quizás la única naturaleza humana.

En *“El malestar en la cultura”* Freud vuelve a plantear que la inclinación agresiva es autónoma y originaria en el ser humano con ello deja claro la predilección innata del hombre a la agresividad, la destrucción y con ello también a la crueldad. Para Freud en el hombre existe una naturaleza al “mal”.

En *“Los orígenes del totalitarismo”*, Hannah Arendt menciona que es gracias a lo acontecido en la segunda guerra mundial con la persecución de los judíos que se puede conocer al “mal” ya que en esta guerra los nazis construyeron las “fábricas de la muerte” sustentadas en la idea sobre la división de la humanidad entre quienes creen en la omnipotencia humana, es decir aquellos que creen que todo es posible si uno sabe organizar las masas para

lograr cualquier fin; y aquellos para los que la impotencia ha sido la experiencia más importante de su vida”<sup>173</sup>.

Así se manifiesta un campesino hindú respecto a la construcción de la presa de Tres Gargantas en el año 2000 ante un periodista u ecologista: “Los funcionarios pueden decidir sobre la vida o la muerte de las personas. Por no tener garantizado el derecho de supervivencia no nos atrevemos a decir a nadie nuestro verdadero nombre. Si el gobierno de la zona sabe que hemos hablado con ustedes lo pagaremos caro. El gobierno de la provincia paga a personas que nos vigilan. Si son descubiertos los extraños recibirán una paliza y después serán registrados”.<sup>174</sup>

Pero esta división de la humanidad entre omnipotentes-impotentes plantea un análisis en cuanto al desvalimiento innato de la humanidad como un ser incompleto, inacabado que sólo puede valerse en un mundo tan hostil a través de prótesis mismas que le hacen más posible su lugar en el mundo. Probablemente las prótesis son las que permiten la consideración omnipotente que el ser humano tiene sobre sí mismo principalmente en cuanto al dominio que ejerce en la naturaleza. La impotencia de otros hombres me parece que es medular en cuanto que refleja la carencia de la omnipotencia, recuerda la fragilidad. Ellos el omnipotente y el impotente se encuentran como dobles inseparables.

Los ejemplos en cuanto a la división de la humanidad son múltiples, las corporaciones y quienes las dirigen se hallan del lado de la omnipotencia y los maquiladores de países de América Latina y África tal parece son los impotentes.

A mi juicio es interesante analizar esta eterna relación de amo-esclavo en la cual uno no es sin el otro. Sin embargo no es la finalidad de este trabajo ya que intentaré seguir enfocando mi atención a la consideración omnipotente del sujeto y su relación con la muerte.

---

<sup>173</sup> Arendt, Hannah. “*Los orígenes del Totalitarismo 1. Antisemitismo*” Alianza editores. Madrid 2002 pag.

11

<sup>174</sup> Barlow, M; Clarke, T. “*Oro Azul*” Ed. Paidós; Barcelona 2004. pag. 108-109

Crear que las “fábricas de la muerte” fueron particulares del movimiento nazi, es reducir la mirada, es pensar que lo que ahí comenzó, ahí concluyo. Lejos de ello las “fábricas de la muerte” llegaron para quedarse, son parte de la sociedad globalizada de occidente, de los sistemas totalitarios y de los gobiernos a nivel mundial.

Podemos hallar “fábricas de la muerte” a grandes escalas que van desde los rastros y las granjas de animales para la producción de carnes u otros alimentos a la aniquilación de especies por medio de los llamados “ecosidios”; hasta la aniquilación, expulsión y aislamiento de sectores de la humanidad por diversas razones como el hambre, la pobreza extrema, migración, exilios ecológicos, religión, negligencias políticas entre otras. México tiene sus propias “fabricas de la muerte”: Las muertas de Juárez, La matanza de Acteal, La guardería ABC.

Intento resaltar que lo que se elimina, de la representación, del lenguaje está constantemente apareciendo, lo importante es acercarnos a las formas en las que aparece hoy en día la muerte. La muerte como ajena, la muerte seca, la muerte a gran escala pero aislada impenetrable porque no permite que el hombre se cuestione en cuanto su posibilidad absoluta de morir, la muerte que no se inscribe en el lenguaje.

Hoy en día es posible hacer de un muerto un diamante; lejos estamos de considerar lo putrefacto lo verdaderamente trágico como restablecedor del deseo para asistir a la era de la tecnificación en cuanto a la metamorfosis del cuerpo en diamante bello y sublime. Sin lugar a duda es otra la forma subjetiva de cargar a los muertos, de enfrentarnos a la muerte.

#### 4.5. La muerte y el deseo

Lacan plantea que la dirección de la cura en psicoanálisis está encaminada a asumir la falta, justamente la castración. Se trata de que el sujeto se reconozca como deseante en tanto que carece de algo. Así Lacan plantea en relación a la cura y el fin del análisis que “no se trata de mostrar al paciente de que la vida no tiene sentido, es una “manera cómoda de lavarse las manos”, se trata de hacer que el sujeto del psicoanálisis en torno a su relación con el falo quede en falta y por tanto en la posición de desear: “es preciso que el hombre, masculino o femenino, acepte tenerlo y no tenerlo”<sup>175</sup>, a partir del descubrimiento de que no lo es.”<sup>176</sup> La función del significante del falo es la búsqueda del deseo.

Freud por su parte en la “*conferencia 27 de la transferencia*” plantea que: “El neurótico curado ha devenido en realidad otro hombre, aunque en el fondo, desde luego siga siendo el mismo: ha devenido en lo que el mejor de los casos y bajo las formas más favorables podía devenir. Pero esto es mucho. Cuando sepan todo lo que *esa alteración en apariencia tan ínfima* de su vida anímica, advertirán la importancia que posee *esa diferencia de nivel psíquico*.”<sup>177</sup>

Esa “alteración en apariencia tan ínfima, esa diferencia del nivel psíquico” en cuanto a la cura es quizás, y lo entiendo de esta manera: esa ínfima alteración es probablemente asumir la carencia, la falta, la castración a reconocerse pues como sujeto deseante, dejando a un lado la omnipotencia y el narcisismo tan característico de la humanidad.

En Freud la idea del fin del análisis es imposible, sin embargo hay un lugar en donde Freud aborda la posibilidad de que un sujeto se convierta en deseante. Así escribió en 1915 en su artículo “*De guerra y muerte. Tema de actualidad*” sobre dos formas de saber de la muerte propia. La primera y por

---

<sup>175</sup> El falo.

<sup>176</sup> Lacan, Jaques. *Escritos 2 « La dirección de la cura y los principios de su poder »* Ed. SXXI. México 1995. p. 610

<sup>177</sup> Freud, Sigmund. “*Conferencia 27 del la transferencia*” Tomo XVI Ed. Amorrortu pag. 396. Las cursivas son mías.

ello también el texto se titula “*Tema de actualidad*”<sup>178</sup>, es por ejemplo en situaciones extremas como en el caso de los soldados en el frente de batalla.

La segunda forma de saber un poco sobre la muerte propia es a partir de la muerte de un ser querido, mediante la cual uno muere un poco y no sólo muere la persona amada sino también con su muerte algo de nuestro yo se aniquila, se pierde. Sin embargo no intentaré abordar la problemática del duelo en torno a la muerte en este capítulo puesto que ya ha sido tratado en este trabajo. Dentro del texto Freud considera que a partir de este conflicto de sentimientos nació la psicología porque el ser humano puso en marcha su sed de investigación. “El hombre ya no pudo mantener lejos de sí a la muerte, pues la había probado en el dolor por el difunto.”<sup>179</sup> Freud comenta que: “Cuando la muerte alcanza a nuestro padre, a nuestro consorte, a un hermano, un hijo o un amigo. Sepultamos con él nuestra esperanza, 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*”<sup>180</sup> Este hallazgo tal parece que rebasa la idea de sustitución freudiana, hay un forzamiento por incluir a la sustitución como la forma de hablar del muerto. Freud enfatiza en el dolor y la pérdida de algo muy particular.

El interés de mi lectura se centra en la primera forma de saber sobre la muerte considerada por Freud. La que plantea específicamente en cuanto a los soldados en el frente de batalla en la cual dice: “Es evidente que la guerra ha de barrer con este tratamiento convencional de la muerte”<sup>181</sup>. Esta ya no se deja desmentir (*Verleugnen*); es preciso creer en ella. Los hombres mueren realmente; y ya no individuo por individuo, sino multitudes de ellos, a menudo decenas de miles en un sólo día. Ya no es una contingencia. Por cierto todavía parece contingente que un determinado proyectil alcance a uno o a otro; pero

---

<sup>178</sup> Recordemos que Freud está viviendo la 1er. Guerra mundial, durante esa época y su hijo ha ido a luchar en el frente de guerra.

<sup>179</sup> Ob.cit p.295

<sup>180</sup> P. 291. Sin embargo a pesar de que Freud advierte que el muerto se lleva algo a la tumba, no deja de insistir en la sustitución. (El subrayado es mío).

<sup>181</sup> Y es justamente la idea de inmortalidad en el inconsciente, la muerte como contingencia, como accidente.

el que se salvó quizás lo alcance un segundo proyectil, y la acumulación pone fin a la impresión de lo contingente, *(del accidente)*. *La vida de nuevo se ha vuelto interesante, ha recuperado su contenido pleno, se reconoce como un sujeto deseante.*<sup>182</sup>

Un sujeto en falta recupera entonces el interés por la vida, recupera su contenido pleno y la posibilidad de asumirse carente le permite al sujeto que se reconozca como deseante. Lo que observó Freud en los soldados en el frente de guerra, en cuanto al deseo que en ese instante se produce y se restablece. Esa observación fue imposible para Freud en cuanto a percatar que el fin de un análisis produce también que el sujeto recupere su contenido pleno y se reconozca como un sujeto deseante. Para Freud el análisis era interminable porque en algún momento se topaba con la angustia de castración por lo que era necesario que cada determinados años el paciente se regresara otra vez al diván.

Lacan sin embargo supo como plantear el fin del análisis a partir de que el sujeto logra soportar la ausencia, la castración; es entonces que se ha llegado al final. El mismo Lacan menciona sobre aquellas cosas que le conciernen al saber de un psicoanálisis: el sexo y la muerte son una de ellas y en ambos casos se trata de algo imposible de saber, de imaginar. La diferencia es saber que no se puede saber nada porque hay una ausencia. Ausencia que marca el momento del fin del análisis. Así la distancia entre Freud y Lacan es total en cuanto a la relación con la castración y el fin del análisis.

Si Lacan plantea que la dirección de la cura está encaminada a asumir la carencia para reconocerse como un sujeto deseante. Para Freud una de las formas de llegar a ser un sujeto deseante es saber un poco sobre la muerte, es decir rozando los linderos de la condición mortal del ser humano, así como los soldados en el frente de guerra que recuperan el deseo de vida y de nuevo se les ha vuelto interesante, ha recuperado su contenido pleno. Entendiendo además que para Freud el ser humano tiene una inclinación a no arriesgar

---

<sup>182</sup> S: Freud "De guerra y muerte" p. 292.

nada y este no arriesgar nada, lo lleva a la imposibilidad de vivir la vida y a la eterna monotonía.

Allouch por su parte plantea que lo macabro restablece el deseo en el viviente y de ahí que las épocas macabras fueran tan ricas en goces de la vida. Hay aquí también una cercanía con los linderos de la muerte como intenté explicar anteriormente.

Parece entonces que la condición de falta, de carencia, de castración restablece como consecuencia el deseo en el sujeto y el resultado es un ser deseante. Cabe la posibilidad de que el deseo sea restablecido por el real de la muerte asumiéndose el sujeto como un ser mortal y saber sobre la certeza de la muerte pero en toda su dimensión en el sentido de traspasar la idea de contingencia de inmortalidad del sujeto y considerar a la muerte como aquello que nos alcanza a cada instante como en la época macabra planteada por Allouch, o por la situación que viven los soldados en el frente de guerra según una consideración de Freud, o la falta que se produce al fin del análisis tal y como plantea Lacan.

Mostrar que el análisis tiene un fin y que el final está marcado por el restablecimiento del deseo de vivir, de arriesgar incluso la vida para desear, me conduce a pensar que no sólo los soldados en el frente de guerra pueden recuperar el deseo. Y si el deseo es restablecido por la muerte entonces quizás se trata de dejar la idea de la muerte como mero accidente y considerarla como una certeza que se inscribe en lo real, es posiblemente un eslabón que posibilita reflexionar la extraña idea sobre la omnipotencia humana.



## CONCLUSIONES

En la medida de lo posible el hombre intenta negar a la muerte, de matarla con el silencio; encuentro una constancia de hacer a un lado la muerte del semejante porque nos recuerda la muerte propia, nos convierte en observadores de nuestro destino, nos permite saber algo sobre la muerte que nos concierne en lo particular y nos recuerda nuestra condición de vida para la no vida. Desde la postura del psicoanálisis, particularmente desde el punto de vista freudiano, “nadie cree en su propia muerte puesto que en el inconsciente cada uno está convencido de su inmortalidad”<sup>183</sup>, ya que no existe un registro, una representación de la muerte y sólo podemos saber o suponer algo a partir de acercarnos a su litoral que es también su tope.

Hoy más que nunca las palabras de Freud se aplican a la relación ante la muerte del ser humano contemporáneo respecto al hecho de no querer saber nada sobre asuntos funerarios, incluso el ritual ya no conlleva la importancia de antaño, se pretende no ver a la muerte, se procura alejar del espacio íntimo al moribundo; “al que padece de una enfermedad “terminal”<sup>184</sup>; al anciano.

Un sesgo fundamental de la actualidad en torno al tema de la muerte es que las exequias fúnebres han dejado de tener un peso social para convertirse en un asunto privado del que no se habla... ¿cómo se habla de los muertos y de la muerte hoy en día? Me parece que es una pregunta central que habría que sostener aun en la conclusión de este trabajo. Siguiendo el planteamiento de Allouch podría situar que se habla a partir de que alguien se halla habitado por los muertos, por sus muertos y que esa extraña forma de habitación le permite cuestionar algo sobre ese nobjeto, ese pequeño trozo de sí o eso que ya no es más de su genio, ese rasgo o *einziguer Zug*.

---

<sup>183</sup> Freud, Sigmund. *“De guerra y muerte .Tema de actualidad ”* (1915), tomo XIV, O.C. E. A. Argentina, 70. Reimpresión 1996. p. 290.

<sup>184</sup> Se trata de un eufemismo medico para decirle a alguien que se va a morir, que esta a punto de morir. Según una consideración de Alberto Sladogna. “Terminal” refiere también, por lo menos en la lengua castellana a la terminal de partida de un lugar y de llegada a otro lugar de trenes, autobuses.

Ariès, a ese alejamiento, le ha llamado “muerte salvaje” con lo que quiere mostrar que al menos en lo que refiere a la muerte considerada como normal, la no violenta, se le ha dado el carácter de pornográfica y que cada quien se encuentra habitado “ignorantemente” por sus muertos y no tanto así por la “cuestión de la muerte”: “la posición de cada uno con respecto a algunos(s) de sus muertos está funcionando permanentemente en las determinaciones más cruciales de la vida, en ciertos trazos en apariencia de lo más anodinos, pero también en lo que cada uno aísla como síntoma”<sup>185</sup>, tal y como lo plantea Allouch en un artículo dedicado a la novela “*Decidnos cómo sobrevivir a nuestra locura*” del escritor japonés, Kenzaburo Oé.

Siguiendo la idea anterior me atrevo a plantear que la relación que se establece hoy en día entre los vivos y los muertos apunta a que son los vivos los perseguidores de los muertos y no los muertos los persecutores de los vivos. Allouch recuerda no olvidar ese tan antiguo lazo, ya descrito por Hipócrates que existe entre la enfermedad mental y los espíritus de los muertos.

Ariès<sup>186</sup> ha llamado a este nuevo proceso de relación “muerte salvaje” y ha nombrado a la actitud en torno a la muerte y su ritualización en la época moderna: “El tiempo de la muerte fría”. Sin embargo como explica Allouch, el duelo corre el riesgo de ser un acto, de pasar a un acto en donde la muerte llama a la muerte como aparece en el acto del suicidio o de la imposibilidad de establecer una subjetivación de la pérdida, como es el caso de la locura melancólica porque quien está de duelo posiblemente o en algunas ocasiones se encuentra habitado por su muerto porque él, el melancólico lo persigue.

Josafat Cuevas<sup>187</sup>, concuerda con Allouch en cuanto el “asalvajamiento” de la muerte en occidente, planteando que tiene como consecuencia una

---

<sup>185</sup> Allouch, Jean. “*Ajô*” Revista Litoral. La función del duelo no. 17 *école lacanienne de psychanalyse* Edelp. Octubre de 1994. Córdoba, Argentina.

<sup>186</sup> Ariès, Philippe . *El hombre ante la muerte*. Ed. Taurus Humanidades/Historia. Impreso en España. p. 98.

<sup>187</sup> Cuevas, J., “*El objeto del duelo*”. Revista Carta Psicoanalítica. No. 6, marzo 2005.

pérdida gradual del ritual, hecho que para Cuevas además tiene una evidencia incuestionable. Cuevas, añade una pregunta a la postura de Allouch en cuanto al ritual funerario en occidente y sí aceptamos de manera provisional que esta pérdida de ritual es correlativa de una muerte del mito, de la caída del gran Otro, (como dice Dufour) no sólo el ritual funerario se ha venido quebrantando en las sociedades occidentales contemporáneas, también ha habido un decaimiento de los rituales de vida.<sup>188</sup>

La pregunta de Cuevas es: “¿Por qué esa pérdida afectaría sólo a los ritos de muerte y no también a los de vida?”<sup>189</sup> Desde una postura personal, me hallo concernida con esta interrogante por lo que intentaré dar una aproximación que me permite pensar un poco el asunto del ritual funerario de forma temporal. No es mi intención responder, sino abrir el cuestionamiento.

Es sabido que los ritos de muerte han sido desde hace millones de años fundamentales para el hombre en su relación con el lenguaje, puesto que este medio es el único posible para que el hombre pueda traer las cosas ausentes al presente, es decir que el lenguaje es la única forma posible que existe para representar y ¿qué hay que representar? Hay que representar lo que no está, la ausencia, pero hay que dar cuenta de su presencia, por ello “no es posible liberarse del instante y habitar el tiempo sin el uso del lenguaje. En efecto, es con signos como yo re-presento lo que ya no es y como anticipo lo que aún no es”.<sup>190</sup> Dufour plantea que los ancestros del neoteno<sup>191</sup> hablaban-cantaban, “los pre-neandertales y los neandertales y la prueba de que hablaban-cantaban, es que fueron los primeros en practicar los ritos funerarios. Ellos conocían la muerte pero para conocerla fue necesario dejar el instante y haberse insertado en otra naturaleza: en el laberinto del tiempo. Para representar la muerte ellos ponían signos visuales como piedras u ofrendas, también usaban los signos

---

<sup>188</sup> Aquellos que “enmarcaban los grandes pequeños acontecimientos de la vida humana: nacimientos, bodas, iniciaciones a determinados periodos y estatutos sociales, defunciones, exequias, etc.”

<sup>189</sup> Cuevas. Ob. Cit.

<sup>190</sup> Dufour, Robert-Dany. “*Cartas sobre la naturaleza humana para uso de los sobrevivientes*”. Material incluido en la monografía para el seminario Sobre *La Neotenia Humana.*, impartió por Dufour en La Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de Querétaro en Octubre de 2005.

<sup>191</sup> El hombre es un ser neoteno, en cuanto es un ser completamente inmaduro, pero esta particularidad no le impide reproducirse, Esta característica de inacabamiento se presenta en su primera naturaleza (el bebé cuando nace es un ser completamente indefenso), esta falla permite construir para el ser humano una segunda naturaleza que se permite por el lenguaje y la invención de la cultura.

sonoros como llantos, gritos, lamentos y cantos, eran estas ciertas formas de re-presentación en una palabra. Entonces, ellos (el *homoneandetalensis*) hablaban-cantaban puesto que practicaban los ritos funerarios...”<sup>192</sup>

De ahí, de esa relación del ser humano con el lenguaje y la posibilidad de vivir habitado por sus muertos, la cuestión es cómo hoy en día, en las grandes ciudades, cuando el ritual funerario ha llegado casi a su fin, en relación a como se habla-canta para re-presentar a los muertos; acaso se habla-canta en cuanto nos habitan nuestros muertos y si nos habitan es más complejo hacer ese pequeño sacrificio del duelo, de ese pequeño trozo de sí con el apoyo de los ritos funerarios o los ritos de duelo.

Considero que los ritos funerarios para el ser humano tienen una connotación más estrecha en cuanto a su existencia, en cuanto que es una práctica muy antigua, quizás de las más antiguas, como lo plantea Dufour, por lo que no se puede leer desde un mismo plano la pérdida de los rituales de vida que intentan inscribir al sujeto de otra manera dentro de su comunidad o su tribu que aquellos que intentan inscribir lo imposible, de lo que nada sabemos pero que nos pone un límite incluso en cuanto a la inscripción. Sin embargo el declive de las figuras del gran Otro puede servir para iniciar un estudio en cuanto a la consideración del ritual, cualquiera que este sea.

Si los ritos de muerte tiene una tendencia a extinguirse, ¿primero han tenido que quitar el peso en aquellos ritos de vida?, es por eso quizás que Allouch como Ariès hablan de un “asalvajamiento” de la muerte en el sentido de decaimiento en su inscripción en cuanto ya no se la re-presenta, en la cultura predominante: en la cultura occidental, se pasó del intento de domesticar a la muerte por la domesticación de la locura, y en su fracaso se instaló el asalvajamiento, que puede tener un efecto bestializante.

Y una forma de hacer salvaje a la muerte es no re-presentarla, hacer de ella algo pornográfico, en el sentido de dejar caer un velo, que permite

---

<sup>192</sup> Ibidem.

mantenerla lejos de lo cotidiano, de lo familiar , de los niños, sin embargo en ese aislamiento hay una constante insistencia y esa insistencia es justamente la que hace que el hombre viva habitado por sus muertos aun cuando lo ignore puesto que hay muertes que determinan el rumbo de vida de un sujeto y se aparecen en ciertos rasgos pequeños pero cruciales que puede hacernos saber sobre un duelo no subjetivado a través del la repetición.

Sin embargo y es lo que pretendo sostener, es el vivo el que se convierte en perseguidor de sus muertos y no al contrario como se suele creer en lo cotidiano. Qué forma tan extraña la nuestra de re-presentar a la muerte, a los muertos cuando ya no se habla más del asunto. Ese decir aparece desplazado en su apariencia como en el caso del síntoma, pero ello no es quizás particularidad de nuestra época.

Ariès conceptualiza a esta nueva actitud ante la muerte como <<la muerte salvaje>>; a este tratamiento de la muerte que se contrapone a la muerte domesticada del hombre de la antigüedad, pensemos en Sófocles, en la tragedia de *Antígona*, en donde se recuerda la importancia del ritual funerario cuando Eteocles y Polínices (ambos hijos varones de Edipo), mueren peleando frente a frente en las afueras de Tebas; Eteocles del lado del imperio, Polínices del lado de los rebeldes. El rey Creonte decreta que Eteocles sea enterrado con los rituales correspondientes a los héroes que mueren por la patria y que Polínices, que muere defendiendo el bando de los sublevados, sea dejado insepulto, sobre la tierra, para que sirva de escarmiento a los tebanos, se pudra al sol y sea devorado por los buitres; Creonte agrega al decreto que aquel que sea visto enterrando el cuerpo del traidor también será muerto sin posibilidad de ser perdonado.

Sin embargo Antígona decide dar ritual funerario a su hermano Polínices, aun a sabiendas que este acto sería la causa de su propia muerte. Sófocles muestra la importancia del ritual y la sepultura del ser amado, aun a costa incluso del sacrificio de la vida misma de Antígona, el sufrimiento que conlleva y la reconstrucción que se permite a través del hecho ritual. La heroína prefiere morir, y dar el ritual funerario a su amado hermano, a vivir sin haber

hecho lo correcto respecto a su deseo ya que entonces ella estaría muerta en vida, sin la libertad de haber podido elegir el mandato de su deseo y posiblemente vivir pero habitada por la muerte de Polínicos.

Hace ya muchos siglos que el ser humano busca encontrar el elixir de la vida, siempre tratando de negar su muerte, de vencer a la muerte y en la falla constante de esa clara obsesión ha logrado “alargar la vida”, hoy en día la muerte adquiere un estatuto de contingencia, de accidente y nadie debiera morir por causas evitables; la tecnociencia incluso trabajan para prolongar la vida en la medicalización de la muerte. La ciencia trabaja para construir un hombre inmortal; se esconde y se niega la naturaleza misma de nuestra condición de seres mortales, los humanos viven alrededor de 80 o 90 años, las enfermedades son controladas con medicamentos, y se ha logrado dar “vida artificial” para la utilización de órganos frescos en las donaciones de vísceras que sean “útiles” para otra vida.

Paradójicamente la vejez y los moribundos son los leprosos de nuestra época ¿es posible que la ciencia logre erradicar a la muerte, es decir, que se pueda producir una especie de cuerpo ajeno a la muerte y que se la elimine en su totalidad? No podremos saberlo pero mientras tanto lo que sí hemos logrado hacer es alejar todo aquello que esté en los linderos de la muerte, posiblemente porque nos recuerda la muerte propia, se trata de que no se hable más del asunto, se trata de un problema del lenguaje, de la representación.

Conjeturo entonces que en la actualidad, entre nuestros contemporáneos se prioriza un alejamiento, incluso, del moribundo con respecto del espacio privado, del espacio familiar, como si el acto de morir fuese ajeno a aquellos que sobreviven al muerto; una relación con la muerte de forma fría en donde parece que ya no se involucra el doliente, sin embargo lo que no se habla, lo que cae en el silencio, aparece de otra forma, como fantasma. ¿Es posible que a pesar de este alejamiento, pueda el sujeto ser tocado por los estragos que implican la pérdida que sobreviene con la muerte de un semejante, sea este amado, odiado o despreciado?

No se trata de establecer una generalidad pues es sólo a partir del caso que podemos vislumbrar la respuesta, sin embargo en la actualidad se han ido extinguiendo en las grandes ciudades los ritos de vida y ha tocado su turno también a la extinción de los ritos “suntuosos” de funerales, ya no se ven más pompas fúnebres, en las grandes ciudades, los hospitales se han convertido en fabricas de muertos, en donde las familias depositan a sus parientes enfermos para que los mantengan el tiempo que sea necesario, conectados a sondas y cables que les proporcionan la “vida artificial” como un “*bios*”, pero principalmente se trata de mantener la muerte que nos concierne a cada uno, lejos del espacio familiar.

La excepción se ha convertido en regla, puesto que si en algún momento fue extraño que los familiares internaran en un hospital a su enfermo grave por indicaciones del médico, hoy en día se va convirtiendo en práctica común, principalmente en lo que respecta a las grandes ciudades, como si todo lo que atañe a la muerte y la enfermedad tuviera que ser resuelto por herramientas biologicistas, dejando a un lado el costado subjetivo, es decir aislando al sujeto mismo de aquello de lo que padece, incluso de la posibilidad de saber algo sobre su enfermedad.

Particularmente me sorprende el hecho de internar al familiar enfermo en un hospital y dejar que el personal médico se haga cargo del “tiempo que le quede de vida” al “*bios*”. Ello no ha sido práctica común en mi entorno más cercano, he asistido a tres casos importantes en mi vida y los tres en similares pero no iguales condiciones, una larga enfermedad que fue desgastando sus cuerpos. Hace cuatro años mi abuela de cien años se encontraba en esa posición, ella permaneció en su casa cuidada por sus hijas e hijos incluso por sus nietos. La espera y los cuidados fueron largos, alrededor de un año. “Esperar la muerte” de los que amamos, ¿cuándo ha de llegar su hora?<sup>193</sup> el deseo compartido, el deseo que hemos compartido en la familia, unos antes y

---

<sup>193</sup> Pregunta estúpida, puesto que todos y cada uno podemos morir y no por una enfermedad o vejez, morimos porque es así, no sabemos cuándo, lo cierto es que la muerte siempre nos espera a la vuelta de la esquina.

otros después es que finalmente es mejor “que llegue la muerte” probablemente porque todos ellos alcanzaron condiciones tan impresionantes que lo que me hacían pensar cuando los veía era en un “*bios*”, privados de sus cuerpos, de su intimidad, incluso del dolor, sin el deseo ya de comer, sin sentir hambre, ni sed, ni siquiera la necesidad de defecar, con la mirada profundamente disparada al vacío, a la nada, con los cuerpos lastimados por el roce producido por la dureza de la cama y el filo de sus huesos, ya no había carne en sus cuerpos, se habían convertido en pellejo, en un pedazo de pellejo cada uno de ellos.

Pero la diferencia de no ser un *bios*, un pedazo de pellejo, era producida por el hecho de que yo amaba a esas personas de incomparables maneras y estaban ahí tratando de decir algo a pesar de sus miradas vacías, escuchando las historias de lo que sucedía afuera contadas por los que estábamos ahí junto al lecho de muerte, a ellos, a mi abuela, mi tío y su hermana; les tranquilizaba estar con alguien, escuchando las voces y cuando ellos ya no tuvieron ni fuerzas para hablar, nunca se quedaron solos, siempre estuvo alguien ahí para estar, para hablar, para sufrir y reír puesto que las anécdotas cómicas son múltiples. Las noches eran más largas porque estaban solos, porque ya no había nadie, porque el silencio y la oscuridad de la noche en esas circunstancias resultan aterradores. Es posible que nos alcanzase la “muerte salvaje”. Sin embargo aún hoy en día por lo menos en México en la provincia, en las zonas rurales se permite ver extraño las manifestaciones “salvajes” en torno a la muerte, entiéndase “salvajes” en tanto que ya no se habla de la muerte, ni de los muertos, en tanto que se aísla del espacio íntimo y deja de ser un acto público.

Quise incluir esta parte que concierne a mi experiencia para mostrar lo extraño y ajeno que me parece el planteamiento de Ariès sobre el “asalvajamiento” de la muerte, por lo menos en lo que me concierne personalmente, sin embargo es bien cierto que lo que es práctica común puede llegar a ser extraño, ajeno a la norma y aquello que pareciera extraño y ajeno a la norma se puede convertir en experiencia común. Así hoy en día en las ciudades más grandes el aislamiento de los que son portadores de



enfermedades “terminales” es cotidiano, los pabellones de los hospitales destinados a los casos más severos se encuentran llenos de enfermos que esperan morir solos y otros que esperan la cama que desocupe el moribundo para ingresar a su enfermo y se convierta así en el nuevo moribundo...

El hospital se convierte en una especie de fábrica de cuerpos en “estado o fase terminal” que morirán si la ciencia médica así lo autoriza, si los desconecta del enorme engranaje artificial construido para que el *bios* respire, coma y defeca todo ello a través de sondas que conectan todos los hoyos de lo que se ingiere y lo que se desecha del cuerpo, como si de lo que se tratara fuese de costurar, de remendar el cuerpo. De tapar los agujeros, conectándolos.

Gorer nos relata la experiencia en relación a la muerte de su padre y la actitud de amigos muy cercanos deseando negar la muerte y continuar como si nada pasara, como si todo siguiera igual: ¿es esto lo que se nombra como muerte salvaje? Pareciera esta manifestación una negación de la muerte desde lo inconsciente como lo dice Freud pero considerando principalmente la aniquilación de la muerte en lo que respecta al terreno del lenguaje, aquello que nos posibilita una “segunda naturaleza” según consideraciones de Dufour.

Lo que pretendo realizar a manera de conclusión, con la finalidad de tejer un poco la maraña de este trabajo, es intentar mostrar cómo, partiendo del culto al corazón que se dio fuertemente durante los siglos XVII y XVIII dentro de la religión cristiana, tanto en México como en Europa, encuentro una relación de la conservación de las vísceras y el cuerpo embalsamado, práctica ritual del sector más poderoso de la sociedad durante los siglos XVI al XVIII, ligada a la idea de la catalepsia, como una influencia de la medicina que parece ser repercutió en las costumbres funerarias de la época privilegiando el temor y horror a ser enterrado vivo, sosteniendo así las costumbres macabras. La idea de la catalepsia, idea médica, ya no religiosa, producirá toda una serie de procedimientos, operaciones, decorados, que dan cuenta por un lado de un movimiento que ya no es el de lo religioso, sino el del saber médico. La raíz ya

no es religiosa, sino científica y, sin embargo la presencia de lo macabro se conserva.

Respecto a las tumbas del corazón, cuando el cuerpo estaba desprovisto de las vísceras, el corazón se separaba de las entrañas y al igual que el corazón, tenían su sepultura propia. No deja de parecer extraño que en una época en la cual por una parte los anatomistas eran excomulgados y satanizados, por otra parte, la iglesia barroca también permitía cultos tan arraigados al cuerpo y para lograr la finalidad, era necesario el desmembramiento o el vaciamiento del mismo. Por un lado el barroco pretendía llenarlo todo y dejaba vacíos los cuerpos muertos, resulta pues ¡contradictorio! para heredarlo a familiares u ofrendarlos enterrándolos en otra parte o conservándolos disecados o en diversos líquidos.

¿Qué sentido podría tener para aquel que heredaba un órgano o una momia, qué significante guarda un corazón en formol? Por lo menos lo que queda claro, es que de lo que no se trata es de un sacrificio. Más bien parece que se trataba de ofrendar o del terror a ser olvidados o de que alguien muy particular los dejara caer. Sin embargo en cuanto a la donación de órganos en la actualidad seguramente hay mucho por descubrir y es otra la relación y la implicación subjetiva del donador o de los que se hallan cerca de él.

Allouch plantea que justamente el pequeño sacrificio que se realiza con la subjetivación de la pérdida en el duelo; es dejar ir con el muerto a ese pequeño trozo de sí, eso que no es ni de ti ni de mí; lo que permite la efectuación del duelo es la total renuncia de esa pequeña parte que unía al doliente con su muerto, ese *einzigiger Zug*. Aquello que hacía suponer ser sujeto al que está de duelo, se trata de ya no sujetarse más de ese pequeño trozo de sí, de ese resto, de ya no ser más de ese genio. ¿En qué medida estas partes que se heredaban con gran cuidado se ligaban a ese pequeño trozo de sí? Es una pregunta que no tiene respuesta, más que en sus casos muy particulares.

Concluyo esta tesis con el viejo apotegma, recordado por Freud: “*Si vis pacem, para bellum*”: Si quieres conservar la paz ármate para la guerra. Sería tiempo

de modificarlo: "*Si vis vitam, para mortem*": Si quieres soportar la vida, prepárate para la muerte."<sup>194</sup>

---

<sup>194</sup> Freud, S. "De guerra y muerte" ob.cit. p 301

## Bibliografía

Agamben, Giorgio. “Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental” . Traducción de Tomas Segovia. Ed. Pre-textos. 1º. Reimpresión. Valencia 2001.

Allouch, Jean. “Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca”. EPEELE, México, D. F. 2001.

Allouch, Jean. “Ajó” Revista Litoral. La función del duelo Vol. 17 *école lacanienne de psychanalyse* Edelp. Octubre de 1994. Córdoba, Argentina.

Arendt, Hannah. “Los orígenes del Totalitarismo 1. Antisemitismo” Alianza editores. Madrid 2002

Ariès, Philippe. El hombre ante la muerte Madrid, Taurus, 1983

Assoun, Paul Lauren “Metapsicología y Metafísica”

Asturias, Miguel Ángel. “Leyendas de Guatemala” Biblioteca básica Salvat. España 1971

Ayala ,Juana Inés. “¿Es posible un psicoanálisis foucaultiano? El tiempo en la erotología analítica: una enseñanza de André Gide” Me cayo el veinte, revista de psicoanálisis. No. I Erotofanías. Epeeel; México, 2000.

Barlow, M; Clarke, T. “Oro Azul” Ed. Paidos; Barcelona 2004.

Casanova (1990). “Sobre la Risa de Demócrito” artículo de la revista, Artefacto No.4

Colín, Araceli. “Antropología y Psicoanálisis. Un diálogo posible a propósito del duelo por un hijo en Malinalco” Editado por la Universidad Autónoma del Estado de México, 2005.

Corominas, J. Pascual, J. A. (2000) Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico. Ed. Gredos

Clément, Catherine. «De la estructura a Europa» Publicado en Magazine Littéraire. Traducción de Luis fernando Macías

Cuevas, J., «El objeto del duelo». Revista Carta Psicoanalítica. No. 6, marzo 2005.

Dufour, Dany-Rober. Calmann Levy «Cartas sobre la naturaleza humana para uso de los sobrevivientes» Traducción al Español por Pío Eduardo Sanmiguel. 1999

Dufour, Robert-Dany. (2005) «El Arte de Reducir las Cabezas» Conferencia dictada el 10 de octubre de 2005, Facultad de Psicología de la UAQ. Querétaro, Qro.

Esquirol. (1805) «Las Pasiones. Consideraciones como Causa, Síntomas y Medios curativos de la Alineación Mental» Tesis. En La imprenta de Didit Jeune, en Paris. Reedición (1980)

Foucault, Michel «Historia de la locura en la epoca clasica I» FCE México 1998

Freud, Sigmund Conferencia 27 «la transferencia» Tomo XVI O. C. Amorrortu. Buenos Aires Argentina 1996.

Freud, Sigmund, «De guerra y muerte» Tomo XIV. O. C. Amorrortu. Buenos Aires, Argeuntina 1996

Freud, Sigmund, «Malestar en la cultura» Tomo XXI. O. C. Amorrortu. Buenos Aires, Argeuntina 1996

Freud, Sigmund. «Duelo y Melancolía» (1915) Tomo catorce de obras completas. Ed. Amorrortu Buenos Aires 1996

Freud, Sigmund. La Represión. (1915). O.C. Tomo XIV A.E. 7ª. Reimpresión 1996. Argentina.

Freud, Sigmund. Lo Inconciente. (1915). O.C. Tomo XIV A.E. 7ª. Reimpresión 1996. Argentina.

Freud, Sigmund. Más allá del principio del placer. (1920). O.C. Tomo XVIII A.E. 7ª. Reimpresión 1996. Argentina.

Freud, Sigmund. Pulsiones y destinos de pulsión. (1915). O.C. Tomo XIV A.E. 7ª. Reimpresión 1996. Argentina.

Garibay, Ángel María. “Poesía náhuatl” tomo II, UNAM, México, 1965

Heidegger, Martín. “Serenidad” (Gelassenheit) Colección La estrella polar. Ediciones del Serbal. Versión de Ives Zimmermann. Cuarta edición. Barcelona, 2002

Keats, Jonh. “Odas y sonetos” Traducción, introducción y notas de Alejandro Valero. Edición bilingüe. Poesía Hiperión. Madrid, 1995

Lacan, Jacques. Escritos 2 « La dirección de la cura y los principios de su poder » Ed. SXXI. México, D. F. 1995.

Lacan, J. Subversión del sujeto y dialéctica del deseo. Escritos 2. Ed. Siglo XXI . México (1995)

Lacan seminario “La Identificación”, Versión crítica establecida por Ricardo E. Rodríguez Ponte.

Macías, Marco Antonio. (2002) Un estudio psicoanalítico sobre el duelo. El caso de la Emperatriz Carlota. Serie Psicología, Ed. Universidad Autónoma de Querétaro. 2002.

Matos, Eduardo Moctezuma. Muerte al filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte FCE, México 1997

Malvido, Elsa. “El barroco y las ofrendas humanas en Nueva España” Revista de Indias, 1994, vol. LIV, núm 202. Madrid Sep. Dic. Del 1994.

Mancilla y otros en “Estudios de stress en los entierros primarios del templo de San Jerónimo, Ciudad de México”. Anuario de Antropología Física, México, SEP-INAH. 1991; Citado por Malvido en su artículo “El barroco y las ofrendas humanas en Nueva España” publicado en la *Revista de Indias*, 1994, vol. LIV, núm 202. Madrid Sep. Dic. Del 1994.

Mejía Reiss, Pola. “Topología de los Muertos” Me cayó el veinte, revista de psicoanálisis. No. I Erotofanías. Epee; México, 2000.

Mejía Reiss, Pola. “Topología de los Muertos II” Me cayó el veinte, revista de psicoanálisis. No. 2 Epee; México 2001

San Juan de la Cruz. “Obras Místicas” Ediciones Abraxas. Barcelona 1999.

Sloterdijk, Peter. “Esferas I”. Biblioteca de Ensayos Siruela. Madrid, junio 2003.

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

Perrès, José. “Freud y sus epistemologías. Aportes para una epistemología freudiana”. Apéndice del libro. “El nacimiento del psicoanálisis”. México UAM-Plaza y Valdés; 1985

Poe, Edgar Allan. “Obras Completas I” Editorial Aguilar. Impreso en España, 2004.

Pontalis, *“Para introducir a una reflexión sobre la función de la teoría en psicoanálisis”*

Roudinesco, E.(1984) Psicoanálisis ¿Para qué?. Ed. Siglo XXI.

Sloterdijk, Peter. *“Esferas I”*. Biblioteca de Ensayos Siruela. Madrid, 2003.

Sloterdijk, Peter. “Esferas II” Biblioteca de ensayo Siruela. Madrid, 2004.

Sloterdijk, Peter. *“Esferas III”*. Biblioteca de Ensayos Siruela. Madrid, 2006.

Tamayo, Luis. (2001). Del Síntoma al acto. Reflexiones sobre los fundamentos del psicoanálisis. Serie Psicología. Editado por la Universidad Autónoma de Querétaro.

Westhein, Paul. “La calavera” FCE . México,1983.