

**Tipo de documento:** Tesis de Grado

*Licenciatura en Estudios Internacionales*

# Los Argonautas de la Memoria: El trauma social como heterotopía funcional

**Autoría:** Feliu, Facundo Andrés

**Año de defensa de la tesis:** 2023

## ¿Cómo citar este trabajo?

Feliu, F. (2023) "Los Argonautas de la Memoria: El trauma social como heterotopia funcional". [Tesis de Grado. Universidad Torcuato Di Tella]. Repositorio Digital Universidad Torcuato Di Tella  
<https://repositorio.utdt.edu/handle/20.500.13098/12195>

El presente documento se encuentra alojado en el Repositorio Digital de la Universidad Torcuato Di Tella bajo una licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Argentina (CC BY-NC-SA 4.0 AR)  
Dirección: <https://repositorio.utdt.edu>

UNIVERSIDAD TORCUATO DI TELLA

Departamento de Ciencia Política y Estudios Internacionales

**Los Argonautas de la Memoria**

*El trauma social como heterotopía funcional*

Alumno: Facundo Andrés Feliu

Tutor: Dr. Jorge Garzon

Julio, 2023

## Resumen

El siguiente trabajo busca construir una nueva teoría de la memoria y el trauma social resolviendo algunas tensiones teóricas existentes en la literatura especializada. En particular, se propone revisar la relacionada con el debate en torno a la agencia individual o colectiva y la sistematización de la sintomatología traumática. A partir de (re)entender al tiempo y al espacio como fenómenos emergentes argumenta que la memoria por medio del instante hace posible el deseo como potencia y la identidad por medio de la construcción de órdenes simbólicos. En este sentido, se expone una nueva teoría funcional-existencialista afirmando que la memoria es la institución principal de la existencia interpelando a los individuos para volverlos sujetos del existir. Asimismo, se explica como el trauma y la memoria social se unen en un *heterotopía* que trabaja como un *pharmakon*, argumentando que el trauma al ser la contracara de la memoria funciona por medio de la lógica del deseo como falta. Por medio de las estructuras clínicas lacanianas se proponen tres psicopatologías sociales traumáticas: la neurosis, la psicosis y la perversión social. Finalmente se realiza un análisis de plausibilidad por medio del estudio del caso de Chile post-pinochetista como ejemplo de una neurosis, el de Rusia post-soviética como el de una psicosis y el de Argentina post-30' como el de una perversión social.

**Palabras Clave:** Memoria Social – Trauma Social – Posestructuralismo – Teoría Social- Filosofía Política – Chile – Argentina- Rusia – Seguridad Ontológica.

## Abstract

The following paper seeks to construct a new theory of memory and social trauma by resolving some theoretical tensions existing in the specialized literature, particularly those related to the debate around individual or collective agency and the systematization of traumatic symptomatology. Based on the (re)understanding of time and space as emergent phenomena, it argues that memory through the instant makes possible desire as *potentia* and identity through the construction of symbolic orders. In this sense, a new functional-existentialist theory is presented, affirming that memory is the main institution of existence, interpellating individuals to make them subjects of existence. Likewise, it is explained how trauma and social memory are united in a *heterotopia* that works as a *pharmakon*, arguing that trauma, being the flip side of memory, functions through the logic of desire as lack. By means of Lacanian clinical structures, three traumatic social psychopathologies are proposed: neurosis, psychosis and social perversion. Finally, a plausibility analysis is carried out by means of a case study of post-pinochetist Chile as an example of a neurosis, post-Soviet Russia as an example of a psychosis and post-30's Argentina as an example of a social perversion.

**Keywords:** Social Memory - Social Trauma - Poststructuralism - Social Theory- Political Philosophy - Chile - Argentina- Russia - Ontological Security.

## *Agradecimientos*

*A mi familia, pilar de mis locuras. A mis amigos y compañeros de tesis, Dante y María, sin los cuales esta investigación no hubiese sido posible. A Jorge, mi tutor, por su guía y paciencia. A todos los que (re)hacen el rizoma de este texto, al tiempo y el espacio que componen el anti-museo de mi memoria en el devenir.*

# ÍNDICE

<b>CAPÍTULO I -Introducción-</b> .....	1
<u>Los Vegetaloides</u> .....	2
<b>CAPÍTULO II - Estado del Arte-</b> .....	11
<u>Estado del Arte</u> .....	12
<i>El trauma en la clínica</i> .....	12
<i>El trauma en la sociología</i> .....	13
<i>Las teorías individuales</i> .....	13
<i>El trauma intergeneracional</i> .....	14
<i>El culturalismo traumático</i> .....	16
<i>Las interpretaciones híbridas</i> .....	18
<b>CAPÍTULO III - Marco Teórico-</b> .....	23
<u>La Paradoja del Tiempo-Espacio (A)</u> .....	25
<i>La cuerda y la tecla: partitura de un anti-museo</i> .....	26
<i>Viajeros del tiempo-espacio</i> .....	38
<u>La Paradoja de los Borg (B)</u> .....	48
<i>Interpelación: el funcionalismo existencial</i> .....	48
<i>La política de la memoria: la dialéctica</i> .....	53
<i>En el nombre del padre: el reconocimiento</i> .....	55
<u>La Paradoja del Pharmakon (C)</u> .....	60
<i>Narcotizando el Existir: Pharmakon y heterotopia</i> .....	60
<i>El Duelo: la anomia de existentes</i> .....	65
<i>Psicopatologías Sociales: el deseo como falta</i> .....	71
<b>CAPÍTULO IV-Casos Empíricos-</b> .....	78

<u>La Memoria Social Neurótica de Chile y el “miedo al desborde”</u> .....	80
<u>Rusia desde el Trauma Social Psicótico</u> .....	92
<u>La Memoria Perversa Argentina y el “mito de la potencia”</u> .....	97
<b>CAPÍTULO V -Conclusiones-</b> .....	117
<u>Argonautas de la Memoria y Medeas del Trauma</u> .....	118
<b>CAPÍTULO VI –</b> .....	125
<b>Anexo Fotográfico</b> .....	126
<b>Bibliografía-</b> .....	137

*“Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser.*

*Todo se rompe, todo se recompone; eternamente se construye a sí misma la misma casa del ser. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser.*

*En cada instante comienza el ser; en torno a todo “Aquí” gira la esfera “Allá”. El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad”*

Así Habló Zaratustra, Friedrich Nietzsche (1885)

# Capítulo

# I

# Los Vegetaloides

*“La vida es esto, la niebla, una nebulosa.”* Niebla, (Unamuno, 2007)

Entre los papeles de una vieja enciclopedia francesa que me topé de camino por Buenos Aires me encontré con una historia fascinante que no puedo dejar de contarles. Era un libro de quién sabe cuándo, lleno de un polvo espeso, pero con una extrañeza casi familiar que me llenó de intriga. Nadie sabía cómo había llegado allí, aunque entre los vendedores de aquel local en la calle Corrientes se decía que había pertenecido a un viejo monasterio en los Alpes italianos. La obra, con un aire misterioso y atrayente, parecía evocar una época pasada, quizás una era de antaño. Curiosamente, me apresuré a investigarlo. Lo abrí por la mitad, y me encontré con unas tímidas letras que asomaban de una hoja de cuero ennegrecida por el paso del tiempo. Entre dibujos incomprensibles se podía leer un título difuso que sentenciaba *“La historia de los vegetaloides”*.

En un apartado rincón de la galaxia, rezaba el relato, hace innumerables años, cuando los humanos no eran sino un boceto imperfecto en la historia del cosmos, vivían en un planeta cuadrado rodeado por centenares de estrellas titilantes los Vegetaloides, una civilización de seres inteligentes, generosos, y muy valientes. El relato continuaba: *“los vegetaloides no tenían escuelas pues en tan solo tres días eran capaces de absorber todo el conocimiento. Algunos pocos tardaban cinco, pero en su vida que promediaba los más de 50.000 años terrestres era tan solo un chasquido, un parpadeo cósmico que no constituía ni siquiera una anécdota digna de ser contada. Entre tantas asombrosas cualidades, sobresalía una, los vegetaloides eran capaces de recordarlo todo, desde que habían comido hace más de mil años atrás, hasta la nota más tenue e insignificante de su canción favorita”*. Decía la enciclopedia que por muchísimos años este fue considerado quizás el regalo más invaluable a ellos del Dios Zanahoria, su divinidad creadora. El recuerdo perpetuo lleno a los vegetaloides de orgullo, dado que les permitió amasar una gran cantidad de información y plasmarla en la afición más extraña y obsesiva que se haya conocido en toda la vía láctea: confeccionar detalladísimos calendarios vacíos, dado que todos se acordaban lo que había sucedido con tan solo ver tal o cual fecha de reajo. Así, la civilización floreció y este tiempo fue bautizado como la edad dorada. Templos, edificios públicos, arte, gastronomía, todo parecía felicidad en la vida de aquel planeta.

Pero pronto, tan solo 25.000 años luego de la fundación mítica de la ciudad en el Cráter de Sinagusa, los vegetaloides comenzaron a experimentar una existencia tormentosa. La creencia general de que “alguien lo recordaría” había derivado en la desaparición de la escritura, y posteriormente la comunicación, el arte y la producción científica. De este modo, la felicidad, y el deseo, se aparecían día tras día como más lejanos, empresas que comenzaron a vislumbrarse como imposibles. Así, la población entristeció, y frustrada, se llenó de violencia. ¿Qué era lo que estaba sucediendo? Un torbellino de recuerdos configuraba la memoria como un ladrón de nuevos momentos. Los volvía indistinguibles en la avalancha del recuerdo. De esta forma, el devenir se vació de sentido y la vida comenzó a carecer de esperanza. Para qué seguir viviendo si ya no puedo vivir nada nuevo pensaban muchos. A esta delicada situación se sumó prontamente el desvanecimiento de las relaciones. Amigos, familiares, conocidos, comenzaron a separarse irremediabilmente. Invadidos por el miedo, nadie podía estar seguro de lo que pensaba o siquiera de quién era, donde vivía, o qué esperar de los otros. De forma paradójica, entre la maraña de confusión que se componía en sus mentes, los vegetaloides también empezaron a perder el acceso a su pasado. En pocos años, desaparecieron las instituciones y los calendarios, otrora fuente de orgullo, ya no podían ser comprendidos por nadie. Irreconocible, el planeta entró en una fase de anarquía. La lengua desapareció. Los vegetaloides no lo pudieron soportar mucho tiempo. Algunos se tiraban por las ventanas o dejaban de tomar el sol que les era su elixir vital. Otros pocos explotaban por la ira de no entenderse. La civilización así pereció en el sufrimiento. Los últimos vegetaloides lo entendieron, pero nada pudieron ya hacer. Aquel regalo, del Dios Zanahoria había sido una maldición encubierta. Estaban traumatizados por su propio fantasma. Solo eran máquinas de aquello que habían sabido hacer, incapaces de relacionarse y de vivir libremente, su memoria los había llevado a la destrucción. Poco a poco, la población disminuyó hasta que el último vegetaloides pereció por el recuerdo. Dicen muchos que aquel día fue el más feliz y dramático de la historia de los vegetaloides. Por primera vez pudieron olvidar en paz su trágica existencia.

Es claro que nunca toqué ni escuché hablar de aquella extraña enciclopedia. Esta introducción no es más que, por tanto, una invitación a pensar desde un apólogo literario (y algo satírico) la temática que guiará este trabajo. En el asombro exótico de la historia de los vegetaloides lo que se ve de golpe es la humanidad como contracara que emerge de lo inimaginable de aquella civilización y su capacidad para no olvidar. En un encuentro

poético entre la historia y nosotros se produce una empatía inentendible con aquellos distantes pobladores. La destrucción de la civilización vegetaloides nos pone frente a una tensión dolorosa donde se juega paralelamente la genealogía de la vida y de la muerte humana en el recuerdo ¿Por qué? Es precisamente ésta la pregunta que guiará el presente trabajo y por lo que decidí traer a colación la historia de los vegetaloides. La respuesta es difícil, pero podemos decir *grosso modo* que se trata de las características de la memoria como constructora del tiempo-espacio humanizado. A lo largo de esta investigación exploraremos cómo se “estructura” el recuerdo para producir un sentido hacedor de la existencia de una comunidad. Cómo el “pegamento” de la vida social usa el tiempo y el espacio para proyectarse construyendo futuro. En otras palabras, deconstruiré la “monstruosidad” intimidatoria de la ontología de la memoria social para de esta forma comprender la tragedia de los vegetaloides y responder a una pregunta fundamental, ¿Puede a nosotros, los humanos, sucedernos lo mismo? ¿Puede el recuerdo transfigurado como trauma destruir la convivencia? Para responder esta interrogante exploraremos el rol de la memoria como mecanismo epistemológico de la existencia indagando en cómo esta puede transformarse en una fuerza autoinmune, un *Pharmakon*, un veneno como el que destruyó a los vegetaloides. Será, pues, una tarea que implicará diseñar y ejecutar una hermenéutica de la existencia orientada a deconstruir las relaciones que consideramos más básicas, así como sus consecuencias, con el fin de entender nuestra naturaleza, de modo que podamos comprender las emociones sociales. En este sentido, esta investigación buscará sistematizar el origen y la sintomatología en la vida social de aquellas comunidades que poseen daños en la formación de la memoria social por medio de la cristalización a largo plazo de traumas sociales que afectan su “memoria” y bienestar. La inclinación epistemológica por esta temática responde a dos razones.

En primer lugar, se trata de una inquietud personal enlazada con las características sociales de mi país natal, Argentina. En especial, se relaciona con el fuerte sentido anómico en el cual los argentinos vivimos y pensamos y la profunda tristeza tragicómica que nos causa nuestra decadencia, orgullo y vanagloria “argenta” de ser los mejores en lo malo. En la Argentina hay un pasado que parece acorralar a sus pobladores en cada rincón de su existencia, que les recuerda su fracaso relativo, su “penosa” presencia. En otras palabras “el argentino” como sujeto está sujeto por su pasado en una memoria siniestra y traumática. Es en este sentido, el trabajo se construye sobre una vocación por contribuir

desde mi lugar, como un joven investigador social, a entender un poco a mis compatriotas para reconocer los traumas como tales.

En segundo lugar, se trata de un genuino interés académico por entender y desarrollarme en una creciente línea de investigación dentro de las ciencias sociales. A lo largo de las últimas siete décadas de pensamiento filosófico, antropológico, político y social las investigaciones en torno al área de la experiencia y la memoria han aumentado de forma considerable. Dicho fenómeno responde en primer lugar a los estragos masivos causados como consecuencia de la primera y segunda guerra mundial que provocaron una ingente cantidad de personas con problemas psicológicos; y en segundo lugar al advenimiento del constructivismo como una de las teorías predominantes dentro de las Ciencias Sociales. En particular, esta corriente de análisis ha puesto de manifiesto y remarcado a lo largo y ancho del mundo académico la importancia de estudiar los procesos a través de los cuales las identidades y las expectativas con respecto a los otros se conforman, así como los profusos impactos de estos mecanismos sobre las decisiones individuales y colectivas. La línea de pensamiento constructivista se contrapone en este sentido a la concepción tradicional de la teoría de juegos ligada a una visión racionalista de corte economicista que no puede explicar con claridad en muchos casos el comportamiento humano (Capraro y Halpern, 2015; Dawes, 1980; Ledyard, 1995; Gächter, 2004). En esta línea, se ha teorizado acerca de la presencia de sesgos, enmarques, impulsos, y hasta incluso emociones que desafían la concepción tradicional del *rational choice*. En este punto, el estudio de lo “doloroso” se ha convertido en un tópico de una enorme relevancia. Siguiendo esta lógica, y en el marco más específico de la temática particular de esta investigación, el trauma social ha comenzado a ser estudiado como una variable social de importancia dentro del campo de las emociones, la psicología social y el constructivismo. A manera ilustrativa, los trabajos, Cathy Caruth (1996), Vamik Volkan (1991, 1997, 1998, 2020), Piotr Stompka (2000, 2004), Jenny Edkins (2003), Jeffrey Alexander (2012, 2016, 2016), Resenda y Budryte (2013), Emma Hutchison (2016) y Adam Lerner (2022), entre muchos otros, han echado luz sobre esta cuestión analizando los traumas sociales como una consecuencia de procesos donde la violencia extrema o la catástrofe se ha manifestado de forma material, histórica o cultural. Las conclusiones teóricas de dichas investigaciones han arrojado importantes vinculaciones entre las percepciones temporales, la eficiencia institucional y las decisiones ligadas a

procesos de recomposición social, pérdida de espacio temporal, y problemas en la memoria. ¿Qué es lo que siente una comunidad traumatizada?

La sintomatología traumática social es basta, ya que el trauma social provoca perturbaciones en el nivel individual y colectivo. Argumentaré que la genealogía de estos síntomas particulares, que a continuación retomaremos a vuelo de pájaro, es el resultado de una pulverización de relación entre espacio y tiempo en la figura de los instantes. En otras palabras, se trata de una destrucción de la experiencia (personal y colectiva) del aquí y ahora (del allí y antes y del ahí y después como consecuencia). Sostengo que estas referencias, son esenciales para el funcionamiento de la memoria como institución primigenia de la sociedad y para la construcción de una conciencia autorreflexiva social que haga el deseo y la identidad posibles. De esta manera, los individuos sumidos en un trauma social se sienten huérfanos de significados temporales, solos, abandonados a la suerte de un “sálvese quien pueda”. En estos casos el deseo no es posible y la identidad se erige de forma *anti* como un amorfo especular. De este modo, el trauma social socava la seguridad ontológica de una comunidad provocando un sentido crónico de miedo y peligro. En resumen, el trauma transfigura los vínculos sociales que otrora significaron el tiempo y la historia como un lugar reconfortante de hogar en una pesadilla espantosa pero familiar, un lugar siniestro que fue quitado por alguien, donde abunda la tristeza y donde el deseo no se ve como posible dado que adviene la figura de la castración. El drama quimérico de esta operación deriva en una situación donde la sociedad se ve atrapada por el fantasma disciplinador de su trauma entre la tensión de un pasado paradisiaco y bucólico perdido (o robado) y un infierno presente que se devela por medio de esa misma pérdida en la figura de una historia zombificada.

Con esto dicho, existe un problema teórico que es menester abordar y que será esencial para la comprensión del funcionamiento de la memoria y el trauma. Si bien, la literatura de los traumas sociales ha explorado con matices estas dimensiones de manera coordinada, no han podido convenir en la agencia de este fenómeno y su unidad de análisis. En este sentido, existen interpretaciones contrapuestas en torno a la importancia del individuo o la comunidad en el entendimiento del trauma social y la posibilidad de trasladar mecanismos causales hipotéticos de uno a otro nivel. A este respecto, y por ejemplo, las potenciales causas inmateriales del fenómeno traumático están recogidas, casi exclusivamente, en las explicaciones culturalistas cuando bien podrían también aparecer en el ámbito individual que se ha asociado (en términos generales) a los efectos

de la violencia extrema entre perpetradores y víctimas. Poca atención ha sido dirigida a la dimensión inmaterial, dialéctica y postestructuralista de las causas del fenómeno traumático y sus profundas relaciones con la sintomatología descrita. El dilema teórico hasta ahora no suficientemente explorado que se deriva de esta situación es que la literatura de los traumas sociales no resuelve un problema fundamental: *¿Sobre qué mecanismo funcional social se construye el “absceso” del Trauma Social?* En otros términos, *¿Qué explica que el trauma logre (re)configurar, subvertir, o fragmentar los encuadres simbólicos y existenciales de una comunidad?* Indagar en torno a las perturbaciones en los mecanismos sociales que dan lugar al trauma social, en este sentido, es el camino para ampliar nuestro entendimiento de sus causas, tipologías y consecuencias. Sostengo en esta línea, que la falta de propuestas teóricas en este ámbito, obedece a un problema fundamental que este trabajo pretende cuestionar: la descripción del trauma como un “lugar” o distópico (como un espacio de horror) o utópico (como una oportunidad cultural), pero no ambas. A este respecto, buscé trascender la descripción de la historia o la “facticidad” de un trauma y sus consecuencias, hacia el entendimiento “del” trauma y la memoria como una misma heterotopia especular que funciona respectivamente como una *anti-institución* no funcional y una *institución funcional*. En esta línea, las propuestas hasta el momento han tendido a basarse en un modelo causal que cimienta sus bases en un entendimiento mecánico clásico. Propongo pensar la construcción del tiempo y el espacio en la memoria y el trauma desde un enfoque nuevo, que haga énfasis en su solapamiento paradójico. Solapamiento que cobra vida, en los mecanismos estructurales de la memoria como creadora de identidad y potencialmente de anti-identidad por medio de los traumas. De este modo, sostengo que el trauma social puede derivar en una reconfiguración funcional por medio de su retorno como memoria; o una fragmentación cristalizada hacia el adentro, el afuera, o ambas, de forma persistente.

Con esto en mente, la pregunta de investigación que guiará el trabajo será *¿Cómo podemos compatibilizar las agencias individuales y las colectivas para comprender el trauma social? ¿Cuál es su mecanismo causal y su origen? ¿Cuál es la relación entre trauma y memoria social?* Y, como consecuencia de este nuevo entendimiento *¿Cuáles son sus implicaciones en el proceso de construcción identitaria, generación de encuadres simbólicos y formación de dinámicas sociales funcionales?* Propongo en esta línea avanzar sobre la teorización de los mecanismos funcionales que explican el surgimiento de traumas sociales en la cultura e identidad comunitaria. De esta manera, sostengo que

es posible por medio de la elaboración de una teoría estructural metafórica la sistematización esquemática del fenómeno traumático de manera que podamos diferenciar patologías tipológicas en la cristalización a largo plazo de traumas sociales. La clave para efectuar este giro teórico será tomar un camino que reinterprete el tiempo y el espacio a partir de la especularidad que construye en la Memoria como una estructura desestructurante en el *pharmakon heterotópico*, desde sus propiedades emergentes y cíclicas. Una memoria desestructurante que convive como como contracara de un trauma estructurante. La cuestión, en este sentido, será repensar la causalidad de modo procesual y no lineal ni mecánico. De esta forma, me alejo de las consideraciones de los traumas como productos de la violencia extrema o las catástrofes (por ejemplo, Lerner (2022), Hutchison (2016)) considerando que se trata de una sobredosificación de la misma memoria lo que produce un bloqueo en los mecanismos funcionales. Cuando esto sucede la memoria adviene en su gemelo “malvado” que resulta funcionalmente indeseable. En este sentido y, asimismo, esta investigación buscará efectuar una reinterpretación del funcionalismo, considerando que la funcionalidad institucional debe verse organizada en torno a una cúspide donde la memoria se erige como la institución de instituciones. Se propondrá que la memoria cumple el rol funcional de interpelar a los individuos al modo *Althusseriano* y transformarlos en sujetos por medio de un “*funcionalismo-existencialista*”. Sostendré que esto puede explicar porque los traumas producen modificaciones en la configuración institucional de las comunidades a partir de generar anti-sujetos por medio de la anomia y la inseguridad ontológica.

La investigación de este modo constituirá un avance en el estudio de la relevancia de las emociones, la intersubjetividad social, la psicología y el rol de la conciencia en el análisis de la política doméstica e internacional, factores que han sido comprobados con anterioridad (Wendt, 1992; Hutchison, 2016; Lerner, 2022; Edkins, 2003; Mintz y Derouen, 2010). En este marco ahondará en la línea de investigación del existencialismo en las relaciones internacionales (Subotić y Ejodus, 2021) a través de la comprensión del fenómeno de la ansiedad como producto del trauma social y los vacíos anómicos de inseguridad ontológica derivados de ellos. A lo largo de la última década diversos estudios han buscado profundizar los vínculos entre traumatización social y seguridad ontológica (Innes y Steele, 2013; Lerner, 2022). Más aún, y particularmente en esta línea, la investigación constituye un avance de importancia en la comprensión de la seguridad ontológica por medio de la propuesta de una teoría que profundiza un modelo medio en

el debate acerca de su fuente (Zarakol, 2010; Mitzen, 2006; Steele 2008). Para ponerlo más claramente diluye la cuestión en torno a si las interacciones y el entorno internacional son la principal fuente de la inseguridad ontológica o si lo es, en cambio, el propio Estado. En este sentido, el modelo teórico pone de relieve los procesos en la memoria tanto en el plano del sistema internacional en su dialógica con la otredad como de los individuos y el Estado como materia prima de la memoria social.

A este respecto y, asimismo, a través de la teoría que propondré será posible avanzar en la comprensión de la identidad social y la intersubjetividad. Como afirma Federico Merke (2007) estudiar la identidad tiene una relevancia fundamental en las Relaciones Internacionales. Por un lado, tiene una función cognitiva identificada con la interpretación del mundo, las creencias contextuales, y el sentido mentando que los actores le dan a su tiempo. Por otro, contribuye con el entendimiento de la dimensión social de la significación y la generación de roles sociales, de aquello que soy y quiero ser. Estos factores en combinación producen discursos que hacen más o menos posibles ciertas políticas. Más aún, los discursos de identidad constituyen una suerte de ‘dependencia de la trayectoria’ limitando lo que los decisores pueden hacer (Merke, 2007). En este sentido, la presente investigación pretende hacer un aporte a los crecientes estudios que relacionan los efectos de la traumatización sobre la identidad y su impacto sobre la política exterior y las relaciones internacionales (entre ellos, por ejemplo: Becker, 2013). En esta línea, el estudio del fenómeno traumático como una anomalía en términos de una positiva salubridad social resulta crucial. Por un lado, pone en evidencia la existencia de un fenómeno problemático oculto en la penumbra de la teoría y por otro acerca a la ciencia a una “cura” o un “tratamiento” que al menos logre paliar los efectos nocivos de este proceso.

En esta línea, y a modo de breve adelanto, los pasos teóricos serán los siguientes. En primer lugar, se explorará la ontología del tiempo y el espacio. Se concluirá que ambos fenómenos deben ser entendidos como procesuales y relacionales en la memoria, así como procesos esenciales para los humanos y las sociedades en tanto son los pilares de la seguridad ontológica. En segundo lugar, explicaré los mecanismos por los cuales la memoria individual y social se vinculan, cuál es el mecanismo funcional de la memoria social y qué relación tiene con el orden internacional. En tercer lugar, se argumentará que el trauma social se produce como un resultado de un bloqueo en el funcionamiento de la memoria que tensiona la seguridad ontológica de una comunidad bajo el paradigma de un

eterno retorno deshumanizante como contracara de la memoria. Posteriormente, se teorizará sobre tres tipos ideales de psico-patologización traumática persistente producto de los duelos patológicos: a) una Memoria e Identidad Social Traumática Neurótica (producto de un bloqueo en la Política) ilustrable por medio del caso chileno de 1973-actualidad; b) una Memoria e Identidad Social Traumática Psicótica (producto de un bloqueo en la Narrativa) ejemplificable a través del desmembramiento de la URSS y la situación actual de Rusia; y c) una Memoria e Identidad Social Traumática Perversa Melancólica (producto de un bloqueo en la Narrativa y la Política) evidenciable en el caso Argentino y el trauma producido con la pérdida de poder relativo a partir de 1930.

La investigación contará con cinco capítulos adicionales al presente. En el segundo capítulo se realizará una exhaustiva evaluación del estado del arte con respecto al trauma social. Se concluirá que los modelos teóricos propuestos cuentan con algunos problemas para explicar la naturaleza del trauma. El tercer capítulo corresponderá al desarrollo de la propuesta teórica. Este estará dividido en tres subsecciones (A, B y C) orientadas respectivamente a desarrollar una ontología de la memoria (A), a comprender y explorar una teoría de la memoria social y sus vínculos con la subsección A (B), y a realizar y compatibilizar una teoría del trauma y las psicopatologías sociales con base en la funcionalidad existencial (C). El cuarto capítulo buscará precisar, proponer y explorar los tres casos empíricos -Chile, Rusia y la Argentina- en vistas de comprobar la plausibilidad de la propuesta teórica. El quinto capítulo corresponderá a las conclusiones mientras que el sexto contendrá la bibliografía y el anexo fotográfico.

# Capítulo

## II

# Estado del arte

*“No lo vi yo, pero es como si lo hubiese visto porque lo tengo taladrándome la cabeza y no me deja dormir. Siempre la misma imagen”* Cenizas en la Boca (Navarro, 2022)

Como afirmé a lo largo de la introducción el estudio del fenómeno traumático social ha crecido a lo largo de las últimas tres décadas. Dicha trayectoria está asociada a un incremento en el desarrollo de ideas de corte constructivista que interpelan al modelo de elección racional. En este sentido, diversos modelos han hipotetizado sobre, en primer lugar, la naturaleza del trauma (su origen y genealogía) como así también su configuración posterior y las consecuencias que estos tienen sobre las sociedades, las instituciones y la política en general. El concepto de trauma tiene una larga historia dentro del mundo occidental ligada en general a los procesos de carácter patológico clínico. El camino para entender sus dimensiones en particular dentro de las Relaciones Internacionales y la Ciencia Política requiere ir dilucidando poco a poco los diferentes hilos de conexión teóricos con otras disciplinas.

## **El trauma en la clínica**

Las enfermedades mentales relacionadas con el trauma en general, bien conocidas en la historia, no fueron (re)conocidas hasta hace poco por la medicina racional (Hamburger, 2020a, 2020b, Hamburger, 2018; Kucmin et Al., 2016; Ray, 2008). Este panorama ha cambiado desde finales del siglo XX, cuando se reconoció el trastorno de estrés postraumático. Por otro lado, la teoría psicoanalítica individual “clásica” del trauma evolucionó desde la temprana adopción y posterior rechazo por parte de Freud del abuso infantil como núcleo de la histeria, seguida por los conceptos de Ferenczi de trauma de guerra y abuso infantil (Hamburger, 2020a, 2018). Eventualmente las teorías psicoanalíticas del trauma modernas incluyeron los factores sociales en la formación de percepción traumática (Hamburger, 2020a). Paralelamente se ha iniciado un camino de clasificación de los fenómenos traumáticos (con una creciente incidencia de los factores sociales). Entre ellos, vale destacar a Ibrahim Kira (Kira, 2001; Kira et al., 2008) quien realizó una taxonomía de los traumas, así como los estudios de McCann y Pearlman (1990), Figley (1995) y Robles et al. (2009). No obstante, las teorías clínicas del trauma -aparte de los estudios sobre genocidio, en los que el factor social suele estar en el centro- a menudo adolecen de un sesgo individualista, ya que rara vez tienen en cuenta que los

acontecimientos traumáticos a menudo se producen en el espacio interindividual e intergrupar (Hamburger, 2020a).

### **El Trauma desde la Sociología**

El giro progresivo del término trauma hacia el análisis sociológico desde la segunda mitad de los 80' derivó en un gran número de interpretaciones del fenómeno "traumático" (hay quienes incluso critican el uso de esta categoría en las ciencias sociales -por ejemplo, Kansteiner y Weilnböck (2008)-). Podemos pensar en cinco corrientes acerca del Trauma Social en las RI y la Ciencia Política. Dos de ellas consideran que se trata de un fenómeno eminentemente individual: (a) el psicoanálisis -entre los cuales encontramos (entre muchos otros) a Cathy Caruth (1996) y la psicóloga argentina Nora Merlin (2018); y (b) el positivismo - representados por ejemplo por el psicólogo Ronnie Janoff Bulman (1992)); Mientras que otras tres consideran que el proceso tiene componentes colectivos: c) el historicismo y el psicoanálisis colectivo (LaCapra, 2005; Volkan, 1998, 2020); d) lo que denominó como el *culturalismo* (aportes teóricos principalmente de Piotr Sztompka (2000) y Jeffrey Alexander (2012)), y finalmente una última tendencia, e), que se coloca en el medio suponiendo que el trauma debe ser estudiado mediante una lógica de ontología y agencia fluida, ligado fundamentalmente a los aportes de Lerner (2022) y Hutchison (2016).

### ***Las teorías individuales***

Entre positivistas y psicoanalistas la diferencia radica en la base ontológica del trauma individual pero también en la manera de proyectar los conocimientos individuales a dinámicas sociales más amplias, o incluso a las RI. Los positivistas piensan al trauma colectivo como una agregación de intereses individuales mientras que los que se inscriben en un análisis freudiano extrapolan los mecanismos de formación psíquicos individuales a las lógicas colectivas, así como también la sintomatología clínica de diferentes patologías relacionadas con el trauma (Lerner, 2022:43-44).

Contrariamente a la psicología clínica los académicos del trauma social han tendido a analizar el fenómeno según la corriente psicoanalítica mayoritariamente. En la mayor parte de estos trabajos el objetivo se funda en el análisis del modo en el cual es posible restablecer la salud psicológica colectiva luego de mecanismos que reprimen lo traumático y así como consecuencia reconstruir la memoria (Caruth, 1996; Merlin, 2018). En línea con esto, se subraya la importancia de encontrar mecanismos para expresar las

emociones reprimidas de pérdida y el tránsito del duelo. Sin embargo, este tipo de estudios poseen problemas. En primer lugar, no explican de manera efectiva los mecanismos por los cuales los traumas efectivamente emergen, sino que toman la sintomatología de la represión como un fenómeno dado. En segundo lugar, y relacionado con el primer punto, consideran la sintomatología como parte del sentido común y en muchos casos no sistematizan el fenómeno traumático.

Por otra parte, algunos académicos han intentado reconciliar las dos visiones individuales. Jenny Edkins (2003) en este sentido expuso en su trabajo que los traumas sociales pueden afectar individual y colectivamente la sensación de seguridad que las personas depositan en el Estado como el único con el monopolio legítimo de la violencia, como una consecuencia de la pérdida de confianza en las instituciones estatales luego de la perpetración de violencia. A lo largo de esta misma línea, Avery Gordon (2008) ha estudiado y descrito al trauma social mediante la figura del fantasma como modo en el cual el pasado continúa afectando el presente de los vivos. Desde entonces, lo fantasmal ha sido objeto de exploración a la hora de abordar preguntas por la relación con los muertos y como una clave para entender los efectos de crímenes masivos que van más allá del momento del horror y pueden afectar varias generaciones (Schindel, 2020).

No obstante, este tipo de marcos teóricos individuales aplicados de forma aislada tienden a pasar por alto la complejidad que supone la representación iterada y la voluntad política que implica el mecanismo en la reproducción temporal y la generalización social de los traumas, ignorando en muchos casos los niveles culturales y la dimensión constructivista de la percepción y la experiencia. Cuando estos análisis ponen el foco en la psicología cerebral (en especial los estudios positivistas) hay una tendencia a subestimar u obviar los núcleos de memoria que persisten fuera de las configuraciones individuales de los individuos, y también, de los hechos que no son observacionales por completo (Lerner, 2022). Por otra parte, los análisis que aplican la teoría freudiana a grupos grandes de forma acrítica redundan en una teorización de carácter mistificador donde se asume la aplicabilidad del psicoanálisis al conjunto de hechos históricos sin proveer mecanismos causales de ello, habiendo sido estas mayormente diseñadas para el análisis individual.

### *El trauma intergeneracional*

Una tercera línea en la cual agrupe los aportes del historicismo y el psicoanálisis colectivo propugna la idea de trauma transgeneracional. En esta primera línea, Dominick LaCapra (2005) sostiene que los traumas sociales a menudo se manifiestan en el lenguaje y la cultura de una sociedad, así como en sus instituciones políticas y legales. Estos traumas pueden ser transmitidos de una generación a otra, y pueden influir en cómo se percibe la identidad nacional y la relación con otras culturas y sociedades. Asimismo, LaCapra (2005) ha explorado los conceptos de ausencia y pérdida para explicar cómo los traumas operan en las sociedades. Sin embargo, el análisis de LaCapra no es del todo preciso al aplicar estas categorías y al tener una raigambre en los estudios de genocidios no aborda completamente las potenciales causas inmateriales del fenómeno traumático (LaCapra, 2005). Diversos académicos englobables dentro del análisis historicista del trauma han desarrollado gran interés por los enfoques psicoanalíticos del testimonio individual como fuente histórica (Hamburger, 2020; Laub, 2005; Laub y Hamburger, 2017). Desde la ciencia de la historia, sin embargo, se articularon dudas sobre la validez y objetividad de los testimonios como fuentes históricas (Laub, 1992a, 1992b, 2005; Trezise, 2008). Desde mi perspectiva, los testimonios individuales si no son acompañados de un mecanismo causal teórico robusto resultan insuficientes. Como ya demostraría Malinowski (1986), una cosa es lo que las personas dicen, otra es lo que hacen, y otra es lo que piensan. El historicismo traumático también ha analizado los procesos de colonización en el continente africano como potenciales formas de traumatización (Thornton, 1987; Brave Heart y DeBruyn, 1998).

Paralelamente la corriente que denomine psicoanálisis colectivo supone la existencia de traumas colectivos por medio del desarrollo del concepto de “trauma elegido” como marcador de identidad de un grupo étnico, nacional o religioso. Esta corriente no utiliza el término “trauma social”, sino que utiliza en su lugar “trauma colectivo” (Volkan, 1991, 1997; 1998, 2020). Similarmente al historicismo (y de aquí la decisión de agrupados en una misma categoría) se basa en un concepto psicoanalítico de la identidad y subraya la transmisión transgeneracional de un imaginario compartido en el acontecimiento traumático. Así, el concepto de trauma colectivamente elegido combina un concepto de trauma derivado del psicoanálisis individual con un enfoque sociológico: la imaginación colectivamente compartida del trauma sirve como símbolo que vincula psicológicamente a los miembros de un gran grupo (Hamburger, 2020a:5). Del mismo

modo, Hirschberger (2018) describe la memoria colectiva de eventos traumáticos como un proceso psicológico social dinámico que se dedica principalmente a la construcción de significados. De esta manera se genera un sentido de auto continuidad, una conexión entre el yo, los demás y el entorno, dándole sentido a la existencia por medio de la preservación y la reproducción de significados colectivos. En el marco teórico de este trabajo, retomaremos algunas ideas desarrolladas por esta corriente. No obstante, considero que esta visión teórica no vincula adecuadamente los desarrollos neurocientíficos individuales, así como las perspectivas clínicas del trauma con su teoría sociológica. Es precisamente esta la tarea que intentará saldar esta investigación.

### ***El culturalismo traumático***

La corriente cultural se basa en las ideas propuestas por Durkheim con relación a la imaginación religiosa o la conciencia colectiva. Consideran que el trauma no tiene un origen individual sino más bien es el resultado de la puesta en escena de mecanismos y procesos relacionados con la instalación de patrones culturales. En otras palabras, se analiza la construcción de fenómenos considerados como traumáticos a partir de patrones de conducta culturales. Para el culturalismo los hechos sociales no son causas, sino atribuciones, dado que los hechos no son intrínsecamente traumáticos, sino que se vuelven en la medida que son mediados socialmente (Alexander et al., 2004). Esta será una idea que también retomará este trabajo. La atribución puede hacerse en tiempo real, mientras se desarrolla un acontecimiento; también puede hacerse antes de que ocurra el acontecimiento, como una suposición, o después de que haya concluido, como una reconstrucción *post hoc*. A veces, de hecho, los sucesos profundamente traumáticos pueden no haber ocurrido en absoluto (Alexander et al., 2004: 8; Alexander, 2012, Alexander, 2016). De este modo, los acontecimientos traumáticos de la historia son puntos de referencia contruidos en la memoria y/o en la reprojcción de las sociedades, al servicio de su identidad de grupo (Hamburger, 2020a:5).

Para Jeffrey Alexander (2012) el trauma ocurre “*cuando los miembros de una colectividad sienten que han sido sometidos a un acontecimiento horrendo que deja marcas indelebles en su conciencia de grupo, marcando sus recuerdos para siempre y cambiando su identidad futura de manera fundamental e irrevocable*” (Alexander, 2012: 6). Para Alexander (2012) la fuerza de los traumas no es consecuencia de la presión de las representaciones que se montan en el plano sociocultural sino más bien su poder simbólico para construir historias políticas de causalidad, considerando que las demás

corrientes incurren en “falacias naturalistas” (Alexander, 2012: 13). El enfoque teórico entonces está puesto en los grupos, narraciones y la capacidad de estas para desestabilizar la historia precedente (Lerner, 2022). En otras palabras, sostiene que los acontecimientos no crean, por sí mismos, lo traumático, sino que en verdad se trata de una atribución socialmente mediada. Para llegar a este mecanismo causal, el autor, toma los trabajos de Benedict Anderson (1991) y la idea de la “imaginación religiosa” de Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912). En este enfoque, el punto central se encuentra en que el trabajo del sociólogo cultural no es corroborar la exactitud de las afirmaciones de la sociedad acerca de un fenómeno sino más bien como estas se hacen y que condiciones resultan de ellas. Para Alexander (2012), en el trauma se juega la identidad de la colectividad y su estabilidad en términos de significado y no de acción. El trauma es el resultado de un ejercicio de la agencia humana, de la imposición con éxito de un nuevo sistema de clasificación cultural (Alexander, 2012: 15). Alexander, sostiene que el proceso de formulación de lo traumático es fundamental para crear solidaridad con respecto a los otros. En este sentido, los grupos sociales que se niegan a participar de la “retórica” de un trauma, restringen la solidaridad, dejando que los demás sufran solos.

Estas representaciones de grupo pueden verse como afirmaciones sobre la forma de la realidad social, sus causas y las responsabilidades de acción que tales causas implican. Para el autor, estas reivindicaciones son realizadas por lo que Max Weber denominó grupos portadores que proyectan mediante acciones performativas la reivindicación del trauma al público de forma persuasiva (Alexander, 2012:16). En otras palabras, se trata entonces de contar una nueva historia en un proceso simbólico complejo y multivalente que es contingente, discutido y, en ocasiones, muy polarizante. Alexander (2012) afirma que existen cuatro representaciones críticas esenciales para este proceso: (1) La naturaleza del dolor, (2) La naturaleza de la víctima, (3) La relación de la víctima del trauma con el público en general, y (4) La atribución de la responsabilidad.

Esta visión sin embargo pasa por alto los mecanismos causales profundos que pueden estar explicando la traumatización. No hay una respuesta acerca de que hay detrás de los traumas, si están sustentados en algunas características en común o si en el fondo son meras construcciones. Por otra parte, este tipo de análisis de características estructurales sociales pasan por alto las agencias individuales y los problemas derivados de la interpretación individual de los sucesos, no ofreciendo una buena explicación de como estos fenómenos podrían de vincularse. Asimismo, la propuesta de Alexander

(2012, 2016) no ofrece un mecanismo causal convincente para la afirmación de la existencia de causas inmateriales o el cambio en encuadres simbólicos e institucionales a partir de los traumas.

### ***Las interpretaciones híbridas de ontología o agencia fluida***

En el fondo de los debates entre estas primeras cuatro corrientes y sus niveles de análisis es posible vislumbrar discusiones de la Ciencia Política, la Sociología, las Relaciones Internacionales e incluso la Filosofía acerca de la naturaleza de la primacía causal, la agencia de los actores políticos y la antropomorfización del Estado. El trauma, en este sentido, es un excelente ejemplo de la ineficacia y los problemas que supone asignar la primacía causal a los niveles de análisis de forma “purista”, ya que encontramos manifestaciones en los diversos niveles de análisis. Aun cuando es posible vislumbrar algunos hilos de conexión entre las teorías que propugnan la primacía individual o las que se sostienen sobre la conceptualización colectiva o culturalista, las divisiones entre las corrientes revelan tensiones fundamentales dentro del estudio del trauma.

De estas dicotomías se desprende la quinta corriente de investigación que busca posicionarse en un híbrido entre la individualidad y la colectividad. En esta línea la académica australiana Emma Hutchison (2016) analizó cómo los acontecimientos traumáticos pueden mediante las emociones compartidas unir a “comunidades afectivas” locales, nacionales e incluso transnacionales (conciliando lo individual con lo colectivo); analizando principalmente cómo el fenómeno del trauma social se manifiesta y genera oportunidades en torno a la construcción de significados compartidos por medio de la representación social. No obstante, y como afirma Adam Lerner (2022) su trabajo, a pesar de ser de una enorme importancia, en tanto vincula los fenómenos de representación traumática con las identidades afectivas, no responde de manera concreta con un mecanismo causal el modo en que estas influyen sobre la política, las relaciones de poder y las instituciones. Más aún, el enfoque de Hutchison (2016) se basa en la primacía de las emociones como vehículos para dilucidar y comprender el trauma social. En este sentido, y nuevamente siguiendo a Lerner (2022), mientras que el trauma a menudo inspira emociones como el miedo, la ira o la humillación que alimentan los antagonismos políticos, en otros casos, el adormecimiento emocional puede hacer que el trauma permanezca latente durante períodos significativos (Lerner, 2022: 49). Tal es así, que

incluso, las emociones podrían canalizarse por medios materiales difícil de relacionar dialécticamente.

Por estos motivos, el británico Adam Lerner (2022) propone un modelo causal de ontología fluida entre el ámbito de representación individual y colectivo en las narraciones *ad hoc* de aquello que ha sucedido. El trauma así no finaliza en el hecho consumado de la violencia extrema ni el cataclismo, sino que avanza y se entrelaza con la narrativa que le da sentido y lo reproduce. La narrativa traumática produce en el nivel individual problemas en las psiquis de los agentes, mientras que en el nivel colectivo subsume a las comunidades en crisis de representación estatal e institucional (Lerner, 2022: 51). De esta manera, y parafraseando a Lerner, se pone menos énfasis en cómo las emociones informan la prominencia masiva de las narrativas del trauma y más en cómo su contenido relacional específico y sus lógicas informan la política internacional (Lerner, 2022:49). Para Lerner (2022) existe una paradoja ontológica fundamental que define las características del fenómeno traumático. Debido a sus raíces en los recuerdos reprimidos de los individuos, no puede aislarse como una propiedad puramente del ámbito social. Sin embargo, la urgencia de los supervivientes de traumas y sus aliados por dar testimonio significa que el trauma también es necesariamente profundamente social y político (Lerner, 2022). De este modo, y, en otras palabras, el trauma colectivo siempre vacila en la tensión entre los ámbitos de la experiencia individual y el conocimiento social. En mi opinión, esta es una observación muy acertada, y va en línea con lo expuesto a lo largo de la introducción y los párrafos precedentes de esta investigación.

Asimismo, Lerner (2022) propone un modelo de efectos varios en el proceso traumático dentro del espectro social. En este sentido, sostiene que el trauma provoca una crisis de representación de segundo orden cuando otros articulan el trauma en nombre de las víctimas. Con esto en mente, el trauma generaría una crisis de representación relacionada con el crecimiento de la distancia potencial entre víctimas y políticos que intentan usar narrativas a su favor. Esto se debe a que los individuos traumatizados no se expresan mientras que las elites se ven empoderadas para tomar ese rol por ellas mismas. De esta forma, remarca un punto que también considero de enorme importancia dentro del estudio traumático, el factor del poder. Esta misma dimensión también ha sido abordada por Hutchison (2016) y en alguna medida Edkins (2003). Por todo ello es que Lerner (2022) aboga por ver al trauma colectivo inscripto dentro del estudio de una “posicionalidad” -quién invoca el trauma y en nombre de quién lo hace- y en los factores

políticos, económicos y sociales que separan las interpretaciones de las élites del trauma colectivo de las de los subalternos. En mi opinión, esta aproximación es acertada, sin embargo, no será una temática que abordaré con exhaustividad en esta investigación dado que considero que primero es menester resolver problemas teóricos más profundos relacionados con el origen causal de esta propuesta y su incapacidad de sistematizarse esquemáticamente. En particular el británico, sostiene que las narraciones constituyen “la ontología del mundo humano”, y sirven tanto como dispositivos de creación de significado retrospectivo como de estructuras continuas para ordenar la experiencia. Pero lo que distingue a las narraciones de otras formas de representación es su secuenciación con vínculos causales implícitos para poner en relación la experiencia en el tiempo. La narrativa, de este modo, es el artífice de la creación de una dialéctica entre el reconocimiento yoico y la alteridad (*idem e ipse* utilizando sus términos ricouerianos) que proporciona a los sujetos y objetos los sentidos de igualdad y diferenciación necesarios para participar en el mundo social. Con esto en mente, enredan las nociones del yo y del otro en una única relación, rompiendo las divisiones entre lo personal y lo social. Para Lerner (2022) a medida que las narrativas identitarias se articulan, interpretan y (re)articulan continuamente, confluyen en discursos sociales que pueden estabilizar los significados o inspirar su fluctuación. De esta forma las narraciones no son características preexistentes de la identidad, sino que la constituyen ontológicamente. De estos puntos enunciados Lerner (2022) sostiene asimismo que el sistema internacional depende de su narración continua, ya que, de lo contrario sus actores y estructuras se disolverían en conjuntos de materia prima sin sentido. Este concepto también constituirá un punto importante de conexión con el marco teórico propuesto en esta investigación. En especial tendrá que ver con los profundos vínculos que tiene la construcción identitaria social con el posicionamiento relativo que esta tenga con la alteridad u otredad en el sistema internacional. No obstante, el problema que esta investigación busca remediar es que Lerner (2022) así como Hutchison (2016) no explican de forma acabada el mecanismo causal por el cual la identidad se relaciona esquemáticamente con la memoria y como consiguiente cuál es el modo en el que el trauma social afecta este proceso. Lerner (2022) sostiene que existen “mecanismos causales implícitos” que considera en alguna medida no sistematizables, punto que no comparto. Asimismo, supone que la causa del trauma está en un hecho violento o catastrófico, otra teorización en la que difiero. En esta línea, sostendré que el problema de la incapacidad de sistematizar el trauma deriva del hecho de pensar la causalidad en términos mecánicos newtonianos. En otros términos, el

problema se puede encontrar en el hecho de pensar los fenómenos del trauma y la memoria, la identidad y fundamentalmente el tiempo y el espacio como categorías absolutas y acriticas. Asimismo, argumentaré que el dilema de la sistematización tiene que ver con pensar y acercarse al trauma como un fenómeno derivado de la violencia y no de la incapacidad de efectuar un “proceso de deseo” que ponga al Ser en su contexto construyendo identidad. Con esto dicho, a través de esta investigación buscaré deconstruir por medio de una lógica causal no-local y no-lineal estos fenómenos de modo que sean sistematizables.

Lerner (2022) también sostiene que la traumatización a nivel estatal puede poseer propiedades y lógicas emergentes únicas que existen en tensión con el trauma de los individuos. En este sentido, afirma que las narrativas de traumas colectivos, a medida que se extienden en un Estado constituyen y forman nuevas lógicas no explicables por completo por sus partes -en este caso los individuos-. Para explicar este fenómeno utiliza el caso de la República Popular China y la retórica del "siglo de humillación nacional" (Lerner, 2022). Por otra parte, Lerner (2022), remarca un punto de enorme importancia. Si bien, la literatura de la sintomatología traumática ha tendido a centrarse en las consecuencias inmateriales psíquicos y socioculturales (no así las causas como explique), el trauma también tiene repercusiones materiales tangibles. Para el británico la violencia masiva causa devastación económica e institucional visible materialmente, siendo estas consecuencias también lugares de depósito sedimentario a largo plazo de sintomatología traumática. Para ilustrar este punto, toma el ejemplo que Hutchison (2016) da con respecto al legado traumático de Sudáfrica. La australiana considera que la política de (re)construcción social traumática en Sudáfrica ha sido relativamente exitosa en comparación con otros episodios a lo largo del mundo. No obstante, Lerner (2022) sostiene, con bastante acierto, que en la dimensión material aún son visibles marcas tangibles y perdurables del apartheid. Asimismo, afirma que este discurso de “reunificación” puede ser útil para conservadores blancos que no quieren relacionar los episodios del pasado con su posición actual favorable dentro de la sociedad. En este sentido y con todo lo dicho, Lerner (2022) sostiene que la crisis de representación (y de comunicación en alguna medida) es el rasgo que puede servir a los académicos para discernir e identificar el fenómeno traumático. Con esto dicho, considero que Lerner no conecta de forma adecuada la relación entre las manifestaciones materiales e inmateriales

del trauma, conexión que esta investigación pretende saldar a partir de la idea de la memoria como “institución de instituciones” y el funcionalismo-existencial.

Con esto dicho, y a modo de resumen, a pesar de que esta quinta corriente podría responder a la relación expuesta como problemática en la introducción de esta investigación en torno a la conjunción de la agencia individual y colectiva, tiene un problema fundamental asociado con a la mecánica causal. Si bien es cierto que el proceso por el cual se describen los traumas sociales y su sintomatología tiene un componente constructivista, Lerner (2022) y Hutchison (2016) parten del supuesto causal que el trauma es un producto de la materialidad de la violencia extrema dejando de lado gran parte la propuesta culturalista de las historias traumáticas. De esta forma, no logran explicar con eficiencia una multiplicidad de traumas sociales potencialmente causados por “fenómenos inmateriales” asociados a “materialidades” diferentes a la violencia extrema o el cataclismo climático. Más aún, Lerner sostiene que no es posible sistematizar el fenómeno traumático dada su naturaleza contextual, histórica y dialógica. Si bien concuerdo con estas características considero que si es posible realizar un esquema tipológico del trauma con ayuda de categorías clínicas. Esto está especialmente relacionado con una crítica transversal a todos los modelos: la falta de pensamiento en un modelo mecánico diferente al “clásico lineal newtoniano”, contiguo y lineal, lo que se suma a una concepción acrítica de los fenómenos del tiempo y el espacio como categorías absolutas y muchas veces “dadas”. Esta investigación buscará saldar estos problemas en búsqueda de generar nuevas preguntas de investigación para futuros trabajos.

# Capítulo

# III

# Onto-Fenomenología de la Memoria y el Trauma Social

## *Un nuevo modelo Teórico*

*“Cada conciencia nace en el mundo y cada percepción es un nuevo nacimiento de la conciencia” (Merleau-Ponty, 1945)*

El primer paso para deconstruir y comprender el fenómeno traumático es elaborar una construcción teórica que sirva de herramienta para acercarnos a la empírea posteriormente. En este sentido y con el fin de facilitar el entendimiento, la propuesta teórica estará dividida en tres pasos. En primer lugar, (A), se explicarán y conceptualizarán conceptos claves en torno al tiempo y el espacio en su relación con la conciencia y la memoria. En segundo lugar, (B), se detallarán los procesos por los cuales funciona la Memoria Social a partir de su relación con la sección A. Asimismo, se explicará cómo esta propuesta puede ser enmarcada dentro de lo que se denominará un *funcionalismo-existencial*. En tercer lugar, analizaremos cuáles son los mecanismos a través de los cuales los Traumas Sociales, como perturbaciones a la Memoria, pueden derivar en trayectorias divergentes de construcción identitaria social y patologización prolongada (C). El objetivo final de este capítulo será comprender el tiempo y el espacio como fenómenos interrelacionados paradójicamente, por medio de la memoria y el trauma como caras de una misma moneda relacional.

## A. La Paradoja del Tiempo-Espacio

*“¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé”* Confesiones (Agustín de Hipona, 398)

¿Qué es lo que nos hace ser nosotros? ¿Cómo construimos nuestra identidad? ¿Qué nos hace sentir seguros? son algunas de las interrogantes tras las cuales subyace la memoria, el tiempo y la conciencia entrecruzadas en el nudo gordiano de la identidad personal, la significación de la existencia y la comprensión compartida e intersubjetiva de la experiencia fenomenológica humana. A lo largo de la historia, un sinfín de discusiones dentro de las ciencias y la filosofía se han sucedido en búsqueda de explicar estos mecanismos de relación por los cuales el tiempo y el espacio se vuelven humanos y da sentido a las decisiones y los recuerdos en una trayectoria lineal por medio de la voluntad o del destino. Lo cierto es que, esta discusión contiene un escollo de muy difícil resolución dado que los fenómenos del tiempo y el espacio humanizados esconden un dilema epistémico que se configura como un oxímoron. En otras palabras, el tiempo y el espacio existen en un estado de absurdidad paradójica. Por un lado, resultan completamente indeterminados por ser un “sensación” universal que al parecer no tiene fin y que todo lo abarca. Piense el lector en la nada temporal o la nada espacial, en la descabellada posibilidad que el tiempo tenga fin o peor aún un principio o que estemos arrojados a un vacío de nada. Con seguridad la tarea es imposible o al menos presenta una gran dificultad a la imaginación abstracta. Por otro lado, el tiempo y el espacio son las únicas varas de los fines y los comienzos y fundamentalmente de nuestra vida y muerte. Es decir, son la fuente que determina nuestro todo, la vida. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo conviven la nada y el todo? o mejor aún ¿Cómo logramos hacerlo? A la luz de estas preguntas, por tanto, el objetivo de la siguiente sección será decodificar la naturaleza del tiempo y el espacio, dilucidando como la memoria logra realizar el giro temporal responsable de humanizar la tempo-espacialidad y construir la identidad.

Con esto en mente, esta subsección estará dividida en dos partes. En primer lugar, explicaré cómo la metáfora de la cuántica puede servirnos para entender el funcionamiento de la memoria en su relación con el tiempo y el espacio. En segundo lugar, se procederá a introducir los conceptos de viajes en el tiempo y limpiado perceptual.

### 3.A.1. La cuerda y la tecla: partitura de un anti-museo

“Dios no juega a los dados” Albert Einstein

En las Ciencias Sociales solemos pensar la causalidad desde su acercamiento newtoniano: una variable independiente A conduce linealmente a un fenómeno dependiente B, relacionados ambos por medio de un mecanismo causal, lógico y fundamentalmente mecánico. En particular dentro de la Ciencia Política y los Estudios Internacionales acostumbramos a tener de manera implícita el supuesto de la contigüidad tempo-espacial, lo que significa que el tiempo y el espacio son vistos como fenómenos absolutos dados por la naturaleza. En otras palabras, escenarios inmutables en su génesis, ajenos a nuestra agencia, donde únicamente se despliega la fenomenología humana. Más allá, de los dilemas y problemas filosóficos que este entendimiento puede implicar para las Ciencias Sociales<sup>1</sup>, este acercamiento ha sido cuestionado desde la misma física a lo largo de los últimos 100 años. Esto constituye un dilema dado que después de todo, la “realidad” que estudiamos en todos los campos de la ciencia es la misma (al menos en un nivel individual el mismo observador experimenta simultáneamente los fenómenos sociales y naturales con los mismos ojos, oídos y tacto) y por ello el análisis de la sociedad y la naturaleza, si pensamos en abordarlos desde un punto de vista “científico”, deberían de obedecer a nociones de la realidad más básica, entre ellos el tiempo y el espacio, iguales. Urge pues, repasar brevemente que podemos entender por tiempo y espacio a los fines de este trabajo.

En primer lugar, por medio de su teoría de la relatividad especial y general, Einstein propuso la existencia de un tiempo-espacio relativo, algo que dista mucho de las concepciones tradicionalmente lineales y contiguas del tiempo “newtoniano”. No obstante, estas teorías *grosso modo*, suponen que los efectos de la causalidad deben pertenecer al futuro cono de luz de su causa. Es decir, que, a los efectos de la teoría social, si bien activan una alarma con respecto a la potencial relatividad del tiempo y el espacio según el observador, la teoría considera que todas las causalidades son igualmente válidas en la medida que el supuesto del determinismo mecánico sigue presente.

La denominada física cuántica puede ofrecernos un segundo panorama interesante. La cuantización de la energía con el descubrimiento de la escala de Planck y

---

<sup>1</sup> El mayor de ellos quizás es el determinismo implícito que supone derivado de la teoría *Laplaciana* de la superinteligencia.

el experimento de la doble rendija llegaron a la conclusión que la física se comportaba de forma diferente a lo que se pensaba (al menos en algunas escalas). Los sistemas cuánticos funcionan bajo la lógica de la denominada función de onda y toman valores discretos para ser descriptos. En otras palabras, y a grandes rasgos, lo que intuitivamente percibimos no se comporta como una realidad material definida sino más bien como una distribución probabilística que describe todas las posibilidades en las que la materia puede existir. Para ponerlo más claro, la función de onda puede pensarse como un estado en el que todas las realidades físicas se solapan. En efecto, los electrones están en todos y ninguno de los lugares a la vez, en estados excluyentes, por más escalofriante que esto suene. Esto se conoce como el principio de incertidumbre de Heisenberg en honor al famoso físico alemán. Pero los efectos extraños de la física cuántica no acaban allí. Se ha descubierto que las partículas entrelazadas cuánticamente se comportan de manera “atemporal” violando la velocidad de la luz<sup>2</sup>, e incluso se ha explorado la posibilidad de retro-causaciones. Existen diferentes interpretaciones acerca de que significan estos asombrosos resultados, pero el dilema principal gira alrededor de lo que se conoce como el “problema de la medición” (Wendt, 2015): la aparente imposibilidad de una medición objetiva de los sistemas cuánticos. Siguiendo a Wendt (2015), el problema surge en dos puntos distintos del proceso de medición, que hoy en día se denominan a veces “elección de Heisenberg” y “elección de Dirac” (Wendt, 2015: 67-70). La primera cuestión pone en evidencia un dilema ineludible en torno a la ontología de la realidad y su relación con la experiencia humana; la segunda manifiesta el problema en torno a la falta de objetividad del científico y su acto de medición. Estas preguntas continúan sin una respuesta definitiva en la comunidad científica, existiendo múltiples interpretaciones filosófico-teóricas que son grandes fuentes de debate (Wendt; 2015: 70-89).

Con esto dicho, más allá de esta indefinición acerca de los fenómenos concretos que pueden explicar el comportamiento cuántico, lo que podríamos decir a los fines de esta investigación, en primer término, es que lo que significa el *aquí* como posición certera de donde “*esta*” algo, y el *ahora*, como momento preciso de una acción, no parece ser tan claro, sino que se trataría de un juego de posibilidades difíciles de medir y hasta cierto punto relacionados con su “*medidor*” que se “*apropia*” de una versión de la realidad. En segundo lugar, pone de manifiesto la dificultad de definir los mecanismos de relación entre fenómenos como procesos absolutos, y, en cambio, resalta la necesidad de

---

<sup>2</sup> Para más ver experimento EPR y las conocidas desigualdades de Bell.

pensar las tensiones probabilísticas y los solapamientos. En otros términos, dispone sobre la mesa la posibilidad de una causalidad más procesual. Ambos puntos en conjunto deberían funcionar como una llamada de alarma para, al menos, poner bajo algún manto de duda lo “evidente” del tiempo-espacio absoluto y contiguo como meros escenarios de la acción, así como los mecanismos lineales vistos como “obvios” en las Ciencias Sociales. Para entender la real dimensión de este giro epistemológico y ontológico debemos de detenernos en algunas consideraciones adicionales. Richard Feynmann logró consolidar la *teoría cuántica de campos*, en donde explico que en el mundo cuántico la trayectoria de una partícula no es concreta entre dos puntos del espacio-tiempo, sino que es una suma ponderada de todas las trayectorias indeterministas posibles. El espacio-tiempo nuevamente no parecería ser un plano tan evidente de medir. En el mismo sentido, la *teoría de gravedad cuántica de bucles*, expuesta entre otros por Carlo Rovelli (2008), supone que el tiempo y el espacio no serían propiedades fundamentales del universo, sino en cambio, una propiedad emergente de la mecánica cuántica y la agregación de partículas. Lo que debemos imaginarnos es un cosmos donde los eventos suceden, pero no están ordenados siguiendo una lógica temporal sino como sistemas en donde se establecen relaciones que generan efectos de perspectiva. El tiempo-espacio adquiere lógica como una externalidad emergente en la medida que puede entenderse por medio de sistemas de referencias locales. En este sentido, el tiempo-espacio y las propiedades de la causalidad de los eventos pueden comprenderse como un subproducto de las relaciones que se establecen con respecto a la interacción que se experimente. Más claramente, se trata de una relación “personal” entre observador y observado donde se construye la sensación de causalidad y temporalidad. Esta interpretación tiene implicaciones epistemológicas de enorme relevancia ya que supone que debemos de pensar en una realidad construida a través de la interacción participativa no objetiva, pero de igual manera material y física.

Más allá de cómo este entendimiento se traslada a los procesos del cerebro en términos causales desde una explicación biológica y material, una pregunta que está aún muy lejos de hallar una respuesta y no constituye un objetivo de esta investigación, lo que, sí podemos decir, es que es menester pensar al espacio y al tiempo como fenómenos relacionales, emergentes en la procesualidad y relativos. Siguiendo esta noción debemos de reflexionar metafóricamente acerca de los procesos que describimos en las Ciencias Sociales y por consiguiente el entendimiento de la existencia humana y social en este

trabajo. En otras palabras, las personas no están arrojadas a un tiempo y un espacio dado, vagabundean en él y se lo apropian y al hacer esto lo (re)crean como emergente con respecto a su existir. El “habitar la existencia” significa construir de este modo la realidad desde la emergencia del tiempo y el espacio como fenómenos donde se juegan relaciones de existencia contextual. Pero ¿Qué relación tiene esto con la memoria y el trauma?

Para responder estas preguntas, resulta útil pensar en primer lugar en las propuestas de Friedrich Nietzsche en la Segunda Consideración Intempestiva (2006). El alemán afirma que somos incapaces de representar la historia objetivamente porque no tenemos la habilidad de entender la singularidad de los acontecimientos como tales. Esto deriva en la ausencia de un mecanismo que nos permita ordenar de forma jerárquica y aislada los acontecimientos históricos sin influir en ellos. El corolario es que si todos los acontecimientos poseen la misma cualidad de relevancia absoluta por la ignorancia que tenemos a la hora de discernir, la historia debe ser relatada de forma narrativa pero no bajo una lógica perfecta ni tampoco inmanente o imparcial con respecto a nuestra existencia. En otros términos, el hombre ante su finitud debe imponer de manera necesaria una concepción de la historia, una visión del tiempo y el espacio con relación a su propia existencia. Un tiempo-espacio emergente con respecto a la vida personal. Esa para Nietzsche es la precondition de la supervivencia (Frey, 2015). Es imposible transitar la vida sin darle un sentido. No obstante, esto tiene un costo. El proceso nos revela el pasado y con él se produce una tensión entre la existencia y el recuerdo. Para ponerlo de forma más sencilla, las personas comprenden que viven en un tiempo imperfecto nunca consumado, un pasado ininterrumpido que en definitiva es incompresible, absolutamente relativo. Se encuentran sumergidos en una tensión irresoluble, tiempos efímeros que se esfuman y se revelan como una mera artificialidad. Para Nietzsche por esto a toda acción le debe corresponder el olvido. Una vida sin olvido sería penosa, y en algún punto imposible. En sus palabras:

“Sólo a través de la capacidad de utilizar el pasado para poder vivir, y de hacer de lo ocurrido historia, el hombre se convierte en hombre; pero, ante un exceso de historia, el hombre otra vez deja de serlo y, sin la coraza de lo ahistórico, nunca hubiera podido ni hubiera osado a empezar” (Nietzsche, 2006:20)

En definitiva, considero que debemos destacar dos puntos de la reflexión de Nietzsche. En primer lugar, que memoria y olvido están vinculados de manera tan íntima que resulta prácticamente imposible hablar de uno sin hablar también del otro. La

memoria y el olvido son dos fenómenos que deben de estar en equilibrio. Es necesario olvidar para recordar, algo que como veremos en el siguiente apartado se conecta de forma perfecta con el psicoanálisis. Por ahora, supongamos que el olvido acompaña a la memoria como contracara al “ordenar” la materialidad en historia. En segundo lugar, es menester remarcar que la historia ordenada (entendida como pasado, pero también como futuro y presente) solo puede ser comprendida a través de la construcción de una narrativa que le da vida, en un proceso que nos dote de sentido trascendental frente a la inmanencia de la naturaleza relativa del tiempo-espacio. En otras palabras, la historia está íntimamente conectada con nuestra definición de lo que fuimos, lo que creemos ser en el presente y lo que deseamos ser en el futuro. En este sentido, la historia ordenada es, en los términos de Nietzsche, un “delirio encubridor” (Frey, 2015), una ilusión momentánea (y por eso para él es precisamente ominosa en tanto se contrapone a la idea dionisiaca de la existencia auténtica) que nos permite actuar y detener el caos de los acontecimientos en alguna lógica racional y lineal. La memoria ordena los hechos en una linealidad mecánica y contigua en términos tempo-espaciales “desrelativizando” la naturaleza *ajerárquica* de la “realidad”. De manera metafórica, transforma al hecho concreto en *acontecimiento*.

Sostendré que este proceso de construcción de linealidad a partir de la memoria (y el olvido) por medio del “delirio encubridor” resulta fundamental para la producción de seguridad ontológica. Pero antes, ¿Qué significa estar ontológicamente seguro? Siguiendo a Giddens (1991), estar ontológicamente seguro es poseer respuestas a las preguntas existenciales fundamentales de la vida -la existencia y el ser; la finitud y la vida humana; la experiencia de los demás y la continuidad de la identidad propia (Ejdus, 2018). Para estar ontológicamente seguros, los agentes tienen que ser capaces de “poner entre paréntesis” estas cuestiones construyendo así la confianza en la constancia de su entorno social y material y evitando las ansiedades existenciales (Ejdus, 2018). Por medio del delirio encubridor se produce libertad en la medida que se adquiere seguridad ontológica. Se gana sentido por medio de propias determinaciones, excluyendo la infinidad de los hechos, ignorando algunos para entenderme en acontecimientos. De este modo, la libertad es la creación de conciencia hacedora, de *poder* sobre mí mismo, pero fundamentalmente de conciencia sobre mi capacidad de *Ser Proyecto*. Así, los hechos se transforman en acontecimientos en la conciencia que emerge por medio del “vómito” del relato que confecciona la memoria. La memoria hace de los hechos *devenires relacionales*, los ubica

en una linealidad por medio de la confección de un tiempo y un espacio emergentes con respecto a la contextualidad que los sumerge. Vuelve a la vida un lugar poroso y elástico, permitiendo a los humanos como habitantes de aquel tiempo lineal volverse hacedores de una miríada de posibilidades, una historia que se puede exagerar, dislocar, fragmentar, apartar, armonizar, unir, dividir, en fin, una historia procesual y relacional.

Con esto dicho, no obstante, el acontecimiento, como vimos se sigue de un olvido. De esta forma, la memoria, tomando los términos de De Certeau (2000), es un *anti-museo de la existencia*. Si al caminar por los pasillos de un museo es posible observar desplegados miles de años de historia en objetos catalogados sistemática y cronológicamente por medio de la curaduría planificada con el fin de resguardar a la historia de la fuerza indetenible del cambio; la memoria es un solapamiento desordenado de acontecimientos, que se repliegan sobre sí mismos configurando patrones alborotados que se rigen por la asignación de sentido contextual y el devenir en el delirio encubridor. De esta forma, la memoria vive en una tensión que lo vivifica y lo define entre la multiplicidad de las letras que componen los subtextos tempo-espaciales de la experiencia y la unicidad ordenadora de la historia. Memoria y Olvido son binarios que al tiempo que se contraponen se superponen en una no-localidad de incertidumbre tal como pensamos la cuántica. La recreación de una lleva a la otra, la destrucción de una produce la terminación de la otra. Esta tensión es fundamental para que la memoria actúe como debe. Ambas juntas conforman una retórica del sujeto que se nutre del tiempo-espacio de los recuerdos para configurar nuevas palabras y escribir nuevos textos contextuales. La memoria como anti-museo de esta forma actúa en un doble paso. Para comprender esto podemos utilizar los términos de Deleuze y Guattari (2010), a partir de la puja entre lo *rizomático* y lo *arborescente*. Lo *rizomático*, crece horizontalmente, es el no-lugar, el no-tiempo, el no-ser. La cultura rizomática multiplica las relaciones colaterales creciendo sin fronteras. El rizoma conecta cualquier punto con otro por un punto cualquiera; cada uno de sus rasgos no remite necesariamente a rasgos de la misma naturaleza. No está hecho de unidades sino de direcciones cambiantes. No tiene ni principio ni fin, siempre tiene un medio por el que crece y desborda, constituye multiplicidad de líneas que se cruzan, se enmarañan para formar dibujos distintos. El rizoma es una anti genealogía procede por variación, expansión, conquista, captura, inyección. De esta forma, pensar en lo rizomático significa deshilar las relaciones entre significado y significante, liberando al primero del yugo del determinismo del segundo. Lo *arborescente* por otra

parte es la cultura del ser, que usa sus raíces como un impedimento al movimiento, y del territorio en un terreno vallado y fijo. Es el árbol de Porfirio. Ambas lógicas encuentran su relación en los procesos de la memoria. Los sistemas arborescentes son sistemas jerárquicos que implican centros de significancia y subjetivación, memorias organizadas.

Lo rizomático, es el anti-museo que genera combinaciones que se extienden horizontalmente dotando contextualmente a los significantes de significados nuevos. Al hacer esto, configura el delirio encubridor como arborescente, lo ordena, lo jerarquiza, liga, ata los significados con los significantes. Constituye una isla en la tormenta de la relatividad de las conexiones infinitas. Crea conciencia hacedora, libertad y seguridad ontológica. Pero dado que le debe de seguir el olvido, lo arbóreo parece para dar lugar nuevamente a lo rizomático. Como las flores que para reproducir su devenir transforman su Ser-ente, su belleza momentánea y su existir de un aquí y ahora, en potencial, en semilla, en posibilidad de una nueva vida, inmolando su propia vitalidad; la memoria en el delirio encubridor recrea constantemente una ofrenda sacrificial que le da vida a una nueva posibilidad apoteósica en cada instante. Micro-congelamientos de lo rizomático que devienen en arbóreo y arbóreo que deviene luego en rizomático nuevamente, generan una cadena de potencias destinadas a la reproducción infinita, a la libertad y a la vida contextualizada. De esta forma, casi en una terminología Weltiana (Welte, 2006; Garrido Maturano, 2019), “*el instante*” es el punto en el que se concentran en toda su densidad y significatividad la totalidad la vida, el haber sido, como el libre presente de un nuevo futuro. Es el nodo del existir donde simultáneamente nace una posibilidad y muere una propuesta. El instante es el elixir alquímico y quimérico de la existencia. Es un espacio que se configura como un “entre”. Como pasajeros en una zona aeroportuaria de tránsito todo en el instante está destinado a arribar a la tierra con sus valijas y a despegar nuevamente llevándose las. En este sentido, la memoria logra hacer la vida posible en la medida que abre el espacio y el tiempo desenmarañando el oxímoron que introdujo este capítulo: su naturaleza bicéfala de ser la nada y el todo al mismo tiempo, en otros términos, la relatividad absoluta e in-ordenable de erigirse como el anti-patrón dada su infinitud aparente y su momentánea pervivencia como el “*metro patrón*” de la contextualidad que nos rodea y la propia experiencia fenomenológica. Vuelve a la vida un vector que se mueve desterritorializando y territorializando su contexto. La operación reviste un carácter complejo en tanto exige la delicadeza, la audacia, la pericia, la creatividad y la planificación propias de un arquitecto. Como él, que se erige como un

atractor de sueños sacando a pasear las líneas en sus planos de forma que capturen furtivamente los fantasmas de una imaginación fugitiva en un diseño robusto y perdurable, pero a la vez elegante y delicado; la memoria atrapa los deseos contextualmente para hacerlos posibles en los diseños de la tempo-espacialidad, desembarazados del peso de la entificación relativa, los vuelve libres en el hogar del sentido ontológico por medio de ciclos. De esta forma la relación entre significantes y significados en esta investigación estará más cercana al análisis Lacaniano que el Saussureano, en la medida que los significados se erigen sobre la combinación en cadenas dadas en cada instante a través de los procesos de la memoria y el deseo como potencia. A esta idea volveremos en unos momentos.

Todo esto se relaciona con un fenómeno crucial aún latente en nuestra explicación: la memoria como edificadora de la identidad. Lo que somos, lo que queremos ser, lo que fuimos se encuentra en relación simbiótica y tensionante con las percepciones que elaboramos de nuestro tiempo-espacio, y los ordenamientos que le damos a los hechos como acontecimientos en aquella elaboración. En particular todo este proceso se engarza con un fenómeno fundamental, mencionado hasta ahora al pasar: *el deseo* entendido como aquello a lo que aspiramos los humanos y lo que define a la identidad (y la seguridad ontológica). En este trabajo el deseo no será interpretado únicamente como la falta (como lo suele hacer el psicoanálisis y gran parte de la literatura del trauma existente que suele hacer referencia a este fenómeno). El deseo es una producción, no se desea un “objeto”, sino que se desea un conjunto tempo-espacial, un “MUNDO” dentro del cual ese “objeto” del deseo tiene potencia, cobra el sentido pasado, presente y futuro que le queremos de dar (Deleuze, 1988; Deleuze y Guattari, 2010, 1985). Un deseo anudado a significantes y significados en una contextualidad. De esta manera es el sujeto que se forma en la memoria entre lo rizomático y lo arborescente el que dispone los elementos tempo-espaciales concatenados para producir, para disponer, para colocar, para construir deseo. El deseo cobra estas características en tanto escapa de lo evidente porque no es un impulso animal como comer o dormir, sino que está relacionado con darle un sentido a la vida frente a la finitud. La falta del deseo (en su corte más psicoanalítico freudo-lacaniano) tiene que ver con su naturaleza paradójica y la “angustia” que provoca en su falta al tiempo que permite la vida. Al ser producto de contextualidad y el conjunto<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> La interpretación del deseo de este trabajo en este sentido esta entre el psicoanálisis y el análisis postmoderno Deleuziano. A este respecto la falta es interpretada como un aspecto positivo, en la medida que

expresado entre lo arborescente y lo rizomático en perpetuo devenir, el deseo cada vez que nos aceramos se aleja un poco más. En otros términos, el deseo para funcionar necesita ser un futuro que quiero ser en tanto que puedo no serlo. Debe permanecer como potencia *spinozista*, no como lo que potencialmente se podría hacer como individuo de una especie concreta en términos biológicos o materiales (es por esto que el deseo no es animal en el sentido que no tiene referenciales concretos) sino potencia como la diferencia entre lo que realmente puede hacer un individuo imbuido en una contextualidad y lo que hace en el momento que encuentra con su instante. De esta forma, la memoria y el deseo se alimentan simbióticamente en la pulsión de los cambios de la tensión entre rizoma y arborescencia, entre olvido y memoria, dado que el deseo se configura como una meta que se corre contextualmente pero aún se percibe como alcanzable en todo momento. Por ello sigue siendo efectiva y aspiracional, empujándonos hacia el movimiento, hacia la apropiación y hacia la relacionalidad no entificante. Fundamentalmente hacia la libertad de la seguridad ontológica. Complementa, en este sentido, a la retórica del sujeto en tanto dota de *Identidad* a partir de un deseo en movimiento.

De este modo, si el racionalismo mecanicista newtoniano que introdujo este apartado entiende la identidad como aquello que persiste en la igualdad ( $A=A$ ), este trabajo entenderá la identidad de forma contraria. Es decir, que la identidad al definirse por aquello que busca ser a partir de lo que fue y es, y aquello que busca ser (el deseo) está en permanente movimiento, la identidad es siempre diferente a sí misma. Pero es una diferencia que al tiempo que es diferente, en tanto crea mundos que difieren el uno del otro, se repite en estructura, *en un modo de ser cíclico*. La memoria, la identidad, el deseo; conviven en una *estructura desestructurada*. Un mundo donde la unidad se (re)formula en cada instante (de forma estructural) pero lo hace adquiriendo “esencias” diferentes tras su forma. Une creativamente significados y significantes en nuevos productos que moldea de la misma forma una y otra vez con el fin de encubrir su operación artificial ( $A = y \neq A$ ). Es un espejo en el cual nos reflejamos y que cambia la esencia de su reflejo en el devenir sin que nos demos cuenta. La identidad así engarza al deseo como conjunto (y este al tiempo-espacio de la memoria) es una conjunción constante de acontecimientos que forman una historia que está y no está al mismo tiempo. Es por este motivo, que la

---

moviliza al Ser. Por el contrario, la falta entendida en su concepción más tradicional psicoanalítica será la contracara heterotópica de la memoria devenida en trauma. En otros términos, la falta como incapacidad de aspiración de la potencia ante el bloqueo que deriva en pérdida de contextualidad. En esta línea, serán analizados los traumas en la sección C, por medio de una interpretación social de los estudios *lacanianos* sobre estructuras clínicas.

identidad como generadora de sentido existencial (de seguridad ontológica) mantiene una relación de co-presencia, y no de exclusión, con el sinsentido. Hay una presencia del sinsentido en el sentido, en tanto es arborescente y rizomático al mismo tiempo. De esta forma, la memoria, el deseo y la identidad (y la seguridad ontológica) son fenómenos immanentes por más que la vivimos en el delirio encubridor de como trascendentes.

La identidad alineada con el deseo hace posible en el proceso de la memoria y su devenir, que el mundo huya con nosotros en el cambio. Nos inserta en un mismo ritmo con el existir en su conjunto, de tal forma, que pone como el cuadro de Kazimir Malévich, blanco sobre blanco. Nos permite insertarnos como piezas fundamentales de un rompecabezas con un sentido mayor, para formar un cuadro indistinguible de fragmentos. Una totalidad des-totalitaria en tanto deviene con el instante. La memoria en este sentido (este punto será retomado con mayor énfasis en futuros apartados) adviene como la generadora del orden simbólico dado que nos ubica a los humanos en tiempo y espacio individual y social, “formándonos” e “instituyéndonos” como sujetos en relación con el contexto que nos rodea (con nuestro Cosmos). La memoria, de esta manera, actúa como la pantera rosa que pinta el fondo como ella para huir de la totalización del inspector (Deleuze y Guattari, 2010). Con los procesos descritos en mente sostengo que el humano en verdad puede ser entendido como un *Homo Temporis*, “un hombre del tiempo - espacializado-”; que es capaz de constituir una conciencia, identidad y seguridad reflexivamente, a través del develado contextual de su Ser por medio de la memoria. De este modo la memoria hace de la vida una “*nadidad repleta*”, en tanto permite convivir la Nada de lo rizomático con la posibilidad de lo arbóreo y la repletitud.

Habiendo entendido esto, podemos pasar a los Traumas, como *memorias a la menos uno* ( $M^{-1}=Tr$ ). Memorias dadas vuelta. Cuando la memoria no resignifica contextualmente su historia, los procesos del deseo y la identidad se bloquean. El trauma de esta forma es la entificación, el “secado” permanente de la arcilla moldeable de la memoria cambiante. Es la expulsión del olvido de tal forma que el anti-museo se vuelva muestra permanente. Al hacer esto, la memoria paradójicamente olvida todo lo que está fuera de ese momento que entifica como foto permanente de su Ser. Si la memoria funcionante es la vida que convive con la muerte permanente, el sacrificio de la flor para la potencia y la posibilidad; el trauma es la muerte que funciona sobre la vida. Es el zombi de los acontecimientos. Se alimenta de la vida y el devenir, lo subvierte y lo utiliza para reproducir la vida de su muerte potencialmente definitiva a cada instante. Como un

parásito autoinmune, se aferra a la vida a través de la succión de su propia existencia. Es la búsqueda de totalizar, es el negro sobre blanco, es el inspector. Es la identidad mecánica del  $A=A$ . Es la congelación de la unión entre significados y significantes. De este modo, el deseo se vuelve imposible, y el trauma perturba dolorosamente en tanto petrifica la posibilidad aspiracional contextual. Vacía la identidad de seguridad, separa al *Tempus* del *Homo* dejándolo en soledad. Transforma la existencia en una “repletitud de la nada”. Un sinfín de hechos, descontextualizados, que no dotan sino de vacío a la existencia, volviéndolo un *holandés errante* de su propio pasado entificado y petrificado como un zombi. Volveremos al trauma en la sección C de este capítulo.

A lo largo de estas páginas sostuve que la memoria funciona como un ciclo y que volvería a este punto, pues aquí estamos. Si unimos estas nociones a la del eterno retorno también desarrollada por Nietzsche en *La Gaya Ciencia* (2019) podemos terminar de comprender a la memoria como un fenómeno procesual y relacional y al trauma como su contracara entificante. El eterno retorno que transfigura el pasado en un eterno presente y futuro, pone en evidencia la relatividad de la linealidad de nuestra existencia en un delirio encubridor no contextualizado, una narrativa y proyección de lo que hemos vivido y lo que nos queda por vivir. Con esto en mente, el eterno retorno es la ilustración del tormento que presupone el trauma y la “repletitud de la nada”. Pero si el eterno retorno en su faceta tormentosa nos explica el funcionamiento del trauma es porque al mismo tiempo puede servirnos para conocer su funcionamiento cíclico en la memoria. De este modo, como contracara de su gemelo “malvado”, encontramos otra interpretación del eterno retorno en *Así Habló Zaratustra* (1885: sp). En las palabras del alemán: “*Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser (...) en cada instante comienza el ser. El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad*”. De este modo, la existencia cobra un sentido *curviforme*, cíclico, en el proceso de la movilidad de la (re)significación del delirio encubridor. Un eterno retorno “humanizante”, que llamaremos para diferenciarlo de su homólogo traumático, un *ouróboros*. Los *ouróboros* son antiguas figuras mitológicas que se remontan a sociedades tan distintas como los egipcios o los vikingos, pero que podemos resumir a través del símbolo de una serpiente que se muerde la cola y crea un círculo sin fin. Un círculo, que a la vez que destruye, (re)crea su propia nueva existencia e identidad creciendo con él. Una lógica causal relacional, cíclica y no mecánica tras las bambalinas de la percepción lineal del tiempo-espacio en el anti-museo de la memoria. Con esto en mente, podríamos decir que los

ouróboros de la memoria, utilizan al recuerdo como un príncipe azul que va de paso en cada instante, despertando un momento a las Bellas Durmientes del bosque de nuestras historias para luego dormirlas devuelta. En una lógica De Certeuriana (De Certeau, 2000) revuelve las espacio-temporalidades que se vuelven presencias de ausencias sostenidas efímeramente como *ahoras y aquí* en el vagabundo de una existencia e identidad movediza. La memoria, por medio de sus recuerdos y expectativas múltiples, agazapados, replegados, amontonados, encanta por medio de su despliegue a la realidad. Como jeroglíficos de la retórica del sujeto, a través de los acontecimientos como simbolizaciones enquistadas que se combinan para formar textos identitarios se evoca una presencia sin principios ni finales, un entre permanente entre lo rizomático y lo arborescente.

La memoria así es como la cuerda y la tecla en un piano. El apretar la tecla acciona el martillo que golpea contra una cuerda para producir un sonido instantáneo. El martillo accionado por fuerza de mantener el dedo sobre la tecla traba el apagador que dará muerte al sonido de la cuerda en ese instante. Al mismo tiempo, al producir el choque contra la cuerda el martillo rebota, y queda suspendido entre su estado inicial y el arpa. Un momento donde apagador y martillo están en *entre* lo que no es y lo que es. De este modo, son lo arbóreo y lo rizomático, están tensionados por aquello que *es* momentáneamente y la posibilidad de volver a su reposo donde todas las teclas son posibles. Al igual que el existir, toda obra presupone una sucesión de notas, de martillos que se accionan para dar lugar a una partitura, a una sinfonía de ritmos, melodías y armonías que se deben de conjugar en el devenir a partir del sonido que se generó en aquel instante y el recuerdo de todo aquello que la obra generó antes. La construcción de una historia por medio del sonido, donde las piezas formen un blanco sobre blanco. Así, la pieza musical inmola para su vivir a la cuerda, la apaga soltando la tecla, permitiendo que otro sonido ocupe su lugar. La liga en una historia que, con cada instante, en cada nota, reconfigura contextualmente nuestro parecer de aquella música, recordándonos diferentes momentos, remarcando algunos, olvidando otros, fragmentando, uniendo, creando, ocultado. Totalizaciones des-totalizantes. Ese es el ciclo de la memoria como un anti-museo. El trauma implicaría petrificar, enclavar, territorializar el dedo con la tecla, mantener el martillo y el apagador en una misma posición por siempre. Olvidar todas las relaciones nuevas y congelar los sentimientos que nos produce la música únicamente con respecto a aquel instante a una sola posibilidad, a un solo pasado, presente y futuro.

Lógicamente esto como veremos es imposible. El sonido por más que queramos retenerlo, amordazarlo, atrapararlo, se pierde, disminuye progresivamente hasta esfumarse en el aire. Deja solo vacío, pérdida y falta. Del mismo modo, el trauma al cristalizarse a largo plazo deja un agujero. Apaga las luces de la vida. La vuelve gris; hasta que la destruye como a los Vegetaloides.

### **3. A. 2 Viajeros del tiempo-espacio**

*“El tiempo esta desquiciado”* Hamlet (Shakespeare,1603)

Los desarrollos investigativos han dado con dos tipos de memoria de largo plazo declarativa que son fundamentales para el entendimiento humano del tiempo: la memoria semántica y la memoria episódica (Muriel Hermosilla, 2020). La memoria semántica registra y almacena nuestro conocimiento sobre el mundo, que se integra con los datos ya aprendidos y nos permite recuperar el conjunto, así como relacionarlo. La información almacenada en esta memoria es describable de forma proposicional y nos permite representar objetos, situaciones y operar mentalmente con ellos, aunque no estén presentes. Por otra parte, la memoria episódica permite a las personas recordar qué ocurrió en un momento y situación determinados. En otras palabras, hace posible (re)construir una línea temporal autobiográfica de memorias episódicas, una formación ordenada de temporalidad subjetiva de los acontecimientos que creemos que vivimos en nuestra existencia consciente. Los recuerdos vividos, no obstante, no deben ser reales o fieles a lo pasado, sino que únicamente debemos sentirlos como verdaderos episodios de nuestro ser (Suddendorf y Corballis, 2007; Loftus y Ketcham 1994; Roediger y McDermott 1995). Tulving (1983) sostiene que este proceso puede ser entendido como un “*viaje mental en el tiempo*”, por el que enviamos alguna parte de nuestro estado mental a lo largo de nuestra línea temporal autobiográfica del pasado. Este punto de vista tiene implicaciones fundamentales para la forma en que estudiamos y construimos teorías sobre la memoria: sugiere que podemos hacer coincidir momentos específicos de recuerdo con momentos específicos del pasado (Manning, 2020). No obstante, Suddendorf y Corballis (2007) resaltan un punto esencial. La memoria episódica, en contraste con la memoria semántica, proporciona acceso al acontecimiento experimentado personalmente, en lugar de sólo al conocimiento extraído del acontecimiento; es decir, va más allá. La experiencia fenomenológica de recordar, o lo que Tulving (1985) denomina *conciencia autooética* o de autoconocimiento es diferente del mero conocimiento de ese hecho. Los pacientes amnésicos pueden conocer hechos y procedimientos sin ser capaces de recordar un solo

acontecimiento experimentado personalmente que los haya llevado a conocerlos (Suddendorf y Corballis, 2007). La memoria episódica no trata de regularidades, sino de reconstruir particularidades de eventos específicos que le han sucedido al individuo. En cada “viaje” (re)experimentamos el pasado y construimos la conciencia de nuestra vida (Muriel Hermosilla, 2020; Tulving, 1993). De este modo, la memoria humana como vimos en el apartado anterior construye conciencia en su anti-museo, reflexionando sobre la naturaleza personal con respecto a un tiempo y espacio emergentes, ubicándose intersubjetivamente con relación a un contexto. Finalmente, y, asimismo, aunque el tipo de información que recopila la memoria semántica y episódica es distinta, ambas se necesitan mutuamente para funcionar, dado que sin la primera la segunda carecería de sentido lógico y sin la segunda la primera no tendría contenido ontológico de conexiones (Tulving, 1993).

Tal como observamos con el deseo, los viajes de la memoria episódica al pasado tienen una segunda dimensión de enorme importancia: también nos permiten viajes al futuro. Sobre la base de las experiencias anteriores, podemos imaginar acontecimientos concretos en el futuro, incluidos los tipos de particularidades que han caracterizado los acontecimientos del pasado con el fin de planificar o para anticiparnos mentalmente a algo. Y aquí un punto especialmente importante; Suddendorf y Corballis (2007) consideran que la reconstrucción mental de los acontecimientos pasados y la construcción de los futuros pueden haber sido responsable del propio concepto de tiempo y de la comprensión de la continuidad entre el pasado y el futuro. Tal como afirmaría Nietzsche, tener un concepto de tiempo nos permite comprender que el pasado y el futuro están en la misma dimensión, y que lo que es el futuro acaba convirtiéndose en el pasado. El viaje mental en el tiempo nos permite imaginar acontecimientos en diferentes puntos de este continuo, incluso en puntos anteriores al nacimiento o después de la muerte. Esto significa que el viaje mental en el tiempo es un proceso generativo, que incorpora elementos conocidos pero dispuestos de forma particular para crear la experiencia de los acontecimientos que están ocurriendo realmente. Es posible que forme parte de una caja de herramientas más general que nos permite escapar del presente y desarrollar la previsión (Suddendorf y Corballis, 2007; Suddendorf y Corballis, 1997), creando un sentido de identidad personal (Schacter, 1996). De hecho, nuestra capacidad de revisar el pasado puede ser sólo una característica de diseño de nuestra capacidad de concebir el futuro (Suddendorf y Corballis, 2007; Suddendorf y Busby, 2003). Gerrans y Sanders

(2014) argumentan que este mecanismo se pone a prueba en escenarios que implican memoria episódica y prospección, simulando episodios de la experiencia personal (Gerrans y Sanders, 2014; Christoff et al. 2009; Greicius et al. 2003; Mason et al. 2007).

Nuestros cerebros mantienen representaciones mentales paralelas que van a la deriva en diferentes escalas de tiempo al recordar experiencias y segmentarlas (Manning, 2020; Aly et al., 2018; Hasson et al., 2008; Honey et al., 2012; Lerner et al, 2011). De este modo, nuestras experiencias en curso estarían "difuminadas" en el tiempo (Manning, 2020). Asimismo, los estudios sugieren que las representaciones que reflejan diferentes escalas de tiempo se unen de manera que cuando recuperamos recuerdos de nuestro pasado, reactivamos representaciones que llevan información en una serie de escalas temporales diferentes (Manning, 2020). Con esto en mente, el neurocientífico Jeremy Manning (2020) y su equipo han explicado estos viajes a partir de una teoría cuántica de memorización episódica. Para el investigador y su equipo los viajes mentales no describen de manera adecuada los mecanismos de rememoración y tiempo cerebral dado que el recuerdo episódico es una mezcla ponderada de pensamientos de un rango de momentos experimentados previamente y no de un momento concreto. En otras palabras, al viajar mentalmente "visitamos" simultáneamente muchas de nuestras experiencias anteriores, de forma análoga a una función de onda cuántica que extiende su masa de probabilidad por el espacio (Manning, 2020). Si nuestros pensamientos se extienden continuamente a través de una serie de tiempos, la noción de volver a visitar mentalmente un momento concreto pierde su significado (Manning, 2020). La práctica de concientización puede colapsar la función de onda de nuestra memoria "cuántica" de modo que nuestros pensamientos convergen temporalmente adquiriendo posteriormente significados por medio de la memoria semántica; en un proceso cíclico. Es posible trazar una serie de conexiones con la sección previa antes de seguir. En primer lugar, "lo cíclico" de la memoria reemerge ahora desde los estudios de neurociencias. La memoria actúa por medio de *ouróboros*. En segundo lugar, es posible trazar una lógica de tensión entre lo rizomático y lo arborizante del delirio encubridor momentáneo en los procesos de colapso y posibilidades cíclicas propuestos por Manning. Así, la memoria es la combinación del sentido y el sin-sentido, de la repetición y la diferencia. Es la tecla y la cuerda, la flor que da paso a la semilla, la pantera rosa que pinta su fondo. En tercer lugar, podemos entender los procesos por los cuales la memoria episódica se conjuga con la semántica como la

amalgama contextual de significantes y significados, la creación de un mundo para el deseo, una potencia abierta al devenir, que se recrea constantemente en nuevas historias.

Estas afirmaciones cobran relevancia a la luz de investigaciones que propugnan teorías de memoria basadas en el contexto. Estas formulaciones plantean que cada momento adquiere significado a través de sus profundos vínculos con otras experiencias relacionadas (pero separadas temporalmente) constituyendo un andamiaje para interpretar nuestras nuevas experiencias y para recuperar información sobre nuestro pasado. Según este punto de vista, la reactivación de detalles contextuales que envuelven el acontecimiento recordado (es decir, cómo se relaciona el acontecimiento con el resto de las experiencias a lo largo del tiempo) es aún más importante para nuestra experiencia subjetiva que los detalles específicos de lo que ocurrió durante ese acontecimiento (Manning, 2020). Las teorías de la memoria basadas en el contexto plantean que los recuerdos particulares y nuestras experiencias en curso estarán relacionadas. En otros términos, para realizar estos procesos de memorización nuestras experiencias actuales deben unirse con recuerdos pasados simbióticamente.

Antes de proseguir vale detenernos en el psicoanálisis unos momentos para posteriormente ver sus vinculaciones con los estudios en neurociencias enunciados y la sección previa. El análisis freudiano nos indica que el proceso formativo de la memoria es un triple paso que involucra al Consciente, el Preconsciente y el Inconsciente. El camino entre los diferentes estadios de la formación de lo que podríamos denominar “memoria” se engarza sobre el mecanismo de la traducción. Un proceso por el cual la información se pasa de un sistema a otro desde que se toma del espacio hasta que se expresa en una acción. En primer lugar, mediante un mecanismo de arco reflejo la percepción primaria derivada de los sentidos se hace con partes del mundo. Es un proceso por el cual nos adueñamos de un instante pasajero de nuestro alrededor autónomamente con respecto a nuestra conciencia y formamos lo que Freud denomina en su carta 52 como “signos de percepción” (Merlín, 2018). Estos signos funcionan entre ellos bajo la lógica de la articulación asociativa insusceptibles de conciencia. Una vez percibidos guardan información latente que no es penetrable de manera evidente ni primaria, no tienen sentido porque el sentido sólo se adquiere cuando estas percepciones están relacionadas con el conjunto de memoria. Aquí sucede una primera paradoja que será fundamental para el entendimiento de la memoria. La única forma de que el sistema psíquico permanezca abierto a nuevas experiencias es “limpiarse” permanentemente de los viejos

signos. Si esto no es posible entra en escena lo traumático. De esta manera, la memoria es la condición de posibilidad de nuestra vida, pero a la vez se encuentra en un juego de tensión con la percepción porque la constitución de una significa la eliminación de la otra.

En un segundo nivel, lo percibido es almacenado en un inconsciente atemporal en las denominadas *huellas mnémicas*. Un estadio que es completamente inaccesible por el consciente de forma no mediada. El proceso de signos a huellas es solo posible mediante la traducción. En el inconsciente las huellas se ordenan por medio de un *apres coup* y se “encasillan” en base a los “espacios” que las demás generaron. Pero el proceso es bidireccional en tanto las nuevas huellas reconfiguran las viejas relaciones. Es decir, y este punto es crucial, que las huellas se condicionan las unas a las otras y adquieren sentido en su nexos con el universo existente de experiencias mediante un proceso creativo. El inconsciente opera de forma atemporal en tanto precisamente funciona bajo una lógica de residuo donde las historias se reconstruyen constantemente mediante autoelaboraciones parcializadas por medio del principio de lo que produce subjetividad contingente (Bleinchmar, 2020). El tercer estadio es el preconscious, donde el sistema ahora traduce las huellas a palabras abstractas que son entendibles por el consciente. Es a través del lenguaje y la palabra como mediadora que se realiza la última traducción. La dialéctica así es el único mecanismo que tiene la percepción a través de la memoria para transmitirse al espacio exterior por medio del consciente. La estructura del consciente es el lenguaje. Con esto en mente, ¿Qué puntos de conexión podemos extraer?

En primer lugar, es posible trazar un paralelismo entre los procesos de traducción entre inconsciente y consciente con las posibilidades latentes en la función de onda cuántica de la memoria episódica descrita por Manning (2020). Las representaciones mentales de diferentes temporalidades paralelas que se combinan para (re)entender el pasado, el presente y proyectar o prepararse para el futuro son análogas con los procesos de combinación de las huellas mnémicas que se condicionan las unas a las otras y adquieren sentido en su nexos con el universo existente de experiencias. De la misma manera, podemos vislumbrar una conexión entre la incapacidad de acceder conscientemente a estos procesos en ambas teorizaciones. En línea con estos planteos, es posible observar una analogía entre el colapso de la función de onda de la memoria episódica cuántica y el pasaje al consciente de las conexiones inconscientes. De este modo, y finalmente, luego de evadir esta cuestión deliberadamente, podemos decir que el inconsciente donde las posibilidades cuánticas se solapan no localmente es el anti-museo

rizomático. El consciente donde la realidad se expresa con carácter de sentido, es lo arborescente, que tras de sí esconde el sin-sentido de la combinatoria contextual del inconsciente rizomático como espacio de producción. *Consciente-Preconsciente-Inconsciente* son así una estructura desestructurada en tensión, cíclica y proyectada al devenir. Estos son los procesos del delirio encubridor, del deseo y de la edificación de la identidad. Una tensión que forma, un blanco sobre blanco que pone a la vida en sentido des-totalizador.

Los procesos de limpiado perceptual también parecen coincidir entre teorías y secciones. Por un lado, los estudios neurocientíficos recientes han detectado una docena de personas con la denominada “Memoria autobiográfica superior” (Parker et al., 2006), una condición que provoca una capacidad mayor a la normal de recordar con un increíble nivel de detalles los acontecimientos pasados. No obstante, este aparente “don” ha sido descrito como una verdadera pesadilla (BBC, 2011). En este sentido, la capacidad de una memoria en estado cuántico y potencial a la cual podemos acceder no directamente resultaría una condición necesaria para evitar una vida consciente tormentosa, una en donde la libertad sea posible. Una memoria que conviva con el olvido, y que no asuma su rol como vimos en el apartado previo. Como diría Derrida, una vida sin olvido sería una vida de eterna presencia, una vida sumida en el espectro, una vida donde el anti-museo de la memoria se transforma en una muestra permanente (Derrida, 1993, 1995; Zehfuss, 2006; Bell, 2006). Estas afirmaciones pueden entenderse desde la paradoja del psicoanálisis del “olvido para recordar” necesario para que nuestro inconsciente pueda seguir operando adecuadamente. Este punto es especialmente importante dado que se conecta directamente con la sección previa también. El “*ouróboros de la memoria*” en contraposición al “eterno retorno” necesita del limpiado para mantenerse abierto en la “nidad repleta” donde el deseo pueda ser un proyecto de libertad aspiracional. Olvido y Memoria de este modo y nuevamente son fenómenos indisociables. Es un olvido “deliberado” como sostiene Ricoeur (2000) que hace posible la existencia. Como afirma Anderson (1991), con base en Renan (1882), en el olvido los hechos se recuerdan, pero se desdibujan constantemente. Esto tiene que ver con su reformulación a la luz de la contextualidad. Sin embargo, a diferencia de Anderson (1991) y Renan (1882) considero que no se debe olvidar lo doloroso, el olvido como sostuvo implica un constante limpiado de todas las formulaciones de lo arborescente en cada instante para dar paso a nuevas formulaciones en un ciclo sin fin ni principio, inmanente. Olvidar el dolor por medio de

una expiación acrítica como fórmula de la existencia, tal como veremos más adelante, implica caer en el trauma.

De la misma manera, la externalización dialéctica y la importancia de la palabra en el proceso de la memoria es evidenciable en los procesos del viaje temporal episódico. Diferentes estudios han remarcado la relación fundamental entre la capacidad expresión a través del lenguaje abstracto y la ausencia de memoria (Gerrans y Sanders, 2014; Fair et al. 2008; Garon et al. 2008; Leslie 1994; Zelazo y Frye 1998, Blything y Cain, 2019). De esta forma la memoria estaría en consonancia con el relato y el procesamiento de oraciones basado en el lenguaje, teoría propuesta por MacDonald (2016), en la que los efectos de la memoria no son directos sino son el resultado de su relación con el lenguaje y el desarrollo o funcionamiento adecuado del hipocampo (Paniagua, 2004; Suddendorf y Corballis, 2007; Tulving 1985). Podemos comprender mejor esta idea si seguimos la posición de Koselleck (1993, 2001) con respecto a que la historia debe ser entendida como un movimiento requerido por la experiencia. En otros términos, no hay experiencia sin expectativas y no hay expectativas sin experiencia (Svampa, 2015). Marcando una analogía entre *fahren* (viajar) y *erfahren* (experimentar) Koselleck describe dicho proceso como un viaje de descubrimiento, que, para volverse historia, debe ser narrado y analizado (Svampa, 2017). De este modo, los conceptos de la palabra son indicadores temporales, pero aún más: son “*instrumentos de control del movimiento histórico*”. Esta afirmación tiene dos consecuencias. En primer lugar, en el nivel de la memoria “social”, introduce un elemento político al lenguaje. La palabra que erige al tiempo se significa a la luz de la construcción y la reproducción de la narrativa política que crea una libertad comunitaria (a este punto volveremos en la siguiente sección). En segundo lugar, sugiere que el acto de exteriorizar por medio del lenguaje y la narrativa también constituye la experiencia de la memoria. Hay así una bidireccionalidad en la expresión. En otras palabras, las asociaciones de términos y sentidos con la ayuda de la memoria semántica que construimos en nuestro sistema preconscious y consciente forman una narrativa que le da sustento y transforma epistemológica y ontológicamente la trayectoria del deseo y las conexiones. Es la unión en el instante de los significantes y significados, y su reconstitución en cada ciclo. De esta manera, el colapso de la función onda de la memoria en una posibilidad no estaría completo sin el *apres-coup* de la narrativa consciente que forma significados y significantes que devienen con cada ciclo generando cadenas contextuales. En este sentido la identidad solo se completa con los otros y su mirada a

través de la exteriorización dialéctica. Es así, que el proceso de la memoria es también social. Al mismo tiempo, este último punto nos permite entender que, a través de las palabras, podemos comprender el instante de la memoria, recrear sus colapsos y sus nodos contextuales, sus blancos sobre blancos. Como observamos en el apartado previo, el trauma aparece cuando estos procesos se ven bloqueados, cuando permanecemos encerrados en el eterno retorno deshumanizante. Allí la tecla retiene el martillo y el apagador, petrifica la identidad mecánicamente y vuelve al deseo imposible (transfigurándolo como veremos en su *anti*) dejándonos sumidos en la inseguridad ontológica.

Antes de seguir es menester detenernos con mayor detalle en un punto especialmente importante: la memoria es también un fenómeno social. La exteriorización necesaria que pone en la escena la memoria formando una conciencia reflexiva ontológicamente segura en un delirio encubridor hace del *otro* un actor imprescindible. En otros términos, la memoria necesita del otro para captar plenamente todas las estructuras del propio Ser en el lenguaje como una actividad múltiple. Diversos estudios de psicología evolutiva corroborarán que el humano necesita de sociabilidad dado que busca que los demás conozcan sus historias (Oatley, 2005). La vida humana en este sentido se cimienta sobre relatos y narrativas acerca de las relaciones entre individuos. Pero estos relatos no son un producto individual, sino que son una *co-construcción* social en la medida que se entrelazan con los juicios omnipresentes e inmediatos de otros. La identidad de este modo, entendida como lo hicimos en apartado anterior a partir de la idea de proceso abierto es también social ya que el deseo necesita del otro para concretarse, necesita su conjunto de tiempo-espacio, su reconocimiento, su objetivación, su confirmación. Los deseos (o los intereses -las expresiones “racionales” de los deseos como objetivos hacia la meta que se mueve-) existen como afirman Deleuze y Guattari (2010, 1985) como posibilidades individuales en el contexto de una formación social que hace posible ese interés contextualmente. En otros términos, una comunidad que promueve un sentido de carencia y de búsqueda que se traduce en una potencia móvil que impulsa un deseo sobre otro. De este modo, hay una relación endógena e inmanente en el deseo entre lo social y lo individual por medio del cual las posibilidades se ven recortadas y condicionadas por lo social a la vez que lo social se ve cortado por la individualidad del deseo y las decisiones de agencia. En este sentido, los individuos (hechos sujetos por obra de la memoria como veremos con mayor detalle en el siguiente apartado) al estar insertos

en colectivos, se ven afectados por las estructuras que les imponen los demás como criterios de significación y relevancia por el cual filtrar sus recuerdos personales (Montesperelli, 2004; Souroujon, 2011). Podemos recordar solamente con la condición de encontrar, en los marcos de la memoria social, el lugar de los acontecimientos pasados que nos interesa (Halbwachs, 2004: 326). Es así como la construcción personal de la identidad por medio del deseo toma forma final también a través de los juicios y la información que los demás manejan sobre lo deseable y sobre nosotros mismos (Coie y Kupersmidt; 1983, Oatley y Larocque; 1995).

Asimismo, podemos pensar este fenómeno desde otro punto de vista: nuestra capacidad de imaginar está limitada por el mismo lenguaje que es un acto colectivo. Para ejemplificar este punto, es posible decir que no podemos pensar monstruos que no podemos describir, dado que la única forma de hacerlos conscientes, como vimos, es por medio de la palabra externalizante, la conexión de significantes y significados en cadenas. De este modo, si pensamos en una bestia con 100 brazos, la pensamos a partir de la categoría “brazo”, con un color que conocemos y podemos describir, seguramente con ojos y boca. Las series de ciencia ficción construyen especies alienígenas que son comprensibles de alguna manera por nosotros, no podrían crear criaturas inimaginables dado que la imaginación y el deseo están sostenidas sobre la base del lenguaje como hecho social. Es imposible pensar en una bestia con una característica “*ybioilf@as!@*” (o cualquier combinación extraña de letras sin sentido que podría ocurrírsele al lector), ni nosotros ni nadie podría siquiera imaginarlo. Así, una vez más, la individualidad, el que soy, quiero ser y fui está relacionado con la comunidad con la cual externalizamos el deseo, la identidad y en última instancia la memoria. Nadie está nunca verdaderamente solo, la vida es una porosidad rizomática entre lo individual y lo colectivo que deviene formando puentes, vías de acceso inconscientes, vasos comunicantes porosos que nos conectan con los otros y a los otros con nosotros.

Con esto en mente, la evolución biológica seleccionó un tipo de inteligencia especialmente hábil para seguir las relaciones que existen entre uno mismo y los demás miembros del grupo y, lo que es más importante, para seguir las relaciones que los demás mantienen entre sí con respecto a nuestras historias (Young, 2008 Tomasello y Vaish, 2013; Tomasello, 2014; Dunbar, Lycett y Barrett, 2007; Dunbar, 1998; Dunbar, 2016; Dunbar y Shultz, 2010; Massen et al., 2010; Roberts & Dunbar, 2011; Miritello et al., 2013). Esto permite a los humanos imaginar a personas que no están presentes

físicamente sino solo virtualmente, y de esta manera ficcionalizar por medio de la memoria intencionalidades colectivas, incluso entidades completamente ficticias como el dinero o los Estados, y exteriorizarlos a partir de conjuntos abstractos por medio del lenguaje. De este modo la sociabilidad e individualidad como rasgos interconectados supone poder pensar en el contenido de las mentes de los otros y de alguna manera entonces, *entrelazarnos con ellos*. Una de las principales capacidades humanas es la llamada *recursión*, el poder saber lo que otro sabe y saber lo que el otro sabe de nosotros (Dunbar, 2004). Dicha capacidad parece haber sido acompañada por el simbolismo, la cultura y los mitos compartidos que se ponen en juego a partir de la exteriorización de la memoria individual (Oatley, 2005; Mithen, 1996, 2001). Los humanos en esta línea, ficcionalizan historias para relacionarles con los demás, con el fin de experimentar y comunicar (Oatley y Mar, 2008). La memoria de este modo hace de la comunidad algo posible al igual que lo hace con la individualidad. Conecta por medio de sus hilos rizomáticamente puntos distantes formando complejos arborescentes que devienen en rizomático nuevamente de forma contextual. En su telar de la existencia a través de los ciclos dota de seguridad, de unidad, de proyecto a las personas como individuos y como sociedades. Vuelve a la vida social e individual un producto del nosotros, le da sentido hacedor, la dota de existencia, por medio de su anti-museo inconsciente, de pasado, de instante, de futuro. Permite develar ontológicamente el Ser de las cosas de modo tal que las preguntas de la existencia adquieran respuesta. Una vez más, entonces, la vida individual no sería posible sin la sociabilidad; solo ambas juntas hacen la libertad en el deseo un proyecto procesual posible. Por esto, hablar de agencias separadas entre lo individual y lo colectivo en el fenómeno traumático, como veremos al ser este la cara heterotópica y especular de la memoria, no tiene sentido.

Nos resta algunas preguntas latentes, ¿Cómo efectúa estos mecanismos la memoria? ¿Qué significa que una sociedad sea? Estos son algunos de los interrogantes que exploraremos en la siguiente sección.

## **B. La paradoja de los Borg**

*“En ocasiones, cuándo despierto en la mañana. Estoy llorando. Aquel sueño que tuve, no lo puedo recordar. Pero, esa sensación de que perdí algo, no desaparece mucho tiempo después de despertarme”* Kimi No Na Wa (Shinkai, 2016)

En diversas series de la saga *Star Trek* aparece un “especie” alienígena de lo más singular que siempre atrajo mi atención: *Los Borg*. Los Borg, son retratados como una civilización de humanoides de diversas especies alienígenas que combinan lo sintético con lo orgánico, lo que les da mejores capacidades mentales y físicas. Vagan por la galaxia “asimilando” a su gran colectivo todo lo vivo, robando tecnología con el fin de “mejorar la calidad de la vida en el universo” y alcanzar su propia perfección. Esto los hace aterradores, pesadilla de planetas y capitanes de la Flota Estelar. Las mentes de todos los Borg están conectadas por implantes corticales a una colmena que funciona como una mente colectiva. Este proceso elimina las identidades individuales. Los Borg piensan y hacen todo como uno solo. De esta forma subvierten el blanco sobre blanco. Lo llevan a tal extremo, que eliminan el deseo porque lo petrifican. Los Borg viven constantemente en un estado de pesadilla, acosados por los recuerdos de sus “conciudadanos”. Una vida que como los vegetaloides, está marcada por el no-recuerdo. Son solo máquinas que repiten su existir en un ciclo traumático. La sociabilidad de este modo, aunque es una parte ineludible de la memoria tampoco puede ser la única, debe de contar con la individualidad. A esto me gusta llamarle la *Paradoja de los Borg*. A lo largo de esta sección exploraremos de qué modo particular la memoria social se articula con la individualidad y buscaremos dilucidar qué rol funcional ocupa la memoria en la existencia individual y social de modo que podamos responder posteriormente que proceso estructural (des-estructurante) modifica el trauma volviéndolo una estructura entificante.

### **3.B.1 Interpelación: el funcionalismo existencial**

*“El tiempo no es una cuerda que se pueda medir nudo a nudo, el tiempo es una superficie oblicua y ondulante que solo la memoria es capaz de hacer que se mueva y aproxime”* El Evangelio según Jesucristo, (Saramago,1991)

Hablar del *Ser Social* significa preguntarnos indisociablemente por el significado de la existencia de la presencia bajo una reflexión de carácter ontológico ¿Qué significa

que una comunidad esté ahí, sea históricamente, viva a través de una experiencia que se revela como biográfica, lineal y con un sentido para ella misma? De esta manera, el *Ser Social* al igual que el individual, está íntimamente relacionado con el tiempo y el espacio como productos emergentes en una contextualidad. Delirios encubridores que se comparten formando narraciones históricas de lo que fuimos, somos y seremos, *aquí* y *ahoras* que forman vínculos entre rizoma y arborescencia en el ouróboros, significantes que se unen con significados por medio del anti-museo. En otras palabras, se trata de generar una comunidad de signos tempo-espaciales que nos permitan integrar la información construyendo instantes mancomunados en el devenir, que hagan posible la aspiracionalidad del conjunto-objeto del deseo como potencia. De este modo, deseos sociales e individuales se compenetran en la memoria como una “hecho total” y holístico,. La construcción de una potencia, tomando inspiración en Heidegger (2009), dona a la comunidad una lente para entender ontológicamente su presencia dentro de un sentido familiar (Ortega, 2019). ¿Qué somos (en términos sociales)? ¿Qué significa que existamos como sociedad? La respuesta a estas preguntas no es inequívoca, sino que es producto de una contextualidad dialéctica que construye el entorno en el cual la sociedad se entiende intersubjetivamente como familiar en la relación que alcanza el Ser y el Tiempo-Espacio como edificadores de una dimensión de desenvolvimiento experiencial en el instante. El develamiento, el des-ocultamiento y la construcción de este universo donde está arrojada la comunidad construye un *Ser-Social-en-el-mundo*, o en otros términos una *Conciencia-de-nos (en el mundo)*, que familiariza la contextualidad. Dota a la comunidad de identidad en movimiento, de vida que muere y renace, haciendo que el mundo huya con la sociedad en una totalidad des-totalitaria que pone blanco sobre blanco en el instante. En este sentido, como ha planteado Jelin (2002, 2018) hablar de memorias colectivas significa hablar de un presente. La memoria colectiva no es el pasado, sino la manera en que los sujetos construyen un sentido del pasado que se *actualiza* en su enlace con el presente y también con un futuro deseado. Ubicar temporalmente a la memoria significa traer el espacio de la experiencia al presente, y de este modo construir la experiencia pasada y las expectativas futuras. En esta línea, la experiencia es un pasado presente cuyos acontecimientos han sido incorporados (Jelin, 2018: 15; Koselleck, 1993).

Con lo hasta aquí expuesto en mente, la memoria social y la individual se encuentran en simbiosis dado que la externalización y el deseo necesitan ambos planos en los procesos de construcción de identidad contextual en la memoria. De esta manera,

podemos pensar en una sociedad cuántica que colapsa contextualmente posibilidades siguiendo la lógica de Manning (2020). Posibilidades que son colapsables en la medida que las memorias de los ciudadanos dentro de una comunidad, como sostiene Zohar (2022), se encuentran cuánticamente entrelazadas de forma metafórica. La sociedad así por medio de la unión de sus individuos conforma siguiendo a Deleuze y Guattari (2010, 1985), un cuerpo sin órganos al ponerse en ritmo con su contextualidad, una estructura corpórea desestructurada hacia el adentro, abierta al devenir. Una estructura desestructurada que no se reduce ni a sus individuos ni a al conjunto de ellos, sino que está en permanente solapamiento no-local. En este sentido, siguiendo quizás al mayor teórico de la memoria colectiva, Halbwachs (2004), la memoria social son estructuras lógicas de sentido que permiten la reflexión, y a su vez son representaciones de acontecimientos o personas localizadas en el tiempo y el espacio. De este modo, los marcos sociales están conformados por un grupo de recuerdos estables en el instante del colapso que permiten encuadrar nuestra memoria individual, y reconstruir nuestras experiencias en el delirio encubridor social. Recordar por medio de la memoria social siguiendo esta lógica, supone un acto de reflexión (Souroujon, 2011) por el cual lo rizomático se transforma en arborescente generando representaciones en cada instante acerca de lo que “*ES*” la comunidad para con su pasado, presente y futuro de tal forma que los deseos sean aspiracionalmente posibles por medio del anti-museo. Significa responder las preguntas de la existencia, borrando la ansiedad existencial: ¿Quiénes somos? ¿Qué fuimos? ¿Qué seremos? ¿Qué venimos a hacer? Y como veremos ¿Quiénes son los otros? ¿Qué desean con nosotros? Todos ellos encuadran simbólicos fundamentales de la simbiosis individualidad-colectividad.

Antes de continuar es preciso detenernos unos instantes en una salvedad con respecto a la sociedad sin órganos, que es una limitación de esta investigación. El proceso iniciado con la paz de Westfalia de 1648 y el orden internacional jurídico, político y moral que se erigió como consecuencia de la revolución francesa generan problemas en la memoria propios de esta estructura moderna. El nacionalismo decimonónico representa una amenaza sustancial a la memoria social en tanto busca petrificar la memoria en un “nosotros” cerrado en torno a la idea de “nación exclusiva”. Los estados-nación modernos como etnias territorialmente definidas, ideológicamente construidas, jurídicamente estructuradas y políticamente organizadas por el Estado en un proyecto de homogeneización y en una colectividad cultural exclusiva (Bartolomé, 2006: 143-144)

redundan en un sesgo que es menester remarcar. Si agregamos a la comunidad alrededor de los Estado-Nación *antropoformizándolos* (como hará este proyecto) en un complejo Estado-Sociedad, la memoria colectiva de las minorías nacionales puede no quedar incluida en la lógica hegemónica de la memoria nacional. Futuras investigaciones deben, en este sentido, explorar las formas en que el poder nacional moldea la construcción de memorias colectivas hacia el adentro de las comunidades. Con esto en mente, el Estado-Nacional será concebido a partir de la idea de un entrelazamiento social “inter-ciudadano” des-problematizándolo de las disputas sociales que podría de tener hacia el adentro en torno a la construcción de hegemonías al estilo *gramsciano*.

En la sección previa, sostuve que la memoria era la encargada de advenir en un orden simbólico por medio de la puesta del blanco sobre blanco, y que retomaría esta idea. Para hacer esto, en primer lugar, seguiremos la teorización de François Dubet (2007) acerca de las instituciones. Dubet define a las instituciones como las que tiene la función de instituir y de socializar siendo capaces de advenir un orden simbólico y de formar un tipo de sujeto ligado a este orden. Si pensamos en esta conceptualización podemos advertir, que la memoria es la encargada primigenia de advenir en un orden simbólico dado que nos ubica a los humanos en tiempo espacio, “formándonos” e “instituyéndonos” como sujetos en relación con la totalidad. Pinta como la pantera rosa el fondo de su mismo color de modo tal que el deseo sea posible; y construye a partir de esta operación una identidad móvil que vive a través de su muerte sacrificial y su apoteosis continua en el instante. En esta línea, sostendré que la memoria, puede ser entendida como una institución que da sentido simbólico a la existencia social e individual a través del tiempo-espacio.

En este sentido, este trabajo puede leerse dentro de un funcionalismo y estructuralismo socio-antropológico reinterpretados o lo que llamaré un “*funcionalismo existencial*” donde la memoria es la institución cabecera de la “pirámide funcional” como la “*institución de instituciones*” que organiza a la cultura de una sociedad con sus individuos a partir de su dialógica cíclica con respecto al tiempo-espacio. Afirmo, que la memoria es la encargada primigenia, la causa inmanente de todo el sistema simbólico social e individual a partir de su condición de facilitador, arquitecto y formador del deseo y la identidad. *Es la institución Sui Generis*. Siguiendo esta lógica, sostengo que la memoria interpela al modo *althusseriano* (Althusser, 1988) a la existencia y de este modo vuelve “existentes” a los individuos y las sociedades; los pone en relación con el tiempo

y el espacio y de este modo los *sujetiza*. *Los sujeta a su devenir*, a su fondo, a su ciclicidad, a su advenir, a su totalidad des-totalizante. Humaniza la existencia. De esta manera, la memoria constituye con el Ser una estructura desestructurada hacia el adentro, en tensión cíclica entre su rizoma y su arborescencia. Un cuerpo sin órganos que funciona estructuralmente por medio de sus propias tensiones desestructurantes para impulsarse apropiándose del tiempo y el espacio como emergentes por medio de la elaboración del instante. A partir de los significados y significantes que advienen, en aquel instante que erige en la memoria, es que todas las instituciones son posibles, dado que estas tienen como característica primera que el individuo sea sujeto humano primero, un ser que puede comunicarse, entenderse, un ser deseante, proyectado, con historia. La memoria de este modo tiene la función más importante de todas, y es de la cual emanan todas las demás. Dota de conciencia al individuo lo hace un ser reflexivo capaz de transformar su contextualidad, de comunicarse con los demás, y de ser potencia al transformarlo en sujeto por medio de su delirio encubridor de trascendencia ilusoria. Una vez más, y con todo esto en mente, la memoria de este modo es inmanente para todo orden simbólico e institucional, es *sui generis*. Sostengo que es por este motivo, por lo cual es posible observar como lo hace Alexander (2012, 2016), Hutchison (2016) y Lerner (2022) entre muchos otros, cambios en el nivel institucional cuando las sociedades se ven perturbadas por un trauma. *El trauma bloquea la memoria como institución y al hacer esto todas las instituciones se ven perturbadas hacia abajo de la pirámide*. A través de este entendimiento es posible comprender el por qué y el cómo, y no solamente los efectos sintomatológicos y fácticos de los traumas sociales. En otros términos, quiere decir, adentrarnos en las maneras en las que el trauma *funciona* como proceso, como movimiento, y no como hecho, explorando sus causas estructurales, desmarañando la nebulosa de su origen a través de la *función social* que perturba en el proceso del existir, en este caso la memoria. De este modo, podemos entender de que forma la cultura se ve alterada o resignificada a través de los procesos de (re)imaginación que provoca el trauma. Nos permite pensar por qué los traumas modifican los órdenes simbólicos desdibujándolos o petrificándolos y como veremos hace posible sistematizarlos tipológicamente. Finalmente, como veremos en la sección C, esto explica por qué el trauma no es un fenómeno cuya causa se encuentre en la violencia sino, en cambio, en la imposibilidad de construir identidad por medio de la aspiracionalidad del deseo a través del develamiento del tiempo y el espacio en la memoria por medio de su funcionalidad. El trauma como sostendrá constituye un anti-sujeto ( $S^{-1}$ ) que sustenta su anti-función

sobre la base de la anomia, fragmentando a la sociedad que ya no se “da vuelta” al escuchar su nombre y en cambio corre en un “sálvese quien pueda”.

Antes de continuar vale mencionar otra limitación de la modernidad similar a la del Estado-Nación que dificulta el proceso funcional de la memoria. El capitalismo globalista y la cultura del hiper individualismo liberal genera severos problemas a la concreción de memoria social. El dilema radica en la petrificación del carácter del instante. La modernidad intenta atar de manos y pies al tiempo para subyugarlo al régimen de la simultaneidad necesaria en la producción capitalista. En este sentido, pulveriza el proceso cíclico necesario para la coordinación del tiempo-espacio social. Como diría Simmel (2001), la reducción de la vida moderna y urbana al *¿cuánto cuesta?* desprovee a la identidad de la reflexión ontológica de nuestro tiempo-espacio. El *blaseé* y la *reserva* nos vuelven seres grises, con una enorme “libertad” solitaria repetida en un ciclo que puede advenir como un tormento nietzscheano.

Con esto en mente, a lo largo de los siguientes apartados buscaremos comprender cuál es el proceso de funcionamiento de la memoria social por medio de una metáfora mecánica. Para hacer esto, dividiremos el proceso en dos apartados: *la Dialéctica* (3.B.2) y *el Reconocimiento* (3.B.3).

### **3.B.2 La política de la memoria: la Dialéctica**

*“Les juro señores que tener demasiada conciencia es una enfermedad, una verdadera y acabada enfermedad”* Memorias del Subsuelo (Dostoievski, 1864)

Con esto dicho, comenzaremos por analizar *La dialéctica* (1). Es preciso no entender los pasos descritos con un orden de jerarquía o precedencia sino como un proceso conjunto y simultáneo, una paradoja entre lo arbóreo y lo rizomático, entre el sacrificio y el nacimiento, una procesualidad, un inmovilismo móvil, una totalidad des-totalizante, una estructura des-estructurante. Asimismo, es menester comprender que el proceso detallado a continuación es una metáfora mecánica, no es una descripción material ni biológica del proceso.

Como afirmé en el apartado previo podemos entender a la memoria episódica a partir de la idea de un entrelazamiento de memorias individuales que colapsan inconscientemente en un mismo “ritmo” su función de onda de la memoria social en los términos que exploramos en la sección A. De esta manera, permiten que el anti-museo de

la memoria construya un tiempo-espacio que signifique la vida, haga posible el deseo y construya identidad. Con esto en mente, el acto de la donación contingente que se alcanza por medio de la memoria (re)configura y (re)construye el delirio encubridor trascendente por medio de la edificación de representaciones sociales contextuales. Para esquematizar el proceso diremos que el colapso transforma la *Memoria Episódica Social* alojada en el Inconsciente Social rizomático en una *Memoria Episódica Social Autobiográfica (MESA)* ubicada en el ámbito *Pre-Consciente Social*, en donde se combina con la *Memoria Semántica Social (MSS)*. De este modo el episodio, el significado, se combina con su significante de manera contextual y cíclica en el *ouróboros*. Hace posible abstraer el episodio en lenguaje como estructura del consciente. En otros términos, permite llevar adelante el proceso de exteriorización psicoanalítico *Pre-Consciente - Consciente*. La exteriorización dialéctica pone a la comunidad blanco sobre blanco, hace posible su devenir contextual, la dota de sentido (en presencia con el sinsentido) en un rompecabezas mayor que forma a partir de la conciencia-de-nos (en el mundo); un cuadro indistinguible de fragmentos. Una totalidad des-totalizada. Permite la aspiracionalidad del deseo como potencia, forma la identidad y dota de seguridad ontológica a la comunidad. Esfuma, en otras palabras, la artificialidad de la historia y el origen de la comunidad por medio del delirio encubridor.

Sostengo que los procesos de externalización de lo rizomático en arbóreo en la Memoria Social a través del lenguaje se efectúan por medio de la *Política* como arena de sentido intersubjetivo. Es por eso por lo que la *Memoria es un acto Sociopolítico*. En este trabajo la política será estudiada a partir de la idea de dialógica y conflicto de intereses que construye con la identidad. Podemos entender a este conflicto a través de la distinción que Carl Schmitt (1932) propone con respecto al *amigo-enemigo* como un antagonismo público entre visiones contrapuestas de la realidad que se erige como un proceso en el cual moldeamos quienes somos a partir del otro. Lo que me gustaría remarcar de la visión de Schmitt es que la política no se constituye como un campo ahistórico sino más bien es el proceso de *mecanismos contingentes y contextuales* en marcos sociales particulares que permiten producir construcciones derivadas de la dialéctica. Para Schmitt, lo político puede desprenderse de cualquier esfera para erigirse luego en político según la intensidad con respecto a la existencia. *En particular resulta fundamental comprender que la política se encuentra allí donde está la intensidad dialéctica que trabaja para definirnos.* A partir de aquí y a pesar de las tensiones, Hannah Arendt (2009) nos puede ayudar a

seguir entendiendo el marco en el cual se inscribe la política como función de la memoria en este proyecto. La *acción humana* que describe Arendt (como fuerza motora de la política) y la necesidad de relacionarnos con los otros son la lógica de construcción con la cual la identidad amigo-enemigo debe ser entendida. El *poder*, que para Arendt resulta el rasgo identitario principal de la política, no pasa entonces por la capacidad de ejercer violencia, como podría suponer en Schmitt, sino por la facultad de proyectar obediencia por medio de la legitimidad, o en otras palabras *el quien manda a quien* a través del mecanismo de la palabra. En ese proceso la batalla dialéctica es bienvenida porque allí el poder se manifiesta de manera armónica. El poder así construye una realidad específica con una lógica de funcionamiento contingente y particular. Fuera de allí, no tiene sentido, y es precisamente por esto que no puede acopiarse por fuera de estas lógicas. Lo más importante, no obstante, es que, para Arendt, el poder es creador de memoria en tanto salvaguarda a la esfera pública dado que le da al individuo la posibilidad de materializar actos y generar memoria de ellos (Gugliemi, 2014). Por medio de la Política, es que la externalización consciente es posible y de esta manera se edifica lo que denomino la *Memoria Social Yoica* (MSY) que hace permite una construcción parcial de la identidad Social Yoica (el nosotros social). Es importante remarcar, una vez más, que entiendo por comunidad al complejo Estado-Sociedad como un “individuo” en la comunidad de comunidades, el orden internacional.

### **3.B.3 En el nombre del padre: el Reconocimiento**

*“La memoria es a veces una llama implacable, que obliga a arrancar los recuerdos como pétalos de una flor que ya no existe”* El Cuerpo en el que Nací, (Nettel, 2011)

En el Reconocimiento (2), la Memoria Social Yoica se pone en relación con la mirada del “otro”, de forma análoga a como la memoria individual lo hace con el otro en la comunidad. Como sostuve en la sección A, la mirada del otro permite objetivizar la propia identidad y es fundamental en el proceso dialógico del lenguaje en este caso social, en la relacionalidad de significantes y significados, en la construcción de una historia compartida para poner *blanco sobre blanco*. Como lo haría la Política con el lenguaje en el nivel comunitario, las Narrativas Sociales son la herramienta por medio de la cuales la comunidad se relaciona con la mirada del otro para formar *Memoria Social Corporativa* (MSC) e *Identidad Social Corporativa*. Dichas narrativas buscan responder a las preguntas de ¿Quiénes son los otros? ¿Qué nos diferencia? ¿Qué rol cumplen para con

nosotros y los otros? ¿Qué desean con nosotros? Responder a estas preguntas es, como mencione en la sección A, fundamental para concretar el deseo, al mismo tiempo de que el propio deseo está influenciado por la carencia que emana de la relación que se construye con el otro. En el caso de la relación inter-estatal esto es especialmente importante dado que los Estados se encuentran en una orfandad relativa, un sistema anárquico donde la protección es mucho más difícil. De este modo, para que la narrativa ponga a la comunidad en la linealidad del delirio encubridor del orden debe configurarse como externalizante por medio de narrativas de enemistad (Hobbesiano), rivalidad (Lockiano) o amistad (Kantiano) -en los términos del constructivismo social wendtiano (Wendt, 1992). Para que la interacción tenga sentido la comunidad debe formar una relación donde los significantes y significados coincidan entre las comunidades involucradas (positiva o negativamente), donde exista un reconocimiento del otro como agente y sujeto racional sin importar la valoración que se le otorgue, de modo que los significantes y significados propios se anuden con los del resto para formar una malla donde la fragmentación se pierda en los hilos de un gran telar. Este es el último paso por medio del cual, el complejo Estado-Sociedad se vuelve sujeto de la comunidad de comunidades, borrando la ansiedad existencial con respecto a la interpretación del mundo. Como señala Jelena Subotić (2016), los estados deben sentirse seguros también en relación o compañía con los demás estados -compañía que sin embargo puede ser positiva o negativa-. De este modo, el aspecto relacional de la seguridad ontológica tiene que ver con la constancia de las relaciones y sus significados a la luz de una contextualidad cambiante (Ejdus, 2018:12). Una inmovilidad móvil a través del ouróboros. Un delirio que dote de transcendencia ilusoria.

Con todo esto dicho, la mirada del otro en el orden internacional tiene características singulares que la hacen especialmente difícil y vuelven a la memoria social diferente a la memoria individual. Al estar la supervivencia en constante amenaza por medio de la anárquica, por un lado, algunos Estados buscan petrificar la contextualidad de los acontecimientos boicoteando su propia memoria social. Buscan arborizar el devenir, sosteniéndolo, atándolo para garantizar las relaciones que consideran los mantienen “materialmente seguros”. Al mismo tiempo, otros buscan destruir el instante y el fondo, buscando modificar el *status quo*. Así, el orden internacional, “la comunidad de comunidades”, se vuelve un gran negro sobre blanco. Un gran trauma social en el cual todos los Estados se encuentran inscriptos. Esta situación genera una dinámica

contaminante que impide generar una memoria duradera entre las relaciones y por consiguiente hace del deseo social un proyecto muy difícil. Podemos entender esta situación a partir de la lógica del amo y el esclavo de Hegel. El amo y el esclavo buscan el reconocimiento en un contexto históricamente específico en el que la desigualdad social se superpone a su igualdad ontológica como personas. Tanto el amo como el esclavo reconocen no sólo la personalidad del otro, sino también sus respectivas posiciones sociales dentro de la jerarquía de estatus que otorga al amo una posición dominante y capacidad de acción. Las prácticas sociales de reconocimiento reafirman no sólo la propia identidad, sino también la identidad en conjunción con el estatus social, la autoridad y la capacidad de acción. Así pues, la retirada del reconocimiento equivale a la negación de la agencia, la autoridad y la posición social (Narozhna, 2021). Pero el amo en su posición de ventaja busca conservar su posición mientras que el esclavo busca modificarla. De este modo hay un reconocimiento permanente inestable. En esta línea, el orden internacional liberal advenido luego de la caída del Muro de Berlín genera una “normalidad” y unas expectativas en las relaciones amo-esclavo que algunos buscan mantener y otros desvanecer. No obstante, la única forma de obtener el reconocimiento del otro es insertarse de alguna manera en aquella retórica. De este modo el sistema internacional vive repitiendo compulsivamente una realidad que se mistifica como “natural” para ocultar el dolor de la existencia sufrida de los Estados. Todo esto resulta especialmente importante por otro motivo.

La mirada del otro en el orden internacional está atravesada por el “*nombre del padre*” lacaniano<sup>4</sup>. De forma sintética y sencilla, y suponiendo que el propio Lacan lo define de maneras diferentes a lo largo de sus seminarios, podríamos decir que el nombre del padre es la instancia del significante que al inscribirse en la cadena significativa desde el otro en tanto referencia a lo otro inscribe “ley”. Enuncia lo prohibido y lo permitido, dándole al sujeto filiación y genealogía. De este modo, y transportando cuidadosamente esta categoría a lo social y a la interpretación de este trabajo, podríamos decir que el orden internacional forma “*el nombre del padre social*” que se configura en la figura del

---

<sup>4</sup> Es posible recurrir al nombre del padre en la medida que como afirmé, el orden internacional se encuentra en un estado de trauma constante derivado de la anarquía. Esto hace, como veremos con mayor detalle en la sección C, que el deseo pueda ser entendido desde la falta utilizando categorías psicoanalíticas estructurales. En otros términos, en nuestro análisis de corte deleuziano esta categoría no podría ser aplicada a la memoria si no fuese porque la memoria social se encuentra, dadas las características del sistema internacional, estructurada *estructurantemente* como un trauma.

hegemón (o grandes poderes) y las leyes que emanan de dicho orden. De esta forma, la memoria social corporativa es posible en la medida que haga presente el nombre del padre no como contradictorio en la propia cadena de significantes y significados que representan a la sociedad en la figura del “instante” (instante que también es imperfecto en la medida que se encuentra atado por una mirada del otro que busca petrificarlo). El nombre del padre así diferencia al sujeto (la comunidad como complejo Estado-Sociedad) del otro, y lo reconoce por medio de la narrativa que pone en juego su representación propia en la comunidad de comunidades. Hace posible la constitución del sujeto reconocido (si esto no fuese posible la comunidad se vería encerrada como un objeto del otro, no reconocido en igualdad). Esto hace posible el “deseo”. Deseo que dadas las características traumáticas del sistema es aspiracionalmente difícil de conseguir si difiere de las voluntades que emanan del orden, y por eso se encuentra permanentemente en un estado de tensión que dificulta las relaciones de procesualidad y producción. Este dilema hace a las comunidades modernas especialmente inestables. Como observó el psiquiatra Laing para individuos, la oposición a los “consensos de familia”, en este caso los que advienen del orden internacional y el nombre del padre, son severamente castigados y los disidentes suelen ser calificados de “paranoicos”, “irracionales” o “psicóticos” (Roberts y Hewer, 2014). Así revelarse contra el orden traumático internacional significa un enorme riesgo de traumatización, lo que favorece el *status quo* internacional a costa de un dolor traumático. Esto constituye un profundo dilema en tanto la memoria social puede ser incapaz de construirse si se va en contra del orden. En otras palabras y siguiendo a Narozhna (2021), el reconocimiento de las expectativas de todos en un orden internacional anárquico es imposible por lo que los Estados se verá obligados a elegir entre, o una combinación de, la política exterior de asentimiento -es decir, abandonar la autoidentidad narrada biográficamente en favor de una imagen impuesta desde el exterior sea negativa o positiva - y la política exterior de disenso psicótico, donde el exterior ve como irracional al Estado y es probable caer en un trauma.

Con esto dicho, y finalmente si todo es posible, por medio de la amalgama de la Identidad Social Yoica y la Identidad Corporativa (y sus respectivas memorias) queda conformada la *Identidad Social* y la *Memoria Social*. En este sentido, en este proyecto, la Identidad Social será entendida siguiendo a Volkan (1998) como un referencial intersubjetivo que significa la experiencia compartida de una comunidad dando un sentido de igualdad y pertenencia intracomunitario, devenir conjunto y posición con

respecto a la otredad. Una identidad que no obstante como vimos actúa de forma cíclica, regenerando creativamente significados y significantes en una relación de co-presencia, y no de exclusión, con el sinsentido entre lo rizomático y lo arborescente.

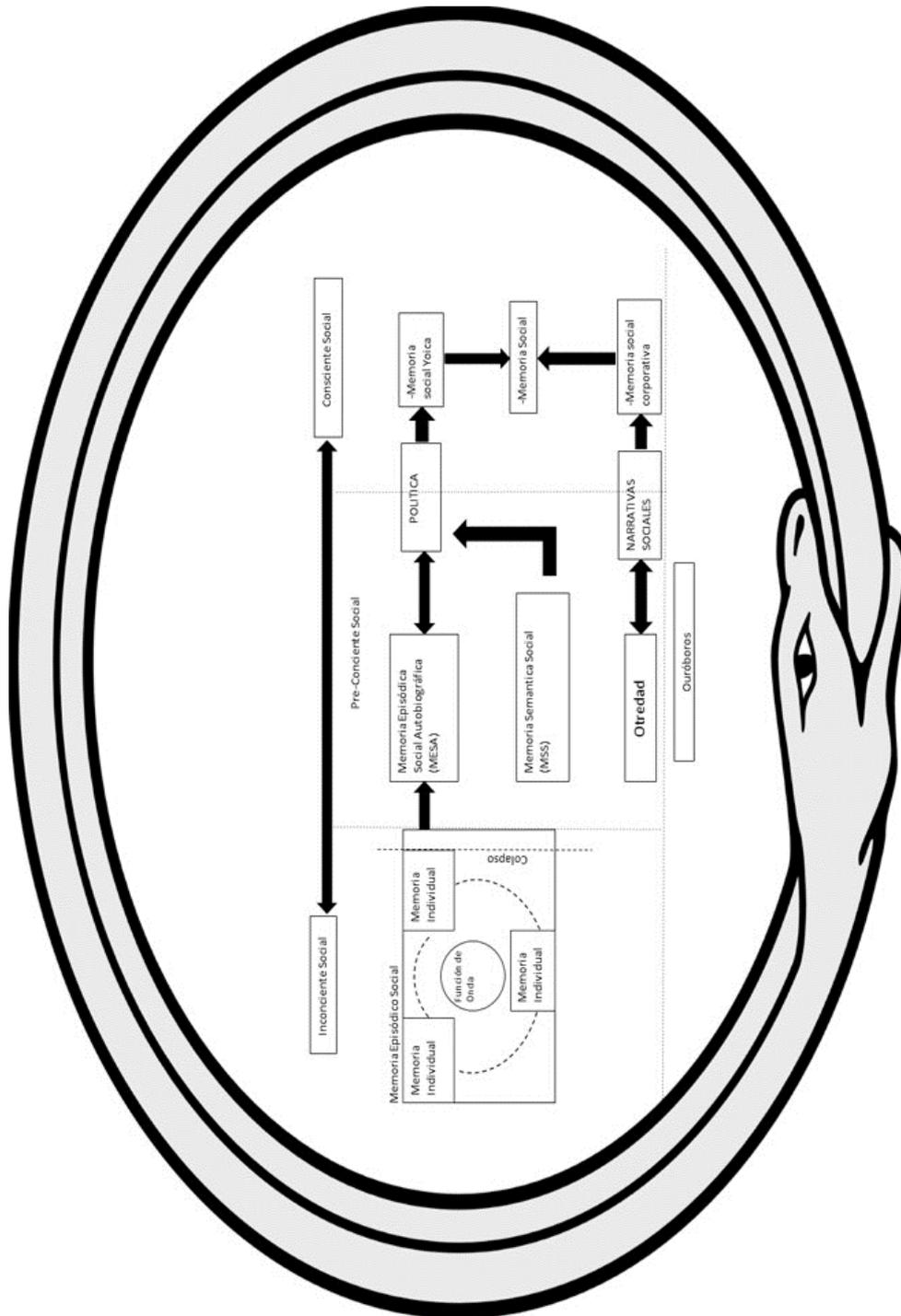


Figura 1: El funcionamiento de la Memoria Social

## C. La paradoja del Pharmakon.

*“La vida de los muertos consiste en la memoria de los vivos. Haced que aquel a quien enviasteis a morir logre la inmortalidad”* Filípica IX, (Cicerón, 1994)

Cuenta Platón (1992) que en un apartado y remoto momento en las cercanías de ciudad de Naucratis vivía un rey llamado Tamus. Una mañana, el dios Teut se presentó a sus puertas y le mostró las artes que había inventado sugiriéndole que las difundiera entre sus súbditos. Dícese que el rey alegó al inventor, en cada uno de los inventos, muchas razones en pro y en contra, hasta que Teut llegó a la escritura. En aquel momento el dios sostuvo que había descubierto un remedio para la memoria contra el olvido. El rey decidió analizar el artefacto, y sentenció *“ella sólo producirá el olvido en las almas de los que la conozcan, haciéndoles despreciar la memoria; confiados en este auxilio extraño abandonarán a caracteres materiales el cuidado de conservar los recuerdos, cuyo rastro habrá perdido su espíritu. Tú no has encontrado un medio de cultivar la memoria, sino de despertar reminiscencias, el remedio contra el olvido se convertirá en un veneno para la memoria”*. Esta tensión presente en el relato de Platón entre memoria, olvido y recuerdo será la que buscaremos desanudar y comprender a lo largo de esa sección. ¿Cómo el olvido, o la falta de éste, puede afectar a la construcción de tiempo-espacio en una comunidad política? ¿Qué significa que el trauma sea una memoria a la menos uno? Para dilucidar estas interrogantes, nos preguntaremos por la ontología del trauma social, su relación con la memoria y el tiempo-espacio. Sostendré que el trauma es un resultado de la naturaleza *pharmakonoide* de la memoria como remedio y como veneno al mismo tiempo en una heterotopia. Asimismo, exploraremos cómo la potencialidad traumática puede transformarse en estructural y persistente; y buscaremos comprender por qué la violencia no es en sí un mecanismo de traumatización sino más bien un potenciador. Finalmente, elaboraremos una tipología de las psicopatologías traumáticas de largo plazo.

### 3.C.1. Narcotizando el existir: Pharmakon y Heterotopia

*“¿Lo creerías Ariadna? -dijo Teseo- el minotauro apenas se defendió”*, La casa de Asterión (Borges, 2014).

En la sección A, sostuve que los traumas pueden ser entendidos como memorias a la menos uno ( $M^{-1}=Tr$ ). Memorias dadas vuelta, invertidas. Afirme que cuando la memoria no resignifica contextualmente su historia, los procesos del deseo y la identidad

se bloquean y el ouróboros toma la forma de su gemelo malvado el eterno retorno. En esta línea, explique que el trauma de esta forma es la entificación, el “secado” permanente de la arcilla moldeable de la memoria cambiante y en tensión entre lo rizomático y lo arborescente. Es la expulsión del olvido de tal forma que el anti-museo se vuelva muestra permanente. Es la memoria que fagocita el olvido, de manera que olvida todo lo que está fuera de la foto de aquella arborescencia. Es la muerte que funciona sobre la vida. Es el zombi de los acontecimientos. Es la búsqueda de totalizar, es el negro sobre blanco, es el inspector de la pantera rosa. Es la identidad mecánica del  $A=A$ . Es la congelación de la unión entre significados y significantes. Sostuve en esta línea, que el trauma hace al deseo un proyecto imposible, vaciando de potencia a la existencia y por tanto volviendo a la identidad en una “repletitud de nada” que pulveriza la seguridad ontológica. En este apartado buscaré explicar con mayor detalle por qué el trauma, se deriva de una memoria entificanda, en otras palabras, porque deviene de una memoria que destierra al olvido. Asimismo, exploraré los mecanismos funcionales que el trauma perturba y propondré una sistematización de sus consecuencias persistentes.

El *Pharmakon* es una figura que proviene de la Grecia clásica y funcionaba como la palabra para designar un veneno y un remedio que coexistían al mismo tiempo, no necesariamente como una oposición, sino como una complementariedad, no actuando al mismo tiempo que el otro, sino luchando entre sí y dándose vida mutuamente. Esta polisemia griega nos acerca a un punto que creo que es crucial remarcar. La dosificación es crucial. El remedio en tanto elixir de la vida puede ser al mismo tiempo el veneno mortal si no se modera. Si seguimos este razonamiento podemos entender la naturaleza de lo traumático como contracara de la memoria. En esta línea, y a modo de clarificación, propongo que esta dicotomía entre sacrificio y creación apoteósica que se sucede en los instantes de la mano del ouróboros puede ser entendido como un *Pharmakon* (Derrida, 1972). El trauma en estos términos puede entenderse como una desviación al correcto funcionamiento de la memoria. Un “momento” en el cual el bloqueo provoca que la memoria recuerde por demás el instante y de este modo asuma para sí el rol del olvido arborizando el Ser. Una lógica donde el ouróboros se transforma en su gemelo del eterno retorno. De este modo, cada instante tiene tras de sí en la tensión entre rizoma y arborescencia, entre memoria y olvido, el *pharmakon* potencial como naturaleza fenoménica. Con esto en mente, podemos entender a la institución de la memoria como una Heterotopía (Foucault, 1999). Una “espacio-temporalidad” discontinua (contraria a

la lógica newtoniana), tensionante y paradójica, cíclica, co-construida entre el sentido y el sinsentido, donde se es y no se es o donde se es otro en simultáneo. Las heterotopías tienen en este sentido un carácter de espacio otro frente a los espacios de lo mismo, donde la vida acontece en su “normalidad”, las heterotopías transgreden el orden, en este caso un conjunto paradójico de memoria-trauma. Las heterotopías son heterogéneas, en permanente movimiento yuxtaponiendo espacios que normalmente serían incompatibles en un conjunto polisémico y paradójico, entre lo real y lo ilusorio. Esta es la naturaleza de traumas y memorias como conjuntos que desde la inconsciencia provocan conciencia que deviene en el deseo o que se bloquea en la falta y la pérdida por medio de diferentes combinaciones. La heterotopía de esta manera separa el lugar de los otros y del nosotros, en los inicios y los fines como reflejos polisémicos. En su existencia interpela a los tempoespacios que los constituyen. Esto es precisamente lo que ejecuta la memoria-trauma con los humanos, que al tiempo que nos forma, nos cuestiona, nos disciplina, nos conduce, nos posibilita o nos reduce, nos fragmenta, nos congela. Ambas posibilidades son posibles especularmente. Este proceso, derivado de la naturaleza bicéfala de la memoria y el trauma como dos caras de una misma moneda puede ser entendido tanto en el ámbito individual (este trabajo no indagará sobre este aspecto) como sobre el ámbito social y político. No obstante, como vimos los componentes sociales e individuales de la memoria están profundamente relacionados, en lo que Lerner (2022) podría llamar una ontología fluida. De modo que, en el análisis social será posible observar fenómenos individuales, así como fenómenos sociales en el ámbito individual.

El trauma social de esta manera constituido como heterotopía, provoca una imposibilidad de significar la contextualidad con respecto a los deseos comunitarios que borran la artificialidad de la naturaleza estadual. El trauma, como sostuve, tiene su origen en un bloqueo en el ouróboros que no puede limpiarse perceptualmente lo que provoca una sobredosificación de memoria que carga sobre el nodo del instante, envenenando a la sociedad. Allí, el “entre existencial” y la “nadidad repleta” necesarios para que la memoria pueda funcionalmente coordinar la experiencia no son posible y el proyecto de libertad queda absolutamente narcotizado por la memoria. El anti-museo se consolida como una muestra permanente. La sociedad se aprisiona en su presente. Se petrifica al Ser y la memoria advine como su anti por medio del *Pharmakon*. Se aplica en un proceso “adictivo” donde el centro de la existencia ya no es la posibilidad sino la consumición narcotizante del instante arborescente (y los tiempos que se construyeron sobre aquel

colapso). De este modo, la sociedad traumatizada se aleja de la contextualidad dado que repite sin cesar el mismo ciclo. El proceso transforma la totalización des-totalizante y la estructura desestructurada en sus opuestos arborescentes, totalizando la política y la narrativa, encorsetándola en una movilidad inmóvil que sólo se desplaza por los hechos sin internalizarlos en acontecimientos. De aquí que el trauma es al mismo tiempo y simultáneamente para una sociedad un paraíso bucólico *morfinaico* y una pesadilla aterradora absolutamente dolorosa (como veremos esto se potencia especialmente en la perversión social). Un congelador de la identidad, pero también de la cooperación como consecuencia de la falta de memoria de futuro. La pregunta en este sentido es por qué la memoria se sobredosifica, por qué se invierte a la menos uno.

La respuesta es que el trauma se origina en una sensación de pérdida que altera en alguno de sus ciclos contextuales a la sociedad y vuelve al deseo un imposible en tanto altera las bases sobre la cual se asentaba la identidad y la aspiracionalidad construida sobre determinados significantes y significados advenidos en aquel instante. Una castración simbólica sobre la cual la sociedad se repliega, buscando evitar por medio del congelado arborescente del instante previo a aquella “calamidad dolorosa”. Es una inversión que recuerda que la falta está ahí, aunque no se desee observarla, ignorando de forma deliberada el contexto que revela la castración. Con esto en mente, el Deseo traumático se construye como un deseo faltante. Un deseo que se retiene sabiendo que no es posible y se constituye como un anti-deseo ( $D^{-1}$ ). Un deseo contrario a la potencia, sostenido sobre la falta y la arborescencia entificante. Un deseo que rompe el “entre” en favor del factum. Siguiendo esta lógica, el anti-deseo edifica una identidad invertida ( $I^{-1}$ ) que se afirma sobre una base inmodificable y la arborecencia ( $A=A$ ), lo que modifica la función social de la interpelación transformándola en la figura de la anomia existencial. Una sociedad sumida en una anomia diluye los vínculos sociales y la solidaridad compartida, puntos esenciales de la construcción de la historicidad lineal, por medio de la erosión del sentido hacedor y decisionista. La comunidad anómica se rige por un principio de “sálvese quien pueda” y se ve envuelta en una movilidad inmóvil por medio de la cual permanece congelada en un contexto que se mueve e ignora. Si la interpelación *althusseriana* significa darse vuelta ante el nombre de la comunidad que se reconoce como propio, la anomia (como una anti-interpelación) significa la huida del nombre. El olvido de quien soy y somos, lo que quiero hacer, y del devenir a manos de la memoria entificante de la petrificación del instante. De este modo, como anticipé en la sección A

de este capítulo, el trauma provoca una *Zombificación de la Historia*. Al romperse el instante, congelándolo, el delirio encubridor solo funciona de manera imperfecta revelando por todos sus poros su artificialidad en una “repletitud de nada” (en un anti de la “nadidad repleta”) que solo retorna para dañar y recordar la castración. El tiempo y el espacio como emergentes se vuelven absolutos. De esta forma, el delirio encubridor y la comunidad se configuran como un zombi que proyecta el fantasma de la deshumanización corporizada. Muertos que viven alimentados de la succión de la vida para mantener su estado de petrificación y de seres grises. De este modo, configura un mito que al tiempo que llama a conjurar la vida, la exorciza en su muerte dado que la vida recuerda la falta. La sociedad traumatizada zombi así vive en tensión existencial, subsumida en la ansiedad que la corroe hasta sus cimientos en cada paso contextual que revela su artificialidad y su falta. De este modo, el trauma como espejo paradójico, gemelo maligno en el eterno retorno de la memoria, genera anti-sujetos ( $S^{-1}$ ). Seres grises, descontextualizados, ontológicamente inseguros, ansiosos en su existencia. Una muestra permanente de museo que revela una falta eterna de aquello perdido. Así en la *heterotopía pharmakonoide* de la memoria-trauma conviven dos deseos contrapuestos cíclicos (uno ligado al ouróboros y otro al eterno retorno) que se configuran como espejos el uno del otro en el mismo cuerpo. En otros términos, podemos decir que la *memoria olvidante* se confronta con la *memoria pura* en un espejo que los erige respectivamente como el Doctor Jekyll y el Mr. Hyde de la existencia. Una configura una identidad como potencia que es devenir ( $A = \neq A$ ), que pone blanco sobre blanco en una des-totalización, una estructura des-estructurante; la otra forma una identidad que se erige como totalidad estructurante ( $A=A$ ) que pone negro sobre blanco en la medida que el negro es el hueco que deja la castración en el rompecabezas del existir que vimos en la sección A. Cuando adviene un trauma que funciona por medio de la anomia se pone en evidencia la artificialidad social, se revela la ansiedad existencial por medio del corrimiento de la ilusión encubridora y su imperfecta función congelada. Siguiendo esta lógica, se erosiona la seguridad ontológica subsumiendo a la comunidad en un estado de *tensión de la seguridad ontológica* (Padilla, 2020; Giddens, 1979, 1990, 1991; Young, 1999, 2003). El Deseo como falta que provoca la situación traumática se acerca a la posición psicoanalítica tradicional freudo-lacanianana, y es por eso que hace especialmente útil utilizar sus teorizaciones para comprender el trauma desde la castración. Es por esta razón que en la sección B pudimos hablar de *nombre del padre* en el orden internacional, un orden que es traumático por naturaleza.

No obstante, esto no es todo. El trauma tal como afirma Alexander (2016) y Lerner (2022) adviene a lo largo del tiempo por medio de la latencia. En este sentido la pérdida genera una latencia que subsume a la sociedad ante una disyuntiva, una situación que denomino *Punto Crítico de Subsistencia Existencial*. Este punto enfrenta a la sociedad a dos opciones: a) la consolidación del bloqueo o b) la solución del punto crítico. En el primer caso, la sociedad se ahoga en la congelación de su propio instante desencadenado en un fenómeno de *Inseguridad Ontología* persistente y un rango de psicopatologías sociales. En el segundo, la política y la narrativa lograrán desbloquearse por medio de un duelo (esto será explicado con mayor detenimiento en la siguiente subsección) haciendo posible el funcionamiento nuevamente del ouróboros. De esta manera, no todo trauma social se resuelve de forma psicopatológica persistente. Solo lo harán aquellos en los que el Punto Crítico de la Subsistencia Existencial y el tensando de la seguridad ontológica se conduzca a través un Duelo Patológico (Vedia Domingo, 2016). Es por esto, que Alexander (2016) señala con acierto que el trauma compartido depende de procesos colectivos de interpretación cultural, que sostengo se derivan de la capacidad o no de efectuar un duelo.

### **3.C.2. El Duelo: La Anomia de Existentes**

*“Aquel que quiere permanentemente ‘llegar más alto’ tiene que contar con que algún día le invadirá el vértigo.”* La Insoportable Levedad del Ser (Kundera, 2017)

Como afirmé en el apartado anterior, el trauma persistente es una consecuencia de un duelo insatisfactorio, de la castración del punto crítico de subsistencia existencial. Para continuar el camino teórico es menester detenernos en el duelo como “chofer” del camino del Trauma y comprenderlo. Freud (1993) define al duelo como *“la reacción frente a la pérdida de una persona amada, o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc.”*. El duelo es un proceso natural frente a la pérdida que de por sí no es patológico, pero tiene la potencialidad para convertirse si es perturbado en un hecho sumamente dañino. Es decir, el duelo debe ser conducido de manera inteligente de modo tal que podamos olvidar para recordar redefiniendo nuestra identidad luego de que esta haya sido lacerada por la pérdida de una parte de sí que ocupaba lo perdido. En otras palabras, en la memoria social el duelo se trata de destrabar el fenómeno bloqueado por medio de una externalización reflexiva. Para lograr entender cómo funciona el proceso de duelo me valdré de los aportes de Hutchison (2016) en lo respectivo a la construcción

de comunidades afectivas, la teoría de Lerner (2022) con respecto a la ontología fluida y los discursos narrativos de Alexander (2012).

Como afirma Emma Hutchison (2016) el trauma actúa tanto como divisor (en tanto destruye la identidad compartida y sume a la comunidad en el relativismo) como potencial proceso cohesivo. En otras palabras, el trauma social, si bien es como lo dice la palabra, traumático y doloroso, también constituye una oportunidad para repensarnos como comunidad, encontrar una nueva identidad y sentido compartido que nos ayude a construir una sociedad mejor. Para lograr esto, el proceso de duelo debe ser exitoso en su voluntad de reconstitución. Como sostiene el sociólogo Stompka (2000), el trauma no solo puede reconfigurar las identidades preexistentes, sino que también puede configurarse como el significante principal de una comunidad política si es conducido de manera armónica. Esto se acerca también al concepto de “trauma elegido” que tratamos en el estado del arte. Por otra parte, tal como sostiene Lerner (2022) la manifestación narrativa traumática, en este caso por medio del duelo, fluctúa entre la representación individual y la colectiva simultáneamente. Para ponerlo más claramente, las narrativas pueden referirse tanto a penas individuales a partir de la memoria episódica autobiográfica personal como a aflicciones colectivas, pero es posible rastrear tras ambas un mismo origen y narrativa temática compartida. En este sentido y por último siguiendo a Alexander (2012), el proceso de construcción de un Trauma que se configure mediante un duelo positivamente depende de salvar la brecha entre el acontecimiento de la pérdida y la representación por medio de un “espiral de significación”. Para esto hay que llevar en la arena de abstracción semántica y dialéctica una exitosa labor de creación y regeneración conectiva de significados con el nosotros y con los otros. Cuatro representaciones críticas deben ser respondidas y son esenciales para la creación de una nueva narrativa que de respuestas por medio del duelo mancomunado y reflexivo: (1) qué se considera la naturaleza del dolor, (2) quién se considera la víctima, (3) qué se considera por la relación de la víctima del trauma con el público en general, y (4) a qué se le atribuye la responsabilidad. Es importante señalar que estas narrativas deben contextualizar a la comunidad.

Si tomamos las categorías de la psicología clínica para abordar el estudio del duelo social nos encontramos con dos tipos de duelos: los duelos “exitosos” y los duelos “patológicos” (Vedia Domingo, 2016; Diego Falagán, 2014). En primer lugar, el duelo puede ser exitoso en la capacidad de reconfigurar la identidad y la memoria. Allí,

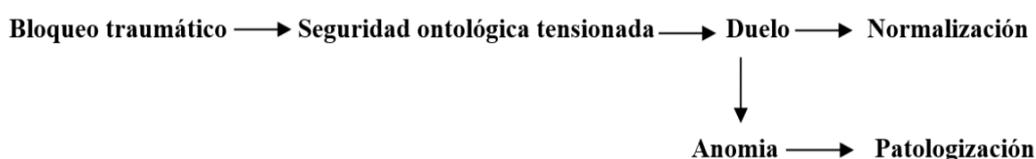
siguiendo la lógica que fuimos construyendo en las páginas precedentes, la sociedad por medio del duelo existencial identitario logra hallar una manera de reencontrarse con su memoria cíclica (quedará más claro posteriormente, pero podemos decir que lo hace a partir de reconectar a la política como espacio de traducción y a la narrativa como mecanismo de relación de la otredad). Esto no quiere decir que el duelo sea una transición fácil. El duelo no patológico aparece poco después de la pérdida incapacitando a la sociedad por un lapso breve. Es posible que se nieguen aspectos de la realidad de la pérdida o la comunidad se identifique aún con aspectos de la identidad perdida o “fallecida” que no se quiere soltar por medio de la petrificación del instante. Asimismo, puede que se traigan al presente recuerdos pasados bloqueados, pero estos fenómenos son momentáneos y contingentes históricamente al momento de la pérdida (Vedia Domingo, 2016; Diego Falagán, 2014). En este sentido, Emma Hutchison (2016), explica como Sudáfrica pudo reconstruir una comunidad afectiva después del trauma del Apartheid. Si bien, como mencioné, se pueden efectuar críticas desde el punto de vista material a la resolución del trauma sudafricano (Lerner, 2022), considero que este sigue siendo un buen ejemplo de un proceso dialéctico de (re)construcción identitaria. Asimismo, Lerner (2022) explica también como Nehru pudo (re)constituir dialécticamente el trauma colonial de la India Británica.

Con esto en mente, existe una tercera acepción, para el término *Pharmakon*, que resulta sumamente interesante para comprender al duelo. En la antigua Grecia, y en especial en la ciudad de Atenas, existía un ritual llamado “*Pharmakos*” (*Pharmakon* o *Pharmakoi*) en la fiesta de las Targelias por el cual la ciudad buscaba expiarse colectivamente mediante un sacrificio. Dos personas, las más feas y pobres posibles eran escogidas para tal ritual. Eran llevados por todas partes con cuerdas de higos en sus cuellos, mientras eran azotados en los genitales con varas. En la mayor parte de los casos cuando alcanzaban el lugar del sacrificio eran apedreados hasta morir, quemados y tirados al mar. Así el *Pharmakon* era un chivo expiatorio, un inocente que cargaba en sus hombros la ruina de la ciudad hacia el exterior. En los sacrificados se conjugan las dos dimensiones que antes vimos con respecto al *Pharmakon* y las Heterotopias. El remedio inocente es a su vez culpado por el veneno de la destrucción potencial. El chivo expiatorio de esta acepción es precisamente la representación de los peligros y de la dualidad del mecanismo por el cual el Trauma puede consolidarse en una psicopatología indeseable. Hay en la superación del fenómeno traumático un sacrificio identitario y temporal

intracomunitario que se asemeja a la coordinación necesaria en el *Pharmakon*. Las sociedades traumatizadas en el duelo deben de llevar a la luz el dolor por medio de un ejercicio conjunto de reflexión y reconexión. Sin embargo, la expulsión del *Pharmakon* también remarca los peligros de que aquella externalización sea a costa de un chivo expiatorio. Cuando las sociedades, en vez de enfrentar colectivamente lo doloroso, deciden expulsarlo, petrifican el Ser y con él el instante, conservando el congelamiento en vez de (re)formarlo. No hay de esta manera una incorporación colectiva de lo que “nos dañó”, sino una extirpación sin reflexión. Más aún, la figura del marginado ilustra los riesgos de la modernidad con respecto a las minorías que no forman parte de la “memoria”. En este sentido, es muy fácil para una sociedad moderna enfrentarse al trauma eligiendo al no homogéneo como expiación sacrificial. Si bien este no es el objetivo de esta investigación, lo mismo puede ocurrir en el ámbito internacional donde “el gran trauma del orden” se “expía” por medio de la debilidad del marginal en la anarquía.

En segundo lugar, y, por el contrario, el duelo patológico puede presentar fenómenos de retraso temporal en su aparición o no aparición como consecuencia de una negación inconsciente de la pérdida. De la misma manera, el fenómeno incapacita de forma permanente a la víctima social, negando la pérdida por medio de en algunos casos ilusiones y delirios. En el duelo patológico la sociedad queda anclada al síntoma y a las circunstancias o consecuencias de la pérdida, repitiéndose qué podrían haber hecho para cambiarlo. De esta manera, las configuraciones del duelo pueden desencadenar un empeoramiento del fenómeno traumático por medio de un estancamiento psicopatológico de la pérdida. Siguiendo esta lógica, el *Trauma* entendido como el Punto Crítico de la Supervivencia Existencial es una condición necesaria pero no suficiente de la sintomatología social negativa persistente de comunidades traumatizadas. El duelo patológico tensiona la seguridad ontológica de los sujetos por medio de la zombificación y la anomia persistente revelando un fenómeno de inseguridad ontológica que cristaliza a largo plazo el trauma y lo vuelve efectivamente “un trauma social”. Siguiendo a Lerner (2022) una vía de importante identificación de los traumas sociales es la crisis de representatividad bajo la cual se sume la sociedad en estos casos. En este marco, asimismo, las creencias contextuales pueden quedar descalzadas con respecto a la memoria corporativa dado que es imposible reformular la experiencia por medio de un entendimiento contextual del *Ser* comunitario. En esta línea, el trauma puede alimentar la venganza, la desconfianza y la hostilidad entre las comunidades. Esconde en una nube de

irrealidad a lo que resultaba evidente, retratando de forma indeleble al mundo sociolingüístico como una imagen congelada, pero a la vez difusa del pasado. De esta forma, la frontera del tiempo se esfuma y da paso al fantasma del ayer que se constituye como el verdugo del futuro y el carcelero del presente. Una incertidumbre de proporciones inimaginables invade a la comunidad, seguido por una incomprensión de la propia existencia contextual a partir de la incapacidad de aspirar al deseo. Todos los síntomas del Punto Crítico se exacerban y la comunidad pierde su capacidad de ser libre en tanto se ve sujeta por su propio trauma.



*Esquema 1: Proceso de Patologización*

Con todo esto en mente, ¿Es la violencia una condición necesaria o suficiente para la aparición de un trauma social? La respuesta es de difícil contestación, pero en mi opinión tal como adelante en la sección B, es no. El trauma es una consecuencia de un bloqueo funcional de la memoria que se revela como su reverso heterotópico configurando antis (menos unos), haciendo de la ciclicidad una pesadilla. Es decir que el trauma es la contracara de la estructura desestructurante, se da precisamente porque la estructura se “estructura” y es por este motivo que puede ser esquematizada. Para entender las causas subyacentes del trauma no debemos por tanto buscar en los fenómenos violentos sino más bien preguntarnos qué hizo que una comunidad pierda su Memoria y como consecuencia su Identidad. Se descontextualice con respecto a su fondo, pierda la capacidad de emerger tiempo-espacio para hacer posible el deseo. Totalice su estructura. Llène de órganos y zombifique el cuerpo social. La violencia así puede aparecer como un fenómeno que se relaciona con la pérdida que desemboca en un Punto Crítico de Subsistencia Existencial de un Trauma Social (una guerra o un cataclismo natural, por ejemplo) y que hace particularmente difícil que dicho punto crítico de subsistencia traumático se (re)signifique por medio de un duelo no patológico; pero no explica por qué esto sucede, no revela su mecanismo causal. En otras palabras, la violencia no es la causa de un proceso de un fenómeno traumático ni psicopatológico. Esta afirmación podría coincidir con estudios del duelo clínico que han demostrado el incremento de la

posibilidad de un duelo patológico cuando la pérdida traumática se da de manera sorpresiva por ejemplo por medio de un homicidio. En este sentido, se ha demostrado que el duelo en las muertes inesperadas se asocia con manifestaciones depresivas más intensas y duraderas que en las muertes de alguna manera esperadas. Esto se da por medio de procesos de autocarga de culpabilidad, necesidad de culpabilización rápida, victimización por parte del sistema mediático, sensación de impotencia, necesidad de conocer la verdad de forma acelerada, entre otras cosas. (Vedia Domingo, 2016; Acinas, 2012; García-Viniegras y Pérez Cernuda 2013). Es menester para futuros estudios profundizar en cómo la violencia puede hacer particularmente difícil un duelo social, pero de esta manera nuevamente la violencia no es de ninguna manera condición necesaria ni suficiente de trauma social con sintomatología negativa. Buscar sus causas allí redundará en la falta de comprensión de sus mecanismos y relación con las instituciones, así como en una incapacidad de sistematizarlos desde su perturbación funcional.

<b>Memoria</b>	Ouróboros	Deseo como potencia (D)	Identidad con seguridad Ontológica (I)	Sujeto (blanco sobre blanco) (S)	Inmovilidad Móvil	Pharmakon Equilibrado	Interpelación	Devenir del instante	Tiempo-Espacio emergente (Anti-museo)
<b>Trauma (M<sup>-1</sup>)</b>	Eterno Retorno	Deseo como falta (D <sup>-1</sup> )	Identidad con inseguridad ontológica (I <sup>-1</sup> )	Anti-Sujeto (negro sobre blanco) (S <sup>-1</sup> )	Movilidad Inmóvil	Pharmakon sobre dosificado	Anomia Existencial	Instante Congelado (Zombi)	Tiempo-Espacio absoluto (Museo permanente)

*Tabla 1: La Memoria y el Trauma como Heterotopias*

Con esto dicho, existen trayectorias particulares que puede tomar el Trauma Social a través del duelo sistematizables en una tipología 2x2 de Identidades según donde se encuentren los bloqueos en los procesos Inconscientes-Pre-Consientes-Consientes cíclicos: 1) que el bloqueo este en el funcionamiento de la Política como arquitecto de la Memoria Social Yoica y la Identidad Social Yoica; 2) un bloqueo en la Narrativa Social como edificador de la Memoria Social Corporativa y la Identidad Corporativa; o 3) un bloqueo en ambas. Siguiendo como inspiración a Lacan (1955, 1994, 2007, 1964, 1972, 2006, 1973) y a Freud (1984, 1993, 2016), así como Racamier (1986) (Manrique Castaño y Salazar Londoño, 2013, Rolón, 2022; Ortiz Zavalla et al., 2011; Llovet i Planas, 2021), reinterpretaremos a la luz de la teoría hasta aquí enunciada cuatro tipos ideales de trauma persistente: la Memoria Social Traumática Perversa, la Memoria Social Traumática Psicótica, la Memoria Social Traumática Neurótica (estos tres productos de un duelo patológico) y la Memoria Social en su vertiente armónica (producto de un duelo traumático exitoso).

### 3.C.3. Las psicopatologías sociales: el deseo como falta

“¡Te desprecio y me das asco!” *El desprecio*, (Moravia,1993)

Además de la sintomatología general del trauma descrita, como afirmo en la subsección previa, existen tres tipos de psicopatologías sociales persistentes que derivan en sintomatologías específicas adicionales a partir de la cristalización a largo plazo de traumas irresueltos. La característica transversal a todas estas memorias traumáticas en su totalización estructurante es su puesta del negro sobre el blanco, su inmovilidad zombi, y la transformación del ouróboros en su gemelo maligno, el eterno retorno. De esta forma, la estructura social traumática se devela como una espera perpetua irrealizable en la contextualidad de su inmovilidad congelada a partir de su pérdida. Es el ancla de lo familiar que adviene como siniestro, como amenazante pero que retorna una y otra vez recordándonos la falta y la profunda inseguridad ontológica. Con esto en mente, las psicopatologías traumáticas sociales que describiré a continuación se mueven dentro de la *manía* entendida como la oposición a una realidad que lastima y se busca “esconder”.

El primero de los casos es el de la Memoria Social Traumática Psicótica. En dicha psicopatología social la comunidad puede formar la *Memoria Social Yoica* pero no es capaz de (re)encontrar por medio del duelo su relación con la mirada del otro, en otros términos, no consigue formar *Memoria Social Corporativa*; la narrativa como mecanismo de relación se encuentra bloqueado. La castración insoportable que frustra a la sociedad la lleva a rechazar el exterior y encerrarse en este rechazo. El mecanismo por el cual se encamina este proceso será denominado *Forclusión del nombre del padre social* dado que lo que se rechaza por medio del bloqueo de las narrativas es el nombre del padre establecido en el orden internacional. Esta operación elimina la ley del orden por medio de borrar el significante de la cadena de significantes sociales. Como consecuencia la sociedad pierde la capacidad de establecer un registro simbólico con el afuera desafiando de modo constante los legados de familia y la dialéctica hegeliana que busca imponer el hegemon (o grandes poderes). Este proceso se acentúa por medio de la alucinación y el delirio que advienen a la comunidad psicótica para llenar los huecos en la cadena de significantes derivados de la forclusión. En resumen, y con el fin de clarificar, la sociedad psicótica rechaza la castración de su deseo desligándose del otro por medio de un delirio que construye para sostener la impresión de que aquel deseo todavía “es posible”. La sociedad psicótica así es una máquina que emite palabras sin sentido para el resto, en la

medida que las reproduce como una línea de montaje sobre el mismo instante zombificado, en un instante que para el resto carece de sentido contextual. La representación del delirio psicótico social destinada a tapar la castración del deseo se erige como una certeza incuestionable para la comunidad psicótica. La certeza permite mantener unido el yo-social de manera imperfecta por medio de la forclusión. La psicosis social al mismo tiempo vuelve a la comunidad mucho más insegura con respecto a los deseos de los demás Estados dado que es incapaz de comprenderlos. La seguridad ontológica de la comunidad, de este modo, se ve gravemente perturbada y se produce un fenómeno de paranoia y miedo constante con respecto a la supervivencia. En esta línea, la psicosis social puede alimentar la venganza, la desconfianza y la hostilidad entre las comunidades y volver a una sociedad particularmente revisionista, defensiva y reaccionaria con respecto a los “legados de familia” (dado que se siente incomprendida). La sociedad envuelta en un trauma psicótico se siente “plantada” por el otro y vive su rechazo a partir de la idea de que el “otro” lo trata como desecho. Al mismo tiempo el “otro” no puede entender al psicótico social por lo que lo aísla y lo trata como un “demente” peligroso que debe ser “encerrado”, “reformado” por los “sanos” encarnados en los intereses del hegemón. El delirio en este sentido viene a tapar el hecho de que la comunidad no alcanza nunca el renacimiento del instante, se constituye como un objeto del otro, no puede trazar las fronteras de su Ser. En este sentido es que la forclusión social es una verdadera negación de la vida en el instante. Desconociendo el valor de lo perdido, genera realidades paralelas incompresibles que cree como certezas. De esta forma, la psicosis entra en una lógica de autopropagación y se potencia a partir de un creciente aislamiento mutuo. La estructura social psicótica puede derivar en un agravamiento de la constancia de las relaciones con el otro (sean estas malas o buenas). La Identidad Social Psicótica de esta manera, se puede identificar a través del conflicto del Yo Social y el Mundo Exterior. Recordemos que es la memoria heterotópica por medio del pharmakon la que ata a la sociedad a esta posición arborescente en la medida que no puede olvidar su falta dado que esto le resulta inaceptable. La psicosis de este modo sujeta a la sociedad como anti-sujeto a su rechazo del nombre del padre, lo que la sume en un eterno retorno de su falta y pérdida no duelada. Los problemas psicóticos que derivan de la incapacidad de constituir sujetos por medio de la memoria como institución “chorrean” al resto de las instituciones, subsumiéndolas en una tensión constante con respecto al afuera. Sola en el mundo, la comunidad psicótica siente que no puede nunca conseguir lo que desea, ni encontrarse con su identidad perdida. Estudiaremos en el siguiente capítulo este caso por

medio del ejemplo de la Rusia postsoviética que configuró una castración que niega alrededor de su frustración con respecto a la caída de la URSS. Esto derivó en el advenimiento de un “mito de civilización” que erigió como una alucinación paralela que le permite mantener una identidad externa al costo del aislamiento.

<b>Narrativa/Política</b>	<b>Bloqueada</b>	<b>Funcionante</b>
<b>Bloqueada</b>	Memoria Social Traumática Perversa (Re-negación) *Identidad Social Perversa Melancólica*	Memoria Social Traumática Psicótica (Forclusión) *Identidad Social Psicótica *
<b>Funcionante</b>	Memoria Social Traumática Neurótica (Represión) *Identidad Social Neurótica*	Memoria Social (Recompuesta) *Identidad Social (Recompuesta)*

Tabla 2: Resultados del Duelo Traumático

En segundo lugar, en la *Memoria Social Traumática Neurótica* la comunidad no es capaz por medio del duelo de reconstruir el significado del yo social. En otras palabras, existe un bloqueo en la *Memoria Social Yoica* no así en la *Memoria Social Corporativa*. En este tipo de Identidades, la comunidad neurótica “conoce” (no la expulsa como en la psicosis social) la pérdida y la castración del deseo, pero esconde su significado en el consciente por medio de la *represión social* que lo lleva al plano del inconsciente. Para evitar transitar el dolor contante las sociedades neuróticas reprimen todo aquello que puede rememorar la incapacidad de constituirse en un espacio dialógico y político, se totalizan hacia el adentro de forma que consolidan una sociedad dividida, fragmentaria, sumida en la desconfianza y la baja autoestima. Al efectuar este rechazo de todo lo remitente al deseo castrado constituyen una fantasía (o fantasma) que permite disfrazar la falta por medio de un significante que la remita metafóricamente. El fantasma corresponde a la forma en la que la sociedad -como sujeto a la menos uno traumático- representa al mundo y se da un lugar en él, congelando su interior y haciendo imposible un instante funcional. La Memoria Social Traumática Neurótica de este modo separa los significantes del interior de sus significados haciendo imposible la comunicación intracomunitaria. En este sentido, es importante resaltar que la sociedad neurótica (al tener Memoria Social Corporativa) reprime la castración, pero obedece a la amenaza del mundo externo del nombre del padre. Esta es una diferencia fundamental con el psicótico que como vimos realiza una forclusión. La sociedad neurótica impone al lazo afectivo con el otro la lógica de su fantasma inconsciente encarnando el papel de víctima desdichada e insatisfecha. En otros términos, la memoria traumática neurótica configura

una identidad que se obsesiva con respecto a aquel significante fantasmal, en este sentido, congela y estructura de forma totalizante el instante en torno a esta obsesión. La sociedad neurótica está constantemente insatisfecha y dubitativa lo que autoperpetúa la erosión de la seguridad ontológica por medio de una ansiedad “desde adentro” a partir de lo “indecible” que sin embargo acecha. Para “*olvidar y continuar*” la sociedad traumática neurótica adopta un “*triumfalismo sobre la pérdida*”. Para entender esto recurrimos a un ejemplo histórico.

Cuenta Tito Livio y otros historiadores Romanos, que en Roma tras las grandes victorias militares se realizaban desfiles “triumfales” en los cuales los generales desfilarían en procesión. El desfile iría encabezado por los prisioneros y el botín de guerra debidamente custodiados, entre los que sobresaldrían los jefes militares vencidos ataviados con sus mejores galas y encadenados. Justo detrás del líder enemigo irían los lictores y el carro especialmente adornado del *triumphator vestido con una toga picta*, el general victorioso, seguido de sus lugartenientes y los soldados. Pero lo que me interesa remarcar es que detrás del *triumphator* se ubicaba un esclavo que susurraba a su oído “*memento mori*” o en español “recuerda la muerte”. El triunfalismo neurótico significa eliminar aquel recuerdo de la pérdida potencial, borra al esclavo del *triumphator*, aquel devenir, aquella potencia, entificando el instante triunfal para siempre. Busca cerrar el espacio para olvidar el dolor sobre una quimérica operación de represión que se sostiene sobre la base de una obsesión que adviene como el “triumfo” sobre el recuerdo de lo perdido. La sociedad traumática neurótica puede de este modo dar muerte constante al devenir y en vez de sacrificar lo arborescente se aferra a él. El triunfo de la obsesión es así siempre el resultado de la derrota de la interpelación y su transformación en una anomia repleta de nada que deja solo a los individuos. En otros términos, la vida de la sociedad neurótica gira en torno al miedo al descontrol de la represión dado que si esto acontece el agujero de la falta sería absolutamente insoportable. En esta línea, es importante señalar que la represión no elimina la pérdida. El significante reprimido presiona por salir de forma constante en la psique social provocando dolor y miedo.

Analizaremos este caso por medio del ejemplo del trauma de Chile erigido con la dictadura pinochetista como un Punto Crítico de Subsistencia Existencial y devenido como una psicopatología con la transición. Sostendré que Chile posee una represión social de su castración de la Política durante la dictadura que reprime por medio del fantasma del miedo al “desborde” (que constituye como una fobia). En particular

argumentare que construye como consecuencia un espacio “político” interno bloqueado a través de la fantasía del “consenso” indiscutible. Una fantasía obsesiva que se representa el triunfo sobre la pérdida de la política. Por medio de este consenso Chile zombifica el presente viviendo muerto en vida sobre la base de la represión. Congela una muestra de su museo, y cierra el espacio dialógico impidiendo la constitución de una memoria social yoica. En este mismo sentido, sostendré que erige una identidad que mira hacia el afuera a partir de una posición de víctima dado que se configura insatisfecho con su propio Ser que reprime el deseo castrado. En el afuera Chile encuentra el orden que anhela de la mano de una participación “política” que le permite hacer parcialmente el deseo castrado posible.

<b>Narrativa/Política</b>	<b>Bloqueada</b>	<b>Funcionante</b>
<b>Bloqueada</b>	Memoria Social Traumática Perversa Argentina (1930)	Memoria Social Traumática Psicótica Rusia (1991)
<b>Funcionante</b>	Memoria Social Traumática Neurótica Chile (1973)	Memoria Social (Recompuesta) o funcionante Sudáfrica (1994)

Tabla 3: Memorias traumáticas y ejemplos históricos

Por último, en la *Memoria Social Traumática Perversa* existen dos bloqueos tanto en la capacidad de construir *Memoria Social Yoica* como de formar *Memoria Social Corporativa*. La sociedad perversa lleva al límite las características *pharamakon* de la memoria, invirtiendo a la menos uno cada aspecto de la memoria de una forma brutal. La sociedad perversa, trazando una analogía con los estudios de Racamier (1986) sobre perversos narcisistas individuales, se activa ante una amenaza de aniquilación, el peligro del No-Ser en el que se encuentra sumido como consecuencia del trauma y el doble bloqueo. La sociedad perversa “satiriza” de forma dolorosa la misma figura de la memoria por medio de un juego tensionante entre la risa y la tristeza de la castración. Se siente “incomprendido”, un “diferente”. Mientras que en la represión de la Identidad Social Neurótica la pérdida bloqueada se hará sentir desde el inconsciente en la inaccesibilidad y la incapacidad de constituir el Yo a través del síntoma obsesivo y el triunfalismo, la sociedad perversa (re)niega su propia castración por medio de la ambivalencia del fetiche y el desprecio.

De este modo, reniega el fantasma perdido, a través del desprecio de aquel mismo fantasma. Para ello desdobra el deseo congelado erigiendo un fetiche que representa lo “bueno” y al mismo tiempo como un espejo del mismo fetiche significa todo lo malo, lo

perdido. El fetiche de este modo por un lado subsiste en el consciente social como un emblema de la ausencia de pérdida y como “salvaguardia” contra ésta sin desbloquearlo, negando la falta de la castración. Por otro lado, -el mismo fetiche- recuerda la pérdida renegada. Se erige así una ambivalencia constante y paradójica que será la principal característica de las sociedades perversas. Es un odio y un amor que conviven de forma paradójica en el mismo congelamiento del instante inmóvil, tensionando a la sociedad y provocando una crisis particularmente grave de seguridad ontológica persistente en torno a la pérdida traumatizada y renegada. Para clarificar, una vez más, el fetiche como símbolo ambivalente genera en si-mismo la representación de algo que se desprecia y que representa a todo aquello que se transformó en “falta”. Es decir, que el fetiche al mismo tiempo que se “cuida” se trasgrede dado que se lo desprecia por lo que representa en una ambivalencia constante. Este desprecio se deposita siempre sobre el otro tanto “intracomunitariamente” como “intercomunitariamente”. En este sentido, el otro es depositario de lo que la sociedad y los individuos no constituidos en memoria yoica niegan y fundamentalmente es el que es cargado con la culpa del propio dolor. En otros términos, para la sociedad perversa el culpable de la tristeza que se revela en el fetiche como un “significante” que nunca pudo llenar por completo la falta, es una conjura de odiosos “belcebúes” tanto intra como extracomunitariamente. De esta forma, a diferencia de la sociedad psicótica que crea un delirio, la sociedad perversa usa al otro, para despreciarlo y de esa forma imponerle su visión de la realidad. El lema de la sociedad perversa como podría decir el tango de Celedonio Flores, Margot, sería *“me revienta tu presencia, pagaría por no verte (pero no puedo)”* y *“te odio y me odio por eso, es tu culpa y te desprecio por ello”*. En este sentido la sociedad perversa lleva al Zombi a su máxima expresión dado que el propio fetiche se configura como un zombi que vive por medio del desprecio de los otros para hacer su deseo congelado posible.

A este respecto y, asimismo, la perversión social se autoperpetúa dado que la sociedad no percibe sus propias paradojas y pretende que los demás tampoco las perciban convenciéndose por medio de la renegación que “no importa la realidad sino lo que se cree acerca de la realidad”. Así se edifica una ley propia cuya inspiración es la funcionalidad pero es una funcionalidad pervertida en la anomia hasta sus cimientos. De este modo, la sociedad perversa se aleja tanto de las demás comunidades que la ven con horror e incomprensión por medio del desprecio fetichista que emana, como también se fragmenta hacia el adentro. Adicionalmente y en esta misma línea, la Memoria Social

perversa polariza la lente de sus anti-sujetos de modo que todo es visto en términos maniqueos a través de la lógica de la conjura y la ley propia.

Veremos este caso de traumatización psicopatológica prolongada por medio del ejemplo del trauma argentino post 1930 con origen en lo que llamaré el orden post-caseros. Un trauma que se construyó sobre el miedo al desorden colonial y la pérdida del lugar de potencia durante las primeras décadas del siglo XX. Una castración que se reniega y se traslada a un fetiche ambivalente por medio de la figura del “orden” y “el mito de la potencia” según la cual Argentina estaría destinada por gracia de la providencia a ser “poderoso” y que no puede serlo por culpa de los “otros” que “conspiran” tanto doméstica como internacionalmente. En este sentido sostendré que el fetiche del orden es por un lado elevado como la mayor de las prioridades al mismo tiempo que es profundamente trasgredido para satisfacer el deseo.

	Mecanismo	Síntoma	Otro Social (Narrativa)	Yo Social (Política)
Neurosis Social	Represión Social	Obsesión	Si (imperfecta)	No (fragmentada)
Psicosis Social	Forclusión Social	Delirio	No (incomprendido)	Si (imperfecta)
Perversión Social	Renegación Social	Fetichismo	No (Subvertido)	No (Subvertido)

Tabla 4: Características Principales de las Psicopatologías Sociales

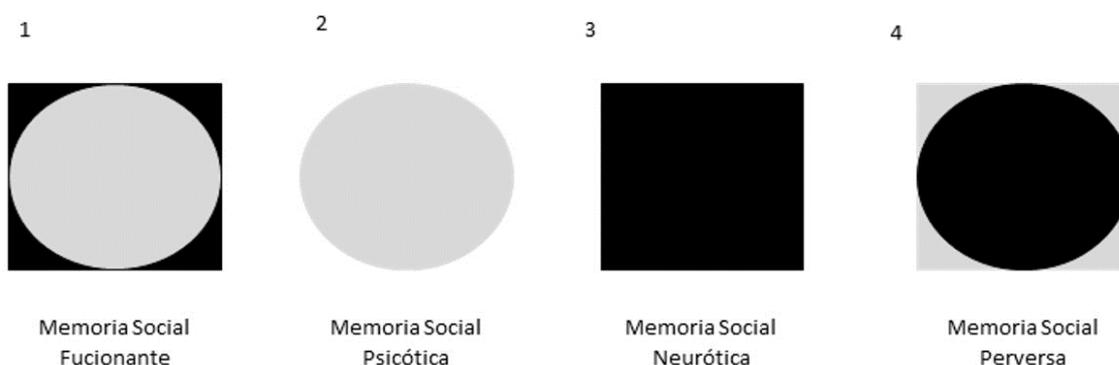


Figura 2: Esquema de las psicopatologías, donde el círculo representa a la Memoria Social Yoica y el cuadrado a la Memoria Social Corporativa

# Capítulo

# IV

# El asedio de lo Traumático

*“Alejandro se había matado en un accidente de auto a poco de llegar a Montevideo donde lo esperaban en casa de un ingeniero amigo. Ya hacía casi un año de eso, pero siempre seguía siendo el primer día para los hermanos y los tíos, para todos menos para mamá ya que para mamá Alejandro estaba en el Brasil donde una firma de Recife le había encargado la instalación de una fábrica de cemento”* La salud de los enfermos,  
(Cortázar, 1966)

A lo largo de este capítulo buscaré dar algunos casos empíricos cuya finalidad sea evaluar la plausibilidad de la propuesta teórica. Es menester, no obstante, recalcar un punto central con respecto al análisis metodológico. La “sintomatología” traumática solo es “observable” si la analizamos desde una perspectiva cualitativa que busque deconstruir el trauma y sus síntomas estructurantes desde los discursos de los actores involucrados, así como sus acciones y sus vestigios. Para hacer esto recurrimos a la figura de “fractal”. Los traumas sociales configuran un tipo especial de “dolor” que se repite en su eterno retorno que denominare “*dolor fractal*”. Los fractales son figuras geométricas que muchas veces a primera vista parecen irregulares pero que en realidad se forman a través de la repetición de una estructura a diferentes escalas en un patrón sin fin. A través de la figura del fractal podemos comprender la “arquitectura” de “lo insoportable” y “repetitivo” del trauma social. Un patrón que podría parecernos inconexo, separado, pero que en verdad cuando nos acercamos podemos vislumbrarlo como un conjunto repetido del mismo “objeto” que no es más que el instante congelado como totalización estructural. El entendimiento de la sintomatología traumática a partir de la metáfora del dolor fractal permite derivar a su vez en una consecuencia metodológica muy importante. A través de observar episodios de una sociedad traumatizada es que podremos hermenéuticamente comprender los patrones que los unen con otros episodios. En otros términos, la tarea consistirá en detectar los fractales y sus características comunes más allá de las diferencias “históricas” de expresión. *Desocultarlos* de tal modo que el fenómeno experiencial de la sintomatología permita acceder desde el plano óptico a una interpretación ontológica de su genealogía. Finalmente, es importante remarcar que los problemas sociales y políticos descriptos en este capítulo deben verse desde la óptica de la multicausalidad. En otras palabras, el trauma social constituye una de las causas de estos problemas y no en cambio una causa excluyente.

## 4.1 “Somos un país modesto, pero con ñeque”: La Memoria Social Neurótica de Chile y el “miedo al desborde”

“Chile me dueles por dentro, me sangras por cada vena, me pesa cada cadena que te aprisiona hasta el centro” Mon Laferte (2019)

En el inmenso panteón de divinidades romanas sobresalía una muy singular, Jano, el Dios consagrado a los inicios y los finales y a las puertas. Jano era representado con dos caras que coexistían especularmente en la identidad de un mismo cuerpo, mirando y sintiendo mundos diferentes que se unían en su conciencia. Más de 2500 años después de su mítica participación en la defensa de la ciudad de Roma, su personificación antropomórfica nos puede ayudar a entender la memoria de la sociedad chilena. Tal como el Dios romano, Chile, posee una identidad desdoblada por dos caras, una que mira al exterior y al “devenir”, otra que en cambio observa hacia su pasado sujeta por su historia “olvidada”. En esta sección buscaremos comprender porque Chile puede entenderse a partir de la categoría del trauma neurótico social.

Antes de continuar vale recordar en algunas oraciones las principales características de esta patologización traumática prolongada. En el trauma social neurótico la comunidad no es capaz por medio del duelo de reconstruir el significado del yo social. En otras palabras, existe un bloqueo en la *Memoria Social Yoica* no así en la *Memoria Social Corporativa*. En este tipo de Identidades, la comunidad neurótica “conoce” (no la expulsa como en la psicosis social) la pérdida y la castración del deseo, pero esconde su significado en el consciente por medio de la *represión social* que lo lleva al plano del inconsciente creando una fantasía (o fantasma) que permite disfrazar la falta por medio de un significante que la remita metafóricamente. La sociedad neurótica de este modo está contratantemente insatisfecha y dubitativa lo que autoperpetúa la erosión de la seguridad ontológica por medio de una ansiedad “desde adentro” a partir de lo “indecible” que sin embargo acecha. Para “*olvidar y continuar*” la sociedad traumática neurótica adopta un “*triumfalismo sobre la pérdida*”. El triunfalismo cierra el espacio para olvidar el dolor sobre una quimérica operación de represión que se sostiene sobre la base de una obsesión que adviene como el “triumfo” sobre el recuerdo de lo perdido. La sociedad traumática neurótica puede de este modo dar muerte constante al devenir, y en vez de sacrificar lo arborescente se aferra a él. El triunfo de la obsesión es así siempre el resultado de la derrota de la interpelación y su transformación en una anomia repleta de

nada que deja solo a los individuos. En otros términos, la vida de la sociedad neurótica gira en torno al miedo al descontrol de la represión dado que si esto acontece el agujero de la falta sería absolutamente insoportable. En esta línea, es importante señalar que la represión no elimina la pérdida. El significante reprimido presiona por salir de forma constante en la psique social provocando dolor y miedo. Asimismo, vale remarcar, que la sociedad neurótica (al tener Memoria Social Corporativa) reprime la castración, pero obedece a la amenaza del mundo externo del nombre del padre. Con esto en mente pasemos al caso de Chile.

El 11 de septiembre de 1973, el general Augusto Pinochet organizó un golpe militar contra el presidente constitucional Salvador Allende. Esto se convertiría en el comienzo de un régimen dictatorial militar de 17 años basado en el gobierno por decreto, la destrucción de las instituciones políticas y la negación de los derechos básicos. Durante ese período, muchos ex dirigentes políticos y civiles fueron perseguidos, torturados y más de 4000 personas fueron asesinadas (Borzutzky, 2017). La toma por la fuerza de *La Moneda* y su bombardeo representaban el deseo de una sociedad nueva, una *tabula rasa* sobre la cual moldear una memoria *entificante* y cerrada por la fuerza de un genocidio. En su primera comparecencia ante la nación la Junta chilena (que rápidamente sería dominada por Pinochet) sostuvo que efectuaba el golpe por un “*deber patriótico*” para “*salvar al país del caos agudo*” al que lo estaba conduciendo el gobierno de Salvador Allende y “*volver al camino de la verdadera legalidad*” (Ensalco, 1999). De esta forma, el gobierno de Pinochet clausuró la Política como espacio dialógico buscando entificar el instante por medio de una retórica que ponía el “miedo al desborde social” en el centro, eliminando de la historia y de la memoria todo lo referente a aquel miedo. Esto configuró un Punto Crítico de Subsistencia en la Sociedad dado que le extirpó por la fuerza una parte de su memoria, buscando congelarla. La salida de la dictadura, la elección y asunción de Aylwin en 1990 fueron una oportunidad para (re)configurar y duelar el dolor traumático provocado por el ataque a la memoria de la era Pinochetista, resolver aquel punto crítico de sustancia que tensaba la seguridad ontológica de la sociedad chilena. Sin embargo, esta tarea fue un fracaso y como veremos configuró un trauma neurótico social psicopatológico, dado que se afincó sobre el mismo *modus operandi* y la misma obsesión traumática que el régimen pinochetista. ¿Por qué?

A lo largo de los treinta años de democracia hasta la actualidad, Chile se convirtió en un Estado normalmente retratado como un caso de éxito y un ejemplo. Es cierto que

logró excelentes parámetros económicos, en especial desde 1991 a 1997, creciendo a un ritmo por sobre el 7,0% (Cleary, 2007). En esta línea, ha consolidado una inserción a los “legados de familia” del orden internacional liberal y su memoria colectiva de modo que ha aceptado el “nombre del padre social”. El ingreso en el año 2010 a la OCDE, probablemente el club más elitista e influyente (luego del Consejo de Seguridad de la ONU) sobre políticas públicas de “buena” gobernanza, corrobora este patrón. En palabras del secretario general de dicha organización “*es un lugar al cual Chile pertenece, por puro mérito*” y su ingreso “*marca el reconocimiento de casi dos décadas de reforma democrática y políticas sociales sólidas*” (Sáez, 2010). A este respecto, diversos organismos multilaterales de crédito no dudaron en calificar al modelo chileno como el ejemplo a seguir por ser eficaz, eficiente, serio y confiable (Jiménez Martínez, 2013). La tarea de la transición democrática fue entendida como una misión para “lavar” la cara del Estado y hacer “los deberes internacionales” (Jiménez Martínez, 2013; Abarca Lucero, 2009; Prieto Larraín, 2011) así como “*olvidar*” en alguna medida el pasado en favor del futuro. Este fue el pecado original del duelo chileno.

Uno de los ejemplos de este proceso podemos observarlo en el surrealista Pabellón Chileno de la Exposición Universal de Sevilla 1992. Con el lema “*La Era de los Descubrimientos*”, la Exposición de Sevilla conmemoraba los 500 años de la llegada de Colón a América. Para el Chile de la transición, fue una oportunidad de volver a “conectarse” con el mundo, después de 17 años de “aislamiento”. Una oportunidad comercial, como afirmó el ministro de Economía Carlos Ominami: “*340 millones de potenciales compradores conocerán el significado de la marca Chile*”; una oportunidad para cambiar la imagen internacional del país (Gómez, 2022). A diferencia de los países de la región, Chile decidió asistir con pabellón propio. La propuesta liderada por Eugenio García y Guillermo Tejada era completamente desconcertante: llevar un iceberg chileno hasta Sevilla en pleno verano. En palabras de Carlos Bascuñán, jefe de gabinete del presidente Aylwin: “*Al principio la idea era llevar el iceberg arrastrándolo con buques de la Armada. Y había unos cálculos muy sesudos respecto de cuál iba a ser la pérdida de masa del iceberg. Pero finalmente nos dimos cuenta de que era inviable y altamente peligroso: imagínate si te topabas con un temporal en alta mar*” (Gómez, 2022). El responsable de tal “hazaña” era Fernando Léniz (ex ministro en el régimen Pinochetista) quien sostenía que Chile buscaría presentarse como un país moderno, confiable, con una democracia estable, una economía competitiva y un sector fiscal honrado, desechando lo

folclórico, diferenciando al país del “*exotismo latinoamericano, haciéndolo aparecer como lo más europeo posible*”. Según Tejeda el objetivo era mostrar un país nuevo, “*si hay algo que yo no quería eran ponchos. Yo quería hacer una gran instalación artística que recuperara el nombre de Chile, que estaba por el suelo después de la dictadura*” (Gómez, 2022). El plan final fue buscar grandes cantidades de hielo y trasladarlos congelados hasta Sevilla de forma separada y esculpida. Tras el faraónico proyecto, sus organizadores sostenían que “*uno va a las ferias a llamar la atención, no a llorar a sus muertos o mostrar sus aspectos negativos*” (Gómez, 2022). Tejeda afirmaba que no se trataba de “lavar la imagen” sino, aún peor, de construir una nueva, en sus palabras: “*No queríamos mostrar un país de víctimas. El pabellón tenía la idea de vitalizar el nombre de Chile*”. En el gobierno veían a Sevilla como una feria de negocios demostrando que si Chile podía “exportar” un iceberg podría producir cualquier cosa para el mundo. Los hielos llegaron a Sevilla en febrero de 1992 y fueron instalados en una cámara de lapislázuli a -5° (ver imágenes 1 y 2 en el anexo). Lo cierto es que fue un tremendo éxito y el 26 de Julio el presidente Aylwin visitó el pabellón y sostuvo “*Somos un país modesto, pero con ñeque*” (Gómez, 2022). ¿Qué esconde el Iceberg y que nos dice del ñeque chileno?

En primer lugar, el Iceberg tal como afirmaban sus creadores buscaba “crear” un Chile nuevo fuera de “*latinoamericanismo*” caótico y hasta barbárico. En este sentido, buscaba congelar un relato nacional con respecto a su pasado. Olvidar por medio de la memoria de un presente entificando, tal como lo había intentado el propio Pinochet. Chile no era su historia era su “devenir”, como si el futuro estuviese desligado, desgarrado, deshilachado con respecto a su pasado. El mismo marco de la exposición universal en Sevilla, puerto del que partían los “civilizadores” del viejo mundo hacia las colonias españolas y la conmemoración de los 500 años de la llegada de Colón a América pueden leerse en esta línea. Chile eran los europeos, no la “*chusma*” mapuche o comunista. En esta línea, y siguiendo a Moulian (1997) y Richard (2007), la transición democrática chilena no dueló la sangrienta dictadura chilena y su voluntad de perder la memoria, sino que en cambio la consolidó mediante un “blanqueamiento” traumático. La consigna chilena de recuperación y normalización del orden democrático buscó conjurar el fantasma de las múltiples roturas y dislocaciones de signos producidas durante la dictadura, encargándole a la fórmula del consenso la tarea de neutralizar los contrapuntos diferenciadores, los antagonismos de posturas, las demarcaciones polémicas de sentidos

contrarios, mediante un pluralismo institucional que obligó a la diversidad a ser “no-contradicción” en una reconciliación que se buscó ubicar como “neutral” (Richard, 2007:134). Como sostiene Richard (2007:134), había que expresar lo diverso, pero regulando los excesos a fin de no reeditar los anteriores choques de fuerzas ideológicas, disciplinar antagonismos y confrontaciones, fijando límites destinados a proteger el acuerdo de las fuerzas vivas que amenazaba con desbordar la formalidad de su acto de constitución. De esta forma, el consenso oficial excluyó del protocolo de su firma a la memoria, en otros términos, buscó eliminar la disputa dialéctica de la memoria en la política. Así bloqueó definitivamente el funcionamiento de la memoria como institución, cerrándola a las reinterpretaciones necesarias en la contextualidad, totalizando y entificándola en un eterno retorno tenebroso, donde el olvido se forzaba por el dolor y presionaba por salir en cada esquina, en cada acción, en cada frase. El blanqueo traumático de la fórmula del “consenso” es la sintomatología de un triunfalismo neurótico sobre la pérdida. Un triunfalismo que en este caso se asienta sobre la base de la obsesión con respecto al “desborde” y el “exceso de política”. Esto resulta fundamental en tanto nos permite trazar una línea de continuidad entre el punto crítico de subsistencia del pinochetismo y la consolidación fractal del trauma neurótico alrededor de la misma obsesión persistente.

Con esto en mente, el consenso de la transición, como sostiene Moulian (1997), “limó” los desacuerdos por medio de la totalización y la “historia oficial” de modo que la política ya no existiera como lucha de alternativas en el colapso contextual, como historicidad, como devenir entre lo rizomático y lo arborescente, sino como un relato de las pequeñas variaciones, ajustes, cambios en aspectos que no comprometieran la dinámica global. Pequeñas variaciones, ajustes y cambios que anuncian un futuro prerreconciliado: un futuro descargado de toda expectativa, aligerado del peso de la incertidumbre. La levedad del “aparente olvidemos y avancemos hacia el futuro” de este modo se transformó en el peor de los pesos dado que la especularidad *pharmakonoide* de la memoria se reveló en su contracara del trauma heterotópico. La post-dictadura que debió representar una dialógica con su pasado, una tarea de construcción, se reemplazó de esta manera, por la transición (Richard, 2007), la memoria no debía expresar sus tormentos, los debía tapar, recurriendo a eufemismos que se volvieron fantasías neuróticas de la realidad. El gobierno chileno ordenó un proceso de memoria a cargo de comisiones, pero la transformó en una cita indolora, un libreto oficial y casi teatralizado

del real significado del duelo existencial. Como señala Richard (2007), evitó abordar el volumen experiencial, la huella afectiva, los trasfondos cicatriciales. De esta forma, el pasado sujetó al sujeto chileno, lo penetró, lo debilitó, en vez de construirlo, lo pulverizó y le cortó sus alas. Así la palabra memoria se banalizó y se apareció por todas partes en una repletitud impresionante que revestía un vacío inmenso y sometió como afirma Richard (2007) a sus víctimas en una nueva ofensa: la de volver al recuerdo insignificante al dejar que lo hablen palabras debilitadas por las rutinas oficiales. Palabras reducidas a la lengua insensible de la certificación objetiva.

El consensualismo de este modo cristalizó el terror al desborde, protegiéndose contra el verse remecido por algún trastorno de conducta, algún sobresalto en la voz, que delate los paroxismos de la furia y de la desesperación (Richard, 2007:138). Por medio de una “memoria indiferente” (Stern, 2009) se cristalizó la idea de que era mejor no mover las cosas (Jara Ibarra, 2013) en un “silencio transicional” (Olavarría, 2003). De este modo, la experiencia de la transición y post-dictadura chilena anudó las memorias individuales y colectivas alrededor del *olvido de la pura memoria*, de la ausencia de duelo, de reflexión sobre la pérdida, de la supresión y del desaparecimiento. Consolidó el deseo como falta, el anti-deseo, y de esta manera volvió a la identidad de forma definitiva una anti-identidad que se sustenta sobre el signo igual. El retorno democrático fue una “hiper-amnesia” (Gaudichaud y Breña, 2009), que pretendía formar un kilómetro cero de cara al futuro como si eso fuese posible. Como sostiene Richard (2007), transformó a todos en figuras rodeadas por las sombras de un duelo en suspenso, inacabado, tensional, que deja sujeto y objeto en estado de pesadumbre y de incertidumbre, vagando sin tregua alrededor de lo inhallable del cuerpo y de la verdad que falta y hace falta. Alrededor de este patrón es posible ver la historia *zombificada*, en un proyecto que al tiempo que llama a conjurar y convocar el “consenso político” lo exorciza destruyéndolo dialécticamente por medio de la relación que se conforma entre pasado, presente y futuro en la memoria. De la misma manera, la mitologización del pasado histórico, como emblema de pureza e incontaminación de los ideales políticos, condujo a una santificación de las víctimas destinada a remediar así la falta de ejemplaridad heroica de un presente rendido a la mera pragmática (Richard, 2007). Como sostiene Moulian (1997) esta insatisfacción traumática muchas veces no se expresa con palabras, sino con silencio, elocuencia de la desesperanza, el fatalismo, y la sensación de ahistoricidad. Todas ellas son las compañías mudas de la euforia, el exitismo, la competitividad y la creatividad mercantil del Chile

traumático de la post-dictadura (Moulian, 1997). Lógicamente, esta situación tensionó aún más la seguridad ontológica dado que no respondió a una pregunta fundamental relacionada al bloqueo no dueloado ¿Quiénes somos? O en otros términos ¿Qué nos une? ¿Qué nos hace chilenos y no argentinos, estadounidenses o marcianos? De este modo, la sociedad chilena está atravesada por la inseguridad ontológica. Como sostienen Lira y Castillo (1993), la sociedad chilena vive bajo una percepción continua de desconfianza básica en las relaciones y en las estructuras sociales. No siente que la comunidad le garantice o genere confianza respecto al cuidado de su vida, su desarrollo o la misma continuidad de su existencia. En otros términos, en Chile no hay sujeto comunitario, hay anti-sujeto traumático, sumido en la anomia de la inseguridad ontológica.

A modo de resumen una vez más, entonces, a través del “blanqueo” y la convicción de que lo pasado y el futuro eran incompatibles se llegó a la idea de que era necesario renunciar a la memoria pasada por el futuro, a menos que se desee caer en la lógica angustiada de la repetición del posible desborde. Así el consenso es solo la capa superior del trauma fractalizado que subsiste bajo la fantasía de la “armonía” y la creencia de que aquella armonía es la parte ineludible del milagro del Chile moderno. Bajo esta lógica neurótica de pensamiento social, el consenso era necesario (y lo es aún) para mantener la fantasía de la unión en la economía, la buena conducta y la confianza de la seriedad.

Como sostuve todo esto derivó en que el Sujeto chileno se erigiese como un anti-sujeto con una identidad estática y arborescente sin proyecto. Para reprimir esta pérdida el anti-sujeto chileno configuró un modelo de ciudadano nuevo ya no alrededor de la política perdida que dolía al ser recordada, sino en cambio pivotante en torno al mercado y el acogedor estado de consumo. Como sostiene Moulian (1997) las personas se transformaron en ciudadanos *credit-card* y el “*Mall*” remplazó al nosotros como lugar de la producción de libertad. El mall se configura como un espacio fractal traumático perfecto. Por un lado, permite derivar la falta de libertad en una artificial libertad sustentada en el consumo de bienes que se mueven con el contexto ataviando el trauma. Dota al ciudadano de una trascendencia que no puede encontrar en su memoria, pero lo hace de forma completamente efímera. Por otro funciona como un espacio de discriminación en el nosotros, una satirización y cristalización al límite de la fragmentación social. El consumo del mall, de esta forma, pone en escena una constante separación de gustos que divide y fragmenta el yo con el otro, remarcando lo que divide,

la “libertad individual” por sobre la comunidad (situación que agrava la mercantilización expuesta en el Capítulo 3). Al mismo tiempo, entrelaza al ciudadano *credit-card* con la “comunidad del exterior” para llenar el vacío interior. El consumo de este modo es un dispensador de placer que borra el *pharmakon* del trauma doloroso. Nuevamente Chile no es el folklorismo de lo antiguo, es la tendencia de la última indumentaria del mall, que se traduce en un consumismo feroz y encarnizado. Por medio del crédito y el endeudamiento fue posible “esconder” la ausencia de comunidad manteniendo la inequidad y la marginación fuera de la vista de forma que la fantasía del consenso fuera posible. En este sentido, como explican Maureira y Beltrán (2019) muchas de las historias de vida de las poblaciones se articularon sobre cotidianas frustraciones producidas por el mercado y el consumo.

Con esto en mente es que podemos “leer” el Iceberg de la exposición de Sevilla. Como afirma Moulán (1997) en él, convivían todas las huellas de la sangre, del existir, que estaban cristalizadas en el azul profundo de su frialdad. Los tormentos de trauma eran ahora las vetas blancas del hielo. De esta manera, el hielo representaba todo aquello que Chile quería expulsar, era su *pharmakon* en su acepción expiatoria: el latinoamericanismo caótico, lo folclórico en las declaraciones de sus organizadores, fundamentalmente su pasado sin afrontarlo. Eran los marginados atenienses que se mandaban al muere en “favor de la ciudad”. Era la modernidad del Norte, la mimesis de Ámsterdam o de Estocolmo, ciudades de la eficiencia porque eran ciudades del frío (ajenas a la perdición de la siesta), cuna de finas tecnologías, capaces de mantener intacto al iceberg en el caluroso estío andaluz (Moulán, 1997:34). El iceberg asimismo representaba el intento artificial de unión tras una bandera común de los chilenos: el reclamo antártico (Korowin, 2010). Pero como sostiene Moulán (1997), el iceberg fundamentalmente tras sus abalorios escondía la idea traumática de un Chile nuevo, limpiado, sanitizado, purificado por la larga travesía del mar y la sal desinfectante. No estaba ni la sombra de Pinochet. Era como si Chile acabara de nacer en la luminosa belleza del hielo petrificado y con ella estaba la génesis de un nuevo ciudadano del mercado global. Un nacimiento expiatorio que se basaba en el olvido y no en el duelo y el recuerdo. Un olvido que se transformaría en un recuerdo tormentoso y eterno, neurotizante y doloroso a través de la memoria pura traumática (M<sup>-1</sup>).

De esta forma Chile buscó venderse a sí mismo por medio de un “*discurso de cambio*” que lo transformaba en el paraíso del consumidor y en un “ejemplo para el

mundo”. Este patrón de “rebranding” continúa hasta nuestros días. En particular me gustaría señalar la campaña publicitaria del 2010 en la que se utilizó la idea fuerza de “*Chile hace bien*”. Una idea que una vez más buscaba posicionar semióticamente a Chile como un país que funciona, que es estable y confiable, el broche de cierre del proceso comenzando en el Pabellón de Sevilla. Un Chile serio, frío, eficiente, responsable y quizás hasta “mejor” que sus pares latinoamericanos. Un Chile necesario para el mundo (Alarcón Gutiérrez, 2015). En este mismo sentido, en el 2021 se lanzó un nuevo slogan de marca país (hasta hoy día) que reza “*Chile Creando Futuro*”. El canciller del gobierno en aquel momento, Andrés Allamand, sostuvo que el principal objetivo era presentar un Chile integrado, que le importa el mundo y que se diferenciaba de los otros países de la región invitando a aportar hacia afuera y no hacia adentro (Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile, 2021). Nuevamente podemos observar la consolidación de una Memoria Social Corporativa pero no de una memoria plenamente funcionante, armónica e identitaria, sino en cambio un telón neurótico que busca tapar a través de la fantasía, el dolor de la imposibilidad de formar memoria hacia el adentro. Una Memoria Social Corporativa, no obstante, que es disfuncional en tanto está conectada a una memoria traumatizada y la alimenta. Es imposible mantener los espacios de la memoria aislados. En este sentido, hay un dato que no deja de ser relevante. En el 2016 Chile era el país con más cantidad de depresivos per cápita en el mundo (Montes, 2016; DW, 2016) y fue el Estado con peor deterioro en los niveles de salud mental durante la pandemia en Latinoamérica (La Tercera, 2021).

Quizás ese otro rostro neurótico tomó más visibilidad en el Estallido Social de 2019 en donde el ciudadano *credit-card* y la fantasía del consumo para tapar la falta de proyecto de futuro se volvieron insostenibles. El mercado no podía remplazar más al nosotros. En las dos semanas que separaron el 5 de octubre de 2019 y 20 de ese mismo mes, Chile paso de erigirse como el modelo latinoamericano de desarrollo y el oasis sudamericano de la racionalidad, a un espacio asolado por la rabia, el resentimiento y el descontrol casi *hobbesiano*. Todo “comenzó” el 6 de octubre del 2019, cuando el Metro de Santiago aumentó treinta pesos el costo del pasaje, despertando con esto el malestar. Días después, estudiantes secundarios y universitarios se organizaron en movimientos de protesta, saltando las manoplas y evadiendo el pago. El gobierno de Sebastián Piñera respondió reforzando la seguridad y enviando a los Carabineros para controlar el ingreso en las estaciones, lo que generó un clima coercitivo y violento. El 18 de octubre se produjo

una evasión masiva en casi la totalidad de estaciones, pero después de una serie de incendios y desmanes, se aumentó la represión policial y las manifestaciones se propagaron a otras ciudades (Filonews, 2019). Como consecuencia, el presidente Piñera declaró Estado de Emergencia, restringiendo la libertad de locomoción y reunión. Por primera vez desde 1987, un presidente democráticamente electo promulgó toque de queda y puso a los militares en la calle (Spyer Dulci y Alvarado Sadivia, 2021:44).

Los saqueos, incendios y protestas por el país aumentaron exponencialmente. En este contexto el presidente Sebastián Piñera sostuvo “*estamos en guerra contra un enemigo poderoso, implacable, que está dispuesto a usar la violencia sin ningún límite (...) para causar un grave daño a nuestro país*” (Infobae, 2019). ¿Un enemigo interno? La retórica del presidente pone en la vista la dislocación neurótica interna del nosotros social. Fragmentada dolorosamente, la crisis transfigura una vez más que la solución no se buscó en la Política como espacio de creación de libertad, sino que en cambio se recurrió a una fuerza que buscaba petrificar el recuerdo en el pasado. Una fuerza que tenía al Carabinero como la esencia, como símbolo de un dolor persistente que haría posible de esa manera sostener el deseo a través de la fantasía de la unión artificial. El consenso se sostenía sobre la obsesión del “miedo al desborde”. Nada sería tolerado contra aquella premisa dado que, de otra forma, como terminaría sucediendo, el dolor de la falta de memoria quedaría a plena vista.

Esa segunda noche de toque de queda las muertes aumentaron, reportándose más de 103 incidentes de gravedad. El 21 de octubre las clases se suspendieron y las calles se llenaron de ciudadanos que protestaban al son de “*Militares afuera y no estamos en guerra*” (Filonews, 2019). Quizás la metáfora perfecta de aquellos días sea el video viral en torno a la entonación anónima de la versión de “*Te recuerdo Amanda*” de Víctor Jara, símbolo de la lucha de clases, desde un balcón en la ciudad de Santiago seguida por un efusivo aplauso de los presentes. El 22 de octubre los chilenos amanecieron con la decisión del gobierno de lanzar un paquete de medidas sociales, pero las protestas no se detuvieron. Los sindicatos y movimientos sociales llamaron a una huelga general en contra de las medidas de excepción y las denuncias de tortura. La manifestación en la plaza Baquedano del 25 de octubre fue la cristalización del alzamiento. Aquella marcha se convirtió en la más grande de la historia chilena con más de un millón de asistentes. La plaza fue rebautizada como la Plaza de la Dignidad, un nombre que sin lugar a duda nos dice algo desde la semiótica. Si lo leemos a la luz del trauma neurótico, podemos

pensar que se trata de un grito desesperado de dolor que clama por comunidad y memoria. Que pide por volverse sujetos, por una interpelación que haga que la existencia comunitaria tenga sentido, que responda a la pregunta por el quiénes somos, qué fuimos y qué vamos a hacer juntos. Dignidad de responder las preguntas, de des-ocultar lo “innombrable”, dignidad de un Chile no colonial donde todos “seamos parte”.

Vale analizar algunos grafitis de los días de protestas para entender la real dimensión del trauma neurótico develado. Los grafitis en Chile son extremadamente importantes ya que se constituyen como una instancia de respuesta al miedo al desborde, son un desafío al orden público, una afrenta al consenso que busca apropiarse de una vez por todas de su espacio y su tiempo congelado por medio de la figura del espacio público “tomado”. Figura que también podemos observar en el acto de salir a las calles y literalmente “ocuparlas”. En la imagen 3 (ver anexo), podemos observar un poema callejero. Me gustaría destacar algunas de sus frases. En primer lugar, es posible leer la “mercancía nos impide vivir” en una reminiscencia poética a un modelo de ciudadano neurótico *credit-card* agotado. Un modelo de consumo insostenible, un pedido desesperado por ser sujetos de un Estado con memoria. En segundo lugar, podemos vislumbrar la siguiente frase: “atacamos a la maldita policía (...) para hacerla salir de nuestras vidas”; en una evocatoria que trae a la luz la represión por la fobia al desborde, el modelo del carabinero que impone por la fuerza el consenso cerrando el espacio político y la dialógica por medio de la violencia. En tercer lugar, podemos observar, un final fulminante “Queremos vivir sin tiempos muertos”. Un pedido por una sociedad con memoria, una sociedad con potencia hacia el futuro, con deseo. Una sociedad que viva en su muerte constante, y que no esté muerta para seguir viva como lo hace el trauma a través del Zombi. Una comunidad que desentierre y desempolva el recuerdo reprimido, vivificándolo para poder olvidar en el ouróboros de la memoria y no en el eterno retorno traumático. En este mismo sentido, en la imagen 7 es posible leer la frase “Chile despertó”, oración que se repite en la bandera de la Plaza de la Dignidad de la imagen 9 acompañada de “No estamos en guerra”. La protesta contra el modelo del carabinero es patente asimismo en la imagen 6 donde podemos leer una serie de insultos contra la policía: “Fuck yutas”, “Yuta Asesina”, “Yuta Culia” con un remate demoledor “esto se borra -en referencia al grafiti- sus balas no”. Sobresale la palabra “Resiste” como si ya no se pudiese vivir más en el dolor.

En la imagen 4 podemos observar el monumento a Baquedano, un general chileno participe de la Guerra del Pacífico y la ocupación de la Araucanía -en la renombrada Plaza de la Dignidad durante un día de protestas -. Entre los grafitis es posible leer “Por los que no están” y “Allende vive”. Ambas frases ponen sobre la mesa el nodo del trauma, el borramiento de horror pinochetista en la búsqueda de la fantasía neurótica del consenso, sobre la base del olvido de la historia dolorosa no duelada. En un sentido similar, podemos ver reminiscencias de un duelo no efectuado por medio de las frases de la imagen 5: “Estado Asesino”, “Exigimos dignidad”. En la imagen 11 es posible también observar entre dos caricaturas de manifestantes la palabra “Pinochet” y en la misma línea en la imagen 12 podemos observar a Salvador Allende como la figura de la unidad formando con sus manos un corazón con la frase “solo la muerte nos calla”. A este respecto en la imagen 13 podemos leer “aquí torturan” apuntando a una estación de metro en una evocatoria al Estado y un capítulo de la historia no cerrado, no duelado.

Una de las imágenes más potentes que me gustaría traer a colación es la número 10. Allí podemos ver a dos estudiantes, uniformados sosteniendo un libro que reza en su tapa “Historia”. Como una reclamación por el olvido, el entierro del pasado, el grafiti semióticamente significa el dolor de la neurosis traumática y su represión. El grito contra la obsesión del miedo al desborde. Una aclamación por una historia develada, un devenir, una identidad rizomática contra los uniformes, la estandarización y el consenso que todo lo barre.

La fantasmagoría del trauma neurótico en la fantasía pareció romperse cuando el gobierno debió suspender las cumbres internacionales que se celebrarían en Chile. El 15 de noviembre se reportaron doscientas treinta personas con daños oculares por balas de goma. El dato en contexto causa un escalofrío ensordecedor. Desde 1970 al 2017 en todo el mundo solo se habían producido doscientos sesenta y uno (Filonews, 2019; Pagina12, 2019; Espinosa, 2019; McDonald, 2019). Los Carabineros de Chile apuntaban a los ojos. Un trauma que no se debía observar, casi una metáfora trágica de la existencia quebrada de una sociedad que se resiste a ver su triste presente. Este símbolo también fue uno de los más fuertes de las protestas. Funcionó como un desafío contra la voluntad de acallar, una sociedad que comenzaba a movilizarse contra sus propios fantasmas. Podemos ver grafitis y carteles que evocan los ojos dañados en las imágenes 11, 12, 5 y 8. Las protestas lograron abrir un proceso constitucional y solo se detuvieron por el influjo de la pandemia del COVID-19. Todo esto nos dice una cosa. El trauma está más vivo que nunca.

Otro indicio fractal del trauma neurótico chileno está en sus bajos índices de confianza interpersonal. Los chilenos se sienten perdidos en su tiempo, abandonados por sus compatriotas en quienes no confían. La confianza social en Chile ha ido cayendo paulatinamente. A nivel nacional solo un 20% de los chilenos confía en sus conciudadanos, siendo el tercer país de Latinoamérica con la puntuación más baja solo superado por Perú (17%) y Brasil (11%) (La Tercera, 2022). A partir de una serie de entrevistas y trabajo etnográfico, Dammert (2014:193) señala que en Chile se ha perdido la costumbre de conocerse y conversar, las personas se sienten en una soledad completa con la que enfrentan el día a día. Como demuestra IPSOS, la confianza interpersonal y la felicidad parecen estar correlacionadas (IPSOS, 2022), y Chile posee una de las más bajas.

Con todo esto dicho podemos decir, que el proceso iniciado con el bombardeo a La Moneda el 11 de septiembre de 1973, que buscó transformar la identidad chilena en una tabula rasa, borrándolo todo, cristalizó con la transición democrática una Memoria Social Traumática Neurótica. Un trauma que provocó un repliegue hacia la esfera privada y una desmovilización de la sociedad civil (Jara Ibarra, 2013). Como señala Barbera (2009) muchas personas en Chile siguen sufriendo de ansiedad y miedo con respecto a la organización política y sus pares, pero las manifestaciones de Chile en el 2019 demuestran una sociedad que empieza a cuestionarse lo reprimido. Está por verse si esto conducirá a un duelo o no. Lo que podemos decir por ahora, es que la sociedad chilena se ve atrapada por un modelo de ciudadano doloroso; fragmentada por su obsesión neurótica. Se encuentra sujeta por su trauma en un instante petrificado que busca ocultar por medio de la represión de su pérdida. De este modo, Chile vive asediada por la anomia, y el dolor, y su libertad es solo un artificio disfuncional.

## **4.2 La búsqueda de una grandeza perdida: Rusia desde el Trauma Social Psicótico**

*“No moriré del todo, alguna parte de mi engañara a la divinidad de la muerte”* Odas,  
Carmen XXX, Lib III, (Horacio, 2015)

El caso de la Federación Rusa puede ser ilustrativo con respecto al trauma social psicótico. Diversos académicos han analizado el desmembramiento de la Unión Soviética como un fenómeno que configuró un trauma en la sociedad rusa (Sharafutdinova, 2020;

Fridman, 2021; Dobrenko y Shcherbenok 2013; Adomeit, 2007). Pero antes de seguir, recordemos brevemente que características principales tiene la psicopatología traumática social psicótica. En dicha psicopatología social la comunidad puede formar la *Memoria Social Yoica* pero no es capaz de (re)encontrar por medio del duelo su relación con la mirada del otro, en otros términos, no consigue formar *Memoria Social Corporativa*; la narrativa como mecanismo de relación se encuentra bloqueado. La castración insoportable que frustra a la sociedad la lleva a rechazar el exterior y encerrarse en este rechazo. Recordemos, que el mecanismo por el cual se encamina este proceso será denominado *Forclusión del nombre del padre social* dado que lo que se rechaza por medio del bloqueo de las narrativas es el nombre del padre establecido en el orden internacional. Esta operación elimina la ley del orden por medio de borrar el significante de la cadena de significantes sociales. Como consecuencia la sociedad pierde la capacidad de establecer un registro simbólico con el afuera desafiando de modo constante los legados de familia y la dialéctica hegeliana que busca imponer el hegemón. Este proceso se acentúa por medio de la alucinación y el delirio que advienen a la comunidad psicótica para llenar los huecos en la cadena de significantes derivados de la forclusión. La seguridad ontológica de la comunidad, de este modo, se ve gravemente perturbada y se produce un fenómeno de paranoia y miedo constante con respecto a la supervivencia. La sociedad envuelta en un trauma psicótico se siente “plantada” por el otro y vive su rechazo a partir de la idea de que el “otro” lo trata como desecho. Al mismo tiempo el “otro” no puede entender al psicótico social por lo que lo aísla y lo trata como un “demente” peligroso que debe ser “encerrado”, “reformado” por los “sanos” encarnados en los intereses del hegemón.

Con esto en mente, podemos pensar que el colapso del sistema de poder ruso a través del fin de la URSS y del pacto de Varsovia, así como la posterior expansión de la OTAN, generó un vacío de sentido traumático en la significación de la identidad rusa (Adomeit, 2007) y eventualmente un problema de seguridad ontológica. En este sentido, Hansen (2016) sostiene que las relaciones conflictivas de Rusia con Occidente han reforzado el sentimiento colectivo de seguridad ontológica a través de la manipulación política. No obstante, tal como argumenta Narozhna (2021) el problema de la inseguridad ontológica rusa tiene largas raíces y está determinado como vimos en el marco teórico por la influencia de las dinámicas de reconocimiento externo en el sentimiento colectivo de seguridad ontológica, es decir, con la Memoria Social Corporativa y el nombre del

padre social. Desde su fundación Rusia padeció de un síndrome en la dificultad de consolidar seguridad ontológica debido a su enorme tamaño y diversidad, así como su posición de *pivot* entre el occidente y el oriente. A esta compleja situación debe sumársele que en particular desde el siglo XVIII, se ha visto continuamente cuestionada por influencias antitéticas occidentalistas, eslavófilas y euroasiáticas (Narozhna, 2021). De esta forma, siguiendo a Narozhna, Rusia consolidó su seguridad ontológica por medio de un sentimiento identitario de su estatus natural de gran potencia, de “civilización” que afectó su acercamiento a la política exterior. Este es el núcleo y corazón de su Memoria Social Yoica funcionante -en tanto permitió la supervivencia del Estado-Nación y su complejo social- pero profundamente problemático en tanto está atado a un nivel de poder y de reconocimiento particular en los “legados de familia” del amo y el esclavo. El desmembramiento catastrófico de la URSS, tensó tremendamente esta configuración en tanto puso en tela de juicio la misma naturaleza ontológica de la comunidad por medio de la memoria, el pegamento social ruso. En este contexto, Yelstin promovió una imagen occidentalista esperando ser reconocido por Occidente y de esta forma recomponer una memoria completamente dañada. Sin embargo, los países occidentales fueron sistemáticamente reticentes a reconocer a Rusia como una gran potencia (Avksentev et Al, 2020; Narozhna, 2021; Álvarez Portas, 2020). El trauma no solo no fue (re)configurado armónicamente, sino que afianzó tensando irremediabilmente a la sociedad.

De este modo, a mediados de la década de 1990, la narrativa biográfica dirigida por el gobierno cambió hacia una autoimagen civilizacionista, eslavófila y euroasiática que presentaba a Rusia como un puente entre Europa y Asia, cuya identidad y valores eran distintos y superiores a los de Occidente, entrando en un desafío directo a los “legados” del orden liberal (Narozhna, 2021). Una forclusión en contra del nombre del padre social del orden internacional. Esto explica por qué en la primera década del 2000 cuando Rusia se vio ante la posibilidad de “unirse” al orden mundial, como explica Gubuev (2023) no lo hizo. En cambio, la llegada de Putin consolidó este patrón alrededor de un discurso conservador y nacionalista que hace hincapié en la importancia de preservar la identidad rusa, basada en valores espirituales e históricos, defender los intereses rusos, especialmente frente a Occidente, y afirmar el gran poder de Rusia (Narozhna, 2021). Tras este imaginario se encuentra la idea de Rusia como la potencia dueña de "Eurasia" (Henrikson, 2022, Adomeit, 1995; Snyder, 2018). Como señala

Henrikson (2022:26), esto se ve reforzado por una visión ideológica conservadora de sí misma como una potencia salvadora y espiritual. El concepto promovido eclesiásticamente del “mundo ruso” (*Russkiy mir*) que engloba a Rusia, Bielorrusia, Ucrania y toda la diáspora rusa es una influencia que refuerza esta representación traumática social aún más (Henrikson, 2022). Putin sostiene que rusos, ucranianos y bielorrusos son “un solo pueblo”, como afirmó en su famoso artículo de 2021 y asimismo afirma que, sin el control sobre Ucrania, Rusia nunca sería una gran potencia (Gabuev: 2023).

En este mismo sentido, Fridman (2021), explica que Rusia padece un trauma colectivo independientemente de la manipulación y el uso político por parte del gobierno ruso (trauma que Putin refleja en sus políticas). En esta línea, afirma que la incertidumbre de los noventa configuró una falta de esperanza y pesimismo con respecto a la identidad y la relación con los otros en la población rusa. No obstante, Putin logró reconfigurar la identidad nacional a partir de reactivar una hasta ese momento parálisis del sentimiento decisionista y hacedor con respecto a una misión e identidad (Friedman, 2021). No obstante, esta “resolución” aunque “funcional” no se sustenta sobre la acción política sino sobre una política cerrada que busca petrificar al nosotros. De esta manera, es una solución imperfecta que tal como sucede en Chile con la Memoria Social Corporativa, es un equilibrio inestable en la medida que el mecanismo -bloqueado en uno de sus mecanismos- es un todo funcional.

Con esto dicho, y a modo de resumen, la discontinuidad traumática de Rusia está entre la conformación de su Yo y su mundo Exterior en un patrón psicótico. Putin edificó una identidad social cohesiva con una Política no basada en la dialéctica sino en un dialogo consigo misma destinado a eliminar el dolor de la pérdida de esa “grandiosidad”. Un yo que depende de una configuración de reconocimiento que se devela como imposible y delirante. La memoria social rusa esta zombificada en torno a su mito de civilización y de naturaleza de potencia, petrificada no le permite unirse a un contexto cambiante inmaterial y material. En otros términos, Rusia vive encerrado en un delirio de sus propias capacidades y su misión como gran potencia derivada de una historia pasada cristalizada y heredada de sus antecesores. Desafía de manera revisionista, incomprendido por pares, el nombre del padre del orden internacional. Esta situación ha derivado en la creciente dificultad de establecer significantes y significados compartidos de comunicación, proyecciones y objetivos conjuntos que se ajusten a una realidad

contextual con su mundo exterior. En Rusia, el instante está pulverizado en tanto el trauma se ha adueñado de él y de sus proyectos. Como diría Michael Jackson, Rusia se encuentra como un “extraño en Moscú” gritando “tomen mi nombre y déjenme en paz”.

En esta línea, los errores de lectura en torno a la invasión a Ucrania durante el 2022 pueden ser entendidos como un reflejo de una identidad traumatizada por el delirio psicótico. Resulta interesante observar la propaganda de guerra rusa alrededor de este conflicto, en particular la construcción del signo “Z” (ver imágenes 14, 15, 16, 17 y 18 en el anexo). Existen diferentes interpretaciones de lo que esta letra fuera del alfabeto cirílico puede significar para los rusos. Pero podemos hipotetizar sobre algunas interpretaciones. En primer lugar, la elección de un grafema occidental para representar “la victoria”. “la lucha”, “el esfuerzo ruso”, puede ser leído como un desafío al nombre del padre. Una vía para que el otro entienda lo que uno quiere decir de forma que quede clara la misión civilizatoria, y el rechazo de la ley impuesta desde el exterior. En segundo lugar, si bien el Ministerio de Defensa Ruso utiliza la Z en sus perfiles de Instagram y Telegram, como “Za Pobedu” (“Por la victoria”), “Za Mir” (“Por la paz”), “Za pravdu” (“Por la verdad”), “Za Rossiyu” (“Por Rusia”), diversos expertos interpretan que se podría tratar de una abreviación de “Zapad” (“Oeste”) (BBC, 2022; BW, 2022; Garner, 2022; Nieto Moreno y Rivas, 2022). Es posible que haga referencia a las maniobras conjuntas “Zapad-2021”, pero fundamentalmente significa también un desafío a la propia idea de “oeste” como zona de influencia rusa bajo el paradigma de la civilización en términos de una forclusión social. Como podría ser el águila bicéfala del imperio ruso, la “Z” de este modo significa para la identidad traumatizada la negación de la pérdida traumática y el poder ruso. En tercer lugar, me gustaría destacar que en la mayor parte de las campañas oficiales del gobierno tal como se puede observar en la imagen 14 y 16, se utiliza la banda con los colores de la orden de San Jorge (así como de diversas condecoraciones asociadas a la victoria en la segunda guerra mundial), una condecoración militar del imperio Ruso (reactivada en 1992) instaurada por la misma Catalina II la Grande, quien fue una de las mayores conquistadoras para el imperio ruso del territorio ucraniano. Los colores de esta forma no son casuales, responden a un mensaje claro, Ucrania es parte de la civilización rusa, y la Rusia actual es el heredero natural del poder del Imperio Ruso, hegemón y potencia europea por más de tres siglos. Por último, es interesante analizar las frases que acompañan al logo “Z”. En las imágenes 14 y 16 podemos observar como el grafema se combina con la oración “por nuestro pueblo”, como si la guerra respondiese

a una necesidad, a un imperativo identitario interno, pero también una necesidad de proteger a la “civilización rusa” del otro que lo trata como “desecho” en la lógica psicótica. En esta misma línea, en la imagen 18 podemos observar como la “Z” se acompaña de la frase “No dejemos sola a nuestra gente” una vez más en una apelación a los “rusos” ucranianos que deben ser salvados de la lógica depredatoria del otro que persigue y quiere eliminar al poder ruso. Un relacionamiento paranoide típico de la psicosis social y la forclusión.

Con todo esto en mente, Rusia, se siente inseguro ontológicamente con respecto a sus vecinos, abandonado en el orden internacional, “plantada” por el otro, vive su rechazo a partir de la idea de que el “otro” lo trata como desecho, no lo reconoce como lo que cree que es, una potencia. Los ciudadanos rusos de este modo se erigen como anti-sujetos en la medida que poseen una identidad entificada sobre la base de su delirio y su pérdida traumática de poder. No pueden funcionalmente configurarse en armonía por medio de la Memoria en una sociedad libre y viven sujetos por su trauma a la falta. La interpelación no es posible y se encuentran sumidos en una anomia existencial que los hunde en una enorme y corrosiva inseguridad ontológica que “chorrea” de inestabilidad a todas las instituciones sociales. No hay repuesta para la pregunta ¿Quiénes son los otros y que quieren con nosotros? y solo existe una imperfecta para la pregunta ¿Quiénes somos? De este modo, la comunidad se encuentra permanentemente al filo de una destrucción e implosión desde adentro dado que no puede comunicarse simbólicamente de forma efectiva.

### **4.3 La conjura de los necios fetichistas: La Memoria Perversa de la Argentina y el “mito de la potencia”**

*“Dios es argentino”*

*“Cuando Dios hizo al mundo, tuvo una actitud que desconcertó a su ángel auxiliar. Al ocuparse de la zona más austral del hemisferio occidental creó las llanuras más feraces, los bosques pródigos, un litoral marítimo extensísimo con enormes riquezas subacuáticas, un subsuelo abundante en minerales, ríos caudalosos, lagos y montañas espectaculares. Frente a esa magnanimidad divina, el ángel auxiliar pregunto perplejo ‘¿No crees señor que se te está yendo la mano en tus generosos hacia esa parte del mundo comparando con tu moderación cuando dotaste otras regiones del planeta?’ La respuesta*

*fue tan rápida como aclaratoria 'No te preocupes, que compensare esa munificencia poblando a esa tierra con argentinos'".* Con este chiste Nino comienza su libro acerca de la anomia boba (Nino, 1992:11) revelando una cruda realidad identitaria de los argentinos. Creen que son una potencia mundial, que están destinados a serlo o que lo tienen todo para lograrlo por gracia providencial, pero que algún extraño demonio infiltrado lo evita en una conjuración planificada. A través de las siguientes páginas buscaré explicar por qué el caso argentino puede ser ilustrativo de un trauma social perverso. Antes de proseguir, una vez más, es menester recordar las características principales de esta psicopatología traumática social. En la *Memoria Social Traumática Perversa* existen dos bloqueos tanto en la capacidad de construir *Memoria Social Yoica* como de formar *Memoria Social Corporativa*. La sociedad perversa lleva al límite las características *pharamakon* de la memoria, invirtiendo a la menos uno cada aspecto de la memoria de una forma brutal. De este modo, la sociedad perversa "satiriza" de forma dolorosa la misma figura de la memoria por medio de un juego tensionante entre la risa y la tristeza que esconde, por ser "incomprendido", un "diferente". Mientras que en la represión de la Identidad Social Neurótica la pérdida bloqueada se hará sentir desde el inconsciente en la inaccesibilidad y la incapacidad de constituir el Yo a través del síntoma obsesivo y el triunfalismo, la sociedad perversa (re)niega su propia castración por medio de la ambivalencia entre el fetiche y el desprecio. Para ello desdobra el deseo congelado erigiendo un fetiche que representa lo "bueno" y al mismo tiempo como un espejo del mismo fetiche significa todo lo malo, lo perdido. El fetiche de este modo por un lado subsiste en el consciente social como un emblema de la ausencia de pérdida y como "salvaguardia" contra ésta sin desbloquearlo, negando la falta de la castración. Por otro lado, el mismo fetiche recuerda la pérdida renegada. Se erige así una ambivalencia constante y paradójica que será la principal característica de las sociedades perversas. Es un odio y un amor que conviven de forma paradójica en el mismo congelamiento del instante inmóvil, tensionando a la sociedad y provocando una crisis particularmente grave de seguridad ontológica persistente en torno a la pérdida traumatizada y renegada. Es decir, que el fetiche al mismo tiempo que se "cuida" se trasgrede dado que se lo desprecia por lo que representa en una ambivalencia constante. Este desprecio se deposita siempre sobre el otro tanto "intracomunitariamente" como "intercomunitariamente". El otro es depositario de lo que la sociedad y los individuos no constituídos en memoria yoica niegan y fundamentalmente es el culpable del propio dolor. La tristeza que se revela en el fetiche como un "significante" que nunca puede llenar por completo y resolver el dolor

traumático es causado para la sociedad perversa, nuevamente tanto hacia al adentro en la relación de sus ciudadanos como hacia el afuera en la relación con otras comunidades, por una conjura de odiosos “belcebúes”. De esta forma, a diferencia de la sociedad psicótica que crea un delirio, la sociedad perversa usa al otro, para despreciarlo y de esa forma imponerle su visión de la realidad. Como sostuve en el capítulo previo, el lema de la sociedad perversa, como podría decir el tango de Celedonio Flores, Margot, sería “*me revienta tu presencia, pagaría por no verte (pero no puedo)*” y “*te odio y me odio por eso, es tu culpa y te desprecio por ello*”.

Como sostiene Nino (1992), es común entre las calles de Buenos Aires subirse a un taxi, mirar la televisión o comprar pan y escuchar “*El país es bárbaro, lo arruina la gente*”. El argentino en este sentido posee una afición deportista por quejarse del país, pero del país con relación a sus conciudadanos que no entienden lo “bueno”. Actividad a la que se entrega con frenesí cuando está en sus fronteras pero que abandona tan rápido como sale de ellas (Nino, 1992). Los argentinos viven atrapados en el libro de John Kennedy Toole, *La conjura de los Necios* (1980). Son como, Ignatius, el protagonista de la novela. Sostienen que poseen una genialidad singular incomprendida, y ven el mundo que lo rodea como una gran conjura de necios que no entienden la realidad, contribuyendo únicamente con el mal y la promiscuidad generalizada. Para Ignatius, el mundo de sus pares se configura como un adversario malvado cuyo único fin es el contribuir con el castigo del protagonista. Nunca reconoce cuando se equivoca lo que lo conduce a una vida transformada en una penosa reproducción de la situación patética donde se encuentra. De igual modo, los argentinos se sienten presos de una conjura de ignorantes, pero hacen poco para cambiar la situación. Reproducen una anomia colectiva y una dialéctica brutal con el fin de al menos salir lo más ilesos posibles, pero al hacer esto provocan paradójicamente sufrimiento.

Las personas están cansadas, agotadas de una dinámica que se torna demasiado pesada para seguir con la batalla. Diversas encuestas reflejan esta situación describiendo las emociones sociales predominantes en torno a la tristeza, seguida por la angustia, la bronca y la desesperanza (Ruth, 2022; El Cronista, 2022; Jacquelin, 2022). En palabras de Patricia Bullrich candidata a presidente en las elecciones presidenciales 2023, “*los argentinos están tristes y melancólicos*” (Bullrich, 2023b). Como sostiene Nino (1992) existen motivos materiales de tal tristeza, dado que Argentina es un notable caso de reversión fulminante y rápida de desarrollo social y económico. La pregunta no obstante

es por qué, y que mantiene esa angustia a flor de piel más allá de lo material. Más particularmente existe un fenómeno singular que indica una fractalización traumática aguda. Los argentinos avanzan hacia la pretensión de que la pertenencia a ese lugar de “grandiosidad” y a su “sitial de privilegio” en el orden internacional perdido es una cuestión de vocación y no de constatación. Hay, en otros términos, una falta pérdida que no se puede soltar y que todavía se emplea como justificación ante los demás de una contextualidad inexistente. Una dialógica congelada, una petrificación del instante, que a la mirada del otro le parece absolutamente ridícula y que por ese mismo motivo se revela como angustiada y causa un ciclo retroalimentador que fragmenta la comunidad hacia el adentro y hacia el afuera sobre un trauma no dueloado en un eterno retorno de la falta, la anti-identidad, y la inseguridad ontológica del zombi.

Como señala Fair (2009:118), desde los albores de su surgimiento como Estado-Nación, se ha señalado que Argentina constituye un “país rico” destinado a ser una potencia mundial en el concierto de las naciones del mundo. Una serie de pruebas míticas contribuyen a “corroborar” este hecho. Un mito que iría calando en la memoria social y reproduciendo de este modo instituciones sociales que le eran afines por medio de su presencia cotidianamente en las mentes, discursos y formas de actuar de numerosos argentinos. A modo de ejemplo de este pensar podemos citar uno de los spots de campaña del expresidente Fernando de la Rúa en las elecciones de 1999. La propaganda de La Alianza, nombre con el que era conocido el frente que postulaba a la fórmula De la Rúa presidente – “Chacho” Álvarez vice, comenzaba con la imagen de una pequeña niña vestida con un guardapolvo frente a un pizarrón en el que se puede leer la leyenda “Argentina Nación” y un mapa de la República Argentina, presumiblemente por consiguiente en un colegio. Seguidamente una voz en off de una mujer pregunta “*y si la Argentina es un país rico ¿por qué el pueblo es pobre?*” a lo que la niña contesta “*y... por los corruptos*”. La voz una vez más interpela a la niña “*¿y que son los corruptos?*”; “*son las personas que le roban el trabajo y la plata a la gente*”, contesta la niña. El spot finaliza con una última pregunta de la mujer “*...y ¿Qué necesita argentina?*”; la alumna contesta “*la argentina necesita un presidente que no sea corrupto*” (La Alianza, 1999). “Somos Más” sentencia la propaganda. Mas allá de los adornos de campaña típicos, lo que se puede leer subyacente tras este diálogo, es que la Argentina “es un país rico” que “*fue ‘robado’ por corruptos*” que “impiden que los argentinos vivan felices” y que por tanto “Argentina necesita alguien que sea del verdadero pueblo no corrupto”. Al mismo

tiempo, ¿somos más? ¿Más que quienes? Tras el slogan partidario se puede ver una dicotomía maniquea al estilo de Ignatius. La idea de una conjura de necios que, valga la redundancia, conjuran contra el bien, y una “mayoría de los buenos”. En un sentido similar otro de los spots de la Alianza en el que se puede escuchar al presidente De la Rúa proclamando frases en un tono “épico” y heroico con imágenes felices de fondo se puede escuchar “*vamos a volver a ser un gran país, porque eso es lo que somos y no vamos a desperdiciarlo*” (La Alianza, 1999b), casi en una proclama nuevamente de que el ser un “buen” país sería una cuestión providencial y definitiva. Pero, además, guarda la noción implícita de que “hay países no grandes” como Argentina.

Quizás la versión más singular de este modo de pensar sea la frase que reza: “*en la Argentina, tirá en cualquier parte una semilla y los alimentos prácticamente brotan solos*” o en otras palabras “*Argentina tiene todos los climas del mundo*” y un “*excedente en productos críticos*”. La memoria predominante Argentina -engarzada alrededor de sus políticos y grandes ciudades-, rechaza el folclorismo como lo hace Chile, y lo hace en la figura del desierto. Si bien es cierto que Argentina posee una enorme extensión territorial, más del 75% de su territorio está cubierto por desiertos (Pagina12, 2009) y su dotación de recursos naturales per cápita es medio a bajo (Ámbito, 2021). En este sentido, Argentina es un país que configura un mito de espaldas a una realidad contextual. Una visión que paralelamente polariza la memoria en tanto se concentra en una región en particular en detrimento de lo diferente. La pampa rica es la Argentina, no el resto, un país agroexportador como cuando “éramos ricos”. La política, de esta forma, como espacio de acción, de dialéctica, de reconocimiento de un nosotros, falla. El desierto de este modo adquiere toda una connotación semiótica que vale la pena destacar en tanto es una parte negada y a la vez fetichizada como veremos, en una lógica ambivalente, lo que nos da el indicio de una fractalización traumática. Con esto en mente, surge una pregunta ineludible, ¿Dónde comenzó este patrón? Y ¿Cómo puede explicar nuestro presente?

El desierto como figura del folclorismo y la chusma “no argentina” ya se puede observar en el mismo nombre con el que fueron bautizadas las campañas del General Roca, “La conquista del Desierto”. Como si aquel bioma representase lo animal, lo bestial, lo salvaje ajeno a la Argentinidad, aquello despreciable que representaba al otro. En palabras de Olascoaga se trataba de “*la sumisión y regeneración de las poblaciones salvajes*” (Viñas, 1982:15). Figura que a través del cuadro Juan Manuel Blanes aparecía nada más y nada menos que en el billete de mayor denominación argentina (Imagen 20).

La “nación” de la oligarquía sobre la base del progreso positivista y capitalista, en apelación a un darwinismo social racista pretendía de este modo reformar el carácter identitario “*infantil del indio*” por medio de la premisa de la existencia de “*leyes inmutables según las cuales las razas fuertes exterminan las débiles*” en un monopolio natural del Estado (Viñas, 1982:56). El desierto que representaba al indio no permitía consolidar una memoria social corporativa. En palabras de Pellegrini “*No nos dejan hacer buenos negocios*” dado que alteran la identidad nacional (Viñas, 1982: 51) y por eso como diría Biedma, “*los disparos de rémington se hicieron así en nombre de la soberanía argentina*” (Viñas: 1982:46). Claro está que este proyecto de memoria social corporativa era infructuoso ya que no se basaba (igual que como sucede en Chile) en la comunión política en la memoria social yoiica sino en la exclusión y la eliminación del espacio dialéctico. Un espacio comunitario, un nosotros, que se configura en memoria “funcional” a partir del mito de la riqueza y la potencia económica. Una solución que logró reunir a en un quimérico neo-hispanismo a la oligarquía argentina en un proyecto de civilización que se remontaba a 400 años. Como afirmaba Eduardo Wilde “*desde el rio negro 400 años de historia nos contemplan*” (Viñas: 1982:46). El miedo de aquella generación (la famosa generación del 80’) se construía sobre el terror al “desorden”, a la “anarquía” del año veinte y a todo lo que había pasado entre la independencia mítica y la Batalla de Caseros, dada por la incapacidad de la primera argentina postcolonial de construir una memoria social que respondiese ontológicamente a las preguntas esenciales de la existencia individual y colectiva, ¿Quiénes somos?, ¿Qué venimos a hacer? ¿Quiénes fuimos? ¿Quiénes son los otros y que quieren de nosotros? Resulta interesante pensar esto en perspectiva y preguntarse de qué modo la constitución de memorias sociales pensadas desde la teoría expuesta en el capítulo precedente puede haber sido más difícil para todos los estados latinoamericanos del periodo post-colonial y las eventuales marcas traumáticas que esto podría de haber dejado hasta hoy día. Esta será tarea de futuras investigaciones. Pero volviendo de la digresión, lo que debemos de tener en mente, es que esta tensión ontológica severa constituyó un punto crítico de subsistencia. Punto crítico que el roquismo buscó desanudar por medio de su proyecto de “construcción del Estado Nacional”, pero que en realidad terminó de consolidar y preparar delicadamente la escena para el advenimiento de una psicopatología de largo plazo. La identidad traumática y el duelo fue conducido como afirmaba, sobre la diferenciación que se trasladó del “enemigo otro” blanco encarnado en Rosas, al antagonismo con el “no argentino”, el indio, por

medio del neo-hispanismo. El desierto de la “chusma” era el “desorden” al cual había que imponerle al modelo agroexportador.

Con esto en mente, el pecado original de la memoria está en el entrecruzamiento de un proceso excluyente en lo político y “exitoso” en lo económico. Un proyecto que, si bien “ocultó” la inseguridad ontológica por algunos años, era un duelo absolutamente inestable construido sobre un chivo expiatorio al estilo de los *pharmakon* atenienses. Acrítico, irreflexivo, estaba destinado a perecer. No obstante, este período constituyó un mito de “estabilidad” y respuestas, que se sumaron a una percepción material de abundancia en algunos sectores. Un modelo de duelo sustentado sobre el “avancemos de la mano de la economía, el malo fue expulsado”, cuyo eje estuvo puesto -hasta 1930, y por ende seguido por las presidencias históricas radicales- de la mano de un modelo de memoria social que insertaba a la Argentina en el concierto de potencias europeas a través del modelo agroexportador como su ticket de entrada. En efecto, la percepción material de abundancia tenía algunos correlatos. El PBI del país se ubicó en una posición similar, o a veces incluso superior, al de los países más desarrollados del planeta. En 1930, por ejemplo, la cantidad de automóviles por habitante en Buenos Aires era mayor a la ciudad de Londres, mientras que los niveles salariales eran levemente inferiores a los de Canadá y Australia (Fair, 2009; Todesca, 2006: 125). No obstante, los beneficios de este modelo agroexportador se concentraban alrededor de los patrones de exclusión política que había inaugurado el modelo de duelo del período 1853-1930, con especial énfasis del de 1880-1930, (Sidicaro, 2002, 2003). En este sentido, como señala Larriqueta (2004), la realidad del país de las primeras décadas del siglo XX era dual. Una memoria “atada con alambres” sobre la base de la exclusión y no de la inclusión. Una vez más, todo esto preconfiguró el mito de una Argentina destinada al florecimiento en comparación con sus vecinos, una Argentina más civilizada (Rapport, 2007), o como diría Aguinis (2001) surgiría el atroz encanto del Ser argentino.

La crisis de 1930 significó para este delicado e imperfecto equilibrio el tiro de gracia. El modelo conservador liberal *post-caseros* que había constituido una identidad sobre la base de un deseo modelado alrededor del latifundio agroexportador y la relación de “potencia” de Argentina como amo hegeliano, (lo que hasta el momento había justificado desde la memoria social corporativa un duelo de la memoria social yoica sobre la exclusión) quedó pulverizado. De esta forma terminó de cristalizar el proceso traumático del miedo al “desorden” iniciado en la etapa postcolonial a partir de una forma

fetichizada del periodo 1853-1930. A este respecto, el modelo de la argentina “potencia” dejaría a pesar de su destrucción marcas indelebles en la memoria social argentina dado que se configuraría como el símbolo constante de una pérdida traumática espantosa. La crisis fue especialmente devastadora y dolorosa para Argentina dado que su sociedad estaba pensada hacia el afuera. Buenos Aires, era la París de las Américas, y la Argentina era la prolongación natural de Europa. Como diría alguna vez Julio Roca hijo “era la joya más preciada de la corona británica”. Pero todo se reveló como superfluo y artificial. Argentina fue dejada afuera de la conferencia de Ottawa y nadie pareció preocuparse demasiado por su situación. Estaba abandonada por lo que hasta ese momento habían sido los edificadores de su propia identidad, ¿Cómo aquellos sobre los cuales se asentaba la memoria social no nos ayudaban? Todo provocó una ola de ansiedad brutal que cristalizó una memoria social traumática perversa. El proceso pulverizó la identidad argentina derivando en una anomia existencial y en un proceso de inseguridad ontológica que continúa hasta nuestros días.

De esta forma, la perversión cobró forma a partir, como afirmaba previamente, del fetiche del periodo 1853-1930, con especial énfasis el de 1880 a 1930. Aquellos años fueron y son retratados de forma ambivalente a través del fetiche transformándose al mismo tiempo, e incluso para las mismas personas, en un paraíso bucólico y una pesadilla espantosa. Congelaron significantes y significados, detuvieron la memoria, y pusieron definitivamente a la Argentina negro sobre blanco. La dejaron en una movilidad inmóvil, donde el contexto dejó de ser una fuente de referencias para la comunidad hacia el adentro y el afuera. Argentina se sujetó a su pasado, dolida, transformó su deseo como potencia a al deseo de la falta, de la pérdida de la seguridad, del fantasma de la potencia que haría que aquel trauma sedimentado del “desorden” no adviniera dolorosamente en la memoria por medio de una renegación de aquella pérdida. Argentina seguía siendo una potencia, lo importante era lo que se creía. La prueba de que la pérdida de esta identidad endeble y del punto crítico traumático del desorden postcolonial no fue duelo, lo encontramos en la pervivencia hasta nuestros días del mito. Alrededor de él, la comunidad argentina fetichizó una dialógica ambivalente y maniquea donde remerge contantemente la cuestión del “orden”. Orden que bajo las ropas del periodo post-caseros es tanto emblema de la ausencia de pérdida negando la falta de la castración; como recuerdo permanente de la incapacidad de llenar la pérdida y por ende fuente de ambivalencia y angustia. De este modo, la argentina como sociedad traumática perversa, ensalsa al “orden” que al mismo

tiempo transgrede y desprecia, depositando la culpa de este desprecio en el otro, que conjura contra la bondad y es causa del dolor de la pérdida. Así, el “orden” se banaliza, gozando en su destrucción al tiempo que se vuelve el emblema de todo lo “bueno” y la “potencia” argentina es tomada tanto para criticar el modelo liberal caído en desgracia y doloroso, como para afirmar que es menester volver a él para terminar con el desorden. Esto auto-perpetua la noción de inseguridad dado que sume a la comunidad en la ambivalencia constante. Las preguntas existenciales permanecen perpetuamente congeladas en la disputa, nadie sabe quién es, qué fue, qué viene a hacer, o cuál es su relación con el otro que es cargado con la culpa de esta duda existencial. De este modo, la “grieta” dualista que diversos autores identificaron como característico de numerosos gobiernos argentinos -entre ellos por ejemplo Perochena (2022) con respecto al tratamiento de la historia del gobierno de Cristina Fernández de Kirchner- es posible en la medida que existe una psicopatología traumática perversa irresuelta. Este trauma no duelado cala en la memoria social como institución de instituciones y “chorrea” a todo el resto de las instituciones sociales por medio del remplazo de la interpelación por la anomia como mecanismo anti-funcional de la existencia. Esto deriva en una inseguridad ontológica persistente que permite la utilización de estos discursos más allá de la estrategia política. Configura la dialógica ambivalente y a la vez excluyente de una “historia verdadera” y otra “falsa”, uno de los buenos y otra de los malos, entendiendo como malos siempre al otro depositario de la culpa y el desprecio.

De esta forma, la narrativa maniquea entre el orden y el no orden y la recuperación de la “argentina potencia y ama hegeliana” justificó los discursos de las intervenciones militares en una dialógica revolucionaria. La “Revolución del 43”, “La Revolución Libertadora”, “La Revolución Argentina”, todas ellas pretendieron “restaurar” un orden perdido y poner a Argentina en la “senda del bien” para alcanzar “su sitio de privilegio natural”. Tal es así que incluso, tal como afirma Armony (1997), los militares de la última dictadura argentina (1976-1983) llegaron entre otras cosas a intervenir en la revolución sandinista por la convicción de que Argentina era una potencia que debía “llenar los espacios dejados por Estados Unidos”.

Asimismo, como explica Perochena (2022) en los años treinta, periodo en el que sostengo que se cristalizó el trauma perverso argentino, comenzó el llamado revisionismo histórico. El inicio de este revisionismo puede leerse como una manera de fetichizar el periodo *post-caseros*. En la lógica maniquea del trauma perverso, la tradición revisionista

de la historia reunía a estudiosos que criticaban y cuestionaban a lo que llamaban historia falsificada. Así Rosas, para algunos, sería recuperado como “el orden” paradisíaco frente al horror del dolor de la pérdida de los 30 y los conspiradores liberales culpables de todo lo malo. Una venda con la que hacer un torniquete para detener el sangrado de la falta. No quiero decir con esto que los historiadores liberales fueran los “buenos de la película”. La historia de corte mitrista también se presentaba como la “verdadera” en el mismo discurso dualista y excluyente, solo que en vez de presentar al *post-caseros* como el “cuco” lo presentaba como el paraíso robado por “los malvados rosistas” auténticos demonios cuya misión sería la de destruir la “argentinidad”.

Del mismo modo podemos observar este proceso traumático perverso en la emergencia de la disputa entre el anti peronismo y el peronismo. Como afirma Artinian (2015) y Sánchez-Román (2015), la disputa entre ambos escaló a una dimensión maniquea según la cual el otro conjuraba contra el orden de “lo bueno”. Por un parte, los anti-peronistas tildaban a los peronistas de totalitarios, emuladores de líderes autoritarios tan disimiles como Stalin, Mussolini o Hitler, y enmarcaban la lucha en una contienda entre la libertad y el autoritarismo. Por otro lado, los peronistas sostenían que se trataba de una “guerra” entre el pueblo y el anti-pueblo apoyado por una conjura del exterior. En este sentido, podemos pensar la famosísima campaña de 1946 “Braden o Perón”.

El desprecio hacia el otro como figura especular del propio desprecio hacia la pérdida y el deseo como falta típica de la sociedad perversa, se traduce en Argentina, asimismo, en una anomia jurídica de dimensiones muy importantes que cristaliza la trasgresión del fetiche al mismo tiempo. Violar la ley significa tanto penetrar y subvertir el orden como vengarse del otro. Como explicaría Nino, (1992), se trata de la anomia boba, es decir, la situación en la cual la sociedad se ve sumida en la peor de las eficiencias jurídicas, siendo profundamente injusta, por la falta de cumplimiento de las normas. Como señala Nino (1992), en Argentina la forma en que se transita por los espacios públicos, la naturalidad con que se evaden las responsabilidades cívicas, la búsqueda de evitar pagar impuestos de forma ilegal, entre otros muchos ejemplos proliferan por cada poro social. El argentino se vanagloria de forma perversa de ese comportamiento que al mismo tiempo esconde y es fuente de escandalización y escarmiento público al revelarse en el otro. Así la sociedad argentina vive de forma maníaca, entre el ultraje cotidiano del orden, la apoteosis de ese mismo orden, el *canchereo* “con la viveza criolla” y el escándalo por “la falta de moral de los otros”. La propia autoridad de este modo, dada la

deficiencia en los mecanismos funcionales de la memoria como creadora de encuadres simbólicos, se ve absolutamente pulverizada, lo que autoperpetúa un ciclo vicioso, donde todos tienen miedo de sus pares. De esta forma, los argentinos viven atrapados en un “sálvese quien pueda” que es tanto doloroso, como fuente de orgullo, en una configuración ambivalente. Duermen despiertos esquivando una aporía que a primera vista resulta irresoluble. Como una oruga que no tiene la audacia para tentar al destino y transformarse en una mariposa están atrapados en su presente fetichista donde el instante se ve ensombrecido por el pasado.

La reminiscencia de este discurso sobre el cual se fetichiza el orden sobre la base del “mito de la potencia” se pueden observar en los discursos políticos más recientes. En primer lugar, podemos destacar la retórica del presidente Menem que buscó retratar el “ordenamiento” como un proceso por el cual Argentina recuperaría su lugar de privilegio merecido por naturaleza. En su discurso de asunción el riojano sostuvo en un tono bíblico que Argentina debía “*levantarse*” y “*andar*” hacia un destino de grandeza (Fair, 2019). En este mismo sentido, Menem afirmó que “*la Argentina tiene caracteres y experiencias que le son exclusivos y que lo diferencian del resto de la región. En la primera mitad de este siglo, nos destacábamos en América Latina como una nación extraordinariamente próspera*” (Fair, 2019). Para el presidente, el plan de convertibilidad que llevó adelante sacaba a la Argentina de sus cenizas “*dándole la posibilidad de que, como el Ave Fénix, levante vuelo hacia su destino de grandeza*” (Fair, 2019). Menem creía que había logrado recuperar el “*sitial de privilegio*” en el “*concierto de las naciones del mundo*”, saliendo de un aislamiento de años, de décadas (Fair, 2019). Del mismo modo, como explica Perochena (2022) Menem trajo a Rosas sosteniendo que “al darle la bienvenida a Rosas estaba despidiendo a un país viejo, malgastado, anacrónico, absurdo”, y que su misión era “serenar los espíritus” y no agitar los fantasmas de la lucha para lograr cicatrizar las heridas del pasado. En esta línea, Menem se presentó como el inaugurador del país “*todos junto a todos*” y se presentó como el presidente de la Argentina de Rosas y de Sarmiento, de Mitre y de Facundo en una lógica que podría parecer a primera vista el camino de un duelo. No obstante, la propuesta menemista consistía, una vez más, en un duelo parcial sostenido sobre la base del indulto, de la palabra vacía como lo hizo Chile, y de este modo fue absolutamente insatisfactorio.

En la misma línea, y siguiendo la lógica del spot de campaña de la niña en la escuela enunciado unas páginas atrás, es posible observar otras dos propagandas de La

Alianza durante la elección de 1999. En el primero de ellos que me gustaría destacar comienza con una toma de una ventana de lo que suponemos que es la Casa Rosada, palacio de gobierno presidencial de Argentina, dado que de fondo se puede observar la Plaza de Mayo y el Cabildo de Buenos Aires. Se escucha de repente la voz del candidato a presidente que dice *“estoy a 100 pasos de ser el presidente de una Argentina distinta”* y seguidamente se ve sorpresivamente a De la Rúa que acercándose a la ventana en una posición “heroica” sostiene *“voy a dar estos pasos y los que hagan falta dar; quiero la dignidad que tuvimos, la que perdimos y la que vamos a volver a tener”* (La Alianza, 1999c). La noción de “devolver la dignidad” es sin duda un signo de un trauma fractalizado. ¿Por qué Argentina no tendría dignidad? En la interpretación de esta investigación se trata de la pérdida traumática persistente no duelada del 30 y el miedo al desorden. Un sitio de privilegio perdido, que Argentina se “merecería” quien sabe porque, y que volvería a tener. En el mismo sentido, en un segundo spot quizá el más conocido del presidente por su famosa frase “dicen que soy aburrido”, De la Rúa afirma *“quiero un país alegre quiero un pueblo feliz”* (La Alianza, 1999d). Recuperar la felicidad y la dignidad será un patrón recurrente que veremos a lo largo de diferentes declaraciones políticas en otro índice de un trauma perverso fractalizado.

En esta línea, en una propaganda de gobierno del presidente Néstor Kirchner llamada “día a día, un nuevo país” la voz en off que aparece sobre una sucesión de imágenes del presidente afirma “que desde su lugar en Latinoamérica [la Argentina] se levanta ante el mundo con dignidad” y termina con la idea de “recuperar un sueño” (Kirchner, 2003). De una forma muy similar, la idea de una Argentina despojada, dolorida, traumatizada puede ser observada en el spot para las elecciones presidenciales del 2011 del entonces candidato Hermes Binner. La propaganda entre imágenes de personas de todas las edades repite una consigna “perdimos un sueño” (Frente Amplio Progresista, 2011). En términos similares durante la contienda presidencial 2007, la entonces candidata Cristina Fernández de Kirchner presentó un spot donde se cuenta la historia de “Dolores Argentina” en una clara analogía al país. La propaganda sostiene que los que conocen a “[dolores argentina] *cada vez la llaman más argentina y menos dolores*” (Frente para la Victoria, 2007). Al hacer esto nos recuerda una vez más el dolor bajo el cual se encuentra traumatizada la sociedad argentina. Como explica Perochena (2022) Cristina Fernández de Kirchner utilizaría la interpretación maniquea del revisionismo histórico para “desnudar las falsificaciones de la historia oficial” trazando

puentes traumáticos con el presente. El periodo post-caseros sería utilizado por la presidenta para significar el buen “orden” como su contracara. En este sentido y siguiendo a Perochena (2022), el museo del bicentenario, inaugurado por Cristina Fernández de Kirchner, buscaba poner a la luz “una historia silenciada por los grupos dominantes liberales” En particular y relacionado con el orden, el guion de la segunda sala titulada “*La anarquía. Rosas, el restaurador de las leyes. Unitarios y Federales*” puede ser útil para analizar la fractalización del trauma perverso argentino. El relato del museo sostenía “*Un hombre puede restaurar el orden: Rosas*”, frente al “*caos y desorden*” de la etapa anterior, signada por una guerra civil entre unitarios y federales vino a traer estabilidad política. Acentuando el “*peligro a la paz*”, se “*recupera la integridad nacional*” (Perochena, 2022). De esta forma, Rosas se configuraría en el relato de la presidenta como el orden de los “buenos” frente al desorden de los malos liberales que habían conducido a Argentina a perder el poder y su sitio. Sitio de privilegio que debería ser recuperado en la lógica traumática perversa por medio de la venganza sobre el otro, la culpa y el desprecio, en una actitud dualista y divisiva. Una vez más, esto fue posible porque existía un trauma de fondo irresuelto, cristalizado en 1930 como una Memoria Traumática Perversa que fetichizaba el orden post-caseros. La descalificación a la lógica liberal se consagra en el discurso de la sala dos del museo del bicentenario por medio de cortar el periodo no en 1853 con la redacción de la constitución liberal de Alberdi, sino en 1861 con la Batalla de Pavón.

Me gustaría señalar algunos ejemplos ilustrativos adicionales de la aparición de la cuestión del orden en el gobierno de Alberto Fernández y las elecciones presidenciales argentinas del 2023. Dentro de las disputas del gobierno del presidente Fernández, la ahora vicepresidenta Cristina Fernández de Kirchner sostuvo: “*Alberto, poné orden donde tengas que poner orden, no te pongas nervioso*” (Fernández de Kirchner, 2021). En la oposición encontramos el mismo fenómeno. Patricia Bullrich, candidata a presidenta en las elecciones 2023 afirmó: “*El concepto que va a regir nuestro gobierno va a ser el concepto de orden. Orden Económico. Orden para encarar los desafíos contra el narcotráfico y la seguridad de las personas. Orden en la educación, en la salud, en el Estado, en las provincias*” (Bullrich, 2023a). El también candidato Horacio Rodríguez Larreta opinó la noche de la victoria de la coalición en la provincia de Jujuy “*Es un reconocimiento al orden*” (Rodríguez Larreta, 2023a). Incluso podemos encontrar estas declaraciones en la candidata a vicepresidenta y diputada Nacional por La Libertad

Avanza, Victoria Villarruel: *“vivimos en una situación anárquica (...) el orden no significa algo malo”* (Villarruel, 2023). De esta forma, el orden como rector de lo “bueno” y el desorden como materialización de los malos, del otro son características del discurso político argentino. En la misma línea, del mito de la potencia, encontramos el spot del candidato a presidente y diputado nacional por la Libertad Avanza, Javier Milei. En la propaganda política del economista se escucha una voz en off sobre imágenes de la Argentina entre 1880 y 1930. El locutor sostiene evocando al mito del pasado y la excepcionalidad, *“hubo un tiempo en la que la Argentina era el país más rico del mundo, un punto de atracción, una potencia mundial, por eso millones de inmigrantes llegaban a nuestros puertos buscando oportunidades, éramos la envidia de todos”*. En un cambio de imágenes donde se muestra a políticos de la última década la voz continua *“sin embargo hace 100 años hubo un punto de quiebre, los políticos decidieron que la riqueza no podía ser más de los argentinos, sino que tenía que ser de ellos, abandonaron el modelo de libertad, por uno que concentra la riqueza en sus manos, para que vos, yo y todos seamos presos suyos (...) una Argentina sin futuro, pasamos de un punto a otro, de ser la envidia del mundo a uno de los países más pobres”*. El relato finaliza *“hoy estamos ante un nuevo punto de inflexión, los argentinos nos estamos dando cuenta de que hacer una argentina distintita es imposible con los mismos de siempre. Punto y Aparte.”* (La Libertad Avanza, 2023). El robo del futuro que aparece en el spot de La Libertad Avanza es el indicio de un tiempo pasado que sujeta al sujeto argentino, que lo ata, lo descontextualiza dolorosamente. En la figura de la “casta política parasitaria” que “roba el futuro y termina con la envidia del mundo” podemos ver el trauma perverso argentino. La casta es el otro que tiene la culpa. A esta casta, Milei contrapone en una visión dualista perversa la “gente de bien que trabaja”, “la que hizo al país grande”, “la de los migrantes”, “la del modelo de la libertad” en contraposición al del “totalitarismo de los políticos”. En este sentido Milei sostiene que él representa una vez más, como hemos visto ya sucesivas veces, “la verdadera alternativa” y por consiguiente la verdadera memoria, en una lógica de comunidad fragmentada por el trauma (Milei, 2023a). En un sentido de conjura el economista afirma *“los liberales no somos manada [como los otros]”* (Milei, 2023b); otros que parecería indicar Milei, se organizan en grupo para conspirar contra la “libertad” que impiden conseguir. Lo cierto es que, la libertad perdida argentina está en el punto nodal congelado del trauma, la pura memoria, la memoria como museo. En el mismo sentido, Javier Milei sostuvo en Twitter refiriéndose al periodo post-caseros: *“Claramente son los que en 1860 [refiriéndose a los liberales] recibieron un país de*

*bárbaros y lo convirtieron en el país más rico del mundo*” (Milei, 2021), como si aquel país fuera un paraíso robado por el otro.

Para pensar este triste presente me gustaría recurrir al Desierto una vez más. Un desierto que, en la Argentina, casi como un compañero de esta reversión fulminante de la que nos habla Nino (1992), aumenta en paralelo ahogando el mito de la riqueza pampeana en un océano de arena. Casi en una poética evocatoria de Nietzsche, el desierto que crece desertificando cada año más hectáreas de la Argentina (Pagina12, 2009) representa la muerte de la identidad argentina. La repletitud de la nada del eterno retorno en los granos de la arena sustituye la abertura necesaria de la nada repleta en el ouróboros. Un desierto que paradójicamente crece más rápido a partir de las actividades extractivas del modelo agroexportador del orden conservador y el mito de la potencia. Una memoria que se resiste a perecer y con ella se lleva a todo, matándolo en la aridez. En el monocultivo de la soja pampeana que todo lo devora.

La noción de conspiración del otro y la relación de pérdida de dignidad con él, también puede ser rastreada a través de la historia argentina, en otro indicio de la fractalización traumática argentina. En este sentido, el spot de campaña del candidato a presidente en las elecciones 2003 por la Unión Cívica Radical, Leopoldo Moreau, resulta ilustrativo. En el mismo, podemos observar al candidato frente a un fondo blanco afirmando *“hoy fueron por el petróleo en Irak, mañana vendrán por la riqueza de la Patagonia, juntos podemos pararlo”* (UCR, 2003). La propaganda puede ser en la clave de la idea de que la Argentina podría estar “sitiada” por una conjura dirigida desde el exterior que busca despojarla de su poder en un indicio de una memoria social corporativa pulverizada, incapaz de construir seguridad respecto a la propia supervivencia y la continuidad de las relaciones intercomunitarias. En una línea similar, en la propaganda de campaña de la candidata a la presidencia en el 2007, Elisa “Lilita” Carrió, se puede escuchar *“a los argentinos nos llegó el momento de contarle al mundo para que estamos”* y *“ya estamos para un país mejor”* en un tono que casi es un llanto agónico, un reproche ante el dolor traumático (Coalición Cívica, 2007).

A este respecto, me parece especialmente interesante remarcar el caso de la instauración del feriado nacional de la Batalla de la Vuelta de Obligado en el 2010 por parte de la presidenta Cristina Fernández de Kirchner. Como explica Perochena (2022), la presidenta instauró el día de la soberanía nacional enmarcándola como una gesta para salvar a la nación por parte de Rosas, sosteniendo que *“junto a los ingleses y a los*

*franceses en sus naves venían también argentinos unitarios que estaban en contra del gobierno (...) a invadir su propia tierra*” (Fernández de Kirchner, 2010) afirmando sucesivas veces también que *“los problemas no son tanto por los de afuera sino por los de adentro”* (Perochena, 2022). A través de este ejemplo podemos ver como en la perversión social, el otro (siempre cambiante para todos dado que no hay una memoria común) interno y externo se une en la idea de la conspiración y la culpa, así como en el desprecio y la venganza. De esta forma, Fernández de Kirchner acusaba también a los opositores a los cuales traumáticamente depositaba en una línea de continuidad con ese momento “liberal” que gobernaría argentina llevándolo al dolor de la pérdida post-caseros. Como también sostendría la presidenta el 29 de agosto del 2013 en la inauguración de la 4ta exposición industrial de Berazategui, “[el enemigo del pasado] siempre está a la vuelta de la esquina”, sosteniendo que ella se veía asediada por “balas de tinta” (Fernández de Kirchner, 2013). Tras estas declaraciones esta la percepción de un espectro traumático dispuesto a regresar para dañar, en un símbolo más de un trauma no duelado que lastima en cada instante ante la inmovilidad del instante zombificado. Lo que Perochena (2022) llama *“el aplanamiento del tiempo histórico”* no es otra cosa que el efecto del trauma que congela el presente volviendo a la historia contextual del anti-museo de la memoria en la muestra permanente de la anomia. A este respecto y siguiendo la misma línea, en un acto en plena crisis con el campo por la llamada “125”, la presidenta sostuvo en recuerdo a los bombardeos del 16 de junio de 1955: *“las fuerzas armadas argentinas más allá de las responsabilidades que les haya cabido, siempre han sido utilizados como mascarón de proa para interrumpir procesos democráticos (...) [por aquellos] sectores civiles que incapaces de organizar un proyecto político que fuera convalidado por el voto popular, utilizaban a las Fuerzas Armadas”* (Fernández de Kirchner, 2008). Desde esta perspectiva eran los grupos concentrados económicos, aquellos herederos del latifundismo de la argentina post-caseros, lo que pusieron a nuestras propias fuerzas armadas en contra de “lo bueno” en una “conjura” que remarcaba el dolor de la pérdida a la que nos habían llevados esos otros en 1930. Con esto en mente, si bien Fernández de Kirchner declara ser una defensora de la memoria para concebir el futuro y el presente, no hace más que, como todos los argentinos, reproducir un trauma perverso afincado hasta los cimientos de la comunidad.

Resulta interesante también destacar como ejemplo de la fractalización la consigna popularizada en el conflicto con los acreedores externos por el juicio del Juez

Grieta contra Argentina. Los sectores afines al gobierno de la presidenta Fernández de Kirchner activaron con una reminiscencia casi poética del famoso “Braden o Perón” al que ya me referí, una consigna dualista entre la “patria” y los “buitres”. Buitres que como sostenía la presidenta “también estaban adentro del país” en una nueva evocatoria a los sectores liberales herederos del pasado robado traumáticamente (Fernández de Kirchner, 2012). Las principales ciudades del país amanecieron durante el conflicto empapeladas por afiches que proclamaban esta leyenda maniquea (Imágenes 21 y 22). En la imagen 21 podemos observar cómo incluso se hace una referencia traumática los buitres como herederos de aquellos conjuradores del no-orden post-caseros buscarían “robar el futuro”. Cristina Fernández de Kirchner sostuvo que: “Los buitres se parecen a las águilas de los imperios” (Perfil, 2017); en una clara mención al águila de los Estados Unidos en un indicio adicional de una renegación del nombre del padre que es subvertido para formar una retórica perversa. Es importante aclarar que esta no es una característica exclusiva del gobierno de Fernández de Kirchner, sino que como venimos viendo la idea de la conspiración es una constante a lo largo y ancho de la historia post 1930 y a través de todos los sectores políticos. En la lógica de una sociedad perversa y maniaca, la presidenta llegaría a afirmar “si me pasa algo no miren a oriente [por las amenazas aparentes de ISIS, fabricadas por medios “liberales” como Clarín] miren al Norte” (Fernández de Kirchner, 2014). Como si Estados Unidos y el mundo Occidental buscan matar no a la presidenta sino a la memoria que ella representaba. Podemos observar esta misma desconexión de una sociedad perversa en la frase de la Madre de Plaza de Mayo Eve de Bonafini. La activista gritó a un grupo de ciudadanos de origen boliviano que estaban realizando un velorio por un albañil muerto por un “gatillo fácil” en la Plaza de Mayo: “¡Váyanse de nuestra plaza bolitas hijos de puta! ¡Váyanse bolivianos de mierda!” (Infobae, 2009) como si estos estuviesen robando la memoria de aquel lugar, conjurando contra “la verdad”. En un tono peor llegó a afirmar “*basta de ser democráticos para ser buenitos. Yo me cago en los buenos, no soy buena*” (La Nación, 2017). De una forma similar, la oposición en sucesivas oportunidades ha sostenido que el sector kirchnerista buscaba llevar deliberadamente a Argentina a Venezuela, a un modelo como el chavista “autoritario y dictatorial” (Infobae, 2019b).

Resulta también importante analizar como una evidencia del trauma perverso argentino, la cuestión alrededor de la palabra “*oligarquía*”. El significante oligarquía parece estar congelado en torno a la cuestión del mito de la potencia y el dolor. En este

sentido, es usado de diversas formas para simbolizar de forma maniquea una dialéctica confrontativa y fragmentaria que desprecia al otro. A modo de ejemplo, el actor, exdiputado nacional y candidato al Parlasur en las elecciones 2023, Luis Brandoni, sostuvo despectivamente que la “oligarquía sindical” era un enorme problema que Macri había podido controlar al final de su gobierno (Brandoni, 2023). En otro sentido, Luis D’Elia, famoso piquetero, afirmó que el pueblo se enfrentaba a la “*la oligarquía en todas las calles de la Argentina*” (D’Elia, 2023). En una línea similar, Andrés “el cuervo” Larroque, ex diputado nacional, opinó que existía “*una guerra de la oligarquía contra el peronismo*” (Larroque, 2023).

La idea traumática de la excepcionalidad argentina, derivada de la idea de sitial de privilegio “natural”, puede observarse a través de algunos membretes y frases oficiales de documentos y propagandas del gobierno, así como declaraciones de políticos. A lo largo del gobierno de Cristina Kirchner se utilizó un slogan que rezaba: “*Argentina un país con buena gente*” (imagen 19). ¿Buena gente? ¿Qué es ser bueno? ¿Eso significa que hay países malvados en algún rinconcito del mundo esperando a que estemos desprevenidos para traicionarnos, robarnos o atacarnos? ¿Hay países con mala gente? En el mismo sentido que el “Somos Mas” del presidente De la Rúa, la frase esconde fundamentalmente la pregunta ¿hay falsos argentinos malos? Tras ella hay una superioridad siempre presente, esta excepcionalidad argentina que lo distinguen del folclorismo, un aire a frivolidad y hasta cierto cinismo, pero también está presente la idea de conspiración de los de adentro en el maniqueísmo perverso ambivalente. En el mismo sentido Cristina Kirchner sostuvo en Twitter “*Argentina es el lugar donde mueren todas las teorías económicas*” (Fernández de Kirchner, 2020). ¿Por qué Argentina debería ser especial? Por qué los argentinos están inmersos en un trauma perverso. El slogan de la “buena gente” fue remplazado por “*Argentina nos incluye*” (imagen 20). ¿Nos incluye a todos o solo a los buenos? ¿los que dejaron en ruinas al país que refundamos están incluidos? En un tono casi satírico, el slogan deja un sabor amargo, casi un recuerdo de la imposibilidad comunitaria de constituirse por fuera de la fragmentación si la leemos en el contexto de todos los indicios que estuvimos remarcando. Una lógica perversa que busca subvertir la realidad para amoldarla a su favor en post de legitimar su discurso de unidad de los “buenos”, los “verdaderos argentinos”.

Esta “excepcionalidad” del argentino, su mito traumático no duelado, puede ser observado en las declaraciones del presidente Alberto Fernández quien sostuvo de forma

extremadamente polémica: “*Escribió alguna vez Octavio Paz que los mexicanos salieron de los indios, los brasileros salieron de la selva, pero nosotros los argentinos llegamos de los barcos. Eran barcos que venían de Europa*” (Fernández, 2021a). Por fuera de que la cita de Octavio Paz es equivocada y la interpretación de Fernández un tanto racista, la declaración revela una fantasía perversa viva que duele al revelarse como artificial. La creencia de que los argentinos son europeos, pero no poseen “su sitio de privilegio”, no comparten su memoria. Un deseo que no puede concretarse y genera impotencia hacia el fetiche de aquellos que nos sacaron “lo europeo”. Nos pusieron en la situación de una anti-identidad por medio del anti-deseo de la falta. En el mismo sentido el presidente Mauricio Macri ante el rey de España sostuvo “*los patriotas debían haber sentido una gran angustia por tener que separarse de España*” (Macri, 2016). ¿Angustia? La verdadera angustia de los argentinos está en el ser expulsado del club de los amos, arrebatado de identidad y fragmentado hacia el adentro de forma arborescente.

Quizás uno de los mayores indicios de la fractalización del trauma perverso argentino lo podamos encontrar en el discurso de la refundación que busca constantemente volver a ese paraíso perdido o robado por el fetiche del “orden” post-caseros. Como señala Russell (2010) el hecho de tener un comportamiento tan desmesurado y considerarnos además excepcionales nos lleva a pensar que debemos convertirnos en “normales” por medio del discurso de la refundación y el negacionismo del pasado a través de la metáfora de la “pesada herencia” (Russell y Tokatlian; 2016). Algunos ejemplos históricos de este patrón fractal son el discurso de Carlos Menem, Mauricio Macri y Alberto Fernández. Menem sostuvo que estaba recibiendo “*una brasa ardiendo entre las manos*” (Canelo, 2001) y retomando una frase del himno nacional en un tono cuasi heroico sostuvo: “*Se levanta de la faz de la tierra una nueva y gloriosa nación (...) es un momento trascendental (...) el día más glorioso todavía no amaneció (...) estamos en un nuevo tiempo*” (Menem, 1989). El presidente Mauricio Macri transformó la “pesada herencia” en un caballito de batalla discursivo en cada dificultad que encontraba su gobierno. En el mismo sentido el presidente Alberto Fernández recurre a la herencia para justificar los fracasos de su gobierno. En sus palabras: “*Debíamos enfrentar el incendio sabiendo que otros habían terminado con el agua*” (Fernández, 2021b). Entre algunos discursos de campaña en las elecciones 2023 se pueden oír los mismos tipos de tópicos. En esta línea, Patricia Bullrich sostuvo “*Vamos a demoler el régimen económico de los últimos 20 años*” o en un tono más agresivo -y contradictorio

con el discurso del orden en la fetichización especular- “*Primero les bajamos los dientes y, recién cuando los veamos chorreando sangre, nos sentamos a charlar*” (Clarín, 2022); por su parte Rodríguez Larreta utiliza el slogan “*Empecemos el camino*” por medio de la analogía del kilómetro cero de Santa Cruz (Rodríguez Larreta, 2023b). En la misma línea, como vimos anteriormente, Milei utiliza la frase “*Punto y Aparte*” (Milei, 2023a, 2023b). Estas ideas y vueltas, refundaciones y (re)negaciones sumen a la población en un estado de anomia generalizado, inseguros y angustiados con respecto al estado y sus pares, perdidos en su tiempo, abandonados, a la vez que consideran que viven en un país que es tan excepcional que no tiene solución (Beramendi, Sosa y Zubieta, 2022; Hoewel, 2015; Böhmer, 2010; Aguinis, 2001). A este respecto, el discurso de que el país está amenazado a cada momento y que debe ser refundado cada cuatro años (para volver a la senda del “bien”, del pueblo o del “orden”) es el reflejo de una seguridad ontológica pulverizada, donde nada parece garantizar la existencia feliz y la concreción del deseo. Como vimos el discurso de la dignidad y la felicidad perdida es un tópico recurrente y transversal. Lógicamente el instante en esta situación es aterrador solo recordándonos el penoso presente a cada paso. La “*parís*” de las Américas como era bautizada Buenos Aires, ya no es más que un despojo triste, pero con sus fósiles en sus edificios, recuerdos y mitos todavía presentes. Fósiles que dañan por no estar dueladas correctamente. Les recuerden a los argentinos la pregunta ¿Qué nos pasó? ¿Qué somos? ¿Qué vamos a hacer? Preguntas sin respuestas en la medida que no se efectuó un duelo. Preguntas sumidas en una lucha maniquea, maníaca y perversa derivadas de la psicologización del duelo y el advenimiento del fetiche.

Con todo lo dicho, el trauma perverso de la Argentina retrata al país entre una pesadilla aterradora y un paraíso bucólico resultado de un péndulo especular y *pharmakonoide* del recuerdo y del eterno retorno traumático en una memoria social perversa. Los argentinos están encarcelados, por una lógica maniquea y maníaca que los corroe hasta los cimientos, los fragmenta y los separa tanto hacia el interior como hacia el exterior. De esta forma, los argentinos se encuentran sujetos por su pasado y no son libres. Lloran un miedo al “desorden” fetichizada alrededor de pérdida de 1930 y son incapaces de responder las preguntas de la existencia.

# Capítulo

# V

# Conclusiones

## *Argonautas de la Memoria y Medeas del Trauma*

*“Un solo día se me concedió para dos hijos. No me quejo de la brevedad del plazo: durará mucho. Este día producirá, sí, lo hará, algo que nadie podrá callar jamás. Me lanzaré contra los dioses y lo sacudiré todo (...) mi único sosiego es ver que todo se derrumba conmigo en la ruina: que todo desaparezca conmigo. Cuando uno muere, agrada arrástralo todo” Medea, (Seneca, 2014)*

¿Qué son los traumas sociales? ¿Cuál es su mecanismo y su origen? ¿Cuál es su relación con la memoria? son algunas de las preguntas que inauguraron esta investigación. Como afirmé en la introducción la literatura especializada en los traumas no había podido describir de forma precisa los mecanismos por medio de los cuales la memoria y el trauma se relacionan, así cómo por qué más allá del “como factico” las sociedades traumatizadas modifican, subvierten o congelan los encuadres simbólicos y existenciales. Del mismo modo, restaba elaborar una teoría que pudiese combinar estos elementos con una explicación acerca de los modos en que se articula la individualidad y la sociabilidad en los procesos por los cuales adviene la memoria y el trauma social. Estas son algunos de los inconvenientes teóricos que esta investigación reparó.

De este modo, por medio de (re)pensar al tiempo y al espacio como categorías emergentes y no locales, pudimos (re)teorizar a la memoria como un anti-museo entendiéndola como un mecanismo que adviene en la contextualidad entre lo rizomático y lo arborescente y que tiene como pilar fundamental la relación entre memoria y olvido. Sostuvimos que este mecanismo de “eterno retorno humanizante” al que llamamos inspirándonos en la mitología, ouróboros, hace posible la construcción de identidad a través del deseo en el instante como nodo de la existencia. Analizamos este proceso como un sacrificio que deviene en una apoteosis constante, que pone a la vida en un movimiento perpetuo de cara al futuro, la transforma en proyecto. En esta línea, explicamos que la memoria forma el tapiz de la vida, la miríada de posibilidades trascendentes que se nos revelan en cada instante a través de la figura del ouróboros. Seguidamente detallamos como la existencia pone como el cuadro de Kazimir Malévich blanco sobre blanco dotando de conciencia reflexiva y seguridad ontológica a los individuos. Hace posible que la existencia se inserte como una pieza fundamental de un rompecabezas con un

sentido mayor, para formar un cuadro indistinguible de fragmentos. Una totalidad des-totalitaria en tanto deviene con el instante. Una estructura des-estructurante. Sostuvimos en este sentido, que el humano puede ser entendido entonces como un *Homo Temporis*, “*un hombre del tiempo -espacializado-*”; que es capaz de constituir una conciencia, identidad y seguridad reflexivamente, a través del develado contextual de su Ser por medio de la memoria.

Asimismo, resaltamos los mecanismos que unen estas nociones con las neurociencias y el psicoanálisis y detallamos los procesos del actuar de lo rizomático en el inconsciente como un productor de sentidos. Sostuvimos que estos sentidos que conviven en un enmarañamiento constante se traducen al consciente y se exteriorizan por medio de la palabra. Comprendimos a través de la *Paradoja de los Borg* que dadas estas características la memoria es al mismo tiempo un fenómeno individual y social que atraviesa toda la existencia humana. Argumentamos que es por este motivo que la memoria se configura como la institución de instituciones. En este sentido, afirmamos que esta investigación puede ser leída dentro de lo que denominé una teoría funcional-existencialista, donde la memoria es la función primigenia e inmanente de todo el sistema, garantiza la existencia del humano y sus sociedades como sujetos por medio de interpelación, adviniendo un orden simbólico ordenador, contextualizado y orientado al devenir. Sostuvimos que esto explica porque el trauma social modifica los encuadres simbólicos al trastocar la memoria como edificadora de estos encuadres. Posteriormente explicamos como la memoria social funciona de forma mecánica-metafórica a través del inconsciente-preconsciente-consciente y en particular destacamos el rol de la Política y la Narrativa como los vehículos que hacen posible la exteriorización constante de la memoria en un ouróboros.

Finalmente, analizamos como el trauma social puede ser entendido como una memoria social a la menos uno derivada de la configuración heterotópica de la memoria-trauma. Particularmente sostuvimos que la memoria actúa como un *pharmakon*, un veneno y un remedio fundamental al mismo tiempo, de modo que el trauma es en verdad la narcotización de memoria, la memoria pura. Una memoria, que se erige como una sensación de pérdida que altera en alguno de sus ciclos contextuales a la sociedad y vuelve al deseo un imposible modificando las bases sobre la cual se asentaba la identidad y la aspiracionalidad del deseo. Una castración simbólica sobre la cual la sociedad se repliega, buscando evitar por medio del congelado arborescente el instante previo a aquella

“calamidad dolorosa”. De este modo, sostuvimos que el Deseo traumático se construye como un deseo faltante. Un deseo que se retiene sabiendo que no es posible y se constituye como un anti-deseo ( $D^{-1}$ ) que edifica una identidad invertida ( $I^{-1}$ ) que remplaza la interpelación y las respuestas a las preguntas de la seguridad ontológica por la anomia existencial, la falta de significados y la ansiedad. Una movilidad inmóvil que olvida el devenir a manos de una memoria entificante que petrifica el instante, provocando una *Zombificación de la Historia* que succiona la vida. Una situación que transforma el blanco sobre blanco en negro sobre blanco tensionando la *seguridad ontológica* en un Punto de Subsistencia Existencial. Explicamos que este punto se erige como una coyuntura crítica que puede ser reconducida en una memoria funcionante por medio de un duelo existencial o cristalizarse a largo plazo en una inseguridad ontológica persistente. Sostuvimos que los bloqueos se producen en los mecanismos de la Política y la Narrativa Social y que dependiendo de cuales permanezcan bloqueados se acentuaran a largo plazo tres psicopatologías diferentes: la psicosis, la neurosis, o la perversión social. Analizamos las tres posibilidades por medio de casos empíricos siendo estos respectivamente: Rusia, Chile y la Argentina y concluimos que las tres sociedades que sus particularidades psicopatológicas se encuentran sujetas por su trauma.

A través de esta investigación construimos un nuevo entendimiento teórico del origen, el funcionamiento, la reproducción y la configuración de los traumas sociales. Este nuevo acercamiento hace posible la comprensión de algunas de las problemáticas más acuciantes de nuestro tiempo, la falta de identidad, la angustia social y la carencia de futuro. En este sentido, la tarea iniciada a lo largo de este trabajo debe ser vista como el principio de una agenda más amplia de investigación con una multiplicidad de aristas en los ámbitos de la ciencia política, la antropología, la sociología, la psicología, y la filosofía política entre otras disciplinas. A partir del entendimiento de la memoria y el trauma con un sitio heterotópico es menester estudiar de forma más profunda cómo es posible conducir de forma eficiente un duelo traumático. Del mismo modo es preciso comprender de qué manera las psicopatologías traumáticas particulares afectan a las diversas áreas de la generación de políticas, la definición de los problemas públicos, la dialógica comunitaria y la puja de poder entre muchas otras cosas. Por otra parte, un estudio más detenido de las imbricadas operaciones de la memoria social en el ámbito internacional resultaría una parada ineludible para la comprensión de las dinámicas de reproducción y construcción del poder internacional, así como las mutuas percepciones

de desconfianza y anarquía características del sistema westfaliano. Dilucidar los hilos que las unen con la construcción de memorias nacionales es una parada ineludible para (re)pensar el modo de formación institucional internacional, el comercio internacional, así como la emergencia de ciudadanía compartidas en ámbitos regionales entre muchas otras cuestiones. A este respecto, resulta esencial profundizar nuestro conocimiento en lo referente a los mecanismos por los cuales la violencia material puede relacionarse con la configuración de duelos patológicos. En el mismo sentido, entre muchas otras posibles líneas de investigación, considero que el marco teórico propuesto podría ser especialmente fructífero para analizar los procesos de marginación social dentro de los ámbitos nacionales. En particular me refiero a la expulsión de memorias y la “guetización” de los recuerdos de determinados actores en la esfera comunitaria, excluidos del espacio y tiempo de sus pares. Especialmente relevante resulta comprender este fenómeno en los ámbitos urbanos. Por último, en una línea similar, es menester profundizar en los casos propuestos por medio de estudios focalizados y documentales exhaustivos.

Con todo lo dicho, si algo no debemos olvidar, es que nuestra tarea como investigadores sociales debería ser que las condiciones de existencia de nuestros pares mejoren. En este sentido, discutir lo “normalizado”, lo “evidente”, así como exponer y comprender lo “doloroso” constituyen tareas ineludibles. Debatir y poner sobre la mesa la inseguridad ontológica que penetra y destruye a través de los traumas la felicidad de las personas atormentándolas es de una importancia fenomenal. Está en nosotros como investigadores, como eternos curiosos, seguir escribiendo para, por medio de las palabras, sanar. Como diría alguna vez Deleuze, escribir es siempre un proceso inacabado, un asunto con el devenir, siempre en curso, y que desborda cualquier materia vivible o vivida. En esta lógica, está en nosotros sabiendo que la memoria es la estructura desestructurante, nuestro blanco sobre blanco, zambullirnos con nuestras propias líneas de fuga, con nuestros enmarañamientos, nuestras melodías y armonías, entre las personas y sociedades que estudiamos. Solo así podremos contestar y formular nuevas preguntas que puedan captar todas las semillas que germinan, se esparcen y florecen de entre los miles de instantes colapsados. Solo así, será posible formar una ciencia empática. Solo así, podremos entender los porqué que nos rodean y nos cuestionan.

Resta una última pregunta que me gustaría abordar y que el lector se debe estar preguntando a falta de dos páginas para finalizar esta investigación ¿Por qué el título de

este trabajo es “Los Argonautas de la Memoria” si nunca hablamos de argonautas? La respuesta está en que los humanos y sus sociedades son como los argonautas, historia que repasaremos brevemente para comprender el punto que me gustaría resaltar.

La historia de los Argonautas empieza con el mítico héroe Jasón, hijo de Esón, el rey de Yolcos, una ciudad de la región de Tesalia, en Grecia. Cuenta la historia que Esón fue derrocado y encarcelado, cuando su hijo Jasón aún era un niño, por su medio hermano Pelias en su afán por conquistar el trono de Yolcos. Su madre, miedosa por su cuñado entregó a su hijo al centauro Quirón para que lo crie y lo cuide. El mito prosigue contándonos que cuando cumplió los veinte años, Jasón puso rumbo a Yolcos dispuesto a recuperar el trono que le pertenecía. Sorprendió a Pelias mientras estaba realizando un sacrificio y tras el reclamo fue desafiado por su tío. Si quería el trono, debería emprender la búsqueda del vellocino de oro. En la mitología griega, el vellocino es la piel dorada de un carnero mágico. Aquella era una búsqueda imposible dado que el vellocino se encontraba custodiado en los confines del mundo conocido. Pero, y contra todo pronóstico, Jasón aceptó la propuesta y mandó a reunir la mejor tripulación que la tierra haya conocido. Entre ellos se encontraba el mismísimo Heracles, Orfeo, los gemelos Cástor y Pólux, Peleo, padre de Aquiles, y Telamón, el padre del poderoso Áyax. La diosa Hera, pidió a Atenea que ayudara al héroe a construir un navío digno de tan excepcional expedición. Así nació la Nave Argo, y con ella los famosísimos Argonautas que partieron sin demora a Cólquide, el reino donde se encontraba el preciado tesoro. Tras una serie de infortunios y aventuras los Argonautas llegaron a su destino, y Jasón reclamó el Vellocino de oro al rey Eetes, que prometió entregárselo si el joven extranjero llevaba a cabo tres increíbles hazañas: debía uncir a un yugo dos toros mágicos que expulsaban fuego por la boca, labrar un campo y sembrarlo con los dientes de un dragón de los que brotaría un ejército de soldados de piedra a los que debía derrotar sin arma alguna y finalmente vencer al dragón que nunca dormía y que era el custodio del Vellocino. Eetes pensó que Jasón moriría como todos los que lo habían intentado. Pero el héroe contaba con la ayuda de Hera. La diosa pidió a Afrodita que provocase un enamoramiento en Medea, la hija de Eetes, con Jasón. Medea, además de ser la hija del rey era una hábil sacerdotisa versada en la brujería. De esta forma, Jasón pudo pasar las pruebas con su ayuda. Cuando el rey se percató de lo que estaba sucediendo enfureció. Los Argonautas así huyeron con el botín de Cólquide en compañía de Medea, a la que Jasón prometió entonces hacerla su esposa y le juró que siempre le sería fiel. Tras un

difícil retorno, a su llegada a Yolcos, Jasón entregó el Vellocino a Pelias, tal como habían pactado, pero este se negó a devolverle el trono. Medea enfurecida decidió no perdonarlo. Disfrazada de sacerdotisa, convenció a las hijas de Pelias de que podrían rejuvenecer a su anciano padre si lo cortaban en pedazos y lo hervían en un caldero junto con unas hierbas mágicas. Lógicamente esto nunca sucedió, el rey murió, pero la población enfureció tanto que Jasón y su esposa debieron de refugiarse en Corinto. La acción de Medea desencadenaría un espiral de tragedia. Jasón, sumido por su propio deseo y codicia ante la pérdida del trono de Yolcos, emprendió una acción impensada. Le solicitó al rey de Corinto, Creonte, la mano de su hija para transformarse en el futuro monarca de la ciudad. Traicionó así la promesa que tanto tiempo atrás le había hecho a Medea, con la cual había tenido dos hijos, Mérmero y Feres. Los nuevos novios dieron un ultimátum a Medea, debía abandonar la ciudad en 24hs. La sacerdotisa con un dolor sinigual sentenció “*Un solo día se me concedió para dos hijos. No me quejo de la brevedad del plazo: durará mucho. Este día producirá, sí, lo hará, algo que nadie podrá callar jamás*”. Enfurecida y ciega de tristeza, Medea envió a Creúsa, la prometida de Jasón, un manto de irresistible belleza que la prendió fuego en un instante. Pero Medea no tuvo suficiente con acabar con la vida de su rival. Así, eneguecida por el *furor ira* asesinó a los dos hijos que había tenido con Jasón y escapó montando un carro tirado de serpientes aladas, un regalo su abuelo Helios, el dios del Sol. ¿Qué ocurrió con Jasón? El líder de los Argonautas había roto su promesa, hecha ante los dioses. Así, moriría en completa soledad aplastado por un fragmento desprendido de los restos en descomposición del Argo, mientras descansaba a la sombra de su amado navío rememorando traumáticamente su pérdida congelada.

Tal como Jasón y su tripulación, la memoria debe navegar constantemente hacia los confines de su mundo conocido. Debe desafiar sus propias fronteras, advenir constantemente en nuevos instantes, sacrificios y nacimientos que impulsen al deseo, haciendo posible la potencia. La memoria, de este modo, tiene como *imperativo categórico* de su existencia inmanente buscar emprender la aventura de la persecución del vellocino de oro de su propia trascendencia para dotar desde su lugar como “institución de instituciones” seguridad, familiaridad, pero fundamentalmente proyecto. La vida así es un navegar en el anti-museo, un despertar de jeroglíficos rizomáticos que forman ramas de arborecencia que como la cuerda y la tecla conforman entres en nuestra contextualidad. Contra las olas del olvido perpetuo y el recuerdo eterno, la memoria debe de mantener un delicado equilibrio de fuerzas entre la sociabilidad y la individualidad. Si

la Nave Argo no se hubiese movido, Jasón hubiese muerto sin la posibilidad de su trono, los Argonautas hubieran perecido en la travesía, hubiesen sido capturados por Eetes, o hubiesen sido derrotados por la pérdida de su deseo. El impulso por ser proyecto les permitió seguir viviendo en su máximo esplendor. Pero, la misma historia de Jasón nos sirve para pensar el trauma a través de los peligros de un sobre-deseo, de un deseo que perdido buscó “olvidar” todo aquello que Jasón había sido. Un deseo que terminaría destruyéndolo todo a través de la codicia y la imposibilidad de soltar lo perdido. Si Jasón y los Argonautas son la memoria que navega en la nave *Argo*, Medea es el trauma petrificando en el instante, es el deseo que se construye como un negro sobre blanco sobre la falta. Es la anti-identidad que adviene. Es la pérdida a las respuestas de la potencia. ¿Para que buscamos el vellocino? ¿Quiénes somos ahora que nos traicionó Pelias? ¿Qué haremos después? Al asesinar Medea a Pelias, pulverizó la memoria de Jasón y los Argonautas. La transformó en una búsqueda constante de lo perdido. Búsqueda que terminaría cobrando la vida de todos en la tragedia traumática. Las palabras de Medea “*mi único sosiego es ver que todo se derrumba conmigo en la ruina: que todo desaparezca conmigo. Cuando uno muere, agrada arrástralo todo*” podrían ser perfectamente la carta de presentación del trauma. El trauma que adviene para llevárselo todo, transformando en Zombi todo lo que toca. Jasón traumatizado por Medea, así, terminaría abandonado por su recuerdo petrificado de su alguna vez gloriosa hazaña. Encerrado en el recuerdo perpetuo, se volvería un ser gris y sin respuestas. Ya nunca más sabría quién era, que había hecho, o que iba a hacer. Como los vegetaloides, no podría entenderse a sí mismo y permanecería aprisionado por Argo, la nave de su memoria, finalmente pereciendo por aquella misma nave-memoria devenida en *pharmakon* narcotizante.

# Capítulo

# VI

# Anexo fotográfico



Imagen 1: Transporte del Iceberg para la Exposición de Sevilla. Fuente: Álvarez Corral, 2022, para Asociación Legado Expo-Sevilla.



Imagen 2: El iceberg en su cámara en la Exposición de Sevilla. Fuente: Álvarez Corral, 2022, para Asociación Legado Expo-Sevilla.



Imagen 3: Poema grafiti en las calles de Santiago en los días de las protestas chilenas del 2019. Fuente: Trejo Vidal, 2019, para Sputnik.



Imagen 4: Plaza de la Dignidad durante un día de protestas en Chile. Fuente: Ramírez Figueroa, 2020, para Pagina 12.



Imagen 5: Grafitis de la Plaza de la Dignidad en los días de las protestas chilenas del 2019. Fuente: Olalquiaga, 2020, para ArtiShock, revista de Arte contemporáneo.



Imagen 6: Calles de Santiago en los días de las protestas chilenas del 2019. Fuente: Arangua, 2019, para Chicago Tribune.



Imagen 7: Calles de Santiago en los días de las protestas chilenas del 2019. Fuente: Arangua, 2019, para Chicago Tribune



Imagen 8: Cartel en las calles de Santiago los días de las protestas chilenas del 2019. Fuente: Pagina 12, 2019.



Imagen 9: Manifestación en la Plaza de la Dignidad en los días de las protestas chilenas del 2019. Fuente: La Nación Paraguay, 2019.



Imagen 10: Calles de Santiago en los días de las protestas chilenas del 2019. Fuente: Olalquiaga, 2020, para ArtiShock, revista de Arte contemporáneo.



Imagen 11: Calles de Santiago en los días de las protestas chilenas del 2019. Fuente: Olalquiaga, 2020, para ArtiShock, revista de Arte contemporáneo.



Imagen 12: Calles de Santiago en los días de las protestas chilenas del 2019. Fuente: Trejo Vidal, 2019, para Sputnik.



Imagen 13: Calles de Santiago en los días de las protestas chilenas del 2019. Fuente: Márquez, 2020.



Imagen 14: Propaganda Rusa en las Calles de San Petersburgo, sostiene “No dejamos sola a nuestra gente”. Fuente: Garner, 2022.



Imagen 15: Vehículos militares rusos con el símbolo Z. Fuente: DW, 2022.

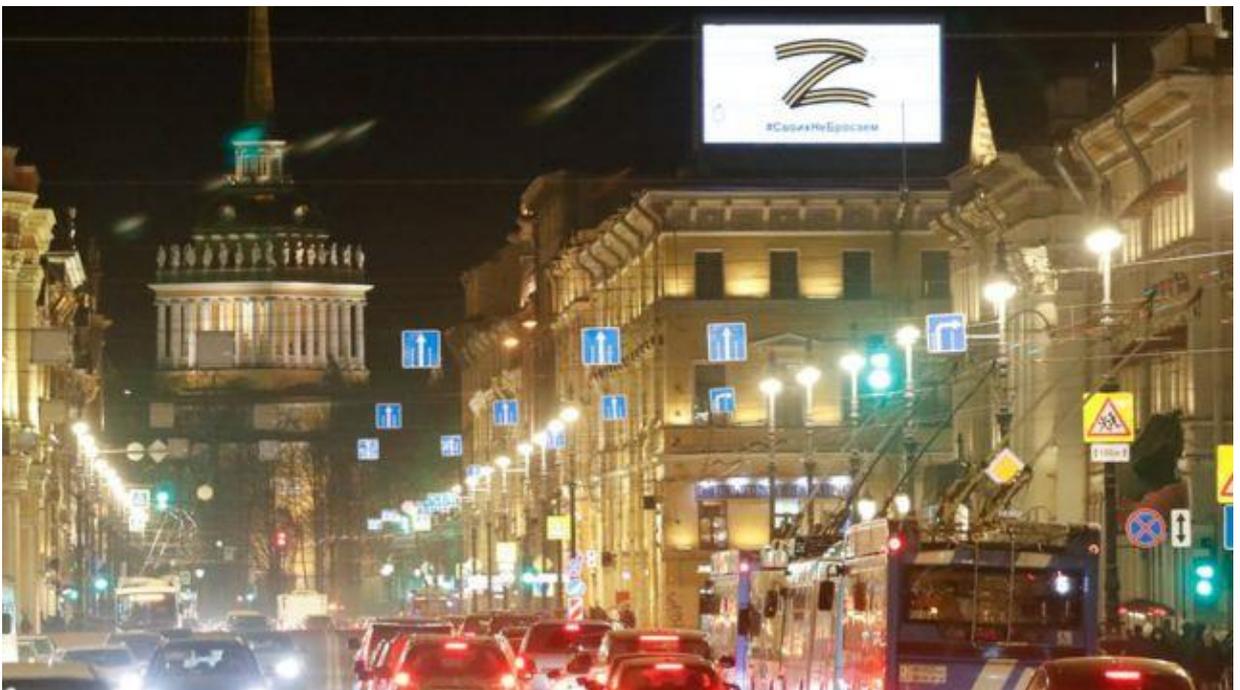


Imagen 16: Propaganda Rusa en las Calles de San Petersburgo, sostiene “No dejamos a sola nuestra gente”. Fuente: BBC, 2022



Imagen 17: Un hombre pasa frente a una parada de autobús con el símbolo Z. Fuente: BBC, 2022.



Imagen 18: En Krasnodar un agente de la policía de tráfico; al fondo, un cartel con la leyenda "Por nuestro pueblo" y la letra "Z". Fuente: DW, 2022



Imagen 19: Membrete oficial de la Argentina 2013. Fuente: Informe Nacional Argentina para la Cepal, 2013.



Imagen 20: Slogan del gobierno “Argentina nos incluye” en un video oficial. Fuente: Casa Rosada, 2014.



Imagen 21: Carteles con la leyenda “Patria o Buitres, no nos van a robar el futuro”. Fuente: La Capital, 2014.



Imagen 22: Carteles con la leyenda “Basta Buitres”. Fuente: La Voz, 2014.

# Bibliografía

ABARCA LUCERO, Jaime, (2009). Public diplomacy and qualitative jump: The case of Chile; Tripodos (número 24): 53–61

ACINAS, Patricia, (2012). Duelo en situaciones especiales: suicidio, desaparecidos, muerte traumática. Revista Digital de Medicina Psicosomática y Psicoterapia, 2, 1-17.

ADOMEIT, Hannes, (1995). Russia as a “great power” in world affairs: images and reality. International Affairs, 71(1), 3.

ADOMEIT, Hannes, (2007). Inside or outside? Russia’s policy towards NATO, Working Paper FG 5 2007, Research Unit Russia/CIS, Stiftung Wissenschaft und Politik.

AGUINIS, Marcos, (2001). El Atroz Encanto de Ser Argentinos, Buenos Aires: Planeta.

ALARCÓN GUTIÉRREZ, Oscar, (2015). Chile y el Desarrollo de su Imagen País: conceptos, desarrollo y casos de éxito internacionales; Tesis de Grado, Universidad de Chile, Facultad de Economía y Negocios.

ALEXANDER, Jeffrey, (2016). Trauma cultural, moralidad y solidaridad La construcción social del Holocausto y otros asesinatos en masa. Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México Nueva Época, Año LXI, núm. 228: 191-210.

ALEXANDER, Jeffrey, (2012). Trauma: A Social Theory, Cambridge: Polity Press.

ALEXANDER, Jeffrey, EYERMAN, Ron, GIESEN, Bernhard, y SZTOMPKA, Piotr (Eds.). (2004). Cultural trauma and collective identity. Berkeley: University of California Press

ALTHUSSER, Louis, (1988). deología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan, Buenos Aires: Nueva Visión.

ÁLVAREZ CORRAL, Jaime, (2022). Zarpa un barco a las aguas de la Antártida en busca del Iceberg del Pabellón de Chile; en Asociación Legado Expo-Sevilla, disponible en <https://legadoexposevilla.org/recogida-iceberg-pabellon-de-chile/>

ÁLVAREZ PORTAS, Martina, (2020). National identity and Foreign policy: a brief analysis of their connection in Russia; Opinion Paper. IEEE 25./2020.

ALY, Mariam, CHEN, Janice, TURK-BROWNE, Nicholas, and HASSON, Uri (2018). Learning naturalistic temporal structure in the posterior medial network. Journal of Cognitive Neuroscience, 30(9):1345–1365.

AMBITO, (2021). Fin al mito del "granero del mundo": los recursos naturales no alcanzan para salvar el frente externo; en Ámbito, disponible en <<https://www.ambito.com/economia/divisas/fin-al-mito-del-granero-del-mundo-los-recursos-naturales-no-alcanzan-salvar-el-frente-externo-n5219738>>.

ANDERSON, Benedict, (1991). *Imagined Communities*, Londres: Verso.

ARANGUA, Rodrigo, (2019). Frases y graffiti del estallido social en Chile; En *Chicago Tribune*, disponible en <<https://www.chicagotribune.com/hoy/ct-hoy-fotos-graffiti-estallido-social-chile-20191104-j4ru5njdvjba3o4j55nawrbg5u-photogallery.html>>

ARENDT, Hannah, (2009). *La condición humana*, traducción de Ramón Gil Novales, Buenos Aires, Paidós

ARTINIAN, Juan Pablo, (2015). Representations of Peronism as Totalitarianism in the view of the Socialist Party during a Cold War period in Argentina (1950-1955); En Culture & History Digital Journal, Vol. 4, number 1, Madrid..

ARMONY, Ariel, (1997). *Argentina, the United States, and the Anti-Communist Crusade in Central America, 1977–1984*, Athens, Ohio: Ohio University Press.

AVKSENTEV, Viktor, AKSIUMOV, Boris, GRITSENKO, Galina, IVANOVA, Svetlana y LAGUNOV, Aleksey, (2020). Russian Civilization in the Search of Identity in New Geopolitical Conditions; en BATAEV, D. K. (Ed.), “Social and Cultural Transformations in the Context of Modern Globalism”, Dedicated to the 80th Anniversary of Turkayev Hassan Vakhitovich, vol 92. *European Proceedings of Social and Behavioural Sciences* (pp. 1943-1949).

BARBERA, Rosemary, (2009). Community Remembering: Fear and Memory in a Chilean Shantytown; Latin American Perspectives, Vol. 36, No. 5, Memory and Popular Culture: 72-88.

BARTOLOMÉ, Miguel, (2006). Procesos Interculturales. Antropología del Pluralismo Cultural en América Latina. México: Siglo Veintiuno Editores.

BBC, (2022). Rusia y Ucrania: por qué la Z se ha convertido en un símbolo de apoyo a la invasión rusa; En BBC, disponible en < <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-60647586>>

BBC por PERASSO, Valeria, (2011). El don (o la condena) de nunca olvidar; en BBC; disponible en < [https://www.bbc.com/mundo/noticias/2011/11/111104\\_memoria\\_absoluta\\_valeria](https://www.bbc.com/mundo/noticias/2011/11/111104_memoria_absoluta_valeria)>

BECKER, Douglas, (2013). Memory and trauma as elements of identity in foreign policymaking; en RESENDA, Erica y BUDRYTE (Ed), Dovile, (2013), “Memory and Trauma in International Relations Theories, Cases and Debates”, London, NY: Routledge.

BELL, Duncan (Ed.), (2006). Memory, Trauma and World Politics Reflections on the Relationship Between Past and Present, Nueva Yorg: Palgrave Macmillan.

BERAMENDI, Maite, SOSA, Fernanda y ZUBIETA Elena Mercedes, (2012). Anomia y Percepción de Control en el Contexto Argentino, Psicología Política, N° 45: 43-60.

BLEINCHMAR, Silvia, (2020). El Psicoanálisis en debate: diálogos con la historia, el lenguaje y la biología, Buenos Aires, Paidós.

BLYTHING, Liam y CAIN, Kate, (2019). The role of memory and language ability in children’s production of two-clause sentences containing before and after, *Journal of Experimental Child Psychology*, 182, 61–85.

BÖHMER, Martin (2010). Una orestiada para la Argentina: entre la fraternidad y el Estado de derecho, en Böhmer, M. Moguillansky, R. & Rimoldi, R. (editores) *¿Por qué el mal?*, Buenos Aires: Teseo.

BORGES, Jorge Luis, (2014). La Casa de Asterión; en *Cuentos Completos*, Buenos Aires: DeBolsillo.

BORZUTZKY, Silvia, (2017). Human Rights Policies in Chile. The Unfinished Struggle for Truth and Justice; Londres: Palgrave Macmillan.

BRANDONI, Luis, (2023). Recuperado de TN, emision televisiva en el programa “Una Vuelta Mas”, martes 27 de junio del 2023, 22:00hs.

BRAVE HEART, M. Y. H., & DEBRUYN, L. M. (1998). The American Indian holocaust: Healing historical unresolved grief. American Indian and Alaska Native Mental Health Research, 8(2), 56–78.

BULLRICH, Patricia, (2023a). Recuperado de Clarín, disponible en <[https://www.clarin.com/economia/bullrich-empresarios-vamos-demoler-regimen-economico-ultimos-20-anos-0\\_W4jwudUtMJ.html](https://www.clarin.com/economia/bullrich-empresarios-vamos-demoler-regimen-economico-ultimos-20-anos-0_W4jwudUtMJ.html)>

BULLRICH, Patricia, (2023b). Recuperado de TN, emisión televisiva en el programa “Una Vuelta Mas”, lunes 15 de mayo del 2023, 21:27hs.

CANELO, Paula, (2001). ¿Dónde está el enemigo?: la rearticulación menemista de los clivajes políticos y la disolución del antagonismo social. Argentina, 1989-1995. Informe final del concurso: Culturas e identidades en América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas CLACSO.

CARUTH, Cathy, (1993). *Unclaimed experience: trauma, narrative, and history*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press.

CAPRARO, Valerio y HALPERN Joseph, (2019). Translucent players: Explaining cooperative behavior in social dilemmas, Rationality and Society, 31(4), 371–408.

CASA ROSADA, (2014). Festejemos. Trabajo. Argentina nos Incluye.; En YouTube, disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=Pp1afU0ZgGE>>

CHRISTOFF, Kalina, GORDON, Alan, SMALLWOOD, Jonathan, SMITH, Rachelle, SCHOOLER, Jonathan, (2009). Experience sampling during fMRI reveals default network and executive system contributions to mind wandering. Proc Natl Acad Sci, 106(21):8719–8724

CICERÓN, Marco Tulio, (1994). *Filípicas*; Barcelona: Planeta.

CLARIN, (2022). Cristina Kirchner: traumas, secretos y por qué juega a sentarse con Mauricio Macri; en Clarín, disponible en < [https://www.clarin.com/politica/cristina-kirchner-traumas-secretos-juega-sentarse-mauricio-macri\\_0\\_79alM8yoso.html](https://www.clarin.com/politica/cristina-kirchner-traumas-secretos-juega-sentarse-mauricio-macri_0_79alM8yoso.html)>

CLEARY, Eda, (2007). Chile: entre la imagen de éxito y los fantasmas del subdesarrollo; Polis, Revista de la Universidad Bolivariana, núm. 18.

COALICIÓN CÍVICA, (2007). Spot 2007 - Elecciones Presidente - campaña electoral - Gustavo Damián Gonzalez -minuto 2:50 a 3:44-; En YouTube, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=qjA6uVOWItI>

COIE, John y KUPERSMIDT, Janis, (1983). A behavioral analysis of emerging social status in boys' groups. Child Development, 54, 1400–1416

CORTAZAR, Julio, (1966). La Salud de los Enfermos; en CORTAZAR Julio, “Todos los Fuegos el Fuego”, disponible en < <https://www.literatura.us/cortazar/enfermos.html>>.

DAMMERT, Lucía, (2014). La relación entre confianza e inseguridad: el caso de Chile; Revista Criminalidad, 56 (1): 189-207.

DAWES, Robyn, (1980). Social dilemmas, Annual Review of Psychology 31, pp. 169–193.

DE CERTEAU, Michel (2000). La invención de lo cotidiano. México, ITESO.

DELEUZE, Gilles, (1988). Abecedario por Gilles Deleuze, entrevista realizada por PARNET, Claire, disponible en < <https://www.youtube.com/watch?v=tLISRFLThYw>>

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, (2010). Mil Mesetas, capitalismo y esquizofrenia; Valencia: Pre-Textos.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, (1985). El Anti Edipo Capitalismo y esquizofrenia; Barcelona: Paidós.

D'ELIA, Luis, (2023). D'Elia, combativo por Cristina Kirchner: “Nos enfrentaremos con la oligarquía en las calles”; En La Nación, disponible en <<https://www.lanacion.com.ar/politica/delia-combativo-por-cristina-kirchner-nos-enfrentaremos-con-la-oligarquia-en-las-calles-nid01082022/>>

DERRIDA, Jacques, (1972). La pharmacie de Platon; en La dissémination. Paris: Seuil.

DERRIDA, Jacques, (1993). Spectres de Marx. Paris: Galilée.

DERRIDA, Jacques, (1995). The Gift of Death, trans. David Wills, Chicago, IL: University of Chicago Press.

DIEGO FALAGÁN, Nuria, (2014). El Duelo: Diagnóstico y abordaje del duelo normal y complicado, Universidad de Cantabria, Tesis de Grado en Enfermería.

DOBRENKO, Evgeny y SHCHERBENOK, Andrey, (2011). Introduction Between History and the Past: The Soviet Legacy as a Traumatic Object of Contemporary Russian Culture, *Slavonica*, 17:2, 77-84.

DOSTOIEVSKI, Fiódor, (1864), [2016]; Buenos Aires: Colihue.

DUBET, François, (2007). El declive y las mutaciones de la institución; Revista de Antropología Social, vol. 16, 2007, pp. 39-66.

DUNBAR, Robin, (2004). *The Human Story: A New History of Mankind's Evolution*. Londres: Faber.

DUNBAR, Robin, (2016). The Social Brain Hypothesis and Human Evolution. Oxford Research Encyclopedia of Psychology, 03, Oxford University Press.

DUNBAR, Robin, (1998). The social brain hypothesis. Evolutionary Anthropology, 6, 178–190.

DUNBAR, Robin, BARRETT, Louise, y LYCETT, John, (2007); Oxford: Oxford OneWorld.

DUNBAR, Robin, y SHULTZ, Suzanne (2010). Bondedness and sociality; Behaviour, 147, 775–803.

DURKHEIM, Emile, (1912) [2019]. *Las formas elementales de la vida religiosa*, México DF: Colofón.

DURKHEIM, Émile (1997) [1893]. *La División del Trabajo en la Sociedad*, México: Colofón

DW, (2022). ¿Por qué Rusia utiliza la letra "Z" y qué significa?; En DW, disponible en <https://www.dw.com/es/qu%C3%A9-significa-la-letra-z-escrita-en-tanques-rusos-y-por-qu%C3%A9-se-ha-convertido-en-s%C3%ADmbolo-de-apoyo-a-la-guerra/a-61055803>

DW, (2016). Claves - Chile: ¿el país más depresivo del mundo?; En DW, disponible en <https://www.dw.com/es/claves-chile-el-pa%C3%ADs-m%C3%A1s-depresivo-del-mundo/av-36071693>

EDKINS, Jenny, (2003). *Trauma and the Memory of Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.

EJDUS, Filip, (2018). Critical situations, fundamental questions and ontological insecurity in world politics, Journal of International Relations and Development, 21(4), 883-908.

EL CRONISTA, (2022). "Asco, odio y tristeza": la encuesta que muestra la profundidad de la grieta en la Argentina; en El Cronista, disponible en <<https://www.cronista.com/economia-politica/asco-odio-y-tristeza-la-encuesta-que-muestra-la-profundidad-de-la-grieta-en-la-argentina/>>.

ENSALCO, Mark, (1999). *Chile Under Pinochet, Recovering the Truth*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

ESPINOSA, Javier, (2019). 300 tuertos en Chile: "Llegó sin ojos y llorando sangre"; en El Mundo, disponible en <<https://www.elmundo.es/internacional/2019/11/19/5dd4197621efa0e25e8b45f2.html>>

FAIR, Damien, COHEN, Alexander, DOSENBACH, Nico, CHURCH, Jessica, MIEZIN, Francis, BARCH, Deanna, RAICHLE, Marcus, PETERSEN, Steven y SCHLAGGAR, Bradley, (2008). Proc Natl Acad Sci, 105(10):4028–4032.

FAIR, Hernán, (2009). El mito de Argentina "país potencia"; Contribuciones desde Coatepec, núm. 16, enero-junio, 2009, pp. 115-146.

FERNÁNDEZ, Alberto, (2021a). Recuperado del El País, disponible en <<https://elpais.com/internacional/2021-06-09/la-cita-fallida-de-alberto-fernandez-los-mexicanos-salieron-de-los-indios-los-brasileros-de-la-selva-pero-los-argentinos-de-los-barcos.html>>

FERNÁNDEZ, Alberto, (2021b). Palabras del Presidente Alberto Fernández en la Apertura del 139 período de sesiones ordinarias, del Honorable Congreso de la Nación Argentina, CABA, disponible en <<https://www.caserosada.gob.ar/informacion/discursos/47566-palabras-del-presidente-alberto-fernandez-en-la-apertura-del-139-periodo-de-sesiones-ordinarias-del-honorable-congreso-de-la-nacion-argentina-caba>>

FERNÁNDEZ, Alberto, (2023). Discurso de apertura de sesiones ordinarias 2023; disponible en < <https://chequeado.com/el-explicador/transcripcion-exacta-del-discurso-presidencial-de-alberto-fernandez-el-1-de-marzo-de-2023-en-el-congreso/>>

FERNÁNDEZ DE KIRCHNER, Cristina, (2021). Recuperado de La Nación, disponible en <https://www.lanacion.com.ar/politica/cristina-kirchner-apunto-contrala-oposicion-republica-de-morondanga-era-nid17082021/>.

FERNÁNDEZ DE KIRCHNER, Cristina, (2020). Recuerdo de Twitter, disponible en < <https://twitter.com/CFKArgentina/status/1340095480945139712>>.

FERNÁNDEZ DE KIRCHNER, Cristina, (2014). Cristina: “Si me pasa algo, miren al norte”; En YouTube, disponible en < <https://www.youtube.com/watch?v=9P4XufimmBE>>

FERNÁNDEZ DE KIRCHNER, Cristina, (2013) Inauguración de la Cuarta Exposición Industrial de Berazategui: Palabras de la presidenta de la Nación; disponible en <https://www.casarosada.gob.ar/informacion/archivo/26681-inauguracion-de-la-cuarta-exposicion-industrial-de-berazategui-palabras-de-la-presidenta-de-la-nacion>

FERNÁNDEZ DE KIRCHNER, Cristina, (2012). Visión 7: Cristina: "Los buitres no están sólo afuera sino también adentro"; En YouTube, disponible en < [https://www.youtube.com/watch?v=O\\_3fuV19qyo](https://www.youtube.com/watch?v=O_3fuV19qyo)>

FERNÁNDEZ DE KIRCHNER, Cristina, (2010). Palabras de la Presidenta en el acto por el Día de la Soberanía Nacional; disponible en < <https://www.casarosada.gob.ar/informacion/archivo/22834-blank-34208821>.

FERNÁNDEZ DE KIRCHNER, Cristina, (2008). Homenaje a víctimas del bombardeo a Plaza de Mayo; disponible en <<https://www.casarosada.gob.ar/informacion/archivo/18486-blank-16856904>>

FIGLEY, Charles, (1995). Compassion fatigue: Coping with secondary traumatic stress disorder in those who treat the traumatized; New York, NY: Routledge.

FILONEWS, (2019). Qué pasa en Chile: Cronología de un estallido; en YouTube, disponible en < <https://www.youtube.com/watch?v=rRO9UoanHCg>>.

FOUCAULT, Michel, (1999). Los espacios otros; en Estética, ética y hermenéutica. Buenos Aires: Paidós.

FRENTE AMPLIO PROGRESISTA, (2011). Spot de campaña Binner, Un sueño; En YouTube, disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=MW9ePveM4vc>>

FRENTE PARA LA VICTORIA, (2007). Spot 2007 - Elecciones Presidente - campaña electoral - Gustavo Damián Gonzalez -minuto 0:00 a 2:50-; En YouTube, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=qjA6uVOWItI>

FREUD, Sigmund, (1984), Obras completas, vol. I-XXV, traducción de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu.

FREUD, Sigmund, (1993). Duelo y Melancolía, vol. XIV, Buenos Aires: Amorrortu Editores.

FREUD, Sigmund, (2016). La primera teoría de las neurosis, Buenos Aires: Amorrortu.

FREUD, Sigmund, (2018). Totem y Tabu, Madrid: Akal.

FREY, Herbert, (2015). Nietzsche: la memoria, la historia: la Segunda intempestiva entre la crítica al historicismo y la negación de la filosofía de la historia; Cuicuilco vol.22 no.64 México sep./dic. 2015

FRIDMAN, Ofer, (2021). From ‘Putin the saviour’ to ‘irreplaceable Putin’: The role of the 1990s in the kremlin’s strategic communications, The official journal of the NATO Strategic Communications Centre of Excellence, Volume 10.

GÄCHTER, Simon, (2004). Behavioral game theory. En D. J. Koehler & N. Harvey (Editores.), *Blackwell handbook of judgment and decision making* (pp. 485–503). Blackwell Publishing.

GARCÍA-VINIEGRAS, Carmen Regina Victoria y PÉREZ CERNUDA, Caridad (2013). Duelo ante muerte por suicidio. Revista Habanera de Ciencias Médicas, 12(2), 265-274.

GARNER, Ian, (2022). Russia’s Propaganda Machine Is Faltering Over Ukraine; En Foreign Policy, disponible en < <https://foreignpolicy.com/2022/03/08/russia-propaganda-ukraine-failure/>>

GARON, Nancy, BRYSON, Susan, SMITH, Isabel (2008). Executive function in preschoolers: a review using an integrative framework, Psychol Bull, 134(1):31.

GARRIDO-MATURANO, Angel, (2019). HIER IST ZEIT SEIN”. Análisis de la noción de instante en el pensamiento de Bernhard Welte y de sus implicancias; Erasmus, Año XXI No 1 y 2 - 2019 pp. 79 – 104.

GAUDICHAUD, F., y BREÑA, M. O. (2009). Popular Power, Oral History, and Collective Memory in Contemporary Chile. Latin American Perspectives, 36(5), 58–71.

GERRANS, Philip y SANDERS, David, (2014). Feeling the future: prospects for a theory of implicit prospection, Biology and Philosophy, 29:699–710.

GIDDENS, Anthony (1979). Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradictions in Social Analysis, Berkley and Los Angeles: University of California Press.

GIDDENS, Anthony (1990). The Consequences of Modernity, Stanford: Stanford University Press.

GIDDENS, Anthony (1991). Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age, Stanford: Stanford University Press.

GÓMEZ, Andrés, (2022). Chile en Sevilla 92: a 30 años del témpano que encendió el debate en la transición; en La Tercera, disponible en < <https://www.latercera.com/latercera-domingo/noticia/chile-en-sevilla-92-a-30-anos-del-tempano-que-encendio-el-debate-en-la-transicion/2CTCEZUPQVEURAE74QVJYNHIQ/>>.

GORDON, Avery, (2008). Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination; Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

GREICIUS Michael, KRASNOW, Ben, REISS, Allan y MENON, Vinod, (2003). Functional connectivity in the resting brain: a network analysis of the default mode hypothesis, Proc Natl Acad Sci, 100(1):253–258.

GUBUEY, Alexander, (2023). The Russia That Might Have Been How Moscow Squandered Its Power and Influence; Foreign Affairs, disponible en < <https://www.foreignaffairs.com/ukraine/russia-might-have-been>>

GUGLIEMI, Flavio, (2014). Poder, Fuerza y Violencia en Michel Foucault y Hannah Arendt. Una lectura desde la inmanencia, Nuevo Itinerario, Vol. 9 – Número IX: 45-58.

HALBWACHS, M. (2004), Los marcos sociales de la memoria, Barcelona: Anthropos.

HAMBURGER, Andreas, (2020a). The Complexity of Social Trauma Diagnosis and Intervention; en HAMBURGER, Andreas, HANCHEVA, Camellia y VOLKAN, Vamik (Eds.), “Social trauma. An Interdisciplinary Textbook”, New York: Springer.

HAMBURGER, Andreas, (2020b). Social trauma as a Bridging Concept; en HAMBURGER, Andreas, HANCHEVA, Camellia y VOLKAN, Vamik (Eds.), “Social trauma. An Interdisciplinary Textbook”, New York: Springer.

HAMBURGER, Andreas (2018). New thoughts on genocidal trauma; en HAMBURGER, Andreas (Ed.), “Trauma, trust, and memory: Social trauma and reconciliation in psychoanalysis, psychotherapy and cultural memory”, London, NY: Routledge.

HANSEN, Flemming Splitsboel, (2016). 'Russia's Relations with the West: Ontological Security through Conflict; Contemporary Politics, 22: 359-75.

HASSON, Uri, YANG, Eunice, VALLINES, Ignacio, HEEGER, David, y RUBIN, Nava (2008). A hierarchy of temporal receptive windows in human cortex, Journal of Neuroscience, 28(10):2539–2550.

HEIDEGGER, Martin, (2009). Ser y Tiempo, traducción por Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Trotta.

HENRIKSON, Alan, (2022). The Trauma of Territorial Break-up: The Russia-Ukraine Conflict and Its International Management—Geopolitical Strategy and Diplomatic Therapy. *Geopolítica(s). Revista de estudios sobre espacio y poder*, 13(1), 15-40.

HERMOSILLA, Muriel, (2020). Interrelación entre memoria episódica y semántica según el modelo de Tulving, Portales Medicos, Volumen XV. Número 7

HIRSCHBERGER, Gilad (2018). Collective trauma and the social construction of meaning. Frontiers in Psychology, 9, 1441..

HOEVEL, Carlos, (2015). Raíces del problema institucional argentino: una reflexión. *Revista Cultura Económica Año XXXIII, N° 90 Diciembre: 44-59*

HONEY, Christopher, THESEN, Thomas, DONNER, Tobias, SILBERT, Lauren, CARLSON, Chad, DEVINSKY, Orrin, DOYLE, Werner, RUBIN, Nava, HEEGER, David, y HASSON, Uri, (2012). Slow cortical dynamics and the accumulation of information over long timescales, Neuron, 76:423–434.

- HORACIO, Quinto Flaco, (2015). *Odas*; Buenos Aires: Losada.
- HUTCHINSON, Emma, (2016). *Affective Communities in World Politics: Collective Emotions after Trauma*, New York: Cambridge University Press.
- INFOBAE, (2019a). Sebastián Piñera: "Estamos en guerra contra un enemigo poderoso"; en Infobae, disponible en <https://www.infobae.com/america/america-latina/2019/10/21/sebastian-pinera-estamos-en-guerra-contra-un-enemigo-poderoso/>.
- INFOBAE, (2019b). Patricia Bullrich: "Cristina Kirchner cree en el modelo autoritario de Nicolás Maduro"; En Infobae, disponible en < <https://www.infobae.com/politica/2019/05/06/patricia-bullrich-cristina-kirchner-cree-en-el-modelo-autoritario-de-nicolas-maduro/>>
- INFOBAE, (2009). Bonafini insultó a los bolivianos y Raúl Castells la llamó "nazi"; En Infobae, disponible en <https://www.infobae.com/2009/12/16/490147-bonafini-insulto-los-bolivianos-y-raul-castells-la-llamo-nazi/>
- INFORME NACIONAL ARGENTINA PARA LA CEPAL, (2013). En Cepal, disponible en [https://www.cepal.org/sites/default/files/events/files/argentina\\_informe\\_nacional\\_cnm.pdf](https://www.cepal.org/sites/default/files/events/files/argentina_informe_nacional_cnm.pdf).
- INNES, Alexandria y STEELE, Brent, (2013). *Memory, Trauma and ontological security*; en RESENDA, Erica y BUDRYTE, Dovile (Eds), (2013), "*Memory and Trauma in International Relations Theories, Cases and Debates*", Routledge.
- IPSOS, (2022). *Confianza Interpersonal en el Mundo 2022*; disponible en < [For more https://www.ipsos.com/en/interpersonal-trust-across-the-world](https://www.ipsos.com/en/interpersonal-trust-across-the-world)>.
- JACQUELIN, Claudio, (2022). *Un país atravesado por la tristeza y la corrupción*; en *La Nación*, disponible en < <https://www.lanacion.com.ar/politica/un-pais-atravesado-por-la-tristeza-y-la-corrupcion-nid14102022/>>.
- JANOFF-BULMAN, Ronnie, (1992). *Shattered Assumptions: Towards a New Psychology of Trauma*, New York: Free Press.
- JARA IBARRA, Camila, (2013). *(Des)movilización de la sociedad civil chilena: post-trauma, gobernabilidad y neoliberalismo (1990-2010)*; Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.

JELIN, Elizabeth, (2002). Los trabajos de la Memoria; Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

JELIN, Elizabeth, (2018). La lucha por el pasado; Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

JIMENEZ-MARTÍNEZ, César (2013). Chile's quest to improve its image abroad; Public Diplomacy, 9 (4). pp. 279-290.

KANSTEINER, Wulf, & WEILNBÖCK, Harald (2008). Against the concept of cultural trauma. En ERLI, Astrid y NÜNNING, Ansgar (Eds.); Cultural memory studies (pp. 229–240). Berlin: de Gruyter.

KENNEDY TOOLE, John, (1980). La Conjura de los Necios, traducción por Flórez Alvarez J.M y Pérez Angela (1992), Barcelona: Anagrama

KIRA, Ibrahim. (2001). Taxonomy of trauma and trauma assessment. Traumatology, 7(2), 73–86.

KIRA, Ibrahim, TEMPLIN, Thomas, LEWANDOWSKI, Linda, y SHUWIEKH, Hannah. (2018). A conceptual model and measurement of identity-based, existential annihilation anxieties (EAA). Psychology, 9(6), 1306.

KIRCHNER, Néstor, (2003). DiFilm - Spot día a día un nuevo país. Néstor Kirchner (2003); En YouTube, disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=9AEQrLZyXak>>

KOSELLECK, Reinhart, (1993). Futuro pasado. Barcelona: Paidós.

KOSELLECK, Reinhart, (2001). Los estratos del tiempo. Barcelona: Paidós.

KOROWIN, Erika, (2010). "Iceberg! Right Ahead!" (Re)Discovering Chile at the 1992 Universal Exposition in Seville, Spain; Studies in Latin American Popular Culture 28(1):48-63.

KUCMIN, Tomasz., KUCMIN, Adriana, NOGALSKI, Adam., SOJCZUK, Sebastian., y JOJCZUK, Mariusz (2016). History of trauma and posttraumatic disorders in literature. Psychiatria Polska, 50(1), 269–281.

KUNDERA, Milan (2017). La insoportable levedad del Ser; Buenos Aires: Tusquets.

LA ALIANZA, (1999a). spot 1999 - De la Rúa - Duhalde - Cavallo – Elecciones -minuto 0:00 a 0:32-. En YouTube, disponible en <[https://www.youtube.com/watch?v=K\\_IUkhuAxsU](https://www.youtube.com/watch?v=K_IUkhuAxsU)>

LA ALIANZA, (1999b). De la Rúa: Spot largo épico de Campaña Presidencial 1999; En YouTube, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=bNrkvbYYMSk>

LA ALIANZA, (1999c). spot 1999 - De la Rúa - Duhalde - Cavallo – Elecciones -minuto 1:25 a 1:40-. En YouTube, disponible en <[https://www.youtube.com/watch?v=K\\_IUkhuAxsU](https://www.youtube.com/watch?v=K_IUkhuAxsU)>

LA ALIANZA, (1999d). spot 1999 - De la Rúa - Duhalde - Cavallo – Elecciones -minuto 1:40 a 2:00-. En YouTube, disponible en <[https://www.youtube.com/watch?v=K\\_IUkhuAxsU](https://www.youtube.com/watch?v=K_IUkhuAxsU)>

LACAN, Jacques, (1955). Seminario numero 3: Las Psicosis, Buenos Aires: Paidós.

LACAN, Jacques, (1994). Seminario numero 4: La Relación de Objeto, Buenos Aires: Paidós.

LACAN, Jacques, (2007). Seminario numero 10: La Angustia, Buenos Aires: Paidós.

LACAN, Jacques, (1964). Seminario numero 11: Los Cuatro Objetos Fundamentales del Psicoanálisis; Buenos Aires: Paidós.

LACAN, Jacques, (1972). Seminario numero 20: Aún, Buenos Aires: Paidós.

LACAN, Jacques, (2006). El Seminario 23. El Sinthome, Paidós, Buenos Aires.

LACAN, Jacques, (1973). Autocomentario, en Uno por Uno. Revista Mundial de Psicoanálisis N° 43, Buenos Aires: Ediciones EOLIA (1995).

LA CAPITAL, (2014). Rosario amaneció empapelada con afiches críticos al conflicto con los fondos buitres; En La Capital, disponible en <<https://www.lacapital.com.ar/la-ciudad/rosario-amanecio-empapelada-afiches-criticos-al-conflicto-los-fondos-buitre-n450952.html>>

LACAPRA, Dominick (2005). Escribir la historia, escribir el trauma; Buenos Aires: Nueva Visión.

LA LIBERTAD AVANZA, (2023a). Recuperado de Perfil, disponible en <<https://www.perfil.com/noticias/politica/javier-milei-lanzo-primer-spot-de-campana-advirtiendo-sobre-una-argentina-sin-futuro.phtml>>

LA LIBERTAD AVANZA, (2023b). Spot Javier Milei 2023; En YouTube, disponible en [https://www.youtube.com/watch?v=KFDSc\\_J8FYA](https://www.youtube.com/watch?v=KFDSc_J8FYA)

LA NACIÓN, (2017). Hebe de Bonafini: "Basta de ser democráticos para ser buenitos"; En La Nación, disponible en <https://www.lanacion.com.ar/politica/hebe-de-bonafini-basta-de-ser-democraticos-para-ser-buenitos-nid1998666/>

LA NACIÓN PARAGUAY, (2019). Masiva marcha en Chile rebautiza como “Plaza de la Dignidad”, En La Nación Paraguay, disponible en <https://www.lanacion.com.py/mundo/2019/11/08/masiva-marcha-en-chile-rebautiza-como-plaza-de-la-dignidad/>

LA TERCERA, (2021). Chile es el segundo país del mundo que más ha empeorado su salud mental desde el inicio de la pandemia, dice encuesta internacional; en La Tercera, disponible en < <https://www.latercera.com/que-pasa/noticia/chile-es-el-segundo-pais-del-mundo-que-mas-ha-empeorado-su-salud-mental-desde-el-inicio-de-la-pandemia-dice-encuesta-internacional/BPA6RJOZBJG63DFIMAZSZKRJ3A/>>

LA TERCERA, (2022). Chile es el tercer país de Latinoamérica donde menos se confía en la gente; en La Tercera, disponible en < <https://www.latercera.com/que-pasa/noticia/chile-es-el-tercer-pais-de-latinoamerica-donde-menos-se-confia-en-la-gente/K2C4XW2HCNFMHJQJYH6FOJSQ/>>

LA VOZ, (2014). Aparecieron afiches de apoyo al Gobierno contra los fondos buitres en el centro porteño; en La Voz, disponible en < <https://www.lavoz.com.ar/politica/aparecieron-afiches-de-apoyo-al-gobierno-contra-los-fondos-buitres-en-el-centro-porteno/>>

LARRIQUETA, Daniel (2004). La Argentina imperial; Buenos Aires: DeBolsillo.

LARROQUE, Andrés, (2023). La papa caliente que soltó Cristina; En Eduardo Van Der Kooy en Clarín, (2023), “La papa caliente que soltó Cristina”, disponible en <[https://www.clarin.com/opinion/papa-caliente-solto-cristina\\_0\\_Ui7TLxNoey.html](https://www.clarin.com/opinion/papa-caliente-solto-cristina_0_Ui7TLxNoey.html)>

LAUB, Dori (2005). From speechlessness to narrative: The cases of holocaust historians and of psychiatrically hospitalized survivors. Literature and Medicine, 24, 253–26

LAUB, Dori (1992a). Bearing witness or the vicissitudes of listening; en FELMAN, Shoshana y LAUB, Dori (Eds.), “Testimony: Crises of witnessing in literature, psychoanalysis and history”, New York: Routledge.

LAUB, Dori (1992b). An event without a witness: Truth, testimony and survival. en FELMAN, Shoshana y LAUB, Dori (Eds.), “Testimony: Crises of witnessing in literature, psychoanalysis and history”, New York: Routledge.

LAUB, Dori, y HAMBURGER, Andreas (Eds.) (2017). Psychoanalysis and holocaust testimony: Unwanted memories of social trauma. London: Routledge.

LEDYARD, John, (1995). Public goods: A survey of experimental research, in *Handbook of Experimental Economics*, editado por Kagel, J. & Roth, A., Princeton University Press.

LERNER, Adam, (2022). From the Ashes of History: Collective Trauma and the Making of International Politics, Oxford: Oxford University Press.

LERNER, Yulia, HONEY, Christopher, Silbert, Lauren, y Hasson, Uri (2011). Topographic mapping of a hierarchy 747 of temporal receptive windows using a narrated story, Journal of Neuroscience, 31(8):2906–2915.

LESLIE, Alan, (1994). Pretending and believing: issues in the theory of ToMM. Cognition, 50:211–238

LIRA, Elisabeth y CASTILLO, Isabel, (1993). Trauma Político y Memoria Social, Psicología Política, N° 6: 95-116.

LLOVET I PLANAS, Pere, (2021). La Perversion Narcisita Comprenderla e Identificarla. En Intercambios 46: 13-23.

LOFTUS, Elizabeth y KETCHMAN, Katherine, (1994). The Myth of Repressed Memory: False Memories and Allegations of Sexual Abuse; St Martin Press, 290.

LÓPEZ CEDEÑO, Francisco, (2013). Baudrillard y la Teoría Postmoderna sobre los Media, Claridades 5:14-31.

MACDONALD, Maryellen (2016). Speak, Act, Remember: The Language-Production Basis of Serial Order and Maintenance in Verbal Memory, Current Directions in Psychological Science, 25(1), 47–53.

MACRI, Mauricio, (2016). Recuperado de El Destape, disponible en <<https://www.eldestapeweb.com/politica/dia-de-la-independencia/9-de-julio-el-dia-en-que-macri-le-pidio-disculpas-al-rey-de-espana-por-la-independencia-20207911400>>

MANNING, Jeremy, (2021). Episodic memory: mental time travel or a quantum 2 ‘memory wave’ function? Psychological Review, 128(4), 711–725.

MANRIQUE CASTAÑO, Daniel y SALAZAR LODOÑO, Pamela, (2013). De la diferencia en los mecanismos estructurales de la neurosis, la psicosis y la perversión, Revista de Psicología GEPU, 3 (1), 127 - 147.

MALINOWSKI, Bronislaw (1986), [1923]. Los Argonautas del Pacífico Occidental; Barcelona: PlanetaAgostini.

MARQUEZ, Francisca, (2020). Por una antropología de los escombros. el estallido social en plaza dignidad, Santiago de Chile; Revista 180, 45, (1-13)

MASON, Malia, NORTON Michael, VAN HORN, John, WEGNER, Daniel, GRAFTON, Scott, y MACRAE, Neil, (2007). Wandering minds: the default network and stimulus-independent thought, Science, 315(5810):393–395

MASSEN, Jorg, STERCK, Elisabeth y DE VOS, Henk (2010). Close social associations in animals and humans: functions and mechanisms of friendship. Behaviour, 147, 1379–1412.

MCCANN, Lisa y PEARLMAN, Laurie (1990). Vicarious traumatization: A framework for understanding the psychological effects of working with victim; Journal of Traumatic Stress, 3(1), 131-149.

MCDONALD, Brent, (2019). En Chile protestar cuesta un ojo de la cara; en The New York Times, disponible en <<https://www.nytimes.com/es/2019/11/21/espanol/america-latina/chile-protestas-ojos.html>>

MENEM, Carlos, (1989). Discurso de Asuncion del Presidente Carlos Menem, disponible en <[https://www.hcdn.gob.ar/secparl/dgral\\_info\\_parlamentaria/dip/archivos/1989-07-08\\_Mensaje\\_Presidencial\\_Menem\\_Asuncixn.pdf](https://www.hcdn.gob.ar/secparl/dgral_info_parlamentaria/dip/archivos/1989-07-08_Mensaje_Presidencial_Menem_Asuncixn.pdf)>.

- MERLIN, Nora, (2018). Trauma y Memoria, *Educar em Revista* 34(70):101-116.
- MERKE, Federico, (2007). Identidad y política exterior en la teoría de las RI, Buenos Aires: IDICSO. Instituto de Investigación de Ciencias Sociales Universidad del Salvador.
- MERLEAU PONTY, Maurice, (1945). Fenomenología de la percepción, Barcelona: Planeta (1994).
- MILEI, Javier, (2021). Recuperado de Twitter, disponible en <<https://twitter.com/JMilei/status/1351183455753809924>>
- MILEI, Javier, (2023). Recuperado de A24, emisión televisiva en el programa “La Cruel Verdad” Vuelta Mas”, martes 27 de junio del 2023, 22:07hs.
- MILEI, Javier, (2023). Recuperado de A24, emisión televisiva en el programa “La Cruel Verdad”, martes 27 de junio del 2023, 21:48hs.
- MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES DE CHILE, (2020). Chile lanza su nueva estrategia de Imagen País para los próximos 10 años, disponible en <<https://www.minrel.gob.cl/noticias-anteriores/chile-lanza-su-nueva-estrategia-de-imagen-pais-para-los-proximos-10-anos>>
- MITHEN, Steven, (1996). *The Prehistory of the Mind: The Cognitive Origins of Art and Science*. London: Thames and Hudson.
- MITHEN, Steven, (2001). The evolution of imagination: An archeological perspective. *SubStance*, 94/95, 28–54.
- MITZEN, Jennifer, (2006). Ontological Security in World Politics: State Identity and the Security Dilemma, *European Journal of International Relations* 12(3): 341-370.
- MINTZ, Alex, y DEROUEN, Karl, (2010). *Understanding Foreign Policy Decision Making*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MIRITELLO, Giovanna, MORO, Esteban, LARA, Rubén, MARTÍNEZ-LÓPEZ, Roció, BELCHAMBER, J., ROBERTS, Sam, y DUNBAR, Robin (2013). Time as a limited resource: Communication strategy in mobile phone networks. *Social Networks*, 35, 89–95.

MONTES, Roció, (2016). La depresión se instala en Chile; en El País, disponible en [https://elpais.com/internacional/2016/05/05/america/1462484348\\_775490.html?event=go&event\\_log=go&prod=REGCRART&o=cerrado](https://elpais.com/internacional/2016/05/05/america/1462484348_775490.html?event=go&event_log=go&prod=REGCRART&o=cerrado)

MONTESPERELLI, P. (2004), Sociología de la memoria, Buenos Aires: Nueva Visión.

MORAVIA, Alberto, (1993). El desprecio. Barcelona: RBA Editores.

MOULIAN, Tomas, (1997). CHILE ACTUAL: Anatomía de un mito; Santiago de Chile: ARCIS.

NARAZHNA, Tanya, (2021). Revisiting the Causes of Russian Foreign Policy Changes Incoherent Biographical Narrative, Recognition and Russia's Ontological Security-Seeking. Central European Journal of International and Security Studies, 15(2):56-81.

NAVARRO, Brenda (2022). Cenizas en la Boca; Madrid: Sexto piso.

NETTEL, Guadalupe, (2011). El Cuerpo en que Nací; Barcelona: Anagrama.

NIETO MORENO, Antonio y RIVAS, Luis Manuel, (2022). Propaganda Z: qué significa el símbolo que aparece en tantas imágenes de la guerra en Ucrania; En El País, disponible en <https://elpais.com/videos/2022-03-19/propaganda-z-que-significa-el-simbolo-que-aparece-en-tantas-imagenes-de-la-guerra-en-ucrania.html>

NIETZSCHE, Friedrich, (2019). La gaya ciencia, traducción de José Carlos Mardomingo, Titivillus.

NIETZSCHE, Friedrich, (2006). Segunda consideración intempestiva, traducción de Joaquín Etorena, Buenos Aires: Libros del Zorzal.

NIETZSCHE, Friedrich, (1885), Así Hablo Zaratustra. Buenos Aires: Educar, Ministerio de Educación de la Nación Argentina.

NINO, Carlos, (1992). Un País al Margen de la Ley. Buenos Aires: EMECÉ.

OATLEY, Keith, (2005). Evolutionary Pre-adaptation and the Idea of Character in Fiction; *Journal of Cultural and Evolutionary Psychology* ·

OATLEY, Keith y LAROCQUE, Laurette (1995): Everyday concepts of emotions following every-other-day errors in joint plans; en RUSSELL, James, FERNANDEZ-DOLS, José-Miguel, MANSTEAD, Antony y WELLENKAMP, J.C (eds), "Everyday

Conceptions of Emotions: An Introduction to the Psychology, Anthropology, and Linguistics of Emotion". NATO ASI Series D 81. Dordrecht: Kluwer, 145–165.

OATLEY, Keith y MAR, Raymond. (2008). The function of fiction is the abstraction and simulation of social experience. Perspectives on Psychological Science, 3(3), 173–192.

OLALQUIAGA, Celesta, (2020). La calle como cuerpo de combate; en Artishock Revista de Arte Contemporáneo, disponible en <<https://artishockrevista.com/2020/02/28/la-calle-como-cuerpo-de-combate/>>

OLAVARRÍA, María José, (2003). *Fractured Past: Torture, Memory and Reconciliation in Chile*. Montréal: McGill University.

ORTEGA, Juan Pablo, (2019). ¿Qué pasa con el Ser?, en MOLINA, Esteban (Comp.), *Tiempo y Espacio*, Actas del IV Congreso Internacional de la SIEH – Argentina.

ORTÍZ ZAVALLA, Graciela, BERDULLAS, María Pilar y MALAMUD, Marta (2011). De la melancolía y la manía. III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVIII Jornadas de Investigación Séptimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

PADILLA, Diego, (2020). (In)seguridad ontológica y confianza social en América Latina: Una aproximación con modelos de ecuaciones estructurales, *Relacso*, Volumen, Número 16.

PÁGINA12, (2009). Argentina es el país de las tierras secas; en *Página12*, disponible en <<https://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-133707-2009-10-19.html>>

PÁGINA 12, (2019). Represión en Chile: los ojos de la protesta; en *Página 12*, disponible en <<https://www.pagina12.com.ar/231031-represion-en-chile-los-ojos-de-la-protesta>>

PANIAGUA, Cecilio, (2004). Convergencias actuales entre la neurociencia y el psicoanálisis, Ars Medica. Revista de Humanidades 2004; 2:194-211.

PARKER, Elizabeth, CAHILL, Larry y MCGAUGH James, (2006). A case of unusual autobiographical remembering. Neurocase, Feb;12(1):35-49.

PERFIL, (2017). La historia de los cruces del kirchnerismo contra el "senil" juez Griesa; En Perfil, disponible en < <https://www.perfil.com/noticias/internacional/los-cruces-del-kirchnerismo-contra-el-senil-juez-griesa.phtml>>

PEROCHENA, Camila (2022). Cristina y la historia: El kirchnerismo y sus batallas por el pasado; Buenos Aires: Planeta -versión digital-.

PLATÓN (1992). Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro; Madrid: Gredos.

PRIETO LARRAÍN, M. (2011). Branding the Chilean nation: Sociocultural change, national identity and international image. Doctoral thesis, Leiden University, the Netherlands.

RACAMIER, Paul Claude, (1986). Entre agonie psychique, déni psychotique et perversion narcissique. *Revue française de Psychanalyse*, Vol 50 :5.

RAMÍREZ FIGUEROA, Juan Carlos, (2020). Plaza “Dignidad” se llena en Santiago de Chile celebrando un año del estallido; en Página 12, disponible en <https://www.pagina12.com.ar/300063-plaza-dignidad-se-llena-en-santiago-de-chile-celebrando-un-a>

RAPPORT, Mario, (2007). Mitos, etapas y crisis en la economía argentina; En Nación - Región - Provincia en Argentina, No. 1

RAY, Susan, (2008). Evolution of posttraumatic stress disorder and future directions. *Archives of Psychiatric Nursing*, 22(4), 217–225.

RENAN, Ernest, (1882). ¿Qué es una nación?; disponible en < [https://perso.unifr.ch/derechopenal/assets/files/obrasjuridicas/oj\\_20140308\\_01.pdf](https://perso.unifr.ch/derechopenal/assets/files/obrasjuridicas/oj_20140308_01.pdf)>

RESENDÁ, Erica y BUDRYTE, Dovile (Eds), (2013). *Memory and Trauma in International Relations Theories, Cases and Debates*, London, NY: Routledge.

RICHARD, Nelly, (2007). *Fracturas de la memoria*; Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

RICOEUR, Paul, (2000), *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires: FCE.

ROBERTS, Sam, y DUNBAR, Robin, (2011). The costs of family and friends: An 18-month longitudinal study of relationship maintenance and decay. *Evolution and Human Behavior*, 32, 186–197.

- ROBERTS, Ron y HEWER, Christopher, (2014). Memory, ‘madness’ and conflict: A Laingian perspective; Memory Studies, 8(2), 169–182.
- ROBLES, Mariano, BADOSA, Juan Manuel, ROIG, Albert, PINA, Belen y FEIXAS VIAPLANA, Guillem (2009). La evaluación del estrés y del traumapresentación de la versión española de la escala de trauma acumulativo (CTS); Revista de psicoterapia, Vol. 20, N°. 80, 2009, págs. 89-104.
- ROEDIGER, Henry, y MCDERMOTT, Kathleen, (1995). Creating false memories: Remembering words not presented in lists; Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition, 21(4), 803–814.
- RODRÍGUEZ LARRETA, Horacio (2023a). Recuperado de Telam, disponible en <https://cablera.telam.com.ar/cable/politica/1388600/es-un-reconocimiento-al-orden-dijo-rodriguez-larreta-en-jujuy>
- RODRÍGUEZ LARRETA, Horacio, (2023b). Recuperado de Ámbito, en YouTube, disponible en < <https://www.youtube.com/watch?v=CgsABJUXUHU>>.
- ROLÓN, Gabriel, (2022). El Duelo, Buenos Aires: Planeta.
- ROVELLI, Carlo, (2008). El orden del tiempo. Barcelona: Anagrama.
- RUSSELL, Roberto, (2010). La Argentina del Segundo Centenario: Ficciones y realidades de lapolítica exterior; en RUSSELL, Roberto (editor). Argentina 1910-2010. Balance del siglo. Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara.
- RUSSELL, Roberto y TOKATLIAN, Juan Gabriel. (2016). “La política Exterior del Kirchnerismo”; en: PERUZUTTI Y GERVASONI (Eds.). ¿Década Ganada?. Buenos Aires: DEBATE, pp 235-269.
- RUTH, Cinthia, (2022). Tristeza, angustia y bronca: las emociones de los argentinos frente a la situación actual, según una encuesta; en Infobae, disponible en < <https://www.infobae.com/politica/2022/05/27/tristeza-angustia-y-bronca-las-emociones-de-los-argentinos-frente-a-la-situacion-actual-segun-una-encuesta/>>
- SÁEZ, Raúl, (2010). La OCDE y el ingreso de Chile; Estudios Internacionales 166, 93-112.

SÁNCHEZ-ROMÁN, José Antonio, (2015). La Nación, Peronism, and the Origins of the Cold War in Argentina; En Culture & History Digital Journal, Vol. 4, number 1, Madrid.

SARAMAGO, José, (1991), [2022]. El Evangelio según Jesucristo. Madrid: Alfaguara.

SCHACTER, Daniel, (1996), Searching for memory: The brain, the mind, and the past. Basic Books.

SCHINDEL, Estela, (2020). Los sitios del terror y la desaparición en Argentina: trauma, materialidad y testimonio; en SPILLER, Roland, MAHLKE, Kirsten y REINSTÄDLER, Janett, “Trauma y memoria cultural Hispanoamérica y España”, Berlín-Boston: De Gruyter.

SCHMITT, Carl, (1932). El concepto de lo político, texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios. Madrid: Alianza.

SENECA, Anneo Lucio, (2014). Medea; traducción Eleonora Tola, Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.

SHARAFUTDINOVA, Gulnaz, (2020). The Red Mirror: Putin’s Leadership and Russia’s Insecure Identity. Oxford: Oxford University Press.

SHAKESPEARE, William (1603), [2010]. Hamlet; Madrid: Planeta.

SHINKAI, Makoto, (2016). Kimi No Na wa.

SIDICARO, Ricardo (2003). Los tres peronismos. Estado y poder económico 1946-55; 1973-76; 1989- 99; Buenos Aires, Siglo XXI.

SIDICARO, Ricardo, (2002). La crisis del Estado y los actores políticos y socioeconómicos en la Argentina (1989- 2001); Buenos Aires: Libros del Rojas.

SIMMEL, Georg. (2001) [1903]. Las grandes urbes y la vida del espíritu; en El individuo y la libertad, Ensayos de crítica de la cultura, Barcelona: Ediciones Península.

SNYDER, Timothy, (2018). The Road to Unfreedom: Russia, Europe, America. New York: Tim Duggan Books

SPYER DULCI, Tereza Maria y ALVARADO SADIVIA, Vania (2021). El Estallido Social en Chile: ¿rumbo a un Nuevo Constitucionalismo?; R. Katál., Florianópolis, v. 24, n. 1, p. 43-52, jan./abr. 2021.

- SOUROUJON, Gaston, (2011). Reflexiones en torno a la relación entre memoria, identidad e imaginación, *Andamios*, Volumen 8, número 17: 233-257.
- STEELE, Brent, (2008). *Ontological Security in International Relations: Self-Identity and the IR State*, London: Routledge.
- STERN, Steve, (2009). *Recordando en Chile de Pinochet: En vísperas de Londres 1998*. Santiago de Chile: Ediciones UDP.
- STOMPKA, Piotr, (2000). Cultural Trauma: The Other Face of Social Change, *European Journal of Social Theory*, 3(4):449-466.
- STOMPKA, Piotr, (2004). *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley: University of California Press.
- SUBOTIĆ, Jelena (2016) 'Narrative, Ontological Security, and Foreign Policy Change; *Foreign Policy Analysis*, Volume 12, Issue 4, October 2016, Pages 610–627.
- SUBOTIĆ, Jelena y EJDUS, Filip, (2021). Towards the existentialist turn in IR: introduction to the symposium on anxiety; *Journal of International Relations and Development* (2021) 24:1014–1019.
- SUDDENDORF, Thomas, y CORBALLIS, Michael, (1997). Mental time travel and the evolution of the human mind, *Genetic Social and General Psychology Monographs*, 123(2):133 – 67.
- SUDDENDORF, Thomas y BUSBY, Janie, (2003). Like it or not? The mental time travel debate, *Trends in Cognitive Sciences*, 7:437– 38.
- SUDDENDORF, Thomas y CORBALLIS, Michael, (2007). The evolution of foresight: What is mental time travel, and is it unique to humans, *Behavioral and Brain Sciences*, 30, 299 –351.
- SVAMPA, Lucila (Comp), (2015). Entre la historia y la memoria: debates actuales en torno a la (re) actualización del pasado; *Documentos de Trabajo N° 74 DT Agosto 2015*.
- SVAMPA, Lucila, (2017). El presente en suspenso. Estratos del tiempo y la pregunta por lo contemporáneo a partir del pensamiento de Reinhart Koselleck; *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 71, 2017, 157-170.

THORNTON, Rusell, (1987). American Indian holocaust and survival: A population history since 1492. Norman: University of Oklahoma Press.

TODESCA, Jorge (2006). El mito del país rico. Economía y política en la historia argentina; Buenos Aires: Emecé.

TOMASELLO, Michael, (2014). Horizon The ultra-social animal; European Journal of Social Psychology, 44, 187–194.

TOMASELLO, Michael, & VAISH, Amrisha (2013). Origins of human cooperation and morality. Annual Review of Psychology, 64, 231–255.

TREJO MARTÍNEZ, Fernando, (2012). Fenomenología como método de investigación: Una opción para el profesional de enfermería, Enf Neurol, Vol. 11, No. 2: 98-101.

TREJO VIDAL, Carolina, (2019). El arte de la protesta en Chile: un estallido creativo; En Sputnik, disponible en <<https://sputniknews.lat/20191224/el-arte-de-la-protesta-en-chile-un-estallido-creativo-1089736139.html>>

TREZISE, Thomas (2008). Between history and psychoanalysis: A case study in the reception of holocaust survivor testimony. History and Memory, 20(1), 7–47.

TULVING, Endel, (1983). Elements of Episodic Memory, Oxford, New York.

TULVING, Endel, (1985). How many memory systems are there?; American Psychologist, 40(4), 385-398.

TULVING, Endel, (1993). What is episodic memory?; American psychological society, 2, 67-70.

VEDIA DOMINGO, Vanesa, (2016). Duelo patológico Factores de riesgo y protección, Revista Digital de Medicina Psicosomática y Psicoterapia, Volumen VI Número 2.

UCR, (2003). DIFILM Spot UCR Moreau - Losada – 2003; En YouTube, disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=mMY8Q00Qvys>>

UNAMUNO, Miguel, (2007); Buenos Aires: Agebe.

VIÑAS, David, (1982). Indios, ejército y frontera; México: Siglo Veintiuno Editores.

VILLARRUEL, Victoria, (2023). Recuperado de La Nación, emisión televisiva en el programa +Realidad, lunes 15 de mayo del 2023, 20:19hs.

- VOLKAN, Vamik (1991). On “chosen trauma”. *Mind and Human Interaction*, 4(1), 3–19.
- VOLKAN, Vamik (1997). *Bloodlines: From ethnic pride to ethnic terrorism*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- VOLKAN, Vamik (1998). Transgenerational Transmissions and Chosen Traumas, Opening Address XIII International Congress International Association of Group Psychotherapy.
- VOLKAN, Vamik (2020). Chosen traumas and their impact on current political/societal conflicts. en HAMBURGER, Andreas, HANCHEVA, Camellia y VOLKAN, Vamik (Eds.), “Social trauma. An Interdisciplinary Textbook”, New York: Springer.
- WELTE, Bernhard, (2006), “Meditation über Zeit”, en ídem, *Gesammelte Schriften Band I/2. Mensch und Geschichte*, Freiburg/ Basel/ Wien: Herder, 19-31
- WENDT, Alexander, (1992). Anarchy is What States Make of It: The Social Construction of Power Politics, *International Organization*, 46 (2): 391-425.
- WENDT, Alexander, (2015). *Quantum Mind and Social Science: Unifying Physical and Social Ontology*; Cambridge: Cambridge University Press
- YOUNG, Jock, (1999). *The Exclusive Society: Social Exclusion, Crime and Difference in Late Modernity*, Sage Publications.
- YOUNG, Jock, (2003). Merton with Energy, Katz with Structure: The Sociology of Vindictiveness and the Criminology of Transgression, *Theoretical Criminology*, 7(3):389–414
- YOUNG, Simon, (2008). The neurobiology of human social behaviour: an important but neglected topic; *Journal of Psychiatry Neuroscience.*, sep; 33(5): 391–392.
- ZARAKOL, Ayşe, (2010). Ontological (in) Security and State Denial of Historical Crimes: Turkey and Japan, *International Relations* 24(1): 3-23.
- ZEHFUSS, Maja, (2006). Remembering to Forget/ Forgetting to Remember; en BELL, Duncan (Ed.), “Memory, Trauma and World Politics Reflections on the Relationship Between Past and Present”, Nueva Yorg: Palgrave Macmillan.

ZELAZO, Philip y FRYE, Douglas, (1998). Cognitive complexity and control: The development of executive function; Current Directions in Psychological Science, 7, 121-126.

ZOHAR, Danah, (2022). Zero Distance Management in the Quantum Age; Singapore: Palgrave Macmillan.