

Arthur Kleinman, Veena Das y Margaret Lock (eds). *Social Suffering*, Berkeley, University of California Press, 1997, 404 pp.

MARTÍN ALONSO

Es un volumen colectivo que consta de 15 capítulos más la introducción. Contiene un detallado y muy útil índice analítico (22 pp.). Las notas están al final de cada capítulo.

El resumen por capítulos se incluye como anexo al final (pp. 79-95) para respetar las recomendaciones del espacio.

1. Origen, motivación, contexto

La publicación recoge los trabajos de un Congreso en el Centro Bellagio de la Fundación Rockefeller organizado por el Social Science Research Council's (SSRC) Committee on Culture, Health, and Human Development dentro de un programa sobre Cultura, sufrimiento y cambio social en julio de 1994 bajo el título "Social Suffering, Experience, Representation, Policy" (Un comentario anecdótico y quizás maltraído: el contraste entre el tema del Congreso y el lugar en que se celebró: el palacio renacentista en un entorno paradisiaco a orillas del lago Como). Los 12 trabajos del Congreso aparecieron en *Daedalus* en 1996; este volumen recoge tres nuevos. El libro es el primero de una serie. El segundo, que se tituló *Violence and Subjectivity* (Veena Das, Arthur Kleinman, Mamphela Ramphele, and Pamela Reynolds, eds. Berkeley, University of California Press, 2000. ix + 379 pp., tablas, índice), estudiaba las diversas formas de daño que la violencia social inflige a los individuos y las colectividades. Se componía de 14 capítulos más la introducción de V. Das y A. Kleinman. Cuatro de ellos escritos por autores del primer volumen. El tercero, titulado *Remaking a World. Violence, Social Suffering, and Recovery* (V. Das, A. Kleinman, M. Lock, M. Ramphele y P. Reynolds, eds. Berkeley: University of California Press, 2001. viii+ 294 pp., tablas, índice) consta de 6 capítulos, con la particularidad de que Das y Kleinman (editores y autores en los libros anteriores) sólo firman aquí la introducción. Este volumen presenta "estudios etnológicos comparados realizados a partir de trabajo de campo en diferentes regiones del mundo con vistas a descubrir los modos en que las comunidades que han sido marginalizadas en razón de la violencia estructurada de los procesos históricos o que han tenido que afrontar situaciones de trauma o violencia colectiva, rehacen sus vidas".

Lo que acaso cabe destacar es el papel central de Arthur Kleinman en la configuración de este objeto de estudio. Una prueba reciente de ello es la publicación, junto con el sociólogo Iain Wilkinson, de *A Passion for Society: How We Think about Human Suffering* (University of California Press, 2016). Kleinman resume las tesis de este libro en una conferencia:

(<https://www.youtube.com/watch?v=ExktndWB5IM>, 35 minutos).

Aquí presenta el estudio del sufrimiento como un revulsivo para emprender un replanteamiento de la ciencia social dirigiéndola desde sus enfoques convencionales, muy influidos ahora por las tecnologías del conocimiento y el imaginario gerencial/managerial, hacia un humanismo crítico. También para la práctica de la medicina. Sugiere que el criterio para evaluar una ciencia social debe ser la medida en que contribuye a la promoción del cuidado (care) en la sociedad. Critica el quehacer académico y las prácticas universitarias por su enfoque exclusivo en lo cognitivo y su alejamiento de la moral, de la preocupación por el arte de vivir. (Recomendable escuchar la citada conferencia en Harvard).

El protagonismo de Kleinman se retrotrae a 1976, cuando fundó *Culture, Medicine and Psychiatry* (que dirigió hasta 1986). Luego su influencia se extiende a través de sus tres actividades, como autor, como profesor y como impulsor editorial. (Para una visión panorámica de su contribución: Atwood D. Gaines: Culture, Medicine, Psychiatry and Wisdom: Honoring Arthur Kleinman, *Cult Med Psychiatry*, 40, 2016: 538–569).

2. - Ámbito/s disciplinar/es del libro

El perfil académico de A. Kleinman permite anticipar el perímetro epistémico de este trabajo de autoría múltiple. Los editores mencionan explícitamente las siguientes perspectivas: antropología, historia social, crítica literaria, estudios religiosos y medicina social (p. x); en otra ocasión la enumeración contiene: etnografía, historia social, humanidades críticas, religión comparada y medicina social (p. xxv). Kleinman es antropólogo y psiquiatra, su percepción se inscribe a mi entender más cerca de las ciencias humanas y sociales, que de la clínica. Si bien es llamativa en la adscripción de los autores el escaso peso de la filosofía y, sobre todo, de la sociología. En el resumen por capítulos se incluirá la especialidad del autor. Si abandonamos la geometría del nominalismo académico, encontramos que los editores resumen las aportaciones del libro en tres niveles: representaciones culturales, experiencias sociales y procesos políticos y profesionales. El primero tiene que ver con la dimensión representativa y abarca imágenes, narrativas, metáforas; en resumen, las diferentes formas en que el sufrimiento puede ser codificado. Tales representaciones forman parte de la vida colectiva y como tales pueden ser bien (pedagogía de la memoria, por ejemplo) o mal (la competición del sufrimiento en el mercado de la victimidad) utilizadas. Por experiencia social entienden la existencia de unas normas en cuanto expresión de la sensibilidad social predominante; de otro modo, remiten a la connotación específicamente social de la experiencia del sufrimiento por cuanto esta viene mediada por sistemas simbólicos y morales emparentados con la economía política. Por eso no se puede aspirar a una transformación puramente individual de la experiencia del sufrimiento, sino que hay que atender a las

prácticas sociales. Por último, los procesos y las prácticas político-institucionales manifiestan esa dualidad característica ya apuntada: pueden favorecer un tratamiento humanizado del sufrimiento social pero también ser su causa principal, como muestra el ejemplo extremo del Holocausto, que no es otra cosa que un programa político de supuesta salvación nacional. En diferentes capítulos del libro se mencionan respuestas inadecuadas al sufrimiento social: silencio, normalización-trivialización, mediatización (infotainment), apropiación-instrumentalización, voyeurismo, burocratización, mercantilización, erotización, medicalización... Un aspecto a destacar, por cuanto se inscribe en una de las preocupaciones del grupo, tiene que ver con la vinculación entre sufrimiento y progreso social, como si un cierto nivel del primero fuera el precio para lo segundo. En este sentido, y siguiendo la apreciación de Benjamin, el sufrimiento no sería una disfunción sino una consecuencia del programa de la modernidad.

Un aspecto de interés es que las fronteras entre estas dimensiones son permeables, y acaso lecturas más recientes permiten una taxonomía más fina y con más potencial en la dirección de configurar el espacio de ese nuevo objeto epistémico, el sufrimiento social (este volumen es el más antiguo en la lista para reseñar, si no recuerdo mal). Los editores acuden a una metáfora geométrica para dar cuenta de la interconexión: “el círculo de procesos sociales estructurales implicados”, un círculo que conecta el plano del “análisis desde las humanidades y las ciencias sociales –significados, relaciones, estructuras– con los de la salud y las políticas sociales” (xviii). La preocupación por utilizar la categoría de sufrimiento social como una herramienta para romper las fronteras convencionales entre disciplinas y planos de la experiencia –individual, intersubjetiva, colectiva– es una constante en los editores. Porque se trata de un proceso de mediación y de transformación (p. xix).

Estos intentos por llegar a una concepción integrada chocan con dificultades enormes, que desbordan la geometría de las disciplinas; por ejemplo, a la hora de establecer la propia definición de sufrimiento con referencia a la idea de comunidad moral. Recordamos la repetida frase de H. Fein sobre la exclusión del universo de obligación moral como condición del genocidio. Por esa razón en unas ocasiones, las más como David Morris, se reivindica la apertura/extensión de las fronteras morales de la comunidad, mientras que en otras mantienen su vigencia como ámbito de distribución de recursos y de protección de derechos, como sugiere Paul Farmer. El problema de esta posición es que establece de facto una desigualdad en los sufrimientos, en función de la distancia respecto a la comunidad de referencia. Por no hablar de la contradicción entre las declaraciones que proscriben los tratos inhumanos y degradantes y la producción institucional de medios, como las armas, destinados a multiplicarlos (Talal Asad). Lo que remite una vez más a ese doble rostro de la modernidad, como un pas à deux entre progreso y barbarie.

Desde luego, y para concluir este apartado desde mi percepción, la cuestión de las disciplinas es doble, de un lado cuantitativa: en número de ellas que están implicadas en el asunto, lo que a su vez depende de los contenidos que se incorporen en la definición del sufrimiento social, de otro cualitativa: la forma de integrar esas perspectivas para converger en los resultados teóricos.

3 - Referentes teóricos

Lo más cercano a una plantilla común es lo que se ha recogido en el apartado anterior. Ni hay un repertorio de fuentes compartidas ni los autores tratan específicamente este asunto más allá de señalar los límites de la teorización académica convencional sobre el sufrimiento. Hay varias referencias cruzadas entre algunos de los autores, siendo Arthur Kleinman el más citado. En realidad, y a tenor de las citas (por ejemplo, Wilkinson en 2005), Kleinman es una de las fuentes obligadas, también Wilkinson y, con lo que suponen las fronteras lingüísticas, E. Renault, del que la traducción al inglés puede suponer una presencia más poderosa en adelante. (A completar esta lista tras la revisión de las lecturas). Fuera de los autores de este volumen, quien aparece en más capítulos es Foucault, si bien la defensa más articulada de una contribución es la que de Heidegger lleva a cabo V. Daniel (pp. 351-353). Referencias aisladas a Freud, Bourdieu, Derrida, Boltanski, Kristeva, Peirce, Ariés, Wittgenstein, Kant...

4 - Problemas e interrogantes que se señalan en la publicación (así como aportaciones que consideréis valiosas) en relación con las categorías de sufrimiento social y/o víctimas.

- Desde el punto de vista epistémico

La carencia más citada en este volumen es la fragmentación del objeto de estudio en diferentes parcelas disciplinares. Es un mosaico, difícil de enmarcar en una plantilla unitaria. Pero, como algunos autores señalan, tampoco la desindividuación o universalización serían deseables porque distorsionan, como la cuantificación y objetivización, la dimensión existencial; de modo que habría que encontrar la unidad en un segundo nivel de abstracción o inferencia.

Después de ella se menciona también el riesgo de los enfoques monocausales que se desentienden del contexto mediato del sufrimiento. Quien lo hace más explícitamente es Bowker (pp. 374-375) para reivindicar la relevancia de la mirada desde la religión. Insiste este autor en la necesidad de atender a la complejidad desautorizando los atajos de inspiración ockhamiana. Por eso sugiere que mejor que aislar causas es concentrarse en conjuntos de constricciones que pueden conjugarse de distinta manera (pasiva, permisiva, causativa...) y en los que pueden aislarse luego los diferentes registros: biológico, psicológico, médico, químico, ético, sociológico).

Un tercer aspecto a señalar tiene que ver con la dimensión social del sufrimiento y la consiguiente mediación lingüística en la configuración de las experiencias que lo denotan. El tema del significado y del lenguaje aparece en varios artículos. De entre los problemas que aparecen en este flanco cabe destacar los siguientes. 1. El elemento de infalibilidad del sufrimiento por cuanto rompe las estructuras subjetivas para articularlo, así como la pregunta por el significado del silencio/mudez, como expresión última del daño (Langer, cap. 4). 2. Las limitaciones del lenguaje referencial para dar cuenta de unas experiencias que desafían el alfabeto convencional con el que codificamos la experiencia y alientan el recurso a la metáfora (Schwarcz, p. 119); en otras ocasiones el cuerpo maltratado es la metáfora del sufrimiento (Ramphele, p. 99). En este sentido Morris formula la cuestión del género literario adecuado para apresar la realidad del sufrimiento, reivindicando la utilidad de los recursos poéticos y narrativos (Morris, cap. 3), frente a la frialdad del ensayo; una vía defendida con tesón por Arthur Kleinman, entre otros, en la dirección de primar la perspectiva fenomenológica de la experiencia vivida. 3. Una cuestión anexa es que la geografía semántica tiene contornos diferentes según las lenguas (A. y J. Kleinman, p. 20, nota 3). 4. Ya en el plano social, la variable omnipresente de la desigualdad se hace sentir aquí: también las voces de los pobres tienen menos probabilidades de ser oídas; podría decirse que esta desigualdad expresiva es una parte de la violencia estructural (Farmer, cap. 13). Pero también en las diferentes conceptualizaciones de una misma experiencia como la de la muerte (Lock, cap. 11). 5. Por último, la instrumentalización de un lenguaje en apariencia humanizador para justificar prácticas abyectas (Harrington, cap. 10, psicología y medicina nazi); pero también en el colonialismo, las construcciones del maoísmo (Wei-Ming, cap. 9) y la reificación tecnológica, que hoy completaríamos con el discurso managerial.

Una constante a lo largo de los capítulos es la idea de que el sufrimiento rompe las fronteras entre disciplinas y desestabiliza las categorías establecidas. Por eso la actual fragmentación del sufrimiento como objeto de estudio en parcelas inconexas y la tendencia a aislar rasgos cuantificables susceptibles de tratamiento tecno-burocrático suponen una dificultad añadida. La llamada a una visión integrada se resume en la necesidad de complementar la perspectiva epistémica con la moral (Harrington, cap. 10, p. 184); lo que exige el respeto por los estudiosos de las voces genuinas de las personas que experimentan los impactos del sufrimiento en sus diferentes expresiones (Das, cap. 5).

Para cerrar esta enumeración cabría mencionar la connotación que se añade con el papel de la memoria traumática (Young, cap. 12). Que tiene su contraparte social en la necesidad de reconstruir el contexto histórico de las condiciones productoras de sufrimiento (Farmer, cap. 13; Das, cap. 5).

- Desde el punto de vista social

El sufrimiento tiene una dimensión esencialmente social; es construido, lo que no quiere decir que sea artificial; aunque puede serlo como en el caso de los victimismos (un tema no tratado en el libro, con la excepción de la utilización del sufrimiento individual y la instilación de memorias falsas en el maoísmo -Schwarcz, p. 126-). Hay una socio-lógica del sufrimiento que tiene diferentes expresiones desde las categorizaciones sociales o los determinantes estructurales a las prácticas rituales (como el duelo). La viudez política es un caso concreto de sufrimiento social (Ramphele, cap. 7) y la “muerte voodoo”, la expresión del poder social de causar la muerte siguiendo el esquema de la profecía autocumplida (Young, cap. 12). Pero acaso el elemento más significativo de esta sociológica lo componen las sociodiceas y teodiceas, en cuanto que marcos de explicación y legitimación de ciertos tipos de sufrimiento infligidos a ciertos tipos de personas. Factores como el género, la etnia ("raza") y el estatus socioeconómico son factores sociales que dan cuenta de la susceptibilidad al sufrimiento (Farmer, cap. 13).

De modo que la expresión del sufrimiento limita por abajo con lo indecible por inexpresable (representado prototípicamente por el cadáver de la víctima) y por arriba con los códigos que pautan las prácticas sociales, y que convierten a ciertos sufrimientos en justificados como precio o peaje a pagar por la consecución de algún objetivo superior, incluido el progreso (Morris, cap. 3; Asad, cap. 14). Esto tiene que ver con los conceptos de normalidad, normalización y naturalización tratados de refilón (Das, Cavell, Asad, Young).

- Desde el punto de vista ético-político

El sufrimiento es una expresión esencial de la condición humana básica, de su dimensión existencial. En palabras de los Kleinman: “El sufrimiento es uno de los fundamentos existenciales de la experiencia humana; es una cualidad definitoria, una experiencia límite en las condiciones humanas” (p. 1). El término ‘moral’ aparece con mucha más frecuencia que el de ‘ética’ entre los autores del libro. En términos generales este último aparece con una connotación instrumental, como en el caso de la ética de la biomedicina nazi o en la visión norteamericana justificadora de la tecnología de los trasplantes (con las consiguientes implicaciones para la decisión sobre el momento de la muerte del donante).

En el libro no hay una consideración específica sobre la política en abstracto como factor condicionante del sufrimiento. Aunque esta aparece desde luego como telón de fondo en varios de los estudios de casos: partición de la India, nazismo, maoísmo, dictadura haitiana, colonialismo, y nacionalismo o política de la identidad, esta última la más explícitamente tratada (Daniel, cap. 15). Hay también alguna referencia a la lógica del capitalismo (Kleinman y Kleinman, cap. 1), sin una consideración siste-

mática de ella; en cambio están muy presentes las consecuencias de la estratificación, pues la desigualdad y la pobreza figuran entre los factores que producen directa o indirectamente sufrimiento social. Hay que recordar que el libro se escribió hace veinte años.

- Desde el punto de vista estético

La perspectiva estética tiene una doble presencia. El más importante remite al modo de representar o materializar los contenidos culturales; en los capítulos del libro no hay apartados específicos referidos a ello, pero la narratividad es un factor fundamental en la visión de Kleinman. Así, hay muchas referencias a narrativas en los tres volúmenes de la serie. Lo otra es la del abuso, que se manifiesta tanto en el uso del sufrimiento para el consumo masivo como infotainment (Kleinman y Kleinman, cap. 2; y recuérdense también las imágenes de Benetton durante la guerra de Bosnia) como en la erotización (sodomismo, Asad, cap. 14).

5. Parecer crítico sobre el planteamiento del libro

Hay, para empezar, la diversidad habitual de los libros colectivos. Es verdad que hay unos capítulos más sugerentes que otros, pero probablemente ni siquiera serán los mismos para todos los lectores. En todo caso, ninguno está de sobra. Sin embargo, unos han envejecido mejor que otros, por un lado; y por otro, como mostrarán otras lecturas, el estudio del sufrimiento social ha incorporado iluminaciones nuevas; lo cual expresa también ese rasgo común que es la historicidad del conocimiento.

Predomina la perspectiva etnográfico-antropológica; está ausente, para nuestro propósito un tratamiento específico de la figura de la víctima, que al menos en casos límite como el del sadomasoquismo o el daño autoinfligido indican que no es coexistiva con la del sufrimiento, ni tampoco con la de paciente.

Como no existe en general, tampoco en este volumen es perceptible un marco o plantilla unificadora; de manera que la aproximación del libro puede considerarse más sumativa que sistemática. Es llamativo al efecto que no se haya contemplado un capítulo final de recapitulación. El libro se presenta como un mosaico de piezas y orientaciones diversas, elegidas en ocasiones por la ambición de transculturalidad (estudio de casos), en otras por enfoque (afinidad disciplinar o temática). El lector puede sacar provecho de la línea argumental principal de los capítulos, pero aún en los casos en los que esa no interese las líneas secundarias pueden resultar en ocasiones tan interesantes (el excursus sobre el Gegentyp, de Jaensch, por ejemplo; o la idea de tiempo duracional, de Langer).

Desde un ángulo más distante lo que el libro muestra es la desafiante diversidad epistémica del sufrimiento, que se multiplica con la variedad de conceptualizaciones, articulaciones y prácticas reconocibles en la amplia gama de sus manifestaciones. Por otro lado, la exigencia de aceptar la autenticidad de la experiencia

subjetiva supone, a mi entender, un desafío añadido a la hora de establecer una suerte de cauce convergente o gramática común. Pero esta observación está claramente condicionada a una valoración conjunta de otras lecturas y otras reflexiones.

Y una observación complementaria y más elusiva que corresponde al reseñista. Por un lado, la lectura, aun con los filtros distanciadores del género ensayístico, de tan variadas e intensas formas de sufrimiento, significa para el estudioso una lección de humildad, porque su tarea se antoja incomparable (insignificante) en términos morales con las experiencias de los sufrientes (Langer, cap. 4). Por otro, siente que esta situación de observador que hace del sufrimiento un tema de estudio, puede situarle en una incómoda situación que le haría pensar en el voyeurismo. (Si esto se acompaña de un marco incomparable, como he señalado al principio respecto al origen de este libro, la incomodidad, se me antoja, se ensancha). Son observaciones paraacadémicas pero que de alguna manera vienen justificadas por las posiciones críticas señaladas por los autores de estos ensayos respecto a las limitaciones de las formas habituales de enfrentarse a estas experiencias humanas de sufrimiento y a las prácticas sociales que las causan.

6. - Consecuencias para las víctimas

Aunque, como se ha dicho, las víctimas no aparecen como objeto de tratamiento en sí mismas (se habla más veces de "pacientes" que de víctimas), sí encontramos referencias a modos en que pueden contribuir a aumentar el daño (victimación secundaria: pero a veces los límites son escasos) y, sobre todo, a aliviarlo. L. Langer (p. 63) se refiere al poder terapéutico del lenguaje: "las transacciones entre el cuerpo y el lenguaje conducen a una articulación del mundo en el que la extrañeza del mundo revelado por la muerte, por su no habitabilidad, puede ser transformada en un mundo en el que uno puede habitar de nuevo, en plena conciencia de una vida que debe ser vivida en la pérdida". En la misma dirección de reconocer la función de la escucha y el diálogo empático se expresa V. Schwarcz (p. 128): "Sufrir es estar encerrado, encerrado por la aflicción en un mundo sin luz. Cuando el dolor de alguna manera consigue expresarse se abre una ventana, se comparte, se lanza fuera del mundo cerrado del individuo sufriente. Cuando otros responden a la voz del que sufre [...] la ventana se ensancha aún más. El eco de la capacidad de respuesta genuina le da sentido a la aflicción personal, le anima a uno a decir más, a investigar más a fondo una herida que de otro modo podría haberse propagado en silencio".

Por el otro extremo, peor aún que la victimización secundaria es el victimismo que roba el papel y el capital moral a las víctimas, para ponerlo al servicio de otros fines. La misma V. Schwarcz (p. 126) recoge esta instrumentalización en el caso del comunismo maoísta: Mao Zedong alentó (de hecho, exigió) la recitación pública de la aflicción personal en sesiones de "hacer hablar a la amargura". Este desbordamiento abusivo de *ku hai*, del "mar de amargura" que estaba enterrado en tantos

corazones, no era más que una manifestación de los usos públicos del duelo personal en la revolución china. Durante la larga era de Mao Zedong, de 1949 a 1976, la apropiación oficial del sufrimiento individual se convirtió en un rito”.

Un aspecto relacionado es el de la mercantilización de la víctima. Como leemos en la introducción (p. xi): “Hay un mercado del sufrimiento: la victimidad se mercantiliza”. Pero este argumento no aparece desarrollado, salvo la referencia de paso al riesgo de mercantilización en el trasplante de órganos (Lock, cap. 11).

Desde luego el conjunto de los capítulos ofrece materiales abundantes de los que se pueden extraer reflexiones de interés para la consideración de las víctimas, pero en la medida en que esa traslación no figura explícitamente queda fuera de la competencia de la reseña. Citaré solo como ejemplo de cómo se puede trasladar a la consideración de las víctimas alguna de las teorizaciones, la idea del tiempo duracional, un factor indispensable para el diálogo empático y la comprensión de la psicología de las víctimas que desarrolló L. Langer (pp. xvii y 55-59) a partir de la experiencia del Holocausto.

Los supervivientes viven de facto en el tiempo cronológico de la experiencia de la vida ordinaria, pero su psique sigue habitando y siendo habitada por un tiempo duracional (poco que ver con la *durée* Bergson), un tiempo congelado, una duración vivida sin discontinuidad de la atrocidad que no puede ser trascendida ni generalizada. Todos los esfuerzos para interpretar la atrocidad deben entonces comenzar por narraciones individuales de la "experiencia inaplacable" del tiempo duracional. Aboga por el cultivo de un lenguaje de posibilidades limitadas, por una retórica de la consternación que evita la teleología y los anhelos salvadores. Pero, sobre todo, argumenta a favor de una forma de mirar el mundo desde el estado de alerta que incorpora la espera del daño, una visión que estaría constantemente atenta a la atrocidad y preparada para responder. No es difícil trasladar la observación del tiempo duracional a muchas de las experiencias que dan lugar al estrés postraumático.

ANEXO.

Resumen por capítulos

1. **Introducción** de los editores, pp- ix-xxvii

Los puntos principales se han recogido en los apartados anteriores.

2. **The Appeal of Experience: The Dismay of Images: Cultural Appropriations of Suffering in Our Times.** Arthur Kleinman and Joan Kleinman (sinóloga, médica), pp. 1-24; 39 notas.

En este capítulo, que pone el foco en los aspectos culturales, los autores se proponen responder a las siguientes preguntas: ¿Qué uso se hace de las experiencias de sufrimiento? ¿Cuáles son las consecuencias de esas prácticas culturales para comprender y responder a los problemas humanos? ¿Y cuáles son las implicaciones más generales de las apropiaciones culturales del sufrimiento para la experiencia humana, incluyendo las experiencias humanas de sufrimiento?

Los autores parten del aserto de que no hay una manera única de sufrir, ni una forma universal de expresión del sufrimiento aislada del espacio o el tiempo. La experiencia del sufrimiento es social, depende de las relaciones e interacciones. El capítulo se divide en tres partes que tienen que ver con la mercantilización de las imágenes en una cultura popular globalizada, la apropiación del sufrimiento (estetización de cuerpos destrozados, pornografía) o su deshumanización por entidades como el Banco Mundial y su DALY (Disability Adjusted Life Years) que se fijan en elementos meramente cuantitativos como indicadores económicos (obviando los aspectos morales y políticos), y la represión de las imágenes en los regímenes totalitarios. Las críticas de los malos usos no invalidan el papel de las imágenes que deben ser aprovechadas para identificar necesidades y elaborar las respuestas. Los autores invitan a fijarse en el espacio interpersonal del sufrimiento, el contexto local y etnográfico de la acción con la implicación de la población local. Destacan los efectos negativos de la globalización capitalista que se expresan en la comercialización de la experiencia del sufrimiento. E insisten en que la experiencia subjetiva viene condicionada por la confluencia del triángulo: la experiencia, las estructuras sociales y las representaciones culturales.

3. **About Suffering: Voice, Genre, and Moral Community.** David B. Morris (escritor) pp. 25-45; 36 notas.

Morris se pregunta qué puede decirnos la literatura sobre el sufrimiento. Empieza señalando el contraste entre la palabra (voice) y el silencio. El sufrimiento es mudo en el sentido metafórico de que el silencio es el signo de lo en último extremo incognoscible, inaccesible al conocimiento. Por eso es también inenarrable/inefable y remite a un reino más allá del lenguaje. El grito es la expresión del silencio metafórico del

sufrimiento. De otro lado, el sufrimiento rompe el habla, porque se resiste a la descripción y a la vez tiende a volver a las personas que sufren inarticuladas cuando no recluidas, como en los casos extremos de dolor crónico, en una inexpresividad terrible para los cuidadores.

Morris cita a un buen puñado de clásicos literarios, Auden, Beckett, Shakespeare, Faulkner, Virgilio, el marqués de Sade, Carol Oates... Y observa que la diversidad de voces literarias constituiría una suerte de enciclopedia del sufrimiento. Señala que la dependencia de la medicina de la alta tecnología y la farmacopea ha relegado un instrumento tan poderoso como la voz humana, pese a su comprobado efecto terapéutico. La necesidad de oír una voz no es nunca más acuciante que en una persona sufriente.

Pero la voz debe enmarcarse en los géneros; no hay texto sin género (Derrida). Es distinto el tratamiento del sufrimiento en una publicación académica que en la literatura. El género moldea el discurso, ello es visible hasta en ese género particular del testimonio de los supervivientes del Holocausto. O en la historia (Hayden White). Los géneros literarios que más se han ocupado del sufrimiento son la tragedia y la novela; después de señalar sus diferencias concluye que ambos ponen el énfasis en el individuo y ven el sufrimiento como parte de una trama, más que como un rasgo de la condición humana.

Por eso se preocupa por cómo recoger el sufrimiento colectivo. Para ello acude al concepto de comunidad moral de Tom Reagan, que señala que sólo aquellos que están dentro del círculo son miembros de la comunidad y su sufrimiento tiene relevancia. Esto le permite constatar que el sufrimiento no es un dato bruto o un fenómeno natural sino un estatus social que otorgamos o retiramos básicamente en función de si el que sufre forma parte de la comunidad moral.

Foucault le sirve para recordar que el sufrimiento moderno es causado por las mismas instituciones que el estado concibe para prevenirlo.

En definitiva, la función de los escritores no acaba en la descripción o representación de la aflicción: también pueden reinventar el sufrimiento y de esa manera ayudar a la movilización de la voluntad, la pasión y la inteligencia requeridas para cambiar el mundo.

4. **The Alarmed Vision: Social Suffering and Holocaust Atrocity.** Lawrence L. Langer (catedrático de inglés), pp, 47-65, 15 notas.

La literatura sobre el Holocausto es un gran acicate para reimaginar la atrocidad. Lo "inconcebible" no es más que un nombre para una realidad que no estamos preparados para aceptar. Es una amenaza que nos insta a construir bunkers de seguridad psicológica. Pero antes de que podamos presentar un programa para lidiar con la miseria humana, tenemos que representar esa miseria. Esto requiere talento, un talento que incluye no solo la facilidad verbal, sino la opción por objetivos limitados en lugar de los ilimitados de la herencia ilustrada y romántica.

La decisión pragmática de preferir la "reconciliación" a la justicia crea un dudoso legado para las víctimas de abusos en todo el mundo y un precedente aún más dudoso para aquellos que aprovecharían y mal usarían el poder en el futuro. La desactivación de la alarma mediante la desviación de la atrocidad puede crear una paz frágil en las comunidades cansadas de años de angustia, pero no sería honesto ignorar el precio que pagamos por esa forma estratégica de evasión.

Hay que dar prioridad a las narrativas de las víctimas individuales porque la universalización de instancias de atrocidades solo disminuye su impacto privado.

El Holocausto ha impugnado las distinciones convencionales entre la vida y la muerte como estados del ser separados y antitéticos. También en las nociones de normalidad. La atrocidad se ha convertido en una expresión "normal" más que patológica del yo ...

Pocos eventos han hecho más para crear una tensión entre lo que deseamos y lo que sabemos, si nos permitimos saberlo, que la atrocidad del Holocausto.

Estudiar el testimonio del Holocausto es una experiencia de humildad. Te imaginas que puedes diseñar una nueva plantilla del mal para obtener una idea de los motivos que conducen al asesinato masivo. Luego escuchas un testimonio concreto y de repente tu fe en la lógica de la naturaleza humana colapsa. Caemos en la cuenta de que la vida después de la atrocidad no es una invitación a una nueva unidad sino a una forma de resistencia privada y comunitaria, basada en la tolerancia mutua en lugar del amor mutuo. Aunque es inferior a la utopía ilustrada, todos nuestros esfuerzos en el rescate y la reparación, la educación y la renovación deben surgir desde esta perspectiva.

5. Language and Body: Transactions in the Construction of Pain. Veena Das (catedrática de Sociología), pp. 67-92, 28 notas.

En este capítulo observamos un giro: es el cuerpo, el cuerpo de la mujer y la forma en que su maltrato puede ser expresado a partir de las violaciones masivas en los años de la partición de la India, el centro de interés. Veena Das (de origen indio) se formula dos preguntas: 1) ¿Cómo es que la imagen del proyecto de nacionalismo en India llegó a incluir la apropiación de los cuerpos de las mujeres como objetos sobre los cuales el deseo de nacionalismo podría ser brutalmente inscrito y servir de materia para la memoria? 2) ¿Las formas de luto/duelo encontraron un lugar en las formaciones discursivas en India después de la independencia? Parte Das de la idea de que las transacciones entre el cuerpo y el lenguaje conducen a una articulación del mundo en la cual la extrañeza del mundo revelada por la muerte, por su no inhabitabilidad, puede transformarse en un mundo en el que uno puede habitar de nuevo, en plena conciencia de una vida que debe vivirse en la pérdida. El cuerpo y el lenguaje funcionan aquí como simulacros en los que el deseo colectivo y la muerte

colectiva se encuentran. Para atender a la primera pregunta sigue la pista de Wittgenstein (*Cuadernos azul y marrón*), Tagore (tres novelas) y Sadat Hasan Manto. En este último encuentra una transacción entre la muerte y la vida, el cuerpo y el lenguaje, en las figuras de una hija violada y en estado grave y el padre. En el discurso del padre, la hija está viva, y aunque puede encontrar una existencia solo en su enunciado, crea a través de su enunciación un hogar para su ser mutilado y violado. El lenguaje habilita un espacio para el cuerpo destruido. Es difícil resumir el recorrido de los matices de Das a través de los textos literarios.

La pregunta sobre el duelo/luto se desarrolla a partir de Nadia Serematakis y su descripción de los rituales de duelo griegos en los que la interacción entre las expresiones acústica, lingüística y corporal proporciona una definición pública a una "buena muerte" y la distingue de una "mala muerte". Su análisis parte de la idea de que la violencia de la partición consistía en inscribir el deseo en los cuerpos de las mujeres. Los cuerpos de las mujeres eran superficies sobre las cuales se escribirían textos y se leerían íconos de las nuevas naciones. En la fantasía de los hombres, la inscripción de eslóganes nacionalistas en los cuerpos de las mujeres (Victoria a la India, Larga vida a Pakistán), o proclamar la posesión de sus cuerpos (Este botín, sí, es nuestro), crearía una memoria por la cual los hombres de la otra comunidad nunca podrían olvidar que las mujeres como territorio ya habían sido reclamadas y ocupadas por otros hombres. Pero las mujeres convirtieron esta pasividad, porque se veían obligadas a callar los horrores sufridos para "preservar" la normalidad familiar, en agencia mediante el uso de metáforas del embarazo, ocultando el dolor, dándole un hogar tal como un niño recibe un hogar en el cuerpo de la mujer. Siguiendo a Wittgenstein, dice Das, esta manera de conceptualizar el rompecabezas del dolor nos libera de pensar que las declaraciones sobre el dolor tienen la naturaleza de preguntas sobre la certeza o la duda sobre nuestro propio dolor o el de los demás. En cambio, comenzamos a pensar el dolor como una demanda de reconocimiento; la negación del dolor del otro no es un fracaso intelectual, sino un fallo del espíritu.

6. **Comments on Veena Das's Essay "Language and Body: Transactions in the Construction of Pain"**, Stanley Cavell (filósofo, catedrático de estética), pp. 93-98, una nota.

Es el único capítulo del libro dedicado a comentar otro, en este caso el anterior. Si el estudio de una sociedad requiere un estudio de su dolor, escribe Cavell retomando a Das, entonces, en la medida en que haya ausencia de lenguajes de dolor en las ciencias sociales, la ciencia social participa del silencio, por lo que amplifica la violencia que estudia. El autor lee así una doble reivindicación en el capítulo precedente: que el estudio del sufrimiento social debe contener un estudio del silencio social hacia él (o su grado de incapacidad para reconocerlo) y que el estudio de ese sufrimiento y ese silencio debe incorporar una conciencia de sus propios peligros al

remedar el silencio social que perpetúa el sufrimiento. Para Cavell, *Investigaciones Filosóficas* (Wittgenstein) es la gran obra de la filosofía cuyo tema central puede decirse que es el dolor, y uno de sus principales descubrimientos es que nunca llegaremos a ser claros acerca de la relación de las atribuciones del concepto de dolor. Comparte la percepción decepcionada de Das en cuanto científica y encuentra en Wittgenstein apoyo para sostener que yo soy necesariamente el dueño de mi dolor y que es concebible que lo ubique en el cuerpo de otro.

7. **Political Widowhood in South Africa: The Embodiment of Ambiguity,**

Mamphela Ramphele (Universidad de El Cabo), pp. 99-117, 29 notas.

Cambiamos de escenario, de la India a África del Sur, pero no de tema: el papel de la mujer sufriente. Y, sobre todo, la función de la mujer en el guion de la nación (como viuda de un héroe/mártir de la patria). Es este un ensayo basado en la propia experiencia de viuda política (de Steve Biko) de la autora y en relatos personales, entrevistas y reportajes periodísticos, pero incorporando también fuentes académicas. En él la autora estudia la transformación en la vida de la viuda en cuanto tiene que encarnar una pérdida no personal sino pública. El cambio de foco del locus de dolor de lo personal a lo político agrega dimensiones importantes a la ambigüedad de la viudez en función de los peligros rituales que la comunidad atribuye a su cuerpo y que se articulan en una serie de oposiciones: masculino (cuerpo completo) / femenino (incompleto), sagrado (varón) / profano (mujer), privado / público y personal / político.

La etiqueta de viuda "política" conlleva apropiación pública de la persona de la viuda. Se convierte en un recurso valioso para la organización política a la que su esposo y / o ella estaban afiliados. Ella encarna la memoria social que debe ser cultivada y mantenida viva para promover los objetivos de la lucha. Ella también se convierte en la encarnación de la brutalidad del Estado, que deja a las mujeres como ella en un estado límite/liminal de vulnerabilidad. El papel público de la viuda política deriva de su relación con su marido; no se la considera en sí misma sino como alguien que sustituye a un hombre caído. Su agencia no es completamente eliminada, pero sí restringida (ilustración con el caso de Winnie Mandela).

Los líderes de la nueva Sudáfrica han hecho hincapié en la reconciliación tras los años de guerra civil. Pero "dejar pasar lo pasado" ("let bygones be bygones", doctrina Mandela) conlleva una aceptación previa del dolor y el reconocimiento de ese dolor por parte de los seres humanos, particularmente aquellos que están contextualmente vinculados: perpetradores, testigos y compañeros. El dolor personal es una experiencia degradante y deshumanizante, a menos que se le dote de sentido. Cuando el dolor personal es investido de significado se transforma en sufrimiento y deviene así en proceso social. Pero mientras las mujeres tengan que recurrir a la "viudez" para formular sus reivindicaciones a una sociedad que no reconoce las

heridas que inflige, el sueño de una ciudadanía plena para las mujeres seguirá siendo inalcanzable. El discurso de las mujeres como víctimas ha sido valioso para el feminismo, pero a lo largo de los años ha sido reemplazado por la reafirmación de la agencia de las mujeres en la historia.

El cuerpo de la mujer, en cuanto encarnación del poder reproductivo y generativo que une a las generaciones, guarda el secreto de su capacidad para encarnar simultáneamente el peligro ritual y el poder ritual.

8. **The Pane of Sorrow: Public Uses of Personal Grief in Modern China (La cara de la tristeza: usos públicos de la aflicción personal en la China moderna)**, Vera Schwarcz (profesora de Historia y de Estudios de Asia Oriental), pp. 119-148, 53 notas.

Después de la India de la partición y la Sudáfrica postapartheid pasamos a la China del siglo XX, sus principales expresiones culturales y políticas, con remisiones a la tradición cultural anterior hasta Confucio. Y también a diferentes tradiciones, como la judía o la Europa del Este durante el comunismo, para contrastar el léxico y el tratamiento público del sufrimiento. Es un texto cargado de referencias y elaborado a partir de los escritos de intelectuales prominentes. En centro de interés es la represión de los intelectuales y cómo algunos de ellos consiguieron sobreponerse y metabolizar su aflicción.

La batalla sobre quién puede hablar sobre el dolor es invariablemente una batalla sobre las palabras. Los legisladores del Partido Comunista de China, como en la India, han usado el lenguaje para encubrir el dolor. Pero de acuerdo con la tradición china, solo aquellos que han cruzado el mar del sufrimiento, que han probado la acidez del dolor, pueden expresarlo de una manera verdaderamente convincente. Durante la larga era de Mao Zedong, desde 1949 hasta 1976, tuvo lugar una campaña de apropiación oficial del sufrimiento individual combinada con la instilación de memorias rosas a menudos falsificadas. Este proceso de manipulación de la memoria promovió una suerte de deuda con el Partido.

Sufrir es estar encerrado, encerrado por la pena en un mundo sin luz. Cuando el dolor se expresa, se comparte, se lanza fuera del mundo cerrado del sufriente, se abre una ventana. El sufrimiento, como formula Veena Das, “plantea un problema existencial y cognitivo de pérdida de significado”. Recordar los tiempos traumáticos de la Revolución Cultural permite a las víctimas reclamar algo de libertad y dignidad frente a la historia. Con el espíritu y la lengua destrozados, los sobrevivientes de la guerra y la revolución del siglo XX en China lograron, no obstante, crear obras alumbradoras de esperanza. Su esperanza no era ni grandiosa ni elocuente. Eran huellas en el camino, incluso donde no había ninguno; como evoca el poema de Machado.

Esto es lo que debemos hacer también, sugiere Schwarcz. Aquellos de nosotros que buscamos comprender y repensar el significado del sufrimiento social no podemos dejar de ponernos en el camino que no es en absoluto un camino. Palabras rotas, fragmentos de metáforas, fragmentos de testimonios de supervivientes son todo lo que tenemos para guiarnos. Pero esto puede ser suficiente. Al examinar y reexaminar la forma en que las penas comunes e individuales se interconectan, puede dibujarse un camino.

9. **Destructive Will and Ideological Holocaust: Maoism as a Source of Social Suffering in China**, Tu Wei-ming (profesor de Historia y Filosofía China en Harvard), 149- 179, 20 notas.

En este capítulo se explica el sufrimiento social en China a partir de tres elementos: la construcción de un liderazgo carismático y sin rival, la creación de una comunidad de discurso y la producción/aplicación del sufrimiento como una necesidad (el precio necesario) derivada del discurso.

China ha sido desde mediados del siglo XIX uno de los países más violentos de la historia de la humanidad. El maoísmo como un credo revolucionario de una comunidad moral recién establecida fue determinante en la creación de un ethos en el cual la violencia colectiva no solo fue tolerada tácitamente sino abierta, explícita y vigorosamente alentada. Dado que la primacía de la "voluntad general" convierte cualquier crítica en perjudicial para el bienestar de la gente, el silenciamiento de una pequeña minoría no solo es justificable sino necesario. Una vez que los derechistas fueron condenados como el "otro radical", se estaba llevando a cabo un proceso de "pseudoespeciación" para usar el término de Erik Erikson. En consecuencia, fueron reducidos a subhumanos, miembros de otra especie. Por lo tanto, la "especiación" inversora que los hizo menos ("pseudo") humanos justificó cualquier maltrato hacia ellos.

El siniestro poder de Mao descansaba sobre la conjunción inédita de tres elementos en una unidad inseparable: liderazgo político, legitimidad ideológica y autoridad moral. El utopismo romántico maoísta adquirió matices milenarios y evangélicos durante la Revolución Cultural.

Wei identifica tres tipos de sufrimiento social 1. La brutalidad contra los individuos, impulsada por un fanatismo ideológico, que llega a la práctica increíble de demostrar el compromiso con la causa revolucionaria cortando los lazos primordiales (la denuncia de familia y amigos). 2. El asalto maoísta a las instituciones políticas provocó la deslegitimación de todas las formas de autoridad en la política y la cultura y creó un vacío de poder que se convirtió en peligrosa ocasión para la violencia. Se inventaron numerosas formas de humillación, disciplinamiento, castigo corporal y tortura para infligir dolor y sufrimiento a grupos sociales etiquetados como "malos elementos". 3. Los daños infligidos al sistema de valores por los maoístas fueron los

más difíciles de sanar. Los efectos de la inversión moral en el nivel social fueron tan extensos que la bondad se confundió con la debilidad, la simpatía por el sentimentalismo y la cortesía con la hipocresía. La "desmaoificación" no es solo un proceso de tipo político, sino una transformación social y una regeneración cultural. El PCCh no está en disposición de cuestionar el legado de Mao y la intelectualidad maltratada, escribe Wei, hace 20 años, sigue hipnotizada por su carisma.

10. Unmasking Suffering's Masks: Reflections on Old and New Memories of Nazi Medicine, Anne Harrington (profesora de Historia de la ciencia, Harvard), pp. 181-205, 51 notas.

Aquí cambiamos de plano, no es un estudio de caso sino de cómo debemos usar la memoria para reconocer en el presente la instrumentalización nazi de la medicina vía su relación con el holismo y la crítica de la objetivización científica. (Encuentro en este capítulo un conjunto de reflexiones que remiten a temas largamente debatidos en el grupo por eso es este un resumen más amplio, en ocasiones muy literal).

La ciencia médica nazi continúa existiendo en la conciencia de la profesión médica actual como expresión extrema de la moralidad de nuestro tiempo: un momento descarnado y aterrador en que la medicina, en su forma más civilizada y sofisticada, desvió sus habilidades y recursos de los objetivos de curación y la vida para asignarlos a una ideología perversa de muerte y sufrimiento. No sacaremos todas las posibilidades del estudio del pasado si no atendemos a estas fracturas de la memoria. Este ensayo se ofrece como una defensa de esta afirmación y está organizado en torno a tres historias. La primera historia tiene que ver con "nosotros": reconstruye las plantillas que se utilizan regularmente para explicar la biomedicina nazi. La segunda historia es sobre "ellos", sobre las formas en que ciertos médicos y científicos nazis crearon sus propias representaciones colectivas de lo que iba mal en Alemania y en la biomedicina, y sobre cómo solucionarlo. La última historia todavía sigue abierta: pregunta qué sucedería si ciertas distinciones "nosotros" / "ellos" creadas por médicos y teóricos en la posguerra, tanto en Alemania como en los Estados Unidos, se volvieran inestables y nuestros enemigos comenzaran a parecerse a "nosotros".

Primera historia: la biomedicina nazi como objetividad pierde el juicio

La historia en cuestión tiene sus raíces en la atmósfera moral de la Alemania de inmediata posguerra y en la decisión de las victoriosas potencias aliadas de juzgar a ciertos médicos por crímenes de guerra en los juicios de Núremberg. La autora sigue a Mitscherlich y Mielke para quienes la energía más perniciosa que impulsó la ciencia médica nazi no fue su racismo, antisemitismo, agendas políticas, etc. sino su fidelidad perversa a una objetividad obscena que en última instancia llevó a evaluar todas las prácticas a través de la lente de la conveniencia, el "interés" científico y la

eficiencia. La objetividad desplazó a los humanos sufrientes, afectados o destruidos por las prácticas en cuestión.

Aquellos que lucharían contra el mal, aquellos que honrarían el sufrimiento deben estar preparados para desgarrar las pretensiones de la objetivación a fin de devolver la subjetividad y la voz a sus víctimas. Quizás nadie ha sido más explícito al afirmar esta doble posición moral-epistemológica que Benno Muller-Hill, profesor de genética alemán y autor de *Todliche Wissenschaft* (Ciencia asesina). La esperanza para la humanidad no se encontraba en los científicos alemanes, sino en sus víctimas resistentes. Cuando Arthur Kleinman argumenta que la biomedicina es un sistema epistemológico fundamentalmente constituido "para descontar la realidad moral del sufrimiento" -para reducir, deshumanizar y objetivar su sujeto humano- no está obligado a evocar el espectro de los "doctores nazis". Sin embargo, las imágenes de su instrumentalismo incruento y sin sangre están siempre disponibles, tanto para él como para sus lectores, como el último tribunal de apelación cuando se formulan argumentos sobre los peligros de la "objetificación".

Segunda historia: biomedicina nazi como holismo

Resulta que un número significativo de los arquitectos de la ideología médica nazi estaban convencidos de que combatían la "mirada" reduccionista, objetivadora y calculadora de la medicina científicista; afirmaron estar comprometidos en rescatar a la "persona completa" para la atención clínica y la investigación. Aunque es conveniente llamar "holismo nazi" a esta sensibilidad de denuncia y reforma, es importante comprender que el pensamiento holístico en la medicina alemana no comenzó con el nazismo, sino que se originó en la IGM. Enarbolando la bandera del "holismo", estos científicos argumentaron que una biología y una psicología transformadas, en la que se vieran los fenómenos de forma menos atomística y más "holística", menos mecánicamente y más "intuitivamente", podían conducir al redescubrimiento de una relación enriquecedora y significativa con el mundo natural. Lo que la ciencia había torcido, la ciencia lo sanaría. Para aquellos oídos sensibles, los nuevos argumentos en biología y psicología a favor del "holismo/integralismo" y contra la "máquina", gradualmente se aceptarían como verdad natural, mitología de la salvación y guía psicobiológica de la cultura y la supervivencia política.

Bajo el nacionalsocialismo se intensificaría la dimensión rebelde y cuasimilitarista de la autoimagen del holismo alemán, equiparando la lucha holística para reformar la ciencia con la lucha nazi contra todo lo racialmente extraño. En 1935, el matemático de Munich M. Casper habló de la historia de la ciencia como un conflicto maniqueo entre los hombres que buscaban concebir "el mundo como un todo" y los hombres que trataron de reducir esa totalidad a los primeros principios mecanicistas. El psicólogo de la Gestalt Wolfgang Metzger (que se quedó en Alemania después de que sus colegas judíos huyeran) habló de la ciencia holística como enzarzada en

una batalla contra el espíritu "caótico" y "mecanicista" de Occidente. Se observa así la tendencia a superponer los términos de la lucha holística contra el mecanicismo a la idea de una lucha racial entre alemanes y judíos, popularizada por gentes como Chamberlain, Rosenberg y Hitler.

Esa transformación metafórica tuvo varias consecuencias. Se decía que la misma capacidad de ver la naturaleza como un "todo" (el arte de la *Ganzheitsbetrachtung*, observación integral) era un rasgo peculiar de la mente "indogermánica", mientras que la mente judía era fundamentalmente analítica, disoluta y materialista. El "antropólogo psicológico" Erich Jaensch –de gran influencia en la psicología alemana hasta su muerte en 1939– desarrolló una tipología biopsicológica que contraponía un "tipo de integración nórdico" superior (el tipo "J") a un tipo de "disolución judío liberal" inferior (el tipo "S"). El tipo "S", al que después llamó el *Gegentyp* (antitipo) (Erich Jaensch, *Der Gegentypus: Psychologisch-anthropologische Grundlagen deutscher Kulturphilosophie ausgehend von dem was wir überwinden wollen*, Leipzig, 1938), fue descrito como intelectualmente rígido y abstracto, artificial, no fiable y biológicamente débil. Un artículo de 1935 del médico Alfred Bottcher sostenía que la lucha holística para superar el mecanicismo en la ciencia podría entenderse como una lucha entre un principio de vida aria y un principio de muerte judío; entre la naturaleza y algo antinatural cuya "sangre salió del Caos". De aquí a la llamada del psicólogo holístico Friedrich Sander de que todas las razas ajenas a los valores alemanes de la integridad y *gestalt* (*Gestaltfremde*) deben ser "eliminadas", no hay más que un paso. Por supuesto, los judíos no fueron la única mancha percibida en el *Volks-ganze* (comunidad o "todo") bajo el nazismo: los congénitamente débiles, los enfermos y los discapacitados mentales también fueron señalados como "lastre", "parásitos" y enfermedades a eliminar del organismo orgánico. La retórica holística utilizaba el tropo de la supremacía del todo sobre sus partes para contrarrestar los argumentos anti eugenistas. En última instancia, el intento de reorientar sistemáticamente la medicina nazi en direcciones holísticas fracasaría bajo la oposición de otros líderes médicos dentro del Partido, y especialmente de las SS.

Tercera historia: "¿qué tiene esto que ver con el trabajo de mi padre?"

La idea central del sistema alternativo de medicina de Viktor von Weitsäcker fue su concepto de "círculo de la Gestalt". Para Weitsäcker esto significaba que la medicina tenía que convertirse en algo más que una ciencia natural: debía abarcar también lo que llamó una perspectiva "antropológica", que percibía que la enfermedad no solo tenía un significado fisiológico sino también una significación biográfica. De modo que conceptos psicoanalíticos como "inconsciente", "reprimido" y "defensivo" se convertirían en herramientas centrales para iluminar la dinámica de la enfermedad así entendida. El sociólogo Walter Wuttke-Groneberg abordó el pasado de Weitsäcker en un artículo contundente titulado "De Heidelberg a Dachau", en el que

afirmaba que Weitsäcker se había diferenciado de los médicos de las SS de los campos de concentración, "no en su objetivo, sino [solo] en su método". Wuttke-Groneberg descubrió que Weitsäcker había defendido por primera vez la idoneidad médica del exterminio en casos de vidas "que no valía la pena vivir / indignas de ser vividas". En cualquier caso, el objetivo del médico, argumentó Weitsäcker en 1933, no debería ni podría ser la vida "a cualquier precio". El cometido de la profesión médica, en cooperación con el estado, debe ser el desarrollo de una "política de exterminio" racional. Luego se supo más: Mechthilde Küttemeyer descubrió en los archivos militares de Polonia la breve carrera de Weitsäcker como Director del Instituto de Investigación y Clínica Neurológica de la Universidad de Breslau de 1941 a 1945 y registró su participación en experimentos horribles. Su hija, que estaba en la sala en la que se hacía público este dato, exigió saber cómo se suponía que se debía entender el significado de estos documentos, qué papel había desempeñado su padre en todo esto y, sobre todo, *qué tenía que ver todo esto con su trabajo*. Esto último es lo que inquieta a Harrington por sus consecuencias para nosotros en el presente.

El historiador Christian Meier declaró, pensando en Alemania, que "para que una nación se apropie de su historia" debe "mirarla a través de los ojos de la identidad". Sin embargo, a la luz del hecho de que Auschwitz persigue no solo a los alemanes, sino también al "resto de nosotros", ¿existe una responsabilidad moral de considerar lo que significaría, también para "nosotros", mirar a Auschwitz, no desde la perspectiva de la indignación moral de un extraño sino a través de los "ojos de identidad"? El desafío de mirar al pasado nazi con los "ojos de la identidad" es el desafío de descubrir que las imágenes del pasado y los fantasmas de la bondad podrían habernos seducido a nosotros también, no en nombre de la brutalidad y del mal, sino en nombre de una propuesta de salvación y reforma regeneradora. En retrospectiva, podemos ser capaces de ver, con escalofriante claridad, cómo una cierta visión se convirtió en el pasado en un fin deseable en sí misma, divorciada de las circunstancias concretas de su actualización, pero ¿estamos seguros de que hubiéramos "visto" tan claramente entonces? Y si no, ¿cómo podemos estar tan seguros de que nuestros compromisos actuales con las buenas causas y los ideales en torno a los cuales hemos construido nuestras vidas profesionales nos permiten ver con la claridad que deberíamos?

La lucha por escribir historias nuevas y menos cómodas sobre el pasado nazi, incluidas las historias contadas a través de los "ojos de identidad", puede ser importante por otra razón. Recientemente, varios historiadores han llamado la atención sobre las formas en que las agendas de grupos de izquierda con orientación ecológica como el Partido Verde han absorbido en forma renovada algunos de los ideales e ideologías de las mismas biología holísticas y vitalistas que en algún momento llegaron a una alianza con el tercer Reich. Críticos como Jean-Pierre Faye también han llamado la atención sobre las formas en que las piezas clave del vocabulario de

la posmodernidad ("deconstrucción", "logocentrismo") tuvieron sus orígenes en protestas contra la "objetificación" escritas por escritores nazis y proto-fascistas como Ernst Krieck y Ludwig Klages. En otras palabras, la parte del nazismo que, a sus propios ojos, no se consideraba como una "objetivación" sino como una protesta en su contra, muestra signos de ser un capítulo temprano de una historia que aún estamos en el proceso de escribir hoy. El hecho de que sea una historia que involucra hoy en día a muchos que aborrecen activamente las agendas del nazismo es sorprendente, porque nuestras memorias de trabajo del nazismo nos han dejado a muchos de nosotros aún vulnerables a sorpresas de este tipo. Lograr una comprensión más clara de las formas en que "sus" historias pueden resonar con las "nuestras" es casi seguro que va a ser incómodo. Sin embargo, parecería ser una expansión necesaria de la conciencia el aceptar que parte de la tarea de enfrentar el sufrimiento humano es reconocer que los productos de nuestra propia imaginación moral, especialmente aquellos que brillan para nosotros de la forma más atractiva, si lo permitimos, se convierten en seducciones y mitos de bondad que podemos ser tentados a apoyar, incluso a expensas de los seres humanos en cuyo nombre supuestamente fueron manufacturados en un principio.

11. Displacing Suffering: The Reconstruction of Death in North America and Japan, Margaret Lock (profesora de antropología), pp. 207-244, 103 notas.

La historia de la tecnología se ha interpretado como un cuento heroico: una narración del progreso y de la mejora de la humanidad en general. Margaret Lock se centra en las disputas en América del Norte y Japón que están asociadas con el trasplante de órganos, junto con la redefinición de la muerte necesaria para implementar esta tecnología. El contraste entre Norteamérica y Japón invita a la comparación de las diferentes formas que adopta la búsqueda de alivio del sufrimiento y la creación de un orden justo y moral, junto con la relación que esta búsqueda tiene con la producción y aplicación de conocimiento científico y tecnológico.

Hay algunas diferencias notables en la actualidad (años 90) entre Japón y América del Norte con respecto a los trasplantes de órganos: mientras que, por ejemplo, en América se produjeron casi dos mil trasplantes de corazón en 1990 en Japón no hubo ninguno.

Para muchos japoneses, el espectro del individualismo occidentalizado, el utilitarismo y el superracionalismo desencadena respuestas emocionales que los empujan hacia una retórica de la diferencia. Este es el trasfondo discursivo en el cual tiene lugar el debate sobre la muerte cerebral.

Hasta ahora, el debate no ha sido sobre el sufrimiento humano individual, sino más bien una manifestación de la lucha de ciudadanos y activistas de toda una gama de convicciones políticas sobre el orden moral en el Japón contemporáneo. Aquellos que reconocen la muerte cerebral como el final de la vida generalmente aceptan una

ideología modernista de progreso tecnológicamente impulsado en el alivio del sufrimiento humano, mientras que muchos (pero no todos) de los que están en contra abrazan una discusión sobre la diferencia esencialista de Japón y muestran inquietudes por la pérdida percibida del orden moral.

En contraste, en los Estados Unidos se habla de "regalos recompensados" y desperdicio de órganos ("rewarded gifting" and "organ wastage"), en referencia a la necesidad de maximizar la consecución de órganos en un movimiento constante hacia la mercantilización a gran escala de las partes humanas. Pero se habla poco sobre el flujo de órganos de los pobres a los ricos, del Tercer Mundo al Primer Mundo, y aún menos de posibles atrocidades, Leon Kass señala la triste ironía del proyecto bio-médico, anticipado con precisión en *El mundo feliz* de Aldous Huxley: gastamos una enorme cantidad de energía y de dinero para preservar y prolongar la vida corporal, pero en ese proceso nuestra vida se ve despoja de su significado y de parte de su dignidad. Esto es, en una palabra, el progreso como tragedia.

12. Suffering and the Origins of Traumatic Memory, Allan Young (professor de antropología, Univ. McGill, Canadá), pp. 245-260, 37 notas.

Young empieza clarificando los dos sentidos de "sufrimiento". Primero, el término identifica un estado desvalorizado al cual ciertos organismos son susceptibles debido a su composición biológica: el sufrimiento se asocia con dolor somático y los momentos de conciencia que acompañan o anticipan este dolor. El segundo tipo incluye estados que se describen como psicológicos, existenciales o espirituales y que se identifican con palabras como "angustia" o "desolación". El primero se basa en una biología universal, el segundo tiene una dimensión social o moral, en el sentido de que se entiende en relación a grupos y comunidades, en el contexto de ideas sobre la redención, mérito, responsabilidad, justicia, inocencia, expiación, etc. Los dos tipos de sufrimiento se superponen. Young se ocupa de cómo se ha entendido la función de la memoria en la percepción del trauma/sufrimiento.

A fines del siglo diecinueve, George W. Crile, se propuso aclarar la relación del miedo con la lesión física y del shock nervioso con el shock quirúrgico, introduciendo un nuevo elemento en la ecuación, el dolor. El miedo se compone de dos cosas: un estado corporal y un recuerdo.

Las memorias traumáticas se adquieren ontogenéticamente a través de la propia experiencia del organismo con el dolor, en la óptica de Crile y seguidores, y se adquieren filogenéticamente a través de miedos heredados en la línea de Spencer. Para Spencer, Crile y Cannon (del que se glosa su tesis sobre la muerte voodoo) la incapacidad de sentir dolor es un tipo peligroso de ignorancia. Se decía que el cuerpo recordaba su dolor y "miedo" fue el nombre dado a este recuerdo. El miedo, como el dolor, se transmuta en esta perspectiva en un regalo evolutivo, permitiendo que el organismo anticipe amenazas y evite así su destrucción. La tesis es positiva y

tranquilizadora, señalando la sabiduría benefactora de un pragmatismo superior [¿una suerte de mano invisible biológica? M.A]. A resultas de ello el dolor y el miedo se han normalizado, se han convertido en recuerdos con los cuales el individuo ahora puede abrirse camino en el mundo. Los enfoques neo-pavlovianos alteran un punto esta visión; allí, el significado de la memoria se invierte y es transformado en un fenómeno reconociblemente moderno: una aflicción a través de la cual el dolor y el miedo colonizan y degradan el mundo de la vida de la persona sufriente.

13. On Suffering and Structural Violence: A View from Below, Paul Farmer (medicina social, etnografía), pp. 261-283, 29 notas.

En este capítulo se aborda la cuestión de la violencia estructural a partir del caso Haití. Desde el consenso sobre algunas de las formas más conspicuas de sufrimiento, surgen varias cuestiones. ¿Podemos identificar a los que corren mayor riesgo de sufrir mucho? ¿Qué mecanismos convierten factores sociales que van desde la pobreza al racismo en experiencia individual? Este ha sido el enfoque de la investigación del autor en Haití. Allí factores sociales han estructurado el riesgo de la mayoría de las formas de sufrimiento extremo, desde el hambre hasta la tortura y la violación.

Pero la experiencia del sufrimiento, se señala a menudo, no se transmite de manera efectiva mediante estadísticas o gráficos, sino que se expresa mejor en los detalles descarnados de la biografía. Dos biografías le sirven para el recorrido, las historias de Acephie Joseph y Chouchou Louis, dos historias que acabaron en muerte, por SIDA y por tortura. El de Acephie y Chouchou fue un sufrimiento "modal", asegura Palmer. Porque en Haití, el SIDA y la violencia política son dos de las principales causas de muerte entre los adultos jóvenes.

La consideración simultánea de varios "ejes" sociales (género, "raza" o etnia) es imperativa en los esfuerzos por discernir una economía política de brutalidad. Al autor le importa también la combinación de violencia estructural y la diferencia cultural. Conceptos como el relativismo cultural, e incluso argumentos para devolver la dignidad de diferentes culturas y "razas", han sido cooptados por algunas de las agencias que perpetúan el sufrimiento extremo. La diferencia cultural es una de varias formas de esencialismo utilizada para explicar los ataques a la dignidad y el sufrimiento en general. Cualquier característica distintiva, ya sea social o biológica, puede servir como pretexto para la discriminación y, por lo tanto, como causa de sufrimiento. Una de las desafortunadas secuelas de la política de la identidad ha sido el oscurecimiento de la violencia estructural. La Organización Mundial de la Salud reconoce que la pobreza es la principal causa de muerte en el mundo.

A medida que concluye el siglo XX, los pobres del mundo son las principales víctimas de la violencia estructural, una violencia que hasta ahora ha desafiado el análisis de muchos estudiosos que buscan comprender la naturaleza y la distribución del

sufrimiento extremo. Una de las razones que explican esto es que los pobres no solo son más propensos a sufrir, sino que también es más probable que vean silenciado su sufrimiento.

14. On Torture, or Cruel, Inhuman, and Degrading Treatment, Talal Asad (Profesor de Antropología, Johns Hopkins), pp. 285-308, 33 notas.

Este ensayo trata sobre la concepción moderna de la "crueldad", en particular según se recoge en el artículo 5 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH): "Nadie será sometido a la tortura o a tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes".

¿Por qué la imposición de dolor físico resulta en nuestro tiempo escandalosa? Una parte de la respuesta es el relato progresista. Beccaria y Voltaire denunciaron la tortura.

En *Disciplinar y castigar*, Foucault señala que en el siglo XIX la cárcel se comparaba favorablemente con otras formas de castigo legal principalmente porque era considerada como el más igualitaria.

Se dice que el proceso histórico de construcción de una sociedad humana tiene como objetivo eliminar las crueldades y en esa línea se ha sostenido que el dominio europeo en los países coloniales, aunque no en sí mismo democrático, produjo mejoras morales en el comportamiento, es decir, el abandono de prácticas que ofenden a los humanos.

Asad sostiene que en la causa del progreso moral hubo sufrimiento. Lo que es interesante no es simplemente que algunas formas de sufrimiento se tomen más en serio que otras, sino que se considera que el sufrimiento "inhumano" frente al sufrimiento "necesario" o "inevitable" es esencialmente gratuito y, por lo tanto, jurídicamente punible.

Menciona la contradicción perturbadora del sadomasoquismo porque conjunta dolor y placer y lleva a la erotización del sufrimiento; lo que va contra el artículo citado de la DUDH. Este artículo le parece a Asad inestable, principalmente porque las aspiraciones y prácticas a las que da cobertura son en sí mismas contradictorias, ambiguas o cambiantes.

Son necesarias etnografías de dolor y la crueldad que puedan proporcionar una mejor comprensión de cómo se llevan a cabo en diferentes tradiciones las prácticas que los producen. Tales etnografías nos mostrarán que la crueldad puede experimentarse y abordarse de formas que no sean una violación de los derechos, por ejemplo, como un fracaso de virtudes específicas o como una expresión de vicios particulares. También nos mostrarán que si la crueldad se expresa cada vez más en el lenguaje de los derechos (y especialmente de los derechos humanos), esto se debe

a que la lucha legal se ha convertido en el modo dominante de compromiso moral en un mundo interconectado, incierto y rápidamente cambiante.

15. *Suffering Nation and Alienation*, E. Valentine Daniel (profesor de antropología y filosofía, Univ. Columbia), pp 309-358, 58 notas.

En el corazón del estado-nación se encuentra una estetización, afirma Daniel sin explicar en detalle el asunto. El estado nación promete calmar y sanar, pero sus potencialidades curativas se expresan en el lenguaje de la restauración del pasado. Aunque los siglos XIX y XX fueron los siglos de la nación, no tenemos ninguna razón para creer que el siglo XXI seguirá el mismo curso. Porque ni en los países de origen ni en los de destino de los refugiados –el asunto que vertebra el capítulo– el estado-nación moderno ha cumplido esas expectativas, según Daniel, que elabora estas reflexiones a partir del estudio etnológico de tres generaciones de migrantes tameses en Inglaterra.

La mayoría de la primera generación de ceilandeses que inmigraron a Gran Bretaña (sinhalas, tameses y burgueses) pertenecía a la clase alta o media alta. Se identificaban como ceilandeses o cingaleses, unidos en una herencia compartida con las otras comunidades de Ceilán. Este grupo eligió enfatizar una nacionalidad común, haciendo hincapié en las similitudes entre tameses y cingaleses. La segunda fase de la migración tamil estuvo compuesta en gran parte por jóvenes estudiantes que habían tenido una experiencia muy limitada de un Ceilán armonioso y unido y, por lo tanto, esta generación construyó su nacionalismo de una manera muy diferente: concebían una Sri Lanka dividida a partir de su experiencia de una discriminación generalizada. La tercera generación de migrantes tameses, eran en su mayoría refugiados solicitantes de asilo que llegaron al Reino Unido por medios legales o ilegales. Para esta generación de tameses, un pasado nacionalizado ya no era relevante. Años de dificultades y frustración habían llevado a este grupo a un escepticismo respecto lo "nacional" ya sea de ceilandés, tamil o británico. Daniel considera que los refugiados tameses –y todos los refugiados– representan la trascendencia o incluso la indiferencia a la noción de 'nación'.

El cambio en estas tres generaciones permite a Daniel afirmar la pérdida de función de la nación en el equipamiento mental de los refugiados. Esto iría en la dirección de corrientes contranacionalistas que ponen en cuestión el imaginario nacional. Los refugiados serían una de las muchas expresiones de una sensibilidad que desafía "las prioridades establecidas de identidad / diferencia a través de la cual se organizan las relaciones sociales". (Sin embargo, veinte años después, el activo papel de ciertas diásporas, el atractivo del fundamentalismo islamista y la eclosión de etnopolulismos abanderando soluciones mágicas, muestra que la promesa de trascender los apegos nacionales no parece haberse cumplido).

16. **Religions, Society, and Suffering**, J. W. Bowker (profesor de estudios religiosos), pp. 359-381, 17 notas.

Observamos un progresivo aislamiento de la medicina cara y de alta tecnología del contexto general de la vida humana. Weber (*Sociología de la religión*) utilizó el concepto de teodicea para referirse a las formas en que las religiones interpretan las desigualdades y las legitiman. Lo más sugerente del análisis de Weber es que el significado del sufrimiento surge de las relaciones de los individuos entre sí en la sociedad, de modo que el hecho social del sufrimiento es más que la suma de las partes (Bowker remite para el detalle a sus libros *Problems of Suffering in Religions of the World and The Meanings of Death*).

La enfermedad puede ocurrir por muchas razones, algunas completamente sociales y fuera del control de los individuos afectados. Puede ser que los sistemas religiosos incluyeran la enfermedad en un contexto social más amplio porque ignoraban la verdadera etiología de la mayoría de las enfermedades (por ejemplo, cuanto las atribuían a la voluntad de Dios –plagas bíblicas– o al demonio), pero al menos construyeron etiologías sensibles a las complejidades de la causalidad. Esto es lo que sobresale en el ensayo de Bowker: cuando tratamos de explicar cualquier fenómeno complejo es mejor, dice, pensar en conjuntos de constricciones (constraints), incluso si deseamos aislar algunas como causas inmediatas de resultados particulares. Nada se gana al insistir en nombre de Ockham en solo una causa.

El interés, por tanto, de reformular los límites de la medicina y la salud pública para incluir problemas sociales como la pobreza, la violencia, los refugiados, el hambre crónica, las fracturas en la familia y la comunidad es el de impugnar el enfoque de causas únicas, con el fin de incorporar las circunstancias más amplias de la existencia que condicionan las vidas humanas y algunas de las cuales aparecen propiamente como síntomas médicos.

El valor de la mirada religiosa, según Bowker, es que coloca el estudio del sufrimiento en el contexto de una amplia red de restricciones. De hecho, es solo cuando entendemos cabalmente esta red cuando estamos en condiciones de hacer frente a instancias particulares de sufrimiento y podemos esperar lograr algo en el empeño. Lo que las religiones aportan al tema de la definición del sufrimiento social es la insistencia en que, si bien algunos elementos de sufrimiento se pueden aislar y tratar en abstracto, no hay que desatender las redes de constricciones mucho más amplias convergen como causas del sufrimiento humano.