

# VINCIANE DESPRET A LA SALUD DE LOS MUERTOS

Relatos de quienes quedan



Cactus

SCHEER OCCURSUS

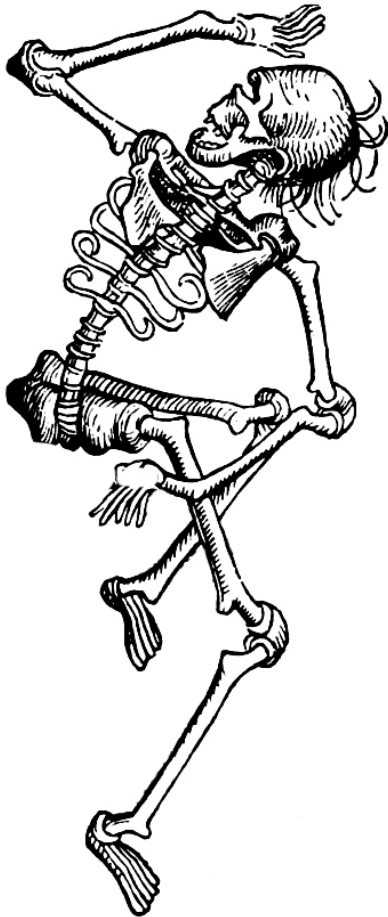
YVES



Vinciane Despret

**A LA SALUD  
DE LOS MUERTOS**

Relatos de quienes quedan



Despret, Vinciane

A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan / Vinciane Despret; editado por Sebastián Puente - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2021.

192 p.; 22 x 15 cm - (Occursus; 39)

Traducción de: Pablo Méndez

ISBN 978-987-3831-58-4

1. Ensayo Filosófico. 2. Tanatología. I. Puente, Sebastián, ed. II. Méndez, Pablo, trad. III. Título.

CDD 128,5

Agradecemos especialmente a Vinciane Despret y a Thibault De Meyer por su colaboración en la traducción del libro

Título original: *Au bonheur des morts. Récits de ceux qui restent*

Autor: Vinciane Despret

© Éditions La Découverte, París, 2015, 2017

© Editorial Cactus, Buenos Aires, 2021

Traducción: Pablo Méndez

Edición al cuidado de: Sebastián Puente

En la portada: Detalle de *La Danza de la Muerte*, Michael Wolgemut (1493)

Impresión: Latingráfica SRL

ISBN: 978-987-3831-58-4

IMPRESO EN LA ARGENTINA | PRINTED IN ARGENTINA

🌐: [www.editorialcactus.com.ar](http://www.editorialcactus.com.ar)

✉: [info@editorialcactus.com.ar](mailto:info@editorialcactus.com.ar)

Vinciane Despret

**A LA SALUD  
DE LOS MUERTOS**

Relatos de quienes quedan

Traducción de Pablo Méndez

EXTRACTO DE ADELANTO



Editorial Cactus  
serie **OCCURSUS** ENCUENTRO



# ÍNDICE

1. Cuidar a los muertos.....	13
2. Dejarse instruir .....	29
3. Seguir a los vivos y a los muertos en lo que los mantiene juntos.....	41
4. Velar por lo que importa .....	67
5. Prolongar una obra La generosidad de los muertos .....	89
6. Pensar vacilando.....	117
7. Confiar en los espíritus Investigación sobre los modos de apóstrofe.....	135
8. Proteger las voces.....	159





*A Bobby,  
a mamá.*



Georges.

Su padre fue quien lo condujo a la estación de tren.

¿Llegaron un poco más temprano? No me sorprendería, si considero los hábitos de esta familia. O incluso me resulta fácil imaginar un pequeño momento robado, de complicidad compartida, lejos de Bertha y de los pequeños. El padre al hijo: "Llegaremos un poco antes".

El caso es que el tren precedente había tenido un retraso y estaba todavía en el andén. Puedes tomarlo, llegarás más temprano, aparentemente habría dicho Joseph.

Georges subió al tren. Hasta luego, papá. Pórtate bien, hijo mío. Diviértete en el campamento. Cuídate. Las puertas se cerraron, el tren dejó Vilvorde hacia Bruselas.

No sé cuándo supieron la noticia, probablemente más tarde ese mismo día.

Hubo un accidente. El tren había descarrilado en la estación de Schaerbeek. Georges murió.

Toma el tren más temprano, hijo mío.

Algunos meses más tarde, los padres deben haberse abandonado a la tristeza. Uno después del otro, Joseph primero, Bertha después, habrían fallecido. Dejando atrás doce niños, Arnold, Germaine, Cécile, Marthe, Mariette, Andrée, Gabrielle, Félix, Berthe, Suzanne, Raymond, Ghislaine. Raymond, el penúltimo, era el padre de mi padre. Georges, si hubiera vivido, habría sido mi tío abuelo.

Esta historia me la contó mi padre. A menudo. Muy a menudo, de hecho, mucho más a menudo que todas las otras historias familiares que derrochaba. El tren en el andén, la vida que descarrila, los padres que mueren de tristeza, los huérfanos. Toma el tren más temprano, hijo mío.

Por alguna razón, que sigue siendo desconocida, mi hermano y mis hermanas no conocían esta historia –así como es igualmente cierto y misterioso para nosotros que ellos sean depositarios de otras historias cuya existencia yo ignoro–. Sin duda mi padre cultivaba relatos dedicados a diferentes personas. Ahora lo entiendo. Que hoy yo lo releve, es prueba de que se está efectuando un pasaje, de que la transmisión se está efectuando en el presente, bajo la forma de un enigma. A lo largo de este libro, voy a intentar heredarlo.

## Cuidar a los muertos

*En el momento en que un individuo muere, su actividad queda inacabada, y podremos decir que permanecerá inacabada en tanto subsistan seres capaces de reactualizar esta ausencia activa, semilla de conciencia y de acción. Sobre los individuos vivos se apoya la carga de mantener en el ser a los individuos muertos en una perpetua nékuia<sup>1</sup>.*

*Cuando llega la noche, hace bien sentarse en la oscuridad con los hermanos para hablar de la muerte. Recordar a los fallecidos y beber algo caliente<sup>2</sup>.*

Hace algunos años, en 2008, aparecía en las librerías el libro del actor francés Patrick Chesnais, *¿Dónde está Ferdinand?* Este libro fue escrito tras la muerte accidental de su hijo, casi dos años antes. Una periodista del diario francés *Libération* señaló, en el artículo que le consagró, que el libro es de hecho un verdadero diálogo: “Sí —comenta ella—, dijimos diálogo porque Ferdinand está allí, vivo, en cada palabra”<sup>3</sup>. Durante algún tiempo el padre dejó mensajes en el contestador automático del teléfono celular de su hijo. Hoy en día le escribe cartas: “Hablando de ti, evocándote, espero que vivas algunos años más, de otra forma”. La periodista, sin embargo, no pudo contentarse con esta interpretación.

<sup>1</sup> Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Trad. Pablo Ires, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2015. p. 315 [nékuia: rito de evocación de los muertos en la mitología griega. N. de T.]

<sup>2</sup> Kristin Omarsdottir, *T'es pas la seule à être morte!* [¿No eres la única que está muerta!], trad. Éric Boury, Le Cavalier bleu, Paris, 2003, p. 21.

<sup>3</sup> Alexandra Schwartzbrod, “Un père éperdu” [“Un padre desesperado”], *Libération*, miércoles 24 de septiembre 2008.

Se dirigió a la directora de cine Nicole Garcia, amiga del actor, para concluir con ella que esas cartas habrían sido, para el padre, una manera de sobrevivir.

Esta traducción es, después de todo, bastante previsible: Patrick Chesnais estaría “haciendo el trabajo de duelo”. Lo escuchamos reiteradamente, y más especialmente desde hace algunos años: la única respuesta a la prueba a la que nos enfrentan los difuntos consistiría en “hacer el duelo”. Aunque Nicole Garcia no usa el término, se siente que toma prestado en su discurso ese trasfondo teórico de la doxa psicologizante<sup>4</sup>. El hecho de que la periodista haya recurrido a este concepto da cuenta de un gesto particular: propone una versión con la que podría dejar contento a todo el mundo. No solo porque esta versión corresponde a lo que se volvió un reflejo del pensamiento —la idea de que el duelo es una suerte de deber de salvataje psíquico que no concierne a nadie más que al vivo—, sino también porque esquiva a hurtadillas lo que podría suscitar el desacuerdo, o parecer muy irracional, en la propuesta de Patrick Chesnais: las cartas están dirigidas a un muerto y son escritas con la finalidad de darle, activamente, un excedente de existencia.

Traducir el compromiso activo de un vivo con un muerto como un proceso de tipo autoterapéutico, es decir un proceso cuya racionalidad no genera ninguna duda, no está muy alejado, como procedimiento interpretativo, del que utilizaron durante mucho tiempo los antropólogos cuando remitían al registro simbólico las creencias y prácticas extrañas de las personas que estudiaban. Así, por ejemplo, cuando se enfrentaban a informantes que afirmaban que los muertos les hablaban o que había que alimentarlos para apaciguarlos, los investigadores de lo lejano, íntimamente convencidos de que los muertos ni hablan ni

<sup>4</sup> En otros términos, el padre “se protege de los males psíquicos”. Véase a este respecto el análisis que realiza la socióloga Dominique Memmi, *La Revanche de la chair. Essai sur les nouveaux supports de l'identité* [*La revancha de la carne. Ensayos sobre los nuevos soportes de la identidad*], Seuil, París, 2014, que da cuenta además de los problemas de esta conversión de las teorías del duelo en prescripciones en términos de trabajo.

son alimentados, puesto que están muertos, consideraban que estas relaciones daban cuenta de un orden metafórico o “simbólico”, lo que les evitaba formular la pregunta sobre los seres comprometidos en ellas. Es cierto –tradujeron– que estas personas afirman que los muertos actúan de tal o cual manera y reclaman tal o cual ofrenda, pero lo que quieren decir en realidad es que hay que alimentarlos simbólicamente, y que hay que entender metafóricamente el hecho de que hablen<sup>5</sup>.

Hay que recordarlo: la idea de que los muertos no tienen otro destino más que la inexistencia demuestra una concepción de su estatus muy local e históricamente muy reciente. La muerte como apertura exclusivamente hacia la nada “es ciertamente la concepción más minoritaria en el mundo”<sup>6</sup>. Se impuso con un ímpetu tal que se volvió una convicción oficial para nosotros. El positivismo del filósofo Augusto Comte, quien respalda la desaparición del más allá –para reemplazarla por el culto del recuerdo– fundamentará una versión laica y materialista. Esta se verá reforzada en Europa a finales del siglo XIX “en razón del compromiso de los médicos e higienistas con las luchas políticas y profesionales contra las posiciones que ocupaba tradicionalmente la Iglesia ante los enfermos y convalecientes. Si bien hay un trasfondo filosófico, cuyas trazas ya podemos encontrar en algunas corrientes de la filosofía antigua, se trata entonces de un posicionamiento con objetivos anticlericales. Si la muerte es la nada, evidentemente es inútil

<sup>5</sup> Los trabajos de Louis Vincent Thomas, uno de los principales antropólogos de la muerte, son ejemplos de este uso de lo simbólico: un artículo en línea compuesto por 32 páginas tenía no menos de 33 utilizaciones de la palabra “símbolo” o “simbólico”. (Louis Vincent Thomas, “La mort aujourd’hui: de l’esquive au discours convenu” [“La muerte hoy en día: de lo esquivo al discurso convenido”], *Les Religiologiques (Sur le chemin de la mort)* [*Las religiológicas (en el camino de la muerte)*], dir. Denis Jeffrey, Montreal, nro. 4, 1991, <https://www.religiologiques.uqam.ca/no4/thoma.pdf>). Por otra parte, Philippe Descola sugiere que los blancos inventaron lo simbólico en los encuentros con los “otros” para no volverse locos (me lo comentó en una comunicación personal).

<sup>6</sup> Magali Molinié, *Soigner les morts pour guérir les vivants* [*Cuidar a los muertos para sanar a los vivos*], Les Empêcheurs de penser en rond, París, 2006, p. 123.

recurrir a los buenos oficios de la Iglesia para abrirle las puertas del cielo al difunto, o recurrir a cualquier otro *pasador* religioso”<sup>7</sup>.

Esta concepción oficial se volvió entonces “la” concepción “dominante”, o más bien deberíamos decir la concepción “dominadora”, en la medida en que aplasta a las otras y les deja poco lugar. Síntoma de esta dominación, la teoría del duelo se volvió una verdadera prescripción: “*Debemos hacer el trabajo del duelo*”<sup>8</sup>. Fundada sobre esa idea de que los muertos solo tienen existencia en la memoria de los vivos, insta a estos últimos a cortar todos los lazos con los fallecidos. Y el muerto no tiene otro rol que jugar más que el de hacerse olvidar<sup>9</sup>.

Si bien esta concepción laica, “desencantada”, puede haber tenido éxito en ocupar el frente de la escena y alimentar los discursos académicos, el hecho sigue siendo que otras maneras de pensar y de entrar en relación con los difuntos continúan alimentando las prácticas y las experiencias, aunque bajo modos más marginales. Patrick Chesnais lo atestigua. Él comprendió justamente que los muertos solo están verdaderamente muertos si dejamos de darles conversación, es decir conservación<sup>10</sup>. Lejos está de ser el único. Numerosas, muy numerosas,

<sup>7</sup> *Ibid*, p. 124.

<sup>8</sup> Jean Allouch, *Érotique du deuil au temps de la mort sèche* [La erótica del duelo en los tiempos de la muerte seca], EPEL, París, 1997. Allouch, que es psicoanalista, agregará, dirigiéndose a sus colegas, que es hora de que se desprendan de esta incongruencia que consiste en pasar por alto la diferencia entre sus ideas y las preguntas que habitan a sus enfermos, “e incluso en asimilarlas a simples creencias en nombre de una posición académica que solo imagina la nada después de la muerte”, p. 67.

<sup>9</sup> Con esta teoría, el duelo se volvió, escribe otra vez Molinié, “una larga y dolorosa actividad intrapsíquica de rememoración que lleva al sobreviviente a desinvertir progresivamente su objeto de amor hasta que pueda sustituirlo por uno nuevo”. El que duela debe entonces “pasar la prueba de la realidad”, lo que quiere decir que debe aceptar que el muerto no existe más de ninguna otra manera que como un recuerdo (Magali Molinié, *Soigner les morts pour guérir les vivants*, op. cit., p. 44).

<sup>10</sup> Respecto a este tema, véase el notable trabajo de Bruno Latour que acompañará este trayecto. Bruno Latour, *Investigación sobre los modos de existencia: una antropología de los modernos*, Paidós, Buenos Aires, 2013. También del mismo autor, *Sobre el culto moderno de los dioses factiches* (2009), Dédalus, Buenos Aires, 2018.



son las personas que continúan creando y explorando, de manera a menudo inventiva, relaciones con sus muertos.

“Tengo mil razones para decirle esto –le escribía una lectora del libro *El velo negro* a Anny Duperey–: los muertos solo están muertos si los enterramos. Si no, trabajan por nosotros, terminan diferentemente aquello para lo que estaban hechos. Debemos acompañarlos y ayudarlos a acompañarnos, en un vaivén dinámico, cálido y encandilante”<sup>11</sup>.

Con estas pocas palabras la autora aprehendió uno de los temas más característicos, entre nosotros, de las relaciones que se anudan entre “quienes quedan”, como dicen de manera tan bonita los ingleses cuando hablan de los *left behind*, y “quienes no parten del todo”: el de una consumación a la cual el muerto liga al vivo (terminar aquello para lo que uno está hecho evoca efectivamente una consumación).

Si no los cuidamos, los muertos mueren totalmente. Pero el hecho de que seamos responsables de la manera en que van a perseverar en la existencia de ninguna forma significa que su existencia esté totalmente determinada por nosotros. La tarea de ofrecerles un “plus” de existencia nos corresponde. Este “plus” se entiende, ciertamente, en el sentido de un suplemento biográfico, de una prolongación de presencia, pero sobre todo en el sentido de *otra* existencia. En otros términos, el “plus de existencia” es una promoción de la existencia del difunto, no será ni la existencia del vivo que fue –tendrá otras cualidades–, ni la del muerto mudo e inactivo, totalmente ausente, en el que podría convertirse a falta de cuidados o de atenciones. Devienen diferentemente, es decir, en otro plano. Es lo que propone claramente Patrick Chesnais cuando dice que, gracias a sus cartas, su hijo vivirá “algunos años más, *de otra forma*”, y también lo que sugiere quien le escribe a Anny Duperey cuando evoca el hecho de que los muertos “terminan *diferentemente* aquello para lo que estaban hechos”. Llevar a un ser a “un plus de existencia” que le permita continuar influenciando la vida de los vivos demanda entonces todo un trabajo, o más precisamente, toda una

<sup>11</sup> Esta carta fue publicada en el compendio de correspondencias que la actriz recibió tras el lanzamiento de este primer libro: Anny Duperey, *Je vous écris [Le escribo...]*, Seuil, París, 1992, p. 244.

disponibilidad, que no tiene mucho que ver con el famoso “trabajo del duelo”. Los muertos piden que los ayudemos a acompañarnos; hay actos que realizar, respuestas que dar a ese pedido. Responder no solo consume la existencia del muerto, sino que lo autoriza a modificar la vida de quienes responden.

A partir de esto, podríamos decir, con el filósofo Étienne Souriau, que los muertos piden ayuda para lograr ese “plus” de existencia, transformando así la existencia de quienes fueron convocados. Esta consumación, de la cual los muertos son a la vez autores y beneficiarios, se realiza a menudo muy concretamente, ofreciéndoles la posibilidad de que lleven a cabo sus tareas.

Estas tareas que asumen los muertos son, por supuesto, muy diversas. Si nos quedamos en el registro de lo que se evoca habitualmente, van desde el simple hecho de dar al vivo el sentimiento de su presencia, hasta manifestaciones más activas como cuando un muerto envía un signo, prodiga un consejo en un sueño, hace sentir que hay cosas que hacer o incluso que no hacer, da una respuesta a preguntas que se formulan, alienta, consuela o sostiene, o incluso invita a quien queda a reanudar un vínculo con la vida.

Para dar cuenta de este trabajo por el cual se le confiere un plus de existencia a un ser, y que lo conduce a “continuar diferentemente”, es decir a ser de otra manera, Bruno Latour retoma de Souriau la idea de que toda existencia, cualquiera sea, debe ser *instaurada*<sup>12</sup>. Este término se hace cargo de la idea de que algo debe ser construido, creado, fabricado. Pero al contrario de los términos “construir”, “fabricar” o “crear” que nos son familiares, el de *instaurar* obliga a no precipitarse demasiado rápido sobre la idea de que lo que se fabrica estaría totalmente determinado por el que asume *hacer* o crear un ser o una cosa.

<sup>12</sup> Étienne Souriau, *Los diferentes modos de existencia*, trad. Sebastián Puente, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2017. Me refiero principalmente, para este análisis, al prefacio que le consagraron Isabelle Stengers y Bruno Latour, “La esfinge de la obra”, así como al artículo de Bruno Latour, “Sur un livre d’Étienne Souriau: les différents modes d’existence” [“Sobre un libro de Étienne Souriau: los diferentes modos de existencia”], 2009, en [www.bruno-latour.fr](http://www.bruno-latour.fr).

El término “instauración” indica, o más bien insiste, sobre el hecho de que llevar a un ser a la existencia involucra, de parte de quien instaure, la responsabilidad de *acoger* un pedido. Pero, sobre todo, señala que el gesto de instaurar un ser, al contrario de lo que podría implicar el de crearlo, no equivale a “sacarlo de la nada”<sup>13</sup>. Ayudamos a los muertos a ser o devenir lo que son, no los inventamos. Sea un alma, una obra de arte, un personaje de ficción, un objeto de la física o un muerto –porque todos son el producto de una instauración–, cada uno de estos seres será conducido hacia una nueva manera de ser por aquellos que asumen la responsabilidad, a través de una serie de pruebas que lo transformarán.

Instaurar es entonces participar de una transformación que lleva a una *cierta existencia*, es decir, como lo hemos evocado, a un *plus de existencia*, a una existencia que podrá manifestar, en el caso de una consumación particularmente lograda, lo que Souriau llamó su “resplandor de realidad”. Porque podemos hablar también de “realidad” a propósito de la existencia de los muertos. Bajo la condición de que nos pongamos de acuerdo en cuanto al régimen de realidad adecuado que se les puede atribuir. Es precisamente a propósito de este término que las cosas se complican a menudo. ¿Cómo podemos decir que algunos muertos existen “realmente”, que tienen una existencia plena y entera, que no son, por ejemplo, producto de la imaginación de los vivos –aunque la imaginación de estos puede estar movilizada–? Por supuesto, su realidad no es igual a la de las montañas, las ovejas, o los agujeros negros. Tampoco es igual a la de los personajes de ficción, que tienen su propio “resplandor de realidad”, del cual dan cuenta los novelistas que afirman que son guiados por sus personajes, o del cual da testimonio el hecho de que el encuentro con uno de ellos pueda intensificar nuestra propia vida. Su potencia de actuar, o más bien de hacer actuar, su capacidad de imponerse a lo “exterior”, traducen la efectividad de su presencia. Para poder hablar de la realidad de los

<sup>13</sup> Lise Florenne, “Instauration” [“Instauración”], en Étienne Souriau, *Vocabulaire d'esthétique* [Vocabulario de estética], PUF, col. “Quadrige”, París, 1990, p. 892.

muertos necesitaremos entonces situarlos según lo que Latour llama, siempre siguiendo a Souriau, sus propios “modos de existencia”.

Latour retoma de Souriau esta pregunta, en apariencia simple: ¿de cuántas formas podemos decir que el ser existe? ¿Debemos decir que una roca “existe” de la misma manera que un alma, que una obra, un hecho científico o un muerto? Todos existen, responde Latour, pero ninguno se define según la misma “manera de ser”. Determinar cada una de las formas en que puede decirse que existe cada uno de estos seres, es decidir, para cada uno, sobre su propio modo de existencia, sobre la manera en que puede decirse “real”. Preguntarse por el modo de existencia de un ser es situarlo en el registro de verdad que le conviene –nadie le reprocha a Cervantes porque mintió al escribir las aventuras de Don Quijote–, pero es también inscribirlo en la relación creadora que precedió a su instauración. Es el problema que planteó Souriau en el campo de la estética: ¿quién es el autor de una obra? El artista –dice– no es jamás el único creador, es “el instaurador de una obra que viene a él, pero que sin él no procedería jamás a la existencia”<sup>14</sup>. El modo de existencia de la “obra por hacer” no permite zanjar la cuestión entre los que podrían reivindicar el verdadero origen, artistas u obras: ¿el escultor o la escultura, el poema o el poeta, el pintor o el cuadro? La obra en búsqueda de existencia convoca al pintor, al poeta o al escultor, y este se va a dedicar a llevarla a su plena realización, para consumarla como obra. En otros términos, el cuadro, la escultura o el poema por hacer reclaman una existencia; el artista, y esto es lo que define su rol y sus obligaciones, accede a este pedido y va a explorar a partir de él y a responder –o más precisamente, volverse capaz de responder– a lo que exige. Eso es “instaurar” una obra, guiar a la “obra por hacer” a su existencia de obra consumada.

Cuando proponemos definir el modo de existencia que permite dar cuenta de lo que hacen y de lo que hacen hacer los muertos –para describir la forma en que interfieren en la vida de los vivos–, evitamos la trampa en la que nuestra tradición captura y paraliza generalmente

<sup>14</sup> Bruno Latour, *Investigación sobre los modos de existencia*, op. cit.

el problema: la de distribuir las formas de ser en dos categorías, las de la existencia física por un lado, y las de la existencia psíquica por el otro –o incumbe al mundo material, o solo se desprende de las producciones subjetivas–. Esta elección intimidante no les deja a los muertos más que dos destinos posibles, igual de miserables: el de la no existencia o el de las fantasías, las creencias, las alucinaciones. En cambio, afirmar que los muertos tienen “maneras de ser” que hacen de ellos seres reales en el registro que les es propio, que manifiestan modos de presencia que importan y cuyos efectos podemos sentir, es interesarse en el hecho de que hubo, cada vez, un “ser por hacer” y un vivo que acogió este requerimiento. Es lo que dice quien le escribe a Anny Duperey: los muertos tienen cosas que consumir, pero ellos mismos deben ser objeto de una consumación. Ese es el “vaivén dinámico, cálido y encandilante”. Quién hace qué sigue quedando muy indeterminado en esta historia, como en todas las historias que nos comprometen a una consumación.

Esto demanda, claro está, un poco de tiempo, a veces incluso algunos años, pero exige, sobre todo, muy concretamente, que los muertos sean situados. Que les hayamos asignado un lugar a partir del cual puedan “terminar aquello para lo que estaban hechos”, que les hayamos *hecho* un lugar. Esto exige otras cosas más: cuidados, atención, actos, un medio, si no propicio o acogedor, por lo menos no demasiado hostil. La manera de ser de los muertos requiere buenas maneras, maneras pertinentes de dirigirse a ellos y de componer con ellos. Lo que este libro se propone estudiar son estas maneras, maneras de ser de los muertos y maneras de dirigirse a ellos, que aprenden quienes quedan.

¿Qué es lo que vuelve a un muerto capaz de sostenerse? ¿De qué se sostiene un muerto? ¿Cuáles son las condiciones propicias que vuelven capaces a los muertos? ¿Qué tipo de pruebas los fortalecen y cuáles los ponen en riesgo? ¿Qué necesitan? ¿Qué piden? ¿De qué vuelven capaces a otros seres? ¿Qué es constitutivo de un buen medio para ellos y para quienes asumen la responsabilidad de su consumación?

Estas preguntas son cercanas a aquellas que la ecología propone a sus objetos de estudio. Es por eso que yo puedo afirmar que mi

investigación concierne a la ecología<sup>15</sup>. La ecología se desmarca de los temas típicamente privilegiados por los científicos porque se pregunta por las condiciones de existencia de aquellos a los que estudia. Para los científicos –explica Isabelle Stengers– la pregunta por la existencia se plantea generalmente, si es que se plantea, en el sentido de: “¿Podemos demostrar que esto (la fuerza de gravedad, los átomos, las moléculas, los neutrones, los agujeros negros...) existe ‘verdaderamente?’”<sup>16</sup>. La pregunta ecológica no es esa. Es la pregunta por las necesidades que deben ser honradas en la creación continua de una puesta en relación.

Por lo tanto, hacer la pregunta por el “medio” es crucial a los ojos de esta investigación. Porque las diferencias entre las maneras de ser, las maneras de acoger las experiencias, las maneras de componer con ellas, se demostrarán fuertemente determinadas por el hecho de beneficiarse, o no, de un medio propicio. Un medio donde el hecho de escribir cartas a un difunto puede suscitar sospecha, desprecio o ironía –o en una versión “tolerante”, sea objeto de traducciones consensuales que escamoteen el sentido mismo de esas cartas– puede resultar muy empobrecedor, incluso pernicioso. La teoría del duelo, por ejemplo, en la medida en que se funda sobre una exigencia de desapego de los vínculos y no ofrece a las relaciones más que el espacio limitado de los psiquismos, puede constituir un medio mortífero.

Pero la cuestión del medio es también una cuestión práctica que, bajo una forma u otra, se plantea siempre para los que quedan. Comienza a menudo con un problema al cual se esforzarán por responder un gran número de aquellos a quienes un muerto deja: ¿dónde está?

<sup>15</sup> Así como podría concernir a prácticas de la etología, si la entendemos en el sentido que le daba Gilles Deleuze: la etología es el estudio práctico de maneras de ser, es decir, el estudio práctico de lo que *pueden* las personas o los animales. No de lo que son, de su esencia, sino de lo que son capaces, de lo que hacen, de las potencias que les son propias, de las pruebas que pueden soportar (Gilles Deleuze, “La distinción ética de los existentes. Potencia y afecto”, 9 de diciembre de 1980, en *En medio de Spinoza*, trad. Pablo Ires y Sebastián Puente, Editorial Cactus, 2019).

<sup>16</sup> Isabelle Stengers, “Penser à partir du ravage écologique” [“Pensar a partir del estrago ecológico”], en Émilie Hache (dir.), *De l’univers clos au monde infini [Del universo cerrado al mundo infinito]*, Éditions Dehors, Bellevaux, 2014, p. 15.

Hay que situar al muerto, es decir “hacerle” un lugar. El “aquí” se vació y hay que construir el “allá”. Los que aprenden a cuidar las relaciones con sus muertos asumen efectivamente un trabajo, entonces, que no tiene nada que ver con el trabajo del duelo. Hay que encontrar un lugar, de múltiples maneras y en la gran diversidad de significaciones que puede tomar la palabra “lugar”. Antes de ser instaurados, y para que puedan serlo, los muertos deben estar instalados.

La primera pregunta que hacen los fallecidos no se inscribe en el tiempo, sino en el espacio. Es cierto que la cuestión del tiempo es evocada recurrentemente –“no lo veremos nunca más”, “descansa en paz por la eternidad”, “no estará nunca más a nuestro lado”– y que parece que la conjugación en pasado tiene que imponerse. Pero esta cuestión se formula mucho menos seguido, y con mucha menor duda que la de saber dónde están los muertos<sup>17</sup>. A lo largo de nuestra historia no hemos dejado de buscar –y la invención del Purgatorio no es más que un episodio, ya lo veremos– un lugar donde alojarlos, donde cobijarlos, donde pueda continuar la conversación. En todos lados donde los muertos están activos, está la designación de un lugar. Los anuncios fúnebres son ejemplares respecto a esto. Citaré solo dos, recogidos en las necrológicas: “Si mirar para atrás te da tristeza y mirar hacia delante te inspira inquietud, entonces mira a tu lado: estaré siempre ahí”; “No porque parta me voy”.

<sup>17</sup> Sin duda la cuestión de la temporalidad no debe dejarse a un lado tan rápidamente como sugiero. Pero no emerge tanto como una cuestión a resolver, se trata más bien de fijarla en el abanico de lo posible; parece entonces mejor estabilizada. Sin embargo, es compleja, porque es relativa, lo que hace de la temporalidad de los muertos una multi-temporalidad: los muertos jóvenes, por ejemplo, continúan envejeciendo para algunos de sus allegados, adquieren en cada cumpleaños un año más, y esto no sucede con los muertos viejos. Pero esta primera afirmación puede ser contradicha cuando “quienes quedan” son más jóvenes que el difunto en el momento del deceso: por ejemplo, en cierto momento pueden decir “ahora ya superé la edad que él alcanzó”, signo de que el muerto se queda de alguna forma fijado a la edad que tenía en el momento de su muerte.

Hannah Hurtzig, directora de teatro, cuenta cómo Benny perdió hace algunos años a uno de sus amigos, Matthias. Benny y Matthias formaban parte de un colectivo de arquitectos; uno de sus proyectos los había conducido a restaurar un sitio vacacional para niños en Stolzenhagen, en el estado de Brandeburgo, Alemania, y allí tuvo lugar el accidente. Se alojaban allí mismo, en dormitorios compartidos; una noche, después de una velada demasiado festiva, Matthias cayó de la cama marinera en la que dormía. La caída fue mortal. Un año más tarde, Benny le contó a Hannah cuánto echaba de menos a Matthias. Como ella le preguntó si aún tenía contacto con él, le respondió que efectivamente así era, de vez en cuando. Hannah le preguntó cuándo y cómo sucedía esto. Según Benny, era siempre que estaba con sus hijos. Él lo interpretaba como resultado de que en esos momentos estaba en un lugar distinto a su oficina, con restricciones de tiempo menos rígidas, y en un ambiente más distendido. Matthias hacía sentir su presencia. Pero Hannah insistió: ¿dónde aparece? Benny recordó entonces que era siempre en la explanada de juegos de Kreutzberg en Berlín, donde iba con sus hijos. Y estuvimos de acuerdo –dice ella– en que era mejor saber que había un lugar, un sitio para los encuentros. Por supuesto que podemos hacer muchas asociaciones, y Benny lo propuso: ese lugar comunicaba con el hecho de que Matthias y él habían tenido una relación marcada por un vínculo con la infancia. Ambos encaraban su oficio como una intervención política traviesa y cultivaban la dimensión lúdica en cada uno de sus proyectos. Además, la última realización que iban a hacer juntos estaba destinada a niños. “Y emergieron toda suerte de historias –dice Hannah–. Todo se puso en movimiento, todas esas historias se pusieron en movimiento. Y pensándolo, concluimos que ahora todo estaba bien. *Benny sabe dónde debe ir si quiere encontrar a su amigo*”.

Esta historia nos hace presentir la manera en que, por las preguntas que nos obligan a hacernos, los muertos pueden activar a quienes se prestan a los encuentros que suscitan. Como dice Hannah, las historias se ponen en movimiento. Los muertos convierten a los que quedan en fabricantes de relatos. Todo se pone en movimiento, signo de que algo, allí, insufla vida.



Hay que encontrar un lugar, lo que quiere decir igualmente que hay que *hacerles* un lugar. Los muertos nos obligan a desplazarnos. Esto es lo que conduce al filósofo Thibault De Meyer a proponer que comprendamos de otra manera la idea, comúnmente admitida, según la cual los muertos “hacen lugar”, permitiéndoles a los vivos encontrar el suyo. Dice De Meyer que hay que devolverle a esta idea su sentido más activo: los muertos hacen lugar en el sentido de que dibujan nuevos territorios<sup>18</sup>. No solo los muertos les generan problemas geográficos a los vivos –ubicar sitios, inventar lugares– sino que son literalmente geógrafos. Dibujan otras rutas, otros caminos, otras fronteras, otros espacios<sup>19</sup>.

En una carta que me envió, Gabrielle me cuenta que perdió a su padre a los quince años. “No hubo ni cruces ni plegarias. Cenizas. Dispersas al azar de las directivas administrativas. Nos creíamos fuertes. Éramos más fuertes que todos esos ancestros que desde siempre le daban un lugar a sus muertos. Nosotros, nosotros hicimos desaparecer la muerte. Sacamos los cubiertos de la mesa. Nosotros lo habíamos amado más de lo que era posible, y ahora lo borrábamos. Porque era la regla

<sup>18</sup> Correo electrónico del 29 de noviembre de 2014. Véase también, Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos*, trad. José Pérez Vázquez, Valencia, Editorial Pre-Textos, 2004, p. 6: “Pensamos demasiado en términos de historia, personal o universal. Los devenires son la geografía, las orientaciones, las direcciones, entradas y salidas”.

<sup>19</sup> Esos “desplazamientos” a los que nos invitan los muertos son tanto más evidentes en la medida en que, al obligarnos a interrogarnos sobre su lugar, nos conducen a cuestionar y a poner en cuestión los nuestros. Encuentro igualmente esta perspectiva que sitúa a los difuntos en torno a la cuestión del desplazamiento (y del hecho de que los muertos nos “desplazan”) en el trabajo del clínico de las concertaciones, Jean-Marie Lemaire, que inicia ciertas terapias reuniendo profesionales y migrantes con una pregunta muy concreta: ¿a cuántos kilómetros de aquí se encuentran las tumbas de sus familiares (o seres queridos)? Con esta pregunta se abren numerosos aspectos, desde la relación muy concreta entre las distancias que van a evocar los distintos participantes, la relación entre el aquí y el allá, la de las relaciones con generaciones precedentes y con quienes importan y ya no están. De igual forma, inscribe los desplazamientos en las relaciones entre vivos y muertos.

implacable del tiempo. Debí parecerme normal. En esa época, y sin saber por qué, cuando vaciamos el armario me quedé con las corbatas. Todas. Con un saco también. Ahora, está claro, lo sé. Los muertos no pueden morir verdaderamente sin pedírnoslo. Era absurdo creer eso. Presuntuoso. Por supuesto que yo todavía tenía necesidad de que me guiara un poco. Incluso muerto. Me rehusé a pensarlo. No quería ni ser débil ni estar loca. Le escribía en secreto. Evitaba mirar al cielo. Me rehusaba a hablar con él. Me llevó un tiempo de locos reponerme. Me hizo falta comprender primero que tenía derecho a estar con él, a pesar de su muerte y mi vida. La primera gran etapa fue, dos años más tarde, encontrar un lugar de retiro. Sí, finalmente hacía como el resto. Iba a conversar con un muerto en su lugar. Ahí donde tenía el derecho de hablarle de su vida y de la mía. Lo encontré. Fue difícil. Hacía falta que viniera del fondo de mis entrañas, y muy rara vez yo había ido ahí. Encontrar el lugar. Lo encontré. Nunca más volví, en verdad. Este lugar es un recuerdo compartido con él. Y ahora, al fin, cuando lo necesito, me inclino hacia ese recuerdo como hacia una sepultura que él habría recuperado”<sup>20</sup>.

“Quienes quedan” llevan a cabo verdaderas investigaciones. Exploran, con cuidado, atención, sabiduría, mucho interés, las condiciones para establecimientos de relaciones consumadas. Crean nuevos usos para los lugares y ensayan en la composición de medios. Aprenden lo que puede importarles a los que ya no están aquí, indagan qué es lo que los muertos piden y cómo responderles. Experimentan las metamorfosis y su ecología. Y, sobre todo, se esfuerzan por estar a la altura de esta prueba difícil que constituye perder a alguien –y aprender a reencontrarlo–.

<sup>20</sup> Gabrielle Guy, correo electrónico del 20 de julio de 2014.