

El psicoanálisis y la antropología en diálogo

Entrevista a Fabio Dei por Alfredo Lombardozzi

El Dr. Alfredo Lombardozzi, miembro de pleno derecho de la Sociedad Italiana de Psicología (SPI) y de la Asociación Internacional de Psicoanálisis (IPA)

Prof. Fabio Dei, profesor de Antropología Cultural de la Universidad de Pisa, Italia

1) En este momento de emergencia por el coronavirus en Italia y en todo el mundo, mientras estamos experimentando una condición sin precedentes tanto a nivel personal como en las relaciones sociales, ¿cuál cree usted que es el papel de un antropólogo frío para proporcionar no sólo una red de comprensión, sino también para prefigurar las posibles perspectivas de cambio relacionadas con las nuevas formas de socialidad?

Sí, hay muchos debates abiertos en la filosofía y las ciencias sociales sobre esta situación sin precedentes. Para las ciencias que normalmente no tienen la posibilidad de utilizar experimentos, lo que estamos experimentando es exactamente igual a una enorme situación experimental: ¿En qué se convierte nuestra vida en condiciones de sociabilidad tan fuera de lo común? ¿Cómo se transforman las relaciones familiares y personales? ¿Cómo se reformulan las relaciones entre el Estado y los ciudadanos, los conceptos de responsabilidad y el bien común, el conflicto y la solidaridad, y las relaciones entre las realidades mundiales y locales? En resumen, se están poniendo a prueba las principales cuestiones de la teoría social, aunque, por desgracia, este mismo aislamiento nos impide practicar la observación directa, es decir, utilizar un enfoque etnográfico de lo que está sucediendo. Debo decir también que las primeras etapas de estos debates ponen de manifiesto un riesgo: el de utilizar el coronavirus para reflejar la confirmación o la inversión de las grandes teorías sobre el mundo. Y así, está ese famoso filósofo que aprovechó la oportunidad para reiterar sus habituales consignas y ver ese estado de excepción permanente finalmente alcanzado en el que sólo nos importa la vida desnuda (y que, con el mayor desprecio por las pruebas empíricas, sigue hablando de "supuesto contagio"). Los no-globales obviamente se apresuran a subrayar las debilidades y vulnerabilidades del proceso de globalización, y los teóricos del Antropoceno insisten (con alguna buena razón, seguro) en la naturaleza política más que "natural" del virus. Desde las posiciones contrarias, se confirman las peores predicciones sobre la militarización tendencial de la sociedad por parte del capitalismo neoliberal; y los grupos sin fronteras apuntan al cierre de las fronteras que parece ser el sueño de los peores movimientos identitarios y xenófobos. Algunos dicen que el virus es democrático porque afecta a todos sin distinción, mientras que hay otros cuya reacción ante él, por el contrario, acentúa y potencia las desigualdades de clase, dándole una dimensión biopolítica (los trabajadores que tienen que ir a la fábrica se arriesgan a contagiarse mientras que otras clases pueden permanecer seguras en casa con un trabajo inteligente). Todas estas grandes teorías son útiles para pensar, por supuesto, pero al mismo tiempo corren el riesgo de representar un filtro ideológico que impide captar las dimensiones más originales - inéditas, en realidad - del propio fenómeno. Mencionaré telegráficamente dos de ellas:

Por una parte, el aislamiento nos obliga a una abstinencia, aunque parcial y (esperemos) corta, de un gran número de consumos, por ejemplo, en el ámbito del tiempo libre, al que somos adictos y que se ha convertido en una segunda naturaleza para nosotros (pensemos en la insistencia de muchos en despegar los fines de semana de esquí o en irse de vacaciones exóticas mientras el contagio ya estaba en marcha). Sin duda, esto creará grandes dificultades económicas, pero también será interesante ver cuáles serán las reacciones para nuestras subjetividades y para nuestras redes de relaciones.

Un segundo punto crucial para mí se refiere al estudio del proceso de "moralización" del riesgo de contagio provocado por los mensajes y declaraciones de los medios de comunicación de las instituciones y del mundo político, pero también por las actitudes nacidas, por así decirlo, de la gente común. Me refiero a la tendencia a atribuir la responsabilidad moral de la propagación del contagio, causada por causas invisibles y éticamente neutras como los virus, a portadores irresponsables de virus que pondrían en peligro la seguridad común en beneficio propio y marginal (como el hedonismo del corredor que no quiere renunciar a su formación). En resumen, es el mecanismo de los portadores de virus, aunque expresado a través de un lenguaje diferente

o, si se quiere, el de las acusaciones de brujería lo que lleva de nuevo al campo biomédico a cruzar caminos con una dimensión moral de la que se había desprendido durante siglos.

2) En el ensayo introductorio del libro que usted editó "Stato, Violenza, Liberta" (Estado, Violencia, Libertad) usted expuso su punto de vista que difiere de la idea, actualmente en el centro de la discusión sobre las medidas para el coronavirus por algunos exponentes de diferentes corrientes filosóficas, de que el Estado es, en todo caso y en diferentes contextos, siempre un aparato represivo que aprovechará toda "buena" oportunidad para ejercer el poder de control. ¿Cuál es su idea sobre la relación entre el Estado, las instituciones y el contexto cultural teniendo en cuenta los problemas que han surgido como consecuencia de las limitaciones y normas de comportamiento que se establecieron para hacer frente a la emergencia sanitaria del coronavirus?

En ese texto traté de mostrar los límites de una concepción generalizada de la "crítica" en ciertas direcciones de las ciencias sociales. Direcciones que, cuanto más autorreferenciales y separadas de cualquier influencia política real son, más son llevadas a formas extremas en la denuncia del "poder" o del "sistema", tal vez expresadas a través de la jerga y la farsa de la teoría post-estructuralista. Parte de esta actitud es una representación ingenua y caricaturesca del Estado como un organismo represivo puro que, incluso bajo las apariencias democráticas, oculta su impulso original a la sumisión totalitaria de las personas, impidiendo así distinguir entre mejores y peores formas de gobierno, y de comprender los procesos de búsqueda y negociación del bien común que, en las sociedades modernas, sólo pueden tener lugar en la relación entre el Estado y la sociedad civil. Me complace ver que, con pocas y aisladas excepciones, nadie ha hecho una lectura instrumental de las medidas de restricción social que estamos viviendo para afirmar que así se pondría de manifiesto la verdadera naturaleza represiva y militarizadora del Estado; un Estado que podría haber deseado una mejor excusa para encerrarnos a todos y llenar las calles de soldados. Y afortunadamente, nadie ha tenido el valor de decir que la ciencia médica que dictó las reglas de aislamiento es una "ciencia de Estado". Habiendo limpiado el campo de tales malentendidos ideológicos, sin embargo, no quiere decir que todo sea simple. En Italia, el gobierno se centró inicialmente en una campaña de concienciación y en formas de profilaxis basadas en la confianza, tratando de despertar el sentido de responsabilidad y la movilización común contra el "virus enemigo". Luego fue necesario intervenir con normas, amenazas y medidas punitivas cada vez más estrictas (dada la presencia aparentemente todavía hoy bastante extendida de los "free-riders", es decir, de personas que no siguen las normas y anteponen su pequeño beneficio personal al bien de toda la comunidad). La tensión entre las responsabilidades de la comunidad y las medidas represivas y punitivas me parece un nudo sin resolver. El sentimiento de cohesión en torno a un bien común se contrasta con los conflictos entre las categorías de ciudadanos sobre las que pesan las restricciones, las acusaciones de "inmoralidad" mencionadas anteriormente y una tendencia a criminalizar el comportamiento de los individuos que me parece bastante peligrosa. Esto también depende de la dificultad de acción en la que se encuentra la sociedad civil en este delicado momento. Las asociaciones, el voluntariado, las redes de solidaridad territorial y las fuerzas agregadas importantes, como las de las parroquias, no tienen mucho campo de acción: están presentes en la realización de algunos servicios, pero su papel de mediación entre los ciudadanos y el Estado parece estar muy atenuado. Les falta ese punto fuerte que es precisamente la proximidad espacial; la capacidad de relación directa y cara a cara con las personas. Si la relación con las instituciones estuviera mediada por soldados desconocidos con los rostros cubiertos con máscaras, las cosas se pondrían difíciles y sólo se podría esperar una rápida salida de la emergencia.

3) La situación de aislamiento inducida por la aparición del coronavirus ha planteado el problema para que los psicoanalistas encontremos entornos alternativos para mantener la relación terapéutica con los pacientes. Se ha convertido en una necesidad enfrentar la imposibilidad de la presencia física a través del uso de psicoterapias y tratamientos psicoanalíticos principalmente por medio de Skype, Zoom o Whatsapp en lugar de la práctica de utilizar estos medios tecnológicos sólo en algunas situaciones especiales de distanciamiento temporal. Según mi experiencia, y sin ocultar las importantes dificultades que surgen, me parece que se revela la posibilidad de recurrir

a un entorno psicoanalítico flexible que permite entrar, en muchas situaciones, en estrecho contacto con el "mundo intrapsíquico" del paciente de manera beneficiosa. Sin embargo, no podemos dejar de reconocer la importancia que tiene la falta de cuerpo y los relativos métodos de comunicación sensorial entre el paciente y el analista, que nos permiten trabajar sobre dimensiones inconscientes fuertemente conectadas a aspectos importantes de la relación primaria.

Desde el punto de vista antropológico, en un momento en que la ansiedad afecta al cuerpo que puede enfermar, siendo atacado por un virus que es un patógeno externo o experimentado como una forma de alteridad "invisible", ¿cómo podemos pensar en situar el cuerpo en una nueva dimensión de significado o construcción cultural?

Me impresionó mucho, en la fase (entre febrero y marzo) en la que las actividades sociales no estaban cerradas pero las medidas restrictivas sobre las reuniones y los contactos personales ya estaban en vigor, la dificultad de controlar una serie de nuestros hábitos corporales consolidados. Usted se encontró con una persona, le extendió la mano y luego recordó que no debe dar la mano, abrazar o cualquier otra cosa. Pero para nosotros la relación personal tiene que ver con el contacto ritualizado que son las formas de saludo. Son normas que hemos incorporado profundamente, en las que se juega con nuestra "persona" pública, la construcción social de nuestro Ser (para usar el lenguaje de Goffman). El contraste entre estas normas y las profilácticas provocó, en aquellos días, una situación de "doble vínculo" difícil de resolver, tal vez disuelto por una broma sobre el hecho de que acababa de cometer un delito al darse la mano. Digo esto para subrayar hasta qué punto la dimensión corporal ha sido puesta en juego por esta socialidad modificada.

En la siguiente fase, la de la "reclusión" forzosa que estamos atravesando, aún no está claro cuál será la reacción en tiempos medio-largos de los cuerpos sacados de al menos parte de sus rutinas diarias. Así como tendremos que entender en qué se convertirán algunas actividades relacionales si se transportan completamente al plano virtual.

El caso de las sesiones analíticas que propone es en sí mismo muy interesante. Si Freud hubiera podido tener Skype, ¿habría construido el escenario analítico de manera diferente? ¿Habría renunciado a la copresencia de cuerpos y elementos de la cultura material (los objetos antiguos y étnicos que abarrotaban su estudio, refiriéndose con su presencia a la profundidad "arqueológica" del inconsciente)? Tal vez sí, en el sentido de que el psicoanálisis se presenta en su forma clásica como una terapia verbal que evita el contacto entre los cuerpos (a diferencia de las terapias populares estudiadas por la antropología que se basan, en cambio, en el tacto: sin embargo, también en éstas prevalece el principio de la acción a distancia). Pero como usted dice, la comunicación sensorial entre el analista y el paciente es un aspecto crucial de la relación (como la propia teoría reconoce cada vez más claramente). Creo que se trata de ser pragmático: la relación virtual puede funcionar en algunos casos, tal vez no en otros. Mi experiencia en estos días es con las lecciones de la universidad en línea; pueden funcionar bien, en algunos casos estimulan más la interactividad y la participación de los estudiantes que los "asistentes". Así que no estoy de acuerdo con los que dicen en principio que esto no es una enseñanza real, que la vida es algo totalmente distinto. Por otro lado, sin embargo, no sueño con pensar que las lecciones en línea pueden reemplazar completamente a las del aula. Por ejemplo, habiendo empezado con cursos presenciales, me resulta más fácil continuar ahora en las "aulas virtuales" porque ya he construido una familiaridad más directa con los estudiantes. Veo una relación de complementariedad, y no de exclusión mutua, entre las dos formas.

4) Algunas investigaciones, siguiendo el método etnográfico, conducen al argumento de que, en diferentes contextos culturales, el uso de las tecnologías de los medios de comunicación puede tener características muy diferentes, por lo que una lectura de los procesos de los medios de comunicación y el uso de Internet y las redes sociales parecería insuficiente en términos sustancialmente "apocalípticos". Las consideraciones que ven el uso del medio tecnológico como una disposición para cambiar radicalmente la "naturaleza" de las relaciones también parecerían cuestionables precisamente por las características inherentes a la propia modalidad de comunicación. Por otra parte, también el uso de las tecnologías de los medios de comunicación puede variar significativamente en diferentes contextos geográficos y culturales, dibujando de vez

en cuando, en una forma de reciprocidad entre el medio y la comunidad que lo utiliza, complejos escenarios de construcción cultural. En una situación nueva e inesperada, hasta ahora sólo imaginada en la literatura de ciencia ficción y en la ficción, relacionada con la emergencia del coronavirus, ¿cómo cree que se puede articular este problema antropológico? ¿Qué podemos ver ahora mismo y qué desarrollos podemos esperar? ¿Qué direcciones tomarán las formas actuales de comunicación social?

Como saben, estoy decididamente en contra de aquellas teorías que interpretan las comunicaciones en línea, por ejemplo los medios sociales, como una especie de "burbuja de realidad", que a través de un simulacro de relacionalidad nos encerraría en total soledad. A veces incluso algunos psicoanalistas se han dejado tentar por esta visión un tanto apocalíptica, especialmente hacia las generaciones más jóvenes que, con la mirada fija en la pantalla de su teléfono inteligente, ya no podrían entablar ninguna relación real. Creo que no es así y que, en cambio, los medios sociales y la realidad virtual representan a menudo formas de integración de la comunicación "en persona" y de las relaciones cara a cara. Como usted recuerda con razón, la investigación empírica sobre el tema (por ejemplo, los trabajos de Daniel Miller) muestra la presencia de vínculos muy estrechos entre el uso de los medios de comunicación social y la socialidad vinculada al territorio y el intercambio de prácticas de vida. Ahora bien, en la "socialidad suspendida" impuesta por el contagio, es evidente que la comunicación en línea es un valioso instrumento para no aislarse y mantener vivas las redes de contactos y relaciones. Un instrumento que, sin embargo, a la larga se agotaría si no se alimenta de la socialidad "en persona". Sin embargo, lo que está sucediendo ahora todavía está por estudiar. Debemos documentar cuidadosamente una serie de innovaciones creativas que se han afianzado en estos pocos días: Creo, por decir algo, la práctica del "aperitivo virtual", que sustituye un ritual crucial de la socialidad, especialmente en los jóvenes. La otra cara de la moneda es que todo esto corta una parte importante de la población, la que por diversas razones (técnicas, económicas, culturales) no está "conectada"; a menudo son los ancianos, que por lo tanto son también las principales víctimas de la situación en este sentido. Además de cargar con el peso del mayor riesgo clínico, también cargan con el de la soledad total.

5) 'La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali', el texto póstumo de De Martino ha sido recientemente publicado por Einaudi. El libro, reordenado con mayor coherencia gracias a la inclusión de un índice temático, es de gran interés y relevancia. La distinción entre el apocalipsis psicopatológico y el apocalipsis cultural permite situar los acontecimientos dramáticos en diferentes contenedores sociales, algunos de los cuales no pueden hacer frente a la gravedad de la situación creada, mientras que otros, por el contrario, se presentan como una oportunidad para reintegrar las experiencias catastróficas en una condición protegida de contexto histórico recuperado. Para ello, la dimensión mítico-ritual es el mejor camino con el que recrear, en momentos de grave crisis, un sentido de "operatividad" y "usabilidad", (para usar los términos de De Martini) en la construcción de un mundo posible; en la apertura de horizontes de esperanza y redención.

En estos días todos nos hemos sorprendido con las imágenes de columnas de ataúdes acompañadas de vehículos militares. Esta imagen implica la imposibilidad no sólo de no poder realizar los ritos funerarios, sino también de estar cerca del moribundo, o de participar "en la presencia" del difunto como primera fase del luto tanto a nivel de sentimientos personales e interioridad, como de una ritualidad social más amplia y compartida. Basándose en su experiencia, en las condiciones excepcionales que estamos viviendo, ¿qué oportunidades ve para garantizar, incluso parcialmente, la posibilidad de transformar la "agonía" del dolor del luto, como dijo De Martino, "en ese saber llorar que reintegra al hombre en una dimensión histórica"?

Empezaría diciendo que todavía sabemos muy poco sobre ello. Nuestro conocimiento está ligado a imágenes fugaces vistas en la televisión, como las que usted menciona, o a alguna otra historia que nos llega de los hospitales; fragmentos que se refieren a un terrible escenario de anonimización de la muerte y a la ausencia de cualquier filtro ritual que ayude, para usar precisamente las palabras de De Martino, a trascender la ansiedad en algo de valor. Para De

Martino esta trascendencia sólo puede ser colectiva, dentro de la comunidad. No hay reintegración en una experiencia puramente individual. Pero lo que no parece posible hoy en día es precisamente ese momento crucial de duelo en el que toda la comunidad se reúne en torno a los individuos; ayudándoles a recuperar "horizontes constructivos de 'operatividad'" a través de gestos, palabras y relaciones legitimadas por una tradición compartida. Tal vez cuando haya pasado la parte más aguda del riesgo, habrá que encontrar momentos públicos de condolencia que puedan dar un nombre y una identidad a los muertos (lo que hoy desaparece detrás de las estadísticas que se leen cada noche en las conferencias de prensa de la protección civil); y por lo tanto dar una dimensión pública a esos dramas que en la actualidad se sienten en privado o en el aislamiento de las unidades de cuidados intensivos. Sin embargo, creo que este duelo, y la construcción de una memoria compartida capaz de trascender el drama en algo de valor, no será nada fácil. Habiendo estudiado las formas de la memoria traumática, aunque en contextos completamente diferentes de éste (como las masacres de civiles en la guerra), me parece correcto prever conflictos de memoria bastante duros. Al final de la emergencia (y no podemos saber cuánto tiempo durará), habrá una parte de la población que saldrá más o menos indemne, una parte que saldrá con pérdidas personales y arrepentimientos muy graves, y una parte que saldrá muy mal en el plano económico. Será difícil que estos componentes se reconozcan en un monumento unitario. El tema de la responsabilidad moral será central, exacerbado por la controversia sobre las nuevas desigualdades sociales que esta crisis provocará (de hecho, que ya está causando). La retórica de "todos unidos contra el enemigo común" me temo que no está destinada a durar. Y, volviendo al punto anterior, el Estado no podrá hacer mucho para mantener unido un tejido social cada vez más perturbador si no se apoya en un plan de acción amplio y profundo que implique a toda la sociedad.