

LO REAL DEL TRAUMA COLECTIVO: UNA RESPUESTA DESDE EL PSICOANÁLISIS A LAS CRÍTICAS DE LA TEORÍA DEL TRAUMA CULTURAL*

THE REAL OF COLLECTIVE TRAUMA: A RESPONSE FROM
PSYCHOANALYSIS TO CRITICISMS OF CULTURAL TRAUMA THEORY

JOSÉ CABRERA SÁNCHEZ**

RESUMEN: La utilización de conceptos propios del psicoanálisis ha sido una estrategia muy socorrida en el trabajo académico sobre los llamados traumas colectivos. Una de las razones de la utilización de conceptos psicoanalíticos es que estos permiten una comprensión del colapso de los mecanismos de inscripción y representación que caracteriza a los traumas colectivos. No obstante, desde la perspectiva de la *teoría del trauma cultural*, se señala que los traumas colectivos son el resultado de complejos y ricos procesos sociales de producción discursiva, lo que implica un cuestionamiento al énfasis psicoanalítico respecto de la irrepresentabilidad de los traumas colectivos. En respuesta a esta crítica propondremos que la teoría del trauma cultural yerra al no reconocer que el carácter irrepresentable y antinarrativo del trauma es precisamente una de las fuerzas motoras del trabajo de construcción discursiva. Finalmente, se señalarán los riesgos de des-historización y des-politización implícitos en la teoría del trauma cultural, dado su acento en la dimensión narrativa de los traumas colectivos, y cuál puede ser el aporte del psicoanálisis para disminuir tales peligros.

PALABRAS CLAVE: trauma colectivo, teoría del trauma cultural, psicoanálisis, contingencia histórica

Abstract: The use of concepts proper of psychoanalysis has been a very helpful strategy in academic work on the so-called collective traumas. One of the reasons for the use of psychoanalytic concepts is that they allow an understanding of the collapse of the inscription and representation mechanisms that characterizes collective traumas. However, from the perspective of Cultural Trauma Theory, it is pointed out that collective traumas are the result of complex and rich social processes of discursive production, which implies a questioning of the psychoanalytic emphasis regarding the irrepresentability of collective traumas. In response to this critique, we will propose that cultural trauma theory fails to recognize that the irrepresentable and anti-narrative character of trauma is precisely one of the driving forces of the work of discursive construction. Fi-

* Este artículo ha sido efectuado como parte del proyecto de investigación FONDECYT Iniciación N°11180424, del cual el autor es Investigador Responsable.

** Dr. en Psicoanálisis. Profesor del Instituto de Psicología, Universidad Austral de Chile, Puerto Montt, Chile. Correo electrónico: jose.cabrera@uach.cl. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4463-9741>

nally, we will point out the risks of dehistoricization and depoliticization implicit in the theory of cultural trauma, given its emphasis on the narrative dimension of collective traumas and what can be the contribution of psychoanalysis to diminish such dangers.

KEYWORDS: Collective Trauma, Cultural Trauma Theory, Psychoanalysis, Historical Contingency

Recibido: 01.12.21. Aceptado: 14.06.22.

INTRODUCCIÓN

LA UTILIZACIÓN de conceptos propios del psicoanálisis como memoria, trauma, duelo y elaboración ha sido una estrategia muy socorrida en el trabajo académico sobre los llamados traumas colectivos, tal como queda de manifiesto en las propuestas de destacados historiadores y críticos culturales como Shoshana Felman (1991), Dori Laub (1992), Cathy Caruth (1996), Dominick LaCapra (2005, 2006, 2008, 2009), Saul Friedländer (1992a, 1992b) y Eric Santner (1992), entre otros. Una de las razones fundamentales por la que los autores antes señalados recurrieron a conceptos psicoanalíticos es que estos entregan una base argumental para la comprensión del colapso de los mecanismos de inscripción y representación que caracterizarían a los traumas colectivos.

La perspectiva de la irrepresentabilidad del trauma ha tenido un amplio impacto y aceptación en la teorización sobre las experiencias de trauma colectivo, sin embargo, en los últimos años han surgido voces críticas dentro del mismo campo de investigación, en particular a partir de los trabajos de Jeffrey Alexander (2012) y Ron Eyerman (2002, 2019), quienes desde una concepción que encuentra sus fundamentos epistemológicos en el construccionismo social, han propuesto que los traumas culturales, lejos de caracterizarse por su refractariedad a ingresar en el terreno de la representación, son el efecto de complejos y ricos procesos sociales de producción discursiva. De acuerdo con esta perspectiva, el trauma sería el resultado de prácticas sociales de narración y no el efecto de un determinado evento o serie de eventos. Tal es la radicalidad del construccionismo de esta perspectiva que Alexander (2012) llega a señalar que “los acontecimientos ni en sí mismos ni por sí mismos, crean un trauma colectivo. Los eventos no son intrínsecamente traumáticos. Trauma es una atribución mediada socialmente” (p. 13).

Sostendremos que la crítica de la teoría del trauma cultural yerra al no reconocer que el carácter irrepresentable y anti-narrativo del trauma es

precisamente una de las fuerzas motoras del trabajo de construcción discursiva que las comunidades despliegan con posterioridad a un evento que conmueve las coordenadas que orientan su convivencia y organización social, particularmente cuando estas son el resultado de formas de violencia política.

La metodología que hemos seguido se basa en una lectura crítica de las ideas centrales de la teoría del trauma cultural (Alexander, 2004, 2012; Eyerman, 2002, 2019) a fin de contraponerlas con ciertos aspectos de la *teoría psicoanalítica* que han sido cuestionados por la primera. Para estos fines hemos recurrido a textos clásicos de Sigmund Freud como *Recordar, repetir y reelaborar* (1914/1991b) y *Más allá del principio de placer* (1920/ 1992a), así como también a las elaboraciones teóricas de Jacques Lacan (2010) y otros autores inspirados por su obra; el contrapunto entre estas dos tradiciones teóricas pretende evidenciar que la crítica de la teoría del trauma cultural hacia el psicoanálisis adolece de una parcialidad que no le permite reconocer que para este último la dimensión narrativa es también un aspecto característico del trauma, pero que se distingue de los enfoques narrativos y construccionistas por considerar que tal trabajo de organización discursiva encuentra su fundamento en lo que el psicoanálisis lacaniano ha dado en llamar “lo real”, un registro de la experiencia irreductible a cualquier operación simbólica, pero que se encuentra en el núcleo de todo intento de aprehensión narrativa y organización discursiva del trauma. La no consideración de lo real por parte de la teoría del trauma cultural tendría efectos ético-políticos complejos, ya que su solipsismo narrativo podría suponer riesgos de des-politización y des-historización en su comprensión de los fenómenos sociales a los que se aboca.

LA TEORÍA DEL TRAUMA CULTURAL Y EL PROBLEMA DE LA REPRESENTACIÓN

Un elemento central de la concepción psicoanalítica del trauma es que este supone un fracaso radical del trabajo de representación psíquico de la realidad. Esto implica una aporía para la labor de la memoria, ya que aquello que se pretende llevar al campo de la narración se resistiría tenazmente a la posibilidad de ser dicho o pensado. Tal posición fue central en el llamado *Historikerstreit*, el debate que se dio a mediados de los 80 entre académicos alemanes respecto de la interpretación histórica del nazismo. Saul Friedländer defendió la tesis de que el nazismo no puede ser abordado inter-

pretativamente de la misma forma que otros episodios históricos, ya que el quiebre de la inteligibilidad cultural que implicó resulta irrepresentable, lo que coincidiría con la lógica disruptiva que caracteriza a lo traumático según el psicoanálisis. A partir de la noción de “inconmensurabilidad”, Friedländer (1993) plantea que la *Shoah* resulta inasimilable en los marcos de la comprensión cultural, lo que la ubica en el estatuto de un enigma irrepresentable para la imaginación histórica.

Si bien la tesis de Friedländer ha sido extensamente compartida entre los investigadores de la memoria y el trauma colectivo, ha sido recientemente cuestionada por un relevante académico del área como Jeffrey Alexander (2004), quien sostiene una posición contraria a la idea de inconmensurabilidad de Friedländer. Para Alexander, los traumas culturales en lugar de suponer un bloqueo de la imaginación histórica de una comunidad promueven complejos procesos de representación social. Tales procesos de representación permitirían que una comunidad consiga reforzar su identidad al atribuir un profundo sentido al evento considerado como traumático.

Si tal es el carácter de los traumas colectivos la hipótesis acerca de su irrepresentabilidad se vería profundamente cuestionada, proposición que parece refrendada por la proliferación de diversos registros culturales que buscan representar pasados marcados por la violencia, tal como lo atestiguan la literatura, el cine o los sitios de memoria.

Sin embargo, la teoría del trauma cultural destaca uno de los momentos de la construcción teórica de Freud respecto de lo traumático, y es a partir de tal acento que sostiene su cuestionamiento al carácter irrepresentable de lo traumático. Tal énfasis nos remite a un periodo específico de la conceptualización freudiana, durante el cual Freud centró su concepción del trauma en torno a la dimensión cuantitativa o energética de este, posición teórica que encuentra su momento de expresión más evidente en la discusión sobre las neurosis traumáticas presentada en *Más allá del principio de placer* (1920/1992a). Pero ya antes del trabajo publicado en 1920 Freud venía avanzando hacia una concepción del trauma que enfatizaba su dimensión económica:

la expresión ‘traumática’ no tiene otro sentido que ese, el económico. La aplicamos a una vivencia que en un breve lapso provoca en la vida anímica un exceso tal en la intensidad de estímulo que su tramitación o finiquitación {*Aufarbeitung*} por las vías habituales y normales fracasa, de donde por fuerza resultan trastornos duraderos para la economía energética. (1917/1991a, p. 252)

Como lo ha hecho ver Luis Sanfelippo (2018), la concepción económica del trauma en Freud implica una disyunción excluyente entre *trama* y *trauma*. Hay *trama* cuando el aparato psíquico es capaz de ligar un monto energético a representaciones que permiten su inscripción psíquica, y hay *trauma* cuando un exceso cuantitativo de energía vuelve imposible tal trabajo de ligadura. Si bien concordamos con Sanfelippo en la distinción entre *trauma* y *trama*, nos parece que se trata de una disyunción productiva, en la medida en que la imposibilidad de inscripción de lo traumático es el fundamento dinámico que impulsa el trabajo de ligadura representacional. Si examinamos más de cerca el argumento de Freud en *Más allá del principio de placer*, donde parece precisamente sostener esta disyunción, podemos encontrar los elementos para trazar una relación de mediación entre trauma y representación.

Uno de los aspectos que intrigaba a Freud respecto de las manifestaciones de los afectados por neurosis traumáticas era la forma que adquirirían sus sueños. Las víctimas de traumas reproducían al dormir de forma literal los eventos extremos por los que habían pasado. Tal reproducción de una vivencia que no supuso originariamente una experiencia de satisfacción desafiaba lo que para Freud era un principio fundamental de la vida psíquica, según el cual el aparato psíquico buscaría repetir lo que en un comienzo fue una experiencia placentera. No obstante, esta contradicción del principio de placer será interpretada por Freud como indicativa de un trabajo psíquico que debe efectuarse previamente a su entrada en vigor. La compulsión a la repetición es la manifestación del intento del aparato psíquico por conseguir el trabajo de ligadura, al mismo tiempo que expone su fracaso en la medida en que da cuenta de una espiral repetitiva de la que el sujeto no consigue salir.

Si reconsideramos la idea de compulsión a la repetición en el marco de la reflexión clínica de Freud en un texto previo como *Recordar, repetir y reelaborar* (1914/1991b), podemos apreciar que al acoger la repetición en un marco de escucha transferencial es factible que el retorno insistente del pasado pueda advenir al campo de la representación bajo la forma del recuerdo. Podemos apreciar que la disyunción entre repetición y recuerdo se resuelve a través de la mediación del mecanismo interpretativo, el que oficia como articulador entre *trauma* y *trama*.

En *Más allá del principio de placer* Freud parece dar poco espacio a una concepción de la temporalidad del trauma que en su obra previa había sido central. Ya muy tempranamente Freud había reparado en que el trauma opera según una lógica temporal no cronológica, tal como se evidencia por

ejemplo en un texto de 1896: “no son las vivencias mismas las traumáticas, sino su reanimación posterior como recuerdo” (1896/1989a, p. 165). Según lo recién planteado, el trauma se produciría *a posteriori* como resultado de una elaboración psíquica efectuada en el presente respecto de lo previamente experimentado. Sin embargo, en su discusión sobre las neurosis traumáticas prevalece una concepción inversa de la relación entre pasado y presente, en tanto la compulsión a la repetición sería la manifestación del “efecto retardado” del trauma, a través del cual el pasado condiciona activamente el presente bajo la forma de la reviviscencia. Sanfelippo (2018) pone de manifiesto esta doble acepción del concepto de retroactividad (*Nachträglichkeit*) en la teorización freudiana, la que alude tanto a un fenómeno de resignificación del pasado a partir del presente o, inversamente, a un “efecto retardado” en el que el presente es acosado por el retorno repetitivo del pasado. Esta segunda forma de retroactividad parece excluir la capacidad de representación en la medida en que el recuerdo es reemplazado por la repetición no simbolizada del trauma. Pero si reintroducimos en este esquema comprensivo la otra acepción de la retroactividad, es decir, su capacidad de afectar *a posteriori* la representación de un evento previo, podemos encontrar una vía para salir de la disyunción entre *trauma* y *trama*.

Cabe aquí recordar un momento clave en la teorización del trauma por parte de Freud, el abandono de la teoría de la seducción. Como ha puesto de manifiesto Paul Verhaeghe (1998), el abandono de la teoría de la seducción no implica que Freud desde aquel momento haya pensado en términos de “o la realidad o la fantasía”, sino que adoptó una posición que supone la consideración conjunta de ambas dimensiones. Al respecto Verhaeghe cita la carta 59 de Freud a Fliess fechada el 6 de abril de 1897, en la que Freud le comenta a su amigo que “las fantasías histéricas . . . por lo general se remontan a las cosas que los niños oyeron en época temprana y sólo con posterioridad {*nachträglich*} entendieron” (1897/1992b, p. 285). Esta breve y temprana cita epistolar nos permite derivar dos consecuencias teóricas fundamentales: en primer lugar, las fantasías encuentran un basamento en eventos efectivos que brindan la base para la elaboración de retoños refigurados por un trabajo imaginario y simbólico; en segundo lugar, la temporalidad se desdobra en una lógica retroactiva, según la cual el pasado es configurado *a posteriori*. Hay un punto de enlace con la realidad material del evento, pero, simultáneamente, un recubrimiento que otorga tanto forma como comprensibilidad a una huella que es refigurada por el trabajo de la memoria y la fantasía. Sin desestimar la naturaleza no representable de lo traumático, con la cual coincidimos, creemos que debe incluirse en el es-

quema comprensivo de lo traumático aquello que Freud ya tempranamente había advertido, a saber, que tras el impacto desorganizador de la realidad se pone en juego toda una productividad psíquica que permite que lo traumático pueda acceder al campo de la representación. Lo traumático alude tanto a un evento ya acaecido que insiste compulsivamente sobre el presente, como también a los efectos retroactivos que desde el presente hacen que lo sucedido adquiera eficacia y sea reformulado por medio de operaciones simbólicas e imaginarias que encuentran su fundamento en la actualidad.

El énfasis en la dimensión anti-representacional del trauma supone no solo resaltar el carácter disruptivo del trauma sino también el papel causal de la realidad. Según esta versión, el factor cuantitativo de la experiencia es definitorio de lo traumático, lo que implica una versión “realista” del trauma, en el sentido de que este encuentra su causa en un evento efectivo caracterizado por su “intensidad”. En un primer momento de su teorización, Freud piensa que el origen de los fenómenos neuróticos se encuentra en una vivencia efectiva que cabría calificar como traumática, tal como lo expone en un texto fechado en 1896: “no pude menos que ver que en todos los casos sometidos al análisis había en el fondo la misma cosa, la acción de un agente al que es preciso aceptar como causa específica” (Freud, 1896/1989b, p. 151). Pero sabemos que esa causa específica va a ser puesta en duda por el propio Freud, desplazando su comprensión de las neurosis hacia una perspectiva en que su etiología no descansa completamente en la facticidad del evento. Al hacer una mirada retrospectiva de su trabajo temprano, Freud señala: “Al fin tuve que llegar a la intelección de que esos informes eran falsos, y así comprendí que los síntomas histéricos derivan de fantasías, no de episodios reales” (1933/1991c, pp. 111-112). No obstante, esta tajante afirmación de Freud requiere ser matizada al interior de su propia teorización. Sanfelippo, tomando como base algunos de los intercambios epistolares entre Freud y Fliess, señala que Freud no oponía la fantasía a los acontecimientos, sino que plantea que las primeras se enlazan a los hechos. Al respecto refiere:

En 1897, cuando Freud empezaba a conjeturar el lugar y la función de las fantasías, éstas no se presentaban en oposición a los acontecimientos. Más bien, provenían de algo real: algo oído que sólo pudo ser comprendido con posterioridad; y expresaban algo real, aunque lo hicieran con desfiguraciones que protegían, sublimaban, embellecían los hechos denotados. (Sanfelippo, 2018, p. 213)

Como plantea Sanfelippo a partir de la lectura de Freud, el trabajo de la fantasía encuentra su anclaje en una realidad que se presenta como enigmática y a la cual se intenta responder por medio de una elaboración que permite representar aquello que en la realidad aparece como ausente de sentido.

Para ilustrar los argumentos anteriores introduciré una referencia de quien tal vez sea uno de los más conocidos cronistas de la experiencia de la *Shoah*, Primo Levi (1998):

Conservo una memoria visual y auditiva de las experiencias de allí que no sé explicar . . . me han quedado grabadas en la mente, como en una cinta magnética, algunas frases en lenguas que no conozco . . . Por algún motivo que ignoro me ha pasado algo muy extraño, diría que algo semejante a una preparación inconsciente para testimoniar. (p. 220)

La cita de Levi nos permite pensar la relación entre la experiencia en tanto real y la imposibilidad de representación de lo traumático. Levi refiere la permanencia en su memoria del evento de una forma tal que este resulta indeleble y repetitivo “como una cinta magnética”, es decir, como una forma del retorno compulsivo de la experiencia traumática. Pero, además, este recuerdo tiene la particularidad de aludir a un momento en que la realidad se presenta como enigmática e incomprensible, lo que queda de manifiesto cuando Levi escribe que recuerda algo que permanece ajeno a su entendimiento: “frases en lenguas que no conozco”. Hasta aquí parece confirmarse la hipótesis sobre la dificultad de conducir lo traumático al campo de la representación y el significado, empero, es necesario tomar en consideración la forma en que Levi cierra el párrafo citado: “algo semejante a una preparación inconsciente para testimoniar”. Primo Levi pone de manifiesto cómo la experiencia traumática aun cuando permanece ajena a la comprensión, es decir, por fuera de una inscripción simbólica efectiva, opera como aquello que impulsa un trabajo sostenido de representación -el trabajo escritural y testimonial- que pretende dar cuenta del evento. La consagración a la escritura, a la narración testimonial, es decir, a toda una puesta en acción del trabajo elaborativo de la memoria, se funda sobre aquello que se resiste permanentemente a ingresar en el terreno de lo completamente representable y comprensible.

UNA CRÍTICA DE LA CRÍTICA

El sociólogo Jeffrey Alexander (2012) es quien ha efectuado las críticas más directas al uso de conceptos psicoanalíticos en la interpretación de fenómenos culturales calificables como traumas. Curiosamente, los cuestionamientos de Alexander no recaen sobre el uso de conceptos propios de la esfera psicológica individual trasladados al ámbito de lo colectivo; de hecho, su propia definición de trauma cultural se organiza a partir de una semántica en absoluto reluctante al uso de términos propios de la psicología trasladados sin mayor mediación conceptual al campo social, cuestión que podría ayudar a comprender su crítica al psicoanálisis:

El trauma cultural ocurre cuando los miembros de una colectividad sienten que han sido sometidos a un suceso horrendo que deja imborrables marcas en su conciencia de grupo, marcando sus recuerdos para siempre y cambiando su identidad futura de forma fundamental e irrevocable. (Alexander, 2012, p. 6)

El cuestionamiento de Alexander al psicoanálisis se basa en su crítica al arraigado uso del término trauma en las sociedades contemporáneas. Este empleo generalizado del término entrañaría un entendimiento de lo traumático distorsionado por el sentido común, lo que se expresa a través de lo que Alexander denomina una “teoría secular del trauma” (2012, p. 7). Para Alexander una ramificación académica de esta “teoría secular del trauma” se ha producido a través de la aplicación del psicoanálisis en la comprensión de fenómenos de conmoción colectiva. Alexander considera que el psicoanálisis es una expresión de la teoría secular del trauma en la medida en que se basa en el mismo fundamento que el sentido común, es decir, que lo traumático depende de la naturaleza de ciertos hechos que dada su condición violenta y repentina afectan la vida y organización de una colectividad. Según Alexander, para el psicoanálisis el trauma residiría efectivamente en el evento, de manera tal que a pesar de su sofisticación conceptual su teorización se daría en el marco de un realismo ingenuo, según el cual es el fenómeno en su existencia material el que determina la existencia del trauma.

Para Alexander las aproximaciones psicoanalíticas a la comprensión del trauma colectivo desconocerían que este es en último término una construcción social, en tanto fundan sus análisis en la consideración del trauma

como evento real; por el contrario, para Alexander los “eventos no son intrínsecamente traumáticos. El trauma es una atribución mediada socialmente” (2012, p. 13). Alexander llega incluso a señalar que eventos considerados como profundamente traumáticos no han ocurrido efectivamente: “tales eventos imaginados, no obstante, pueden ser tan traumatizantes como eventos que realmente ocurrieron” (p. 13). Para la teoría del trauma cultural lo central es entonces la representación que una comunidad constituye respecto de un determinado evento, haya este existido materialmente o no. Tal representación reflejaría más una amenaza a la identidad de una comunidad que una experiencia efectiva de dolor o daño. Esto lleva a Alexander a afirmar que “el trauma no es el resultado del dolor experimentado por un grupo. Es el resultado de una aguda incomodidad entrando en el núcleo del sentido de identidad de la colectividad” (2012, p. 15).

En una división en que el dolor queda del lado de la realidad material y el sentido de identidad en el terreno de la representación y la narración, Alexander intenta reforzar una concepción que pretende mostrar cómo los traumas culturales se encuentran supeditados a procesos de construcción de sentido de carácter social y no a los eventos empíricos que podrían ser concebidos como su origen. Esta consideración es a nuestro juicio el punto débil de la crítica de la teoría del trauma cultural al psicoanálisis. Este cuestionamiento no toma en consideración un aspecto central en la teorización psicoanalítica sobre el trauma, y es que este implica un complejo trabajo de elaboración representacional en el que la fantasía juega un papel fundamental, por lo que se distancia de cualquier concepción simplista de la realidad como factor determinante de la subjetividad. Además, la temporalidad retroactiva con que Freud comprende la constitución de la experiencia traumática subvierte cualquier consideración del trauma como un condicionamiento mecánico determinado por eventos materiales. Si consideramos estos aspectos de la teoría freudiana podemos apreciar que la crítica de Alexander resulta inadecuada por la parcialidad de su comprensión del trauma en la teoría psicoanalítica, el cual está lejos de fundarse, tal como Alexander argumenta, sobre un realismo ingenuo o una “falacia naturalista”. Para el psicoanálisis lo traumático encuentra también un fundamento en operaciones discursivas que se producen en el marco de un arduo trabajo de elaboración imaginaria y simbólica, las que no solo crean el trauma de forma retroactiva, sino que también entregan las bases para su elaboración. No obstante, esto no quiere decir que para la perspectiva del trauma sostenida por el psicoanálisis el evento traumático en tanto irrupción contingente carezca de relevancia, sino que se trata de una condición

necesaria, aunque no suficiente, para su determinación. Considerar la dimensión contingente del trauma es lo que permite al psicoanálisis no caer en una comprensión solipsista como la que propone la teoría del trauma cultural, según la cual todo el trauma se constituye a partir de las operaciones de figuración discursiva que una comunidad pone en juego como respuesta ante aquello que experimenta como una amenaza a su identidad.

La pregunta obvia que se puede dirigir al argumento de Alexander es dónde ubicar esa “incomodidad entrando en el núcleo del sentido de identidad de la colectividad”. ¿Es tal amenaza algo externo a las operaciones narrativas de la colectividad, o es una amenaza interna a su propio relato identitario? Si para la teoría del trauma cultural todo se encuentra supeitado a las operaciones retóricas puestas en juego por una colectividad, entonces el trauma está contenido en sus propias prácticas discursivas, lo que implica que a pesar de su crítica a una “falacia naturalista” cae en un esencialismo que sigue la misma lógica de su cuestionamiento, dado que ubica la construcción social del trauma en el mismo estatuto esencial que una “teoría secular del trauma” le adjudica a la realidad material.

¿Por qué no incluir el dolor como uno de los factores del trauma y condicionar toda su comprensión en la “incomodidad identitaria” que este suscita? Creemos que esta referencia al dolor como un factor que no cabría considerar en la constitución de los traumas culturales expone el punto ciego de la aproximación de la teoría del trauma cultural, en tanto señala precisamente su reticencia a reconocer una dimensión de exterioridad a la construcción social del trauma. La perspectiva de Alexander se funda completamente en la consideración de las dimensiones imaginarias y simbólicas del trauma, las cuales dependen de las operaciones discursivas y narrativas que una colectividad puede poner en práctica y que resultan internas a las tradiciones y mecanismos de representación de los que una comunidad dispone.

La diferencia fundamental aportada por el psicoanálisis es que para este la comprensión de la experiencia humana no se agota únicamente en el reconocimiento “de las dimensiones simbólica y fantasmática de la objetividad social” (Stavrakakis, 2007, p. 104), dado que distingue una tercera dimensión de la experiencia que no es reconocida por la teoría del trauma cultural, la dimensión de lo real. Una relectura lacaniana de las ideas freudianas sobre el trauma nos resultará de utilidad en este punto.

Para Freud el trauma se constituye en una relación dialéctica entre realidad y fantasía, una relación en la que la realidad ocupa fundamentalmente el lugar de una incógnita, un evento que en el momento de su ocurrencia

escapa a las posibilidades de aprehensión reflexiva de la conciencia y que solo con posterioridad puede ser incluido en las redes de la representación a través del trabajo conjunto de la fantasía, la memoria y la interpretación. La realidad, desde la perspectiva freudiana, tiene un estatuto esencialmente fantasmático, sin embargo, debe ser diferenciada de la fantasía, en tanto esta última sería un proceso de aprehensión y elaboración de la opacidad enigmática con que se impone la realidad. En la propuesta de Alexander la constitución del trauma es considerada solo desde la perspectiva del *a posteriori*, es decir, a partir de las operaciones de configuración imaginaria y simbólica del trauma, dejando por fuera la dimensión del evento en tanto momento de colapso de la representación, es decir, el momento *real* del trauma. La alusión al dolor experimentado por un grupo como una falsa causa del trauma delata la resistencia de la teoría del trauma cultural a reconocer una tercera dimensión puesta en juego en la experiencia traumática, un campo de la experiencia que se desarrolla por fuera del plano de la construcción social del trauma, una dimensión que la teoría lacaniana denomina lo real. El dolor es una experiencia extra-lingüística y extra-discursiva que se ubica en una posición de anterioridad a la aprehensión simbólica que no es solo cronológica sino también lógica. Cuando Alexander descarta al dolor como una causa necesaria del trauma pone de manifiesto el esencialismo construccionista en el que se basa, en la medida en que no es capaz de considerar algo que opere como una exterioridad a los procesos de construcción simbólica e imaginaria del trauma.

Para evitar el peligro de caer en el esencialismo es necesario establecer una exterioridad irreductible a la construcción social de la realidad (Stavrakakis, 2007), lo que en el caso de los traumas colectivos es aquello que se figura bajo la forma de lo que Alexander define como “dolor”. Podemos definir el dolor del trauma cultural como ese momento de pura conmoción en la experiencia comunitaria, un momento que yace por fuera y antes de la puesta en marcha de los procedimientos discursivos que permitirán cercarlo y significarlo. Nuestra crítica a Alexander radica precisamente en su rechazo a incluir una experiencia que se ubica en el estatuto de una exterioridad respecto del momento de discernimiento narrativo a través del que una colectividad se defiende de la amenaza a su identidad. Como lo hace notar Stavrakakis “necesitamos localizar una exterioridad que actúe como la causa de nuestras construcciones sociales” (2007, p. 106). Esta exterioridad debe ser irrepresentable y, simultáneamente, operar como el soporte axiomático sobre el cual se articulan las prácticas simbólicas características de una sociedad.

Lacan (2010) vincula el trauma con la *tyche*, una irrupción aleatoria que nos enfrenta a lo inesperado, encuentro con lo que la experiencia dispone como puro azar y que resulta esencialmente fallido (p. 63). El trauma es del orden de un choque con algo que resulta inasimilable por el orden simbólico, sin embargo, esto no supone una detención estupefacta de los mecanismos que bregan por la inscripción representacional de la experiencia, sino por el contrario, induce un trabajo continuamente renovado que pretende metabolizar por medio de las vías imaginarias y simbólicas aquello que se presentó como una irrupción aleatoria. Al respecto, Lacan señala que “el trauma es concebido como algo que ha de ser taponado por la homeostasis subjetivante” (2010, p. 63), es decir, que pondrá en movimiento los intentos de asimilación de su fuerza disruptiva por medio de la estabilización que otorga un relato coherente sobre el sí mismo, en otros términos, una respuesta de refuerzo identitario. Pero a pesar de esta homeostasis subjetivante puesta en juego “se conserva la insistencia del trauma en no dejarse olvidar por nosotros” (Lacan, 2010, p. 63). Este retorno continuo, la compulsión a la repetición que caracteriza al trauma, es pensado por Lacan como aquello que se hace presente como un límite y al mismo tiempo un núcleo en todo proceso de elaboración subjetiva.

Lacan alude al sueño como un modelo central de las operaciones simbólicas para el psicoanálisis, pero advierte que el trabajo de traducción e inscripción representacional que caracteriza al sueño pone de manifiesto la insistencia permanente de lo real en el centro de toda elaboración simbólica: “Lo real hay que buscarlo más allá del sueño -en lo que el sueño ha recubierto, envuelto, escondido, tras la falta de representación” (2010, p. 68). Para Lacan en el núcleo mismo de todo proceso de elaboración simbólica insiste un real inasimilable, una exterioridad que es arropada por un trabajo de representación que pretende cubrir ese vacío, pero sin llegar a llenarlo. Vemos aquí una posición distinta a la de Alexander, para quien todo el trauma debe ser comprendido como efecto de una elaboración simbólica, cuestión con la que Lacan coincide parcialmente al afirmar que el trauma moviliza una respuesta subjetivante, pero de la cual se distancia al considerar que el trauma depende de un encuentro incalculable, el cual insistentemente se hace presente como el núcleo intraducible de toda operación simbólica.

El trauma colectivo representaría un momento de irrupción de lo real, en tanto tiene el carácter de un evento que disloca las coordenadas sobre las que se sostiene la identidad de una comunidad. Ahora bien, esta dislocación es en sí misma no representable, razón por la cual Alexander no puede

incorporarla en su comprensión de lo traumático, en tanto para él el trauma es un fenómeno eminentemente representacional. Como lo ha hecho ver Ernesto Laclau (2000), los efectos de la dislocación suponen una paradoja productiva, ya que “[s]i por un lado, ellos amenazan las identidades, por el otro están en la base de la constitución de identidades nuevas” (p. 55). La cita precedente de Laclau nos permite contrastar el argumento de Alexander, ya que este último da especial énfasis a la amenaza identitaria que el trauma cultural supone, no obstante, la perspectiva de Alexander solo considera la dimensión simbólica puesta en juego en tal amenaza:

Estas representaciones grupales pueden verse como afirmaciones sobre la forma de la realidad social, sus causas y la responsabilidad de acción que tales causas implican. La construcción cultural del trauma comienza con tales afirmaciones... Es un reclamo por algún daño fundamental, una exclamación sobre la aterradora profanación de algún valor sagrado, una narración sobre un proceso social horriblemente destructivo, y una demanda de reparación y reconstitución emocional, institucional y simbólica. (Alexander, 2012, p. 16)

Alexander sitúa toda la comprensión del trauma en la cara interna del campo simbólico, considerando que su consistencia es fundamentalmente la de una narración que encuentra su causa en representaciones acerca de la forma de la realidad social. Claramente su perspectiva no supone un momento de dislocación externo e irreductible a los juegos de lenguaje sobre los que se construye la realidad social del trauma. Es importante resaltar aquí que lo real en la perspectiva lacaniana no debe ser asumido como el referente definitivo de alguna realidad “externa”, sino como un punto de fracaso de la simbolización que, no obstante, no es independiente de la significación. Como indica Stavrakakis, lo real es “una exterioridad manifestada internamente que emerge en la intersección de la simbolización con todo lo que escapa a su alcance” (2007, p. 108).

El problema de la conceptualización ofrecida por Alexander es que le da cabida solo al momento del reconocimiento del daño, al reclamo de una comunidad respecto de lo que considera una ruptura de sus formas de vida y a las narraciones que pretenden reconstruir el sentido perdido y la identidad amenazada, pero no otorga espacio para la consideración de la ruptura misma en la trama simbólica, es decir, no considera el momento de impasse de los mecanismos de inscripción representacional que son desmantelados por el evento traumático. La paradoja de tal posición es que pretendiendo resaltar la capacidad de las colectividades para defender y restituir su iden-

tividad ante la amenaza y destrucción que el trauma implica, bloquea la propia capacidad de producción identitaria de una comunidad traumatizada. Si no se considera la exterioridad del trauma respecto de los relatos identitarios de una comunidad y, por el contrario, se enfatiza la identidad como la respuesta defensiva ante aquello que la amenaza, se está considerando la identidad como un núcleo cerrado sobre sí mismo y cuya tendencia sería esencialmente conservadora, es decir, mantenerse idéntica a sí misma. Por el contrario, la dislocación no simbolizable que implica el trauma sería un factor renovador de la construcción identitaria, una forma en que lo irrepresentable entrega la opción para que la transformación social siga su curso en lugar de estancarse en una demanda melancólica de restitución de una supuesta identidad originaria, tan idealizada como mítica.

El solipsismo construccionista implica el riesgo de reforzar lo que Eric Santner (1992) ha llamado “fetichismo narrativo”. La concepción de Santner sobre el fetichismo narrativo surge precisamente a partir de su reflexión sobre el ambiguo rol jugado por la historiografía contemporánea sobre el holocausto en relación con el proceso de formación de la identidad nacional alemana. Santner define el fetichismo narrativo como la construcción y despliegue de narrativas que pretenden borrar las huellas de un trauma o pérdida que dieron origen a tales narrativas. Cabría argumentar a favor de Alexander que el trabajo narrativo que él le atribuye a las comunidades no pretende borrar el trauma, sino por el contrario, darle forma y hacerlo existir, sin embargo, su posición coincide con el fetichismo en la medida en que explícitamente reniega de una pérdida efectiva como la causa del trauma, supeditando toda la realidad del trauma a la elaboración narrativa que una colectividad produce: “el trauma es una atribución socialmente mediada” (Alexander, 2012, p. 13). Al fetichismo narrativo Santner opondrá el concepto freudiano de “trabajo de duelo” (*Trauerarbeit*). Desde la perspectiva de Santner tanto el fetichismo narrativo como el trabajo de duelo son formas de lidiar con un “pasado que rehúsa marcharse debido a su impacto traumático” (1992, p. 144). Lo que distingue a ambas estrategias es que el trabajo de duelo supone en primer término reconocer la realidad de la pérdida, una pérdida que está por fuera y más allá de cualquier intento de apropiación discursiva, que no es reductible a las operaciones de estabilización y reconstrucción narrativa que pudieran ponerse en juego para sostener la indemnidad de la identidad. El trabajo de duelo es una práctica con una lógica homeopática, ya que implica la repetición de pequeñas dosis del trauma a través de una mediación simbólica y dialógica, “es un proceso de traducir, retorizar y figurar la pérdida” (Santner, 1992, p. 144). Por su

parte, el fetichismo narrativo sería una estrategia para enfrentar la pérdida que consiste en no reconocer la realidad de esta, obturándola a través de la fantasía. En la versión de Alexander, la respuesta de una comunidad ante el trauma está movida fundamentalmente por el intento de responder a una amenaza identitaria, de manera tal que la estrategia fetichista que se pone en juego es precisamente la de sostener una narración idealizada respecto de una identidad plena que habría sido amenazada o dañada por el trauma. Su fetichismo consiste en no considerar que la causa del trabajo narrativo de defensa de la identidad colectiva reside en algo que está por fuera de la propia identidad, en un evento que ha desgarrado la consistencia imaginaria y simbólica que entregaba el soporte para la identidad del grupo, renegando de la pérdida al asumir que el trauma depende solamente de una estrategia narrativa completamente en manos de la colectividad.

Podría confrontarse el argumento psicoanalíticamente informado de Santner señalando que lo que él defiende como un trabajo de duelo a nivel colectivo implica el riesgo de conducirnos hacia una espiral melancólica irremontable, en la medida en que el trabajo de representación giraría continuamente en torno a una pérdida irreparable e irrepresentable, frente a la cual la posición de Alexander entregaría una salida más positiva, dado que la elaboración del trauma quedaría completamente bajo el dominio de las operaciones narrativas que una comunidad pueda poner en práctica. Sin embargo, la perspectiva de Santner es que el riesgo melancólico, que no es solo el de una caída sin freno en el abatimiento, sino también el de un estallido de violencia autodestructiva, está mucho más cerca cuando la estrategia para enfrentar el trauma sigue el patrón del fetichismo, ya que “[l]ejos de proporcionar un espacio simbólico para la confrontación de la angustia, el fetichismo narrativo ofrece, directa o indirectamente, garantías de que desde el principio no había necesidad de la angustia” (1992, p. 147), es decir, que nunca existió una pérdida genuina que justificara la experiencia traumática.

La estrategia fetichista implica una anulación de lo que Gregory Bistoén (2016) llama el momento de lo político, un momento que es posible solo en la medida de considerar lo real como un factor central en la institución de lo social. La teoría del trauma cultural al enfatizar la elaboración discursiva como aquello que crea el trauma deja de considerar el papel productivo de la negatividad de lo real. Para Bistoén el potencial político de los traumas colectivos radica en que en ellos se manifiesta la tensión entre un determinado momento sociopolítico y un real irrepresentable que lo disloca. Lo político surgiría precisamente como una respuesta a la incapacidad de

una colectividad para aprehender el impacto de los eventos dentro de los marcos de sentido y significación que tradicionalmente han dado soporte a sus operaciones discursivas y narrativas. El construccionismo radical sobre el que se funda la teoría del trauma cultural falla al no incluir la negatividad como un factor crucial de la organización narrativa de una colectividad, una dimensión de la experiencia traumática que se muestra resistente a cualquier apropiación narrativa, pero que, paradójicamente, actúa como un factor productor de la realidad socio-política.

LA RETÓRICA DEL TRAUMA Y EL RIESGO DE DES-HISTORIZACIÓN Y DES-POLITIZACIÓN DE UN FENÓMENO COLECTIVO

Pensar sobre lo colectivo implica hacerse cargo de las implicancias políticas que esta reflexión trae necesariamente aparejada. En este sentido, no creemos que la teoría del trauma cultural pretenda activamente desconocer la naturaleza política de su propuesta y su campo de investigación. Nuestra crítica no le imputa una apoliticidad a su posición teórica. Sin embargo, pensamos que su clausura epistemológica respecto del reconocimiento de una exterioridad que participa en la determinación de los traumas colectivos comporta un riesgo implícito de des-politización y des-historización.

Sobre este punto nos parecen particularmente esclarecedoras las ideas de Pérez Baquero (2021), quien cuestiona la teoría del trauma cultural al apreciar en ella una reformulación de la noción de trauma que ha implicado la inclusión de sentidos que sobrepasan los límites conceptuales específicos del término. Esta ampliación excesiva de los límites de determinación de lo traumático acarrea, por una parte, el peligro de una confusión conceptual, pero, sobre todo, expone una importante dificultad para definir el tipo de eventos históricos que pueden ser categorizados como traumas colectivos. Tal inespecificidad histórica es riesgosa, dado que no permite una delimitación efectiva de los eventos que pueden ser válidamente interpretados como traumas colectivos. Este cuestionamiento se articula con la crítica que hemos sostenido a la teoría del trauma cultural en cuanto a excluir una exterioridad inasimilable al marco narrativo en el cual se produce la aprehensión simbólica del trauma. Esa exterioridad es tanto la realidad de un evento histórico específico como el carácter *real* de tal evento.

Cuando se aboga solamente por la efectividad narrativa como el factor productor del sentido traumático para una comunidad se devalúan las condiciones materiales que hacen de un evento histórico específico un trauma,

ya que la determinación del trauma queda supeditada a la narrativa, lo que supone que tal construcción retórica del trauma, o “el drama del trauma” como lo llama Ron Eyerman (2002), subsume e incluso anula la necesidad de un evento efectivo como fundamento de un trauma colectivo. Tal realidad elidida implica también dejar por fuera de la comprensión del trauma su carácter real, la *tyche*, el encuentro con una forma de experiencia que desbarata la operatividad de nuestros mecanismos simbólicos e imaginarios de construcción y administración de la realidad. La teoría del trauma cultural supondría una doble renegación de la realidad, ya que por un lado anula la materialidad histórica efectiva y, por otra parte, no asume que los traumas colectivos implican una resistencia irreductible a las operaciones simbólicas e imaginarias que organizan los relatos históricos.

Para Pérez Baquero (2021) esta indeterminación supone confundir el trauma con otro término central en el campo de la historia conceptual: la crisis. Al ensanchar excesivamente los márgenes de lo que puede ser considerado un trauma colectivo se borran los límites con los fenómenos de crisis social, de manera tal que “la lista de candidatos potenciales que podrían considerarse traumas culturales es tan amplia que la noción de trauma tiende a volverse trivial” (Pérez Baquero, 2021, p. 13). Esto disminuye la eficacia interpretativa del concepto de trauma colectivo, ya que en último término cualquier condición de crisis social podría ser reformulada a través de mecanismos narrativos para ser concebida como traumática. Tal apropiación narrativa del sentido del trauma implica no solo un problema de inespecificidad histórica, sino también ético-política, ya que si en último término cualquier crisis puede ser interpretada por una colectividad como un trauma se diluyen peligrosamente los límites de un aspecto esencial y sensible de los traumas colectivos, a saber, el lugar de las víctimas. Este riesgo ha sido advertido por Fassin y Recthman (2009) como una consecuencia de la generalización de las categorías de trauma y víctima como comodín conceptual aplicable a las más diversas situaciones e identidades en el mundo contemporáneo. La confusión entre crisis y trauma implica que la categoría de víctima podría aplicarse de forma indiscriminada, llegando a hacer indistinguibles a las víctimas de los perpetradores, con las complejas consecuencias éticas, políticas y jurídicas que se derivan de tal indistinción.

No perder de vista las determinaciones históricas concretas de los eventos que reúnen las condiciones para ser considerados traumáticos es una de las formas de evitar el riesgo des-politizante que una ampliación desregulada de la categoría de víctima supone. Si tanto el trauma colectivo como la definición de sus víctimas descansan completamente en las determinacio-

nes narrativas producidas por una comunidad, bien cabría esperar que una colectividad pudiera intervenir, a través de mecanismos retóricos, sobre las narraciones que permiten discriminar legítimamente a las víctimas de los perpetradores, con el consiguiente conflicto ético, político y jurídico que esto trae aparejado.

Pero también quisiéramos dirigir una advertencia respecto del concepto psicoanalítico de trauma aplicado al terreno cultural, ya que su traslación también puede entrañar un riesgo de des-historización y des-politización análogos a los de la teoría del trauma cultural con su énfasis narrativo. Esta advertencia ha sido planteada por LaCapra (2005) al diferenciar entre dos modalidades del trauma: estructural e histórico. Esta distinción es central al aplicar conceptos psicoanalíticos, y en particular lacanianos, al campo de los traumas colectivos. Por trauma estructural LaCapra entiende un trauma que depende de una ausencia transhistórica de naturaleza ontológica. Tal forma del trauma afectaría a todo ser humano y se derivaría, para la perspectiva lacaniana, de la producción del sujeto en el momento lógico en que la criatura viviente es aprehendida en las redes del significante y el universo simbólico. Para LaCapra este trauma produce una ausencia, es decir una falta que no es efecto de una pérdida ubicable en un momento histórico preciso. Por otra parte, sería posible distinguir el trauma histórico, el cual es resultado de una pérdida identificable en un momento contingente y con condiciones materiales de existencia. Esta distinción implica que “el trauma histórico es específico, y no todos lo sufrimos ni tenemos derecho a ocupar la posición de sujeto vinculada con él” (LaCapra, 2005, p. 97). Un aspecto central del trauma histórico es que dada su especificidad es “discutible que alguien pueda identificarse con la víctima al punto de transformarse en un sustituto de ella que tenga derecho a su voz o a su posición de sujeto” (LaCapra, 2005, p. 97). La distinción de LaCapra entre trauma estructural y trauma histórico es fundamental para no caer en el error des-politizante y des-historizante de incluir cualquier posicionamiento subjetivo individual y/o colectivo bajo la categoría de víctima por el solo hecho de adscribir vicariamente a un determinado relato identitario que permita identificarse con tal posición. Pero también opera como un recordatorio importante para quienes utilizamos la teoría psicoanalítica como herramienta interpretativa del trauma colectivo, exhortándonos a no cometer el error conceptual de generalizar una comprensión estructural del trauma a los fenómenos sociales, dado que esta puede terminar por subordinar el trauma histórico bajo la lógica estructural, convirtiendo los eventos históricos específicos en meras ilustraciones ejemplarizadoras de

un fenómeno estructural que se encarna en ellas, pero que, en definitiva, es la verdad final tras la contingencia histórica. En tal sentido, es imperativo reconocer e incluir las condiciones históricas y materiales dentro de las que se inscribe un evento calificable como un trauma colectivo, dado que este es un aspecto fundamental no solo para el trabajo de interpretación, sino que también para su elaboración, cuestión central para la evolución favorable de las dolorosas consecuencias que tales eventos imprimen sobre la conciencia e identidad de una colectividad.

CONCLUSIONES

En último término, la discusión que hemos planteado da cuenta de un debate teórico más amplio respecto de cómo comprender la constitución de lo social: por un lado, podemos encontrar perspectivas que enfatizan el papel de los procesos narrativos y discursivos de distinta naturaleza como los mecanismos que dan forma a aquello que denominamos la realidad social. El valor de tal perspectiva es su capacidad para cuestionar los naturalismos y esencialismos que desconocen el valor de los marcos de inteligibilidad histórica y colectiva que dan forma a lo social, habiendo dado particular énfasis a una concepción que considera el papel del lenguaje y los mecanismos retóricos en la configuración de la realidad. Sin embargo, esta aproximación presenta una dificultad que conspira en contra de sus pretensiones críticas, ya que clausura toda su comprensión de la realidad en la capacidad performativa de los juegos de lenguaje y los mecanismos de elaboración simbólica, sin considerar una alteridad radical que se caracterice por su negatividad intrínseca a la aprehensión discursiva. Creemos que el psicoanálisis es capaz de suplementar este solipsismo narrativo sin desconocer el valor constituyente de las operaciones simbólicas, precisamente por ser una teoría que reconoce el papel central a la alteridad y la negatividad, que en definitiva son las condiciones características de aquello que Freud llamó lo inconciente. Más allá de los conceptos propios de una disciplina, el aporte del psicoanálisis en la comprensión de los traumas colectivos radica en su capacidad para integrar en una matriz discursiva el papel de aquello que es pura exterioridad disruptiva, como es la violencia extrema que se despliega en los eventos que son considerados traumas colectivos. De esta forma, el psicoanálisis permite sostener una aproximación materialista, al asumir la irreductibilidad de las condiciones reales que determinan los eventos traumáticos, las cuales estarían por fuera de las determinaciones narrativas de

una colectividad, evitando así el riesgo del trascendentalismo solipsista que caracteriza a las comprensiones estrictamente construccionistas de la realidad social.

REFERENCIAS

- Alexander, J. (2004). Toward a Theory of Cultural Trauma. En J. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N. Smelser y P. Sztompka (eds.), *Cultural Trauma and Collective Identity* (pp. 1–30). California University Press.
- Alexander, J. (2012). *Trauma: a social theory*. Polity.
- Bistoën, G. (2016). *Trauma, Ethics and the Political beyond PTSD. The Dislocations of the Real*. Palgrave Macmillan.
- Caruth, C. (1996). *Unclaimed experience: trauma, narrative and history*. The Johns Hopkins University Press.
- Eyerman, R. (2002). *Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity*. Cambridge University Press.
- Eyerman, R. (2019). *Memory, Trauma, and Identity*. Palgrave MacMillan.
- Fassin, D. y Rechtman, R. (2009). *The empire of trauma: an inquiry into the condition of victimhood*. Princeton University Press.
- Felman, S. (1991). In an Era of Testimony: Claude Lanzmann's Shoah. *Yale French Studies*, 79, 39–81. <https://doi.org/10.2307/2930246>
- Freud, S. (1989a). Nuevas puntualizaciones sobre las neurosis de defensa (1ª edic., 2ª reimp.). En J. Strachey (ed.), *Obras completas Sigmund Freud* (vol. III, pp. 157-184) (trad. J.L. Etcheverry). Amorrortu editores. (Trabajo original publicado en 1896)
- Freud, S. (1989b). La herencia y la etiología de las neurosis (1ª edic., 2ª reimp.). En J. Strachey (ed.), *Obras completas Sigmund Freud* (vol. III, pp. 139-156) (trad. J.L. Etcheverry). Amorrortu editores. (Trabajo original publicado en 1896)
- Freud, S. (1991a). Conferencias de introducción al psicoanálisis. 18ª conferencia. La fijación al trauma, lo inconciente (1ª edic., 2ª reimp.). En J. Strachey (ed.), *Obras completas Sigmund Freud* (vol. XVI, pp. 250-261) (trad. J.L. Etcheverry). Amorrortu editores. (Trabajo original publicado en 1917)
- Freud, S. (1991b). Recordar, repetir y reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II) (1ª edic., 2ª reimp.). En J. Strachey (ed.), *Obras completas Sigmund Freud* (vol. XII, pp. 145-157) (trad. J.L. Etcheverry). Amorrortu editores. (Trabajo original publicado en 1914)
- Freud, S. (1991c). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis, 33ª conferencia. La feminidad (1ª edic., 2ª reimp.). En J. Strachey (ed.), *Obras completas Sigmund Freud* (vol. XXII, pp. 104-125) (trad. J.L. Etcheverry). Amorrortu editores. (Trabajo original publicado en 1933)
- Freud, S. (1992a). Más allá del principio de placer (1ª edic., 4ª reimp.). En J.

- Strachey (ed.), *Obras completas Sigmund Freud* (vol. XVIII, pp. 1- 62) (trad. J.L. Etcheverry). Amorrortu editores. (Trabajo original publicado en 1920)
- Freud, S. (1992b). Carta 59 (1ª edic., 3ª reimp.). En J. Strachey (ed.), *Obras completas Sigmund Freud* (vol. I, p. 285) (trad. J.L. Etcheverry). Amorrortu editores. (Trabajo original publicado en 1897)
- Friedländer, S. (1992a). Introduction. En S. Friedländer (ed.), *Probing the limits of representation: nazism and the "final solution"* (pp. 1-21). Harvard University Press.
- Friedländer, S. (1992b). Trauma, Transference and "Working through" in Writing the History of the "Shoah." *History and Memory*, 4(1), 39-59. <http://www.jstor.org/stable/25618626>
- Friedländer, S. (1993). *Memory, history, and the extermination of Jews of Europe*. Indiana University Press.
- Lacan, J. (2010). *El seminario de Jacques Lacan: libro 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós.
- LaCapra, D. (2005). *Escribir la historia, escribir el trauma*. Nueva Visión.
- LaCapra, D. (2006). *Historia en tránsito: experiencia, identidad, teoría crítica*. Fondo de Cultura Económica.
- LaCapra, D. (2008). *Representar el Holocausto: historia, teoría, trauma*. Prometeo.
- LaCapra, D. (2009). *Historia y memoria después de Auschwitz*. Prometeo.
- Laclau, E. (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (2ª edic.). Nueva Visión.
- Laub, D. (1992). An event without a witness: truth, testimony and survival. En S. Felman y D. Laub (eds.), *Testimony: crises of witnessing in literature, psychoanalysis and history* (pp. 75-92). Routledge.
- Levi, P. (1998). *Entrevistas y Conversaciones*. Ediciones Península.
- Pérez Baquero, R. (2021). From Psychoanalysis to Cultural Trauma: Narrating Legacies of Collective Suffering. *Critical Horizons*, 22(4), 370-385. <https://doi.org/10.1080/14409917.2021.1957359>
- Sanfelippo, L. (2018). *Trauma. Un estudio histórico en torno a Sigmund Freud*. Miño y Dávila Editores.
- Santner, E. (1992). History beyond the pleasure principle: some thoughts on the representation of trauma. En S. Friedländer (ed.), *Probing the limits of representation: nazism and the "final solution"* (pp. 143-154). Harvard University Press.
- Stavrakakis, Y. (2007). *Lacan y lo político*. Prometeo Libros.
- Verhaeghe, P. (1998). Trauma and hysteria within Freud and Lacan. *The Letter, Lacanian Perspectives on Psychoanalysis*, 14, 87-106.