



Memoria, Locura y el Mercado *Memory, madness and the market*

Erica Burman

Manchester University

Resumen

En este capítulo se revisan las tensiones entre una espectacularización pública de las “psicopatologías cotidianas” permitidas y asimiladas a partir de una cultura psicológica globalizada a la vez que se incrementa el desarrollo de una explicación bioquímica y genética de la enfermedad mental. Como ejemplo, se utilizan artículos de publicidad para analizar el uso de la palabra loc@ en continentes distintos estableciendo paralelismos entre las representaciones de la memoria y la de la locura desde un enfoque crítico con la colonización.

Palabras clave: **Memoria; Locura; Psicología Crítica; Subjetividad; postcolonialismo**

Abstract

This chapter reviews the tensions between a public spectacle of the “everyday psychopathology” permitted and assimilated from a global psychological culture, while enhancing development of biomedical and genetic explanations of mental illness. As an example, advertising articles are used to analyze the use of the word mad, in different continents, drawing parallels between memory representations and the madness from a critical approach to colonization.

Keywords: Memory; Madness; Critic Psychology; Subjectivity

El fruto vigorizante de lo históricamente entendido contiene el tiempo como una preciosa, pero insípida, semilla (Benjamin, 1995/1973, p. 254).

Desafortunadamente, cuando se expone a influencia externa excesiva, tanto las memorias narradas colectivas como individuales pueden parecer menos arte que horteradas (Lambek, 1996, p. 252, fn. 15).

Introducción¹

Estos enunciados de apertura marcan apropiadamente las deambulaciones que aquí hago, inspiradas como han sido por una nota

marginal (*footnote*) sobre discusiones más generales de prácticas conmemorativas y sus relaciones con respecto a trayectorias histórico-culturales. Mi objetivo en este texto es el de yuxtaponer la actual preocupación de los medios por narrativas sobre recuerdos y olvidos traumáticos al lado de una proliferación equivalente de representaciones de locura. Mientras que puede ser banal hablar de discursos de patología que se transforman para acomodar una aceptación/celebración consumista o postmoderna de la psicopatología de la vida diaria, mi enfoque particular en este texto consiste en examinar cómo éstos se cruzan con formas accesibles de individualidad y sociabilidad. Mi preocupación se relaciona con

¹ Publicado originalmente en: Hook, Derek y Tagle, Gillian (Eds) (2002). *Psychopathology and Social Prejudice*. Lansdowne (South Africa): UCT.

las subjetividades políticas alimentadas por ésta explosión discursiva. Después de *The Psychopathology of Everyday Life* (1902/1962) de Sigmund Freud, éste no sólo asevera que nuestra locura es compartida, en el sentido en que todos estamos sujetos a ella por igual, sino también que las formas que nuestra locura toma están estructuradas de acuerdo con cada historia única e idiosincrásica (como una función de contingencia, así como de trauma y de sobredeterminación). Es así como, dentro de la cultura psicológica y psicoanalítica de la modernidad tardía (Parker, 1997), surge la pregunta de en qué medida esos recursos interpretativos comunes llegan a ser medios para la acción y reflexión compartidas.

Hasta aquí, debo admitir que hay algo laciano en el proceso de construcción de este texto - se inspiró en una imagen publicitaria (acertadamente titulada "Tu puedes olvidar") la cual no he podido localizar desde entonces, a pesar de una gran búsqueda (que discutiré más adelante). Sin embargo, como ocurre con un objeto de deseo esquivo, el viaje ha descubierto todo tipo de rutas interesantes en el camino. Inicialmente, debo indicar brevemente que la mayoría del material publicitario y cultural popular que comentaré aquí apareció en Gran Bretaña en el último cuatrimestre de 1999, con lo que es esencialmente reciente. Teniendo en cuenta los efectos de la globalización, el origen británico de la mayoría de este material no debería suponer un obstáculo para la mayoría de los lectores que residen fuera de Gran Bretaña (de hecho, la similitud a través de las fronteras nacionales de muchas de las imágenes/eslógenes que serán discutidas aquí es en sí indicativa de la importancia de la generalidad y popularidad de los temas discursivos que serán discutidos *internacionalmente*). Dados los varios problemas y dificultades de reproducir esos anuncios de manera visual (por ej., como imágenes originales), trataré en su lugar -tanto como sea posible dentro de un texto escrito- de referirme a esos eslógenes e imágenes publicitarias en el cuerpo de este texto al mismo tiempo que vaya avanzando.

La convicción que conduce mi narrativa es que existe una socialización en uso de la psicopatología que, simultáneamente a una dinámica de normalización, ha dado origen a formas de individualización adicionales. A pesar de que estas circunstancias pueden pro-

mover una mayor tolerancia para esas formas de locura, sugeriré que efectivamente orientan explicaciones socialmente localizadas de modo que se *repatologiza* al individuo a costa de mantener la normalidad de lo social. Intentaré mostrar algunas de las múltiples consecuencias políticas de este movimiento mediante referencias a ejemplos culturales así como a acontecimientos de la "vida real". Porque cómo síntoma de la cultura psicoanalítica (Parker, 1997), las formas de subjetividad cultivadas en el interior de estas arenas político-culturales pueden ser interpretadas, tanto desde las imágenes y eslógenes artesanales que emergen en revistas populares y en campañas de publicidad, como desde los más explícitos proyectos terapéuticos de autoconstrucción y desestabilización de las salas de consulta clínica. Por eso, como Erving Goffman (1979) señalaba hace algún tiempo, los anuncios publicitarios son interesantes precisamente porque su estatus artesanal/idealizado ofrece tipos culturales sedimentados para el análisis.

Por lo tanto, este texto está enmarcado bajo el manto -por así decirlo- de Michel Foucault. Sin embargo, precisamente dentro de los términos de sus análisis (cit. Foucault, 1977, 1986, 1988), es necesario elaborarlos en relación a cambios, desvíos y flujos adicionales de formas culturales-subjetivas. Los análisis que quiero desarrollar aquí toman como punto de partida las interrelaciones entre la normalidad y la patología, así como el carácter mutuamente constitutivo de ambas, teniendo presente como fueron revisadas estas relaciones por Foucault, principalmente en *Discipline and Punish* (1977), y también en otros trabajos (Foucault, 1980, 1986, 1988), por ejemplo:

1. que la definición de los casos-límite de patología (ya sean educativos, sexuales, legales o de algún otro modo mentales) produce sus normas disciplinarias;
2. que el discurso sobre lo infame o lo anormal, lejos de reprimirlo o silenciarlo, lo constituye como tal. Por lo tanto, tales discursos revelan un interés estructural en aquello que repudian (estoy jugando aquí con la ambivalencia/agnosticismo propia de Foucault sobre el psicoanálisis);

y

3. que las prácticas disciplinarias son morales (más que “científicas” o “naturales” en esencia), y, por lo tanto, inevitablemente culturales.

En particular, quiero poner atención al carácter político-moral de las disciplinas, para explorar cómo las discusiones contemporáneas de la memoria se relacionan con representaciones de subjetividad, incluyendo las relativas a la locura. Porque, en tanto hoy a todos se nos permite (si no es que se nos manda), estar locos de alguna manera, dentro de las culturas psicológicas y psicoanalíticas globalizadas y contemporáneas (a través de terapias, programas de entrevistas y columnas sobre consultas sentimentales en prensa), también estamos sometidos a poderosos requerimientos para recordar (algunas cosas) y olvidar (otras). Con lo cual, las prácticas conmemorativas, entretejidas en varios de los contextos cotidianos y profesionales que iré discutiendo, se sitúan paralelamente a otros instrumentos disciplinarios más familiares (de sexualidad, de pedagogía, de clínica, etc.).

Lejos de ser un espacio privado de reminiscencia contemplativa, las memorias han llegado a ser, al principio del siglo XXI, el espacio de la lucha dramática, que ha arrebatado sus formas y procesos a la esfera pública. Considerando las discusiones contemporáneas de la memoria como una práctica simbólica en lugar de una posesión personal (Lambek, 1996), podemos ver la discusión y el debate sobre las representaciones de la memoria como un escenario clave para la articulación de formas de subjetividad individuales y colectivas. Por lo tanto, el aparente “desorden” cada vez mayor de la memoria (individual y social) puede quizás dar a entender algo de los procesos de ordenación que correspondientemente intentan *fixarlo* en un lugar. Así como ciertos tipos de eventos (traumáticos) de la vida ocupan un lugar clave en los debates actuales sobre la locura, también parecen tener hoy en día la clave de subjetividades secretas o subyugadas ciertos desórdenes (cada vez más medicados) asociados a la memoria (como, por ejemplo, el desorden de estrés post-traumático —PTSD, por sus siglas en inglés— y el desorden de personalidad múltiple).

Mientras tanto, el hecho de que la clave consista en determinar qué memorias son verdaderas o falsas, amenaza con oscurecer la ins-

titucionalización más general de un modelo de memoria como la entidad que es (más o menos bien) guardada o recuperada dentro de una mente que es singular, individual, interna y privada. Sin embargo, si nos alejamos de esta tradicional y ampliamente difundida concepción de la memoria como una mercancía o producto y entendemos la memoria como una *actividad que se lleva a cabo dentro del marco de las relaciones*, entonces podemos llegar a una caracterización de la memoria como moral por su papel como una “expresión culturalmente mediada de la dimensión temporal de la experiencia, en particular, de identificaciones y compromisos sociales” (Lambek, 1996, p. 248).

Por temor de que parezca que estoy tratando de comprimir dos temas demasiado divergentes, quiero resaltar cómo los modelos de memoria pueden ser vistos como almacenes significantes de representaciones de subjetividad: efectivamente, la conciencia de la propia existencia espacial y temporal ha sido mostrada como constitutiva de memoria en sí misma (Lambek, 1996, p. 241). Además, dentro de las sociedades industrializadas modernas (pero más allá de éstas y a través de varias formas de globalización que, en sí mismas, producen dislocaciones de memoria e identidad) y sus correspondientes subjetividades, las nociones de memoria e identidad se refuerzan a sí mismas. El hecho de que mi noción de “quién soy yo” depende de aquello sobre “quién fui yo” significa que los modelos de memoria y subjetividad son mutuamente constitutivos - a través del compromiso compartido hacia alguna noción de continuidad experiencial. Una pregunta política clave es, entonces, en primer lugar ¿cómo las narrativas culturales de locura conectan con formas de subjetividad? y en segundo lugar ¿cómo esas formas de subjetividad conectan de manera correspondiente con representaciones de memoria?

Disciplinando memorias / Memorias que disciplinan/ Memorias que castigan

Parece ser que estamos viviendo en una parodia postfoucaultiana, en un contexto que exagera ciertas formas políticas (por ej., el poder) identificadas por Foucault (1977, 1980, 1986, 1988). La biopolítica, por ejemplo, florece en múltiples formas, por ejemplo, el “fascismo corporal” de la estética de la moda; el resurgimiento de la psicología evolu-

cionista; el constante crecimiento de la psiquiatría biológica (y la correspondiente popularidad de las explicaciones bioquímicas/genéticas de la enfermedad mental); la proliferación de la medicalización de las dificultades educativas (tales como la dislexia, el autismo y el desorden por hiperactividad con déficit de atención), con el correspondiente énfasis en los tratamientos a base de droga, en lugar de la provisión de recursos materiales y de apoyo interpersonal.

Tales extrañas distorsiones de cronología y localización producidas por los nuevos conocimientos disciplinares de las mentes (individuales) y los cuerpos obstruyen la agencia social y convierten los efectos contingentes (por ej., el resultado de dichos procesos) en la causa. Así, los discursos sobre el cuerpo han cambiado temporal y espacialmente para incluir el “riesgo” como algo situado en el interior del cuerpo, mostrándolo como una vulnerabilidad inherente en lugar de algo producido, o al menos desencadenado por el entorno. Estamos más allá de las nociones psicológicas de personalidad, “estilos de vida”, o incluso “eventos de vida”, y nos adentramos en las profundidades de la biogenética. El desarrollo específico y preocupante de este discurso refuerza el pánico moral ya existente en torno a los desórdenes de personalidad (con el usual sensacionalismo que siguen a —los muy pocos, por cierto— delitos violentos cometidos por personas diagnosticadas con enfermedades mentales). De hecho, algunos nuevos proyectos legislativos británicos amenazan con encajar a cualquiera que encaje con las (muy ambiguas) características diagnósticas *antes* de que cometan cualquier crimen. La creación de dichos procesos colectivos en nombre de la protección pública implica, por lo tanto, una mayor intensificación de las prácticas disciplinarias de individualización.

Por lo tanto las trayectorias de la memoria no son solamente reducidas y condensadas en su perspectiva causal/temporal, sino que también el tiempo y la conveniencia temporal de la memoria están siendo intensamente escrutadas. Competiciones sobre la memoria, o guerras de memorias, forman un foco central de las prácticas legal-jurídicas, con un interés por los individuos (ya sea éstos como víctimas, acusadores, o “retractadores”), que se incrementan cada vez más. Janice Haaken (1998) señala la importancia de estos deba-

tes, no solamente como refuerzo al contragolpe del modesto éxito del feminismo en los Estados Unidos, sino como un desplazamiento de conflictos generacionales entre mujeres, incluyendo feministas, quienes se han focalizado en diferentes estrategias y orientaciones sobre el acceso institucional al poder. En términos de variadas lealtades políticas —si ya es difícil adoptar una posición en este controvertido debate, es aún más difícil construir uno (Burman, 1996/1997)— podríamos prestar atención a cómo el fundamentalismo (el compromiso con un modelo de memoria natural, no mediado) vive felizmente junto al construccionismo. Así que, paradójicamente no es que los defensores de la Falsa Memoria sean construccionistas que se oponen a los malignos (o, por decirlo de otra manera, crédulos) supervivientes o terapeutas (dependiendo del modelo que se use) fundamentalistas, quienes en turno reclaman la integridad y veracidad de la memoria. El problema en sí es, que los partidarios de la Falsa Memoria no son suficientemente construccionistas, porque buscan congelar el momento de la construcción en el punto de la supuesta manipulación de los terapeutas, en lugar de admitir el continuo trabajo de construcción y deconstrucción —incluyendo aquel generado a través de sus propias prácticas (Burman, 1999). Más que eso, a pesar de sus polarizaciones (pero quizás en virtud de su construcción legal como tal), ambos lados de esta disputa convergen en focalizarse en el cuerpo individual como el lugar de trabajo, sentimiento y memoria.

Esta representación de la memoria individual tan querida por los psicólogos (y por los abogados) es, por supuesto, un poderoso reflejo del modelo occidental de individualismo posesivo. Este modelo se extiende más allá de las representaciones de las subjetividades individuales hacia sus agrupaciones, resultando en identidades nacionales construidas de acuerdo a perfiles de modelos de corte individual. Este es un punto al que regresaré más tarde. Laurence Kimayer (1996) toma esta distinción entre umbrales de memoria individuales y colectivos en su discusión sobre diferentes formas de respuestas a traumas. Señala el contraste documentado entre las narrativas de víctimas de abuso sexual infantil y aquellas de supervivientes del Holocausto y ofrece una explicación socio-cultural sobre la prevalencia de desórdenes disociativos en los primeros y de síndrome de estrés postraumático (PTSD)

en los últimos (omite la discusión sobre las reclamaciones de compensación como factor clave para la creación de la categoría de diagnóstico del síndrome de estrés posttraumático). Discute los huecos en la narrativa que caracterizan la “disociación” como una reflexión en la dificultad de revelar (y —yo añadiría— obtener una audiencia para ello) la historia privada y no-aprobada que trastorna las imágenes convencionales del pasado. Porque aparte de los revisionistas históricos de la Nueva Derecha (cuya influencia no debe ser subestimada, cito el caso judicial en Gran Bretaña contra David Irving en 2000), a diferencia de las víctimas de abuso sexual infantil, los eventos experimentados por los supervivientes del Holocausto no están en duda en sí mismos. De esta manera, la patología de la memoria individual *surge como un efecto del desorden de la memoria social* que no admite la violencia y el abuso en las familias normales. Kirmayer desarrolla sus conclusiones de la siguiente manera:

La función moral de la memoria es la de forzarnos a confrontar lo que nosotros —y todos los de nuestro alrededor— deseáramos dejar atrás. Pareciera que para que las memorias sean ciertas deben estar libres de ataduras. Hasta ahora la evidencia es que las memorias son más completas y vívidamente accesibles y desarrolladas cuando encajan en moldes culturales y tienen una audiencia receptiva. Las sociedades deben proveer formas culturales y ocasiones para recordar. Es una paradoja de la libertad que la función moral de la memoria dependa de las restricciones de mundos sociales y culturales para proveer un rango limitado de formas narrativas con las cuales construir las coherentes historias de nosotros mismos (1996, p. 103).

Siguiendo con el desarrollo de estas ideas, quiero pasar ahora a explorar las representaciones colectivas de la memoria, especialmente cuando se conectan con las representaciones de la locura, en relación a las “historias de nosotros mismos” que ofrecen. Es evidente que estas historias requieren de posicionamientos culturales e históricos específicos y que algunas, de hecho, son muy específicas de las “clases intelectualoides”² británicas y anglo-estadounidenses. Sin embargo, la preocupación por los discursos individuales y

colectivos acerca de la responsabilidad y la memoria como una forma moral, parecen formar parte del entramado cultural de Sudáfrica también, como así lo indica el reciente aprovechamiento de la creación de memoria pública dentro de la Comisión de Verdad y Reconciliación como una herramienta de curación y construcción de nación.

La locura y el mercado

Quiero sugerir que el contexto contemporáneo de un mundo cada vez más “loco” (incomprensible/inseguro) produce una proliferación de mayores formas de locura que son toleradas —o aún más, celebradas— dentro de la esfera discursiva de la norma. Así que vayámonos a “mirar escaparates” en búsqueda de algunos ejemplos banales (¡que no por ello son menos interesantes!). Existe un discurso bastante arraigado que considera la locura como una estrategia de mercado, que representa el acto de vender a precios de ganga como un menosprecio o una inconsciencia del valor de intercambio: los eslóganes de “rebajas disparatadas” o “gangas locas” son a veces complementados por el ya desgastado lapsos cultural entre lo loco y lo malo de la noción de recortes de precio³. En caso de que esta gastada noción sea tan habitual como para haber escapado a nuestra atención, dejadme resaltar que la norma de cordura imperante es la de hacer dinero, es decir, la normalización del capitalismo.

En este marco, existe el matiz dentro de la cultura juvenil de la locura como algo elegante o *chic*. Esto transforma los discursos de la locura y la maldad en “ser travieso”, y el asesinato como una mera trasgresión. (Como muestra está el eslogan “94.7% bueno” en una tarjeta gratuita publicitaria para “Vodka Sour” acompañada con la imagen de dos sonrientes mujeres en bikini flotando en camas de aire en una piscina con su bandeja de bebidas balanceándose sobre el cuerpo de un hombre ahogado). La locura es aparentemente descrita como relacional en lugar de como algo puramente individual (como en el caso de “¿Estás aún loca por mí/enojada⁴ conmi-

² El término original en inglés es “Chattering classes” que se refiere a una sección de la clase media que es políticamente activa, socialmente preocupada, con un nivel educativo alto, y con conexiones políticas, académicas y con los medios. Es un término usado de manera despectiva.

³ El término original en inglés es “Prices slashes” que literalmente significa acuchillar los precios, con lo que tiene la connotación negativa a la que la autora se refiere.

⁴ En el texto original la expresión es: “Are you still mad at me?”, en donde la palabra “mad” significa en castellano loco/a o enojado/a. Por ello, la traducción literal

go?” en las tarjetas promocionales de Per Grankvist). Además, existen “tratamientos” disponibles para consumidores relacionados con algunos de los efectos secundarios de la locura, tales como el estigma de la diferenciación. Es así que la designación de algo como “insólito/friky”⁵ puede tomarse como un eslogan publicitario que enfatiza como esta etiquetación es remediable por medio de la adquisición de un producto (en un caso en particular, un producto de mejora de la piel descrito en una tarjeta promocional de los Laboratorios Dermatológicos Lutsia, tenía la siguiente declaración: “Sólo el 25% de las personas nunca sufren de problemas de la piel. Una piel problemática es una piel normal. Lutsia te puede ayudar a controlarla”). De hecho, su compra, fue recomendada como “terapia al por menor” en el número de julio de 1999 de la revista británica *Sugar* para mujeres jóvenes.

Por lo tanto, existe una cada vez mayor normalización de la patología, con más y más patología asimilada al dominio de lo “normal” y considerada como una consecuencia de mantenerlos como atributos personales. Hay claras ilustraciones de inversiones políticas en estas representaciones individualizadas. Durante la Guerra del Golfo de principios de los noventa y una vez más en la reciente Guerra de los Balcanes, se mostraron en Gran Bretaña documentales que investigaban los perfiles de personalidad de Saddam Hussein y de Slobodan Milosevic. De igual manera, podemos ver una exoneración de los lapsos morales a través de la medicalización de los discursos de la locura y el abuso como enfermedad - como en el caso de Hillary Clinton, quien recientemente comparó la “infidelidad de su marido con una adicción tal como beber o jugar”, y la cita de “abuso infantil que le haya podido causar el buscar sexo con otra mujer”⁶ - sin la intención de comprometerse con ella - y de experimentar “locura por mujeres jóvenes”⁷ en su vida adulta tardía” (*Guardian*, agosto 2 de 1999, p. 2)⁸.

sería “¿Estás aún loca por mí?”, lo cual es un juego de palabras con un humor muy anglo.

⁵ La traducción al castellano del término “*freak*” da como resultado “insólito”. Sin embargo, en la cultura hispanohablante es cada vez más común el término “*friky*”.

⁶ El término en inglés es “*philander*”, del cual no hay traducción literal.

⁷ A partir de escándalos previos de Bill Clinton al que tuvo con Mónica Lewinsky, se usó el término “*bimbo eruption*”

Individual y Social

La proliferación de los discursos de maldad y locura y la impregnación cotidiana de representaciones de locura también facilitan el poder manipular distribuciones entre las atribuciones sociales e individuales, las cuales quieren pasar a explorar. Volviendo al tema del mercado, las exitosas industrias del perfume ofrecen una legitimación socio-cultural de los “pecados” de la envidia y la obsesión (tal y como son citados por Calvin Klein). De manera interesante, estos títulos más recientes manejan algo que es más estable, interno y psicológico que las variantes anteriores (como el caso de “*Poison*” -cuya traducción es Veneno- lo cual implica la incorporación de un agente externo), con una explícita celebración de la movilidad de clase recientemente importada por la fragancia “*Bourjois*”.

Si por un lado hay una socialización de los pecados carnales en los productos de consumo, por otro lado hay una discusión cada vez mayor sobre la rabia. En cierto sentido, el enfado se vuelve público, pero sigue siendo expresado a nivel individual. Como Rom Harre (1999) señala, dentro de las sociedades occidentales, la ira hasta hace poco sólo se consideraba como un estado de ánimo individual e interno. La rabia parecía ocupar una posición intermedia entre lo social y lo individual. Aquellas acciones glorificadas por el término “*rabia*” -rabia al volante, rabia de vuelo, y rabia del supermercado⁹- indican todas ellas conductas que son un tanto incomprensibles y no aceptables a la vez, pero que también están potencialmente dentro del alcance de la identificación.

La película *Falling Down* (Schumacher, 1992)¹⁰ relata la historia de un hombre que en un solo día pasa de no tolerar los embotellamientos a llevar a cabo un ataque racista contra el dueño asiático de una tienda, y de allí a acciones de terrorismo, aparentemente arbitrario, y

tions” para referirse a potenciales desvelamientos de sus aventuras con mujeres jóvenes.

⁸ Las citas a noticias de periódicos de todo el artículo no están debidamente referenciadas por ser una omisión de la publicación original del texto en inglés.

⁹ Los términos originales son “*road rage*”, “*air rage*”, y “*supermarket rage*”, de los cuales no hay traducción literal, sólo una aproximación al significado. Más adelante se ilustran con ejemplos.

¹⁰ El título original de la película es *Falling Down*, que traducido sería “*Cayendo*”, o “*En picado*”. La película en España se estrenó con el título de *Un día de Furia*.

alborotos homicidas - todo ello en el transcurso de unos intentos frustrantes por tratar de llevar a cabo las tareas cotidianas “normales” del típico hombre estadounidense, blanco, de clase media y que sostiene a su familia, como por ejemplo, llegar al trabajo, comprar un refresco y una hamburguesa, hacer una llamada telefónica y tratar de llegar a casa para la fiesta de cumpleaños de su hija. El único problema es que está en paro, no llega a tiempo al desayuno en el restaurante de comida rápida, no puede encontrar un teléfono público que funcione, se encuentra de repente atrapado en territorio de pandillas latinas y luego mezclado con segregacionistas blancos y es, además, alejado de su esposa e hija cuando quiere regresar con ellas. En pocas palabras, es el hombre blanco sin ancla, sin rol, cuyo maletín está literalmente vacío.

El film puede ser descrito como una película fascinante acerca de la vida urbana, con un protagonista que es, a la vez, héroe y villano (Walker, 1997). Además, puede ser vista como una “película de vigilantes, un intento por reclamar una posición para los anglosajones blancos protestantes que están entre las víctimas de la sociedad moderna, o como una sátira acerca de las reacciones exageradas de vivir en la ciudad” (Walker, 1997, p. 247). John Walker también afirma: “Es difícil decidir si es una película fascista hecha por un liberal, o una película liberal hecha por un fascista” (1997, p. 247) ¿Es de esta manera como el hombre blanco, financiera y emocionalmente en la quiebra, se convierte en terrorista? Como en *Falling Down*, otras formas de rabia mencionadas están relacionadas con el sufrimiento de las condiciones sociales que el individuo debe soportar. Efectivamente, la mera etiqueta parece tratar cómo patología la incursión de una situación social intolerable sobre un individuo vulnerable. Esto no es como al discurso del siglo XIX sobre la muchedumbre, el cual construye a las personas como desindividualizadas y fusionadas con otras - y por lo tanto carentes de capacidades morales/reflexivas (Le Bon, 1896). Ya que la identidad que une a aquellos que son sujetos a estas “rabias” permanece individual, así como compartida. La discusión en los tabloides británicos en diciembre de 1998 acerca de la *rabia o furia al supermercado* se refiere a la aversión que sienten los hombres en acompañar a sus parejas femeninas durante las compras (navideñas). La “rabia”, por lo

tanto, ofrece un justificador externo para emociones incontrolables e internas, y también una legitimación colectiva para (que por lo tanto se destinan como) roles pre-sociales y naturales de género.

De manera significativa, aun cuando en las actuales construcciones discursivas parece ser más frecuentemente atribuidas a los hombres, la “rabia” o furia, era algo que las feministas de la segunda oleada querían reclamar como un resurgimiento primitivo de autoafirmación y de respuesta ante la injusticia que todos los signos del poder del patriarcado no pudieron erradicar. Y siempre hay algo del desamparado y del oprimido en las historias sobre la rabia. En efecto, en lo concerniente a la “*rabia o furia de vuelo*”, a pesar de todo el revuelo y los titulares en los periódicos, lo que emergió en las pantallas televisivas muestra el caso, en Gran Bretaña, a principios de 1999, de un grupo de personas de clase trabajadora de ascendencia irlandesa que había empezado las celebraciones de sus vacaciones en el extranjero de manera tan temprana que no se les permitió aterrizar y llevar a cabo las vacaciones verdaderas. Un caso más reciente publicado en *Skyport* (el periódico del aeropuerto de Heathrow) el 13 de agosto de 1999 fue sobre un hombre que se mostró abusivo y violento (debido al alcohol) con la tripulación de cabina en un vuelo entre Londres y Nueva York. Es significativo que, no solamente era éste un hombre colombiano y residente en Italia (y por lo tanto constituido como una persona infiltrada en Europa), sino que también era un agente de viajes, y por lo tanto era poco probable que no fuera consciente de los códigos y las prácticas de las aerolíneas.

Además, la rápida adopción de los discursos acerca de la rabia como *metáfora* indica un carácter casi-construido, amistoso con los medios y la cultura. De ahí que la “*rabia o furia al volante*” fuese también usada para referirse a los problemas e intereses de los conductores de automóviles (en ausencia de un plan adecuado para el desarrollo del transporte público) y tomado como asunto electoral en Gran Bretaña (*Guardian*, 12 de julio de 1999). De hecho, lo que parecía ser, el primer juicio sobre rabia al volante en Gran Bretaña resultó ser (una casi exitosa) farsa llevada a cabo por una mujer para distraer a los investigadores sobre el asesinato de su compañero

sentimental, de quien dijo haber sido objeto de abusos y de opresión.

Pareciera que la “rabia” es considerada como algo que reside dentro de todos nosotros, pero que sólo se expresa bajo condiciones de extrema coacción - si alguna vez ha habido un discurso con gran popularidad psicoanalítico ha sido éste. Si la rabia - esa emoción supuestamente de lo más primitiva y asocial - ha entrado en la esfera social, ¿llega ésta a afectar y reacomodar los umbrales de tolerancia para otras formas de disfunción e indisciplina social? Pero la admisión parcial de lo social dentro de lo individual (o ¿es de lo individual dentro de lo social?) aún deja mucho espacio para la evaluación de acciones inaceptables/incomprensibles como algo fuera de lo humano. Los casos recientes en Estados Unidos y Gran Bretaña de ataques armados (hasta los dientes) a escuelas y de ataques explícitamente fascistas llevados a cabo por segregacionistas blancos sobre comunidades negras, bares gays y sinagogas judías, no fueron nunca designados como rabia, ya que la “rabia” es considerada como algo profundamente justificado. En tanto que esos ataques eran aparentemente llevados a cabo por hombres individuales en lugar de organizaciones, estaban ciertamente apoyados por culturas racistas, sexistas y homófobas que explícitamente incitaban dichas acciones. Pero de alguna manera, el ser capaz de situarlas dentro del dominio del aplastante e incomprensible discurso del (individuo) loco nos permite rechazar la exploración de dichas acciones como la expresión de deseos más colectivos o de implicar explicaciones político-económicas más amplias.

“Olvida el dolor”

Si la “rabia” construye una arena psicológica tradicional que mantiene una psique individual flotando en medio de un remolino social, la discusión contemporánea sobre la *memoria* se enfoca hacia el dolor considerado socialmente y, en consecuencia, susceptible a la manipulación. “Olvida el dolor” fue el eslogan de la última campaña de medicamentos para el dolor, acompañado por la declaración: “No es de sorprender que Anadin sea la marca de medicamento para el dolor más popular de Gran Bretaña”; apelando con ello al discurso estadístico sobre la población junto a diferentes imágenes que aparecen cada semana - imágenes de despreocupación íntima, a veces

domésticas, a menudo recreativas (en revistas tales como *Take a Break*, y *New Woman*). La invitación a “olvidar” no permite un implícito “Si” antes del “tú puedes olvidar”. En lugar de eso (con la pastilla mágica) el dolor de cabeza, tu dolor, *va a desaparecer* y tú *vas a* disfrutar de ti misma - en lo que pareciera una exégesis lacaniana ejemplar del disimulado mandamiento de disfrutar lo que está explícitamente prohibido (Žižek, 1989). El hecho de que esté dirigido directamente (a “ti”) en forma adjunta a un discurso estadístico de generalidad (“la marca más popular en Gran Bretaña”) “te” sitúa como un particular que es también como los otros. De manera similar, las estrategias de mercado para otros productos parecen estar uniéndose en torno a temas de olvido. Que el paradigma para estos (incluyendo el primer anuncio de Anadin que me dirigió hacia ésta temática) sea específicamente concerniente al dolor femenino (menstrual) nos debe dar la pauta para pensar y reflexionar (la exhortación “Descubre que confortables son los *salvaslips* New Brevia. Luego olvídate de ellas.” apareció dos veces en un sólo número de *New Woman* de agosto de 1999, así como “Ahora Nurofen de larga duración puede quitarte el dolor del período hasta durante 12 horas”). En algunos casos, la narrativa de la libertad (de no sentir dolor, de poder ser activa) ni siquiera se disimula como algo que conlleva la disponibilidad sexual (como en “Olvídate de Lemsip [un tipo de cura para el resfriado], ten sexo”, que apareció en *New Woman*-agosto 1999, p. 172).

Los productores de otros artículos usan formas de determinación memorial (memorial agency) que también están saturadas de temas psicoanalíticos. La masivamente exitosa Lotería Nacional Británica, fundada por el Partido Conservador en 1996 y mantenida por el Partido Laborista actualmente en el poder, se justifica a sí misma en un folleto promocional actual (disponible en cualquier lugar donde se vendan boletos de lotería), como una caridad que provee “Diversión para ti. Fondos para proyectos como éstos” (junto a imágenes de preservación rural/ecológica y de niños jugando en una cama elástica). La publicidad inicial para las tarjetas de rascar se lanzó un año después, pudiendo ser adquiridas en cualquier kiosco británico o en cualquier tienda de la esquina, y dicen “Olvídate de todo por un instante” - una invitación que explícitamente transgrede (quizás precisa-

mente por ello) los discursos dominantes de recesión económica de ese entonces, con los mandatos morales correspondientes de ver hacia el futuro (quedando así cumplido con la compra de la tarjeta que apoya causas orientadas hacia el futuro).

“Olvidalo todo por un instante” es una frase que siempre me ha hecho rabiarse (por así decirlo). No simplemente porque los “instantes” parecieran establecerse como el tiempo justo que se les destina a las personas necesitadas de placer y porque “un instante” sea un reclamo tan exiguo para los placeres de la vida y las utopías políticas. Hay quizás en ello reminiscencias de la noción de Walter Benjamin del “débil poder mesiánico” (1955/1973, p. 246) con el que estamos todos dotados; un poder “[que] no se puede satisfacer de manera económica” y que, por otra parte, dado que “nuestra imagen de la felicidad está completamente coloreada por el tiempo que el curso de nuestra existencia nos ha asignado” (1955/1973, p. 245), es asimismo una imagen redentora del futuro “al cual el pasado tiene un derecho” (1955/1973, p. 246).

Existen aquí imágenes restringidas del olvido: un deseo por escaparse hacia la fantasía que el olvidarse/hacerse inconsciente borra sin dejar rastros. Quizás es por eso que somos invitados a “Olvidar todo” por un *instante*. Olvidarlo por más tiempo (para siempre, ¿quizás?) de alguna manera sería moralmente reprensible. O quizás existe un miedo que estimula el mandato a olvidar (como la tormenta del progreso soplando desde el Paraíso descrita por Benjamin). ¿Pero qué sucedería si, en lugar de olvidar, *recordáramos* “todo” como realmente es? Que elíptica es ésta manera de referirnos a la totalidad de las (putativamente) miserables condiciones de la vida propia: que pequeño alivio el circunscribir tan grandes temas en las más minimalistas palabras de la lengua inglesa (“todo”¹¹). Además, (para recoger un giro lacaniano otra vez), el reconocimiento del dolor de *todo aquello* surge solamente dentro de la invitación a olvidarlo.

Imágenes cambiantes

En contraste, el actual (de 1999 en adelante) eslogan de la Lotería Nacional dice “quizás, sólo quizás”. Es decir, oscila entre ofrecer un tránsito de un presente opresivo a la libera-

ción de un pasado traumático. Igual que en la frase “Olvidalo todo...”, la estructura gramatical de “Quizás sólo quizás” es impersonal¹², así facilita un desplazamiento de identidad subjetiva pero además, el nuevo slogan, expresa una condición. “Quizás, sólo quizás” puedes llegar a ser una persona diferente, y vivir en circunstancias diferentes. Pero en un giro que se aleja de los eslóganes fantasiosos tan gloriosos como inespecíficos, la versión actual de los anuncios de Instantes¹³ tienen un tono ligeramente amenazador “Podrías ser tú”. Esto, combinado con el símbolo de los dedos cruzados - que significa no solamente suerte, sino que también tiene resonancia con las campañas de concienciación británicas hacia el VIH en los años 80 y antes de éstas las campañas de carteles sobre la planificación familiar (las cuales decían algo así como “Existen muchas maneras de asegurarte de no quedarte embarazada. Esta no es una de ellas”). Como señala Darien Leader (1996), el eslogan “Podrías ser tú” de la Lotería Nacional incita un deseo que instala la culpabilidad como la condición necesaria para el placer. De ese modo, elabora una relación más reflexiva entre las imágenes de uno mismo (como es en comparación a cómo le gustaría ser), a diferencia de las anteriores campañas de las quinielas del fútbol que trabajaban *comparativamente*, incitando envidia con las imágenes de “gente como tú” disfrutando con sus ganancias.

Si un discurso secularizado pero originalmente religioso sobre la culpa y el repudio al placer está implícito en las campañas de la Lotería Nacional, éste se hace mucho más explícito — ya que está parodiado— en una promoción de 1999 del refresco *Diet Tango*, con su eslogan: “Lo necesitas porque eres débil”. Aquí “necesitas” está explícitamente ironizado como una construcción social/personal. Es “débil” el que quieras comida basura - de la cual *Diet Tango* es simplemente una versión que engorda un poco menos (introduciendo así entre las capas de significado e interpelación un discurso moral/religioso de confesión). Pero esta necesidad que es débil, privada, “tuya” y sin embargo ahora pública (que juega con la ambigüedad de “tú necesitas” como si fuese una

¹¹ En el documento original la frase es “it all”.

¹² En la lengua inglesa la frase “Forget it all” es impersonal igual que “Maybe, just maybe”

¹³ Es una variante de la lotería de rascar, tipo “rasca y gana” de la ONCE en España.

descripción vergonzosa de alguien o un mandamiento a obedecer), ha adquirido un estatus de celebridad cultural (¿Será un poco como el síndrome de comer *Donuts* con *Diet Coke*?). Como en el “Olvidalo todo” de la Lotería Nacional, al deseo se le concede una expresión pública y de permiso en el mismo momento en que se está prohibiendo. Las campañas de *Tango* se especializan en montajes violentos y sorprendentes (por ello su eslogan es “Has sido tanguado”), lo cual en éste caso avala tanto a los deseos glotones (el eslogan acompaña a escabrosas imágenes de acercamiento de patatas fritas viejas y grasientas, o cajas de fideos instantáneos) y por lo tanto producen la “necesidad” de imponer “maquillajes/reajustes con *Diet Tango*” en restaurantes que sirven comida rápida llena de grasa y poco saludable (la promoción usada fue: Grasa es la palabra: La necesitas porque eres débil”, en *Loaded*, agosto 1999). Los rituales modernos del “cambio de imagen” recuerdan aquel espectáculo público de la catarsis en las prácticas legales y religiosas relacionadas con la confesión, con sus correspondientes dinámicas de la humillación y victimización —aunque también de identificación— entre los espectadores y los sujetos. Sin embargo, en lugar de castigo, aquí —como en los programas de entrevistas— la transformación es contingente con la exposición al estado pretransformado (la condición vilipendiada que se repudia), lo cual es ya un ejemplo más de la construcción social de *nachtraglichkeit* (la instalación retroactiva de un evento traumático).

Memoria nacional y social

Hasta aquí, básicamente, he estado tratando con prácticas banales de creación de memoria manejadas socialmente— por así decir, la versión *kitsch* de la mera directriz comercial occidental. Aun así estas memorias —incluso en su reiteración enfática del sujeto singular que esgrime y desgasta memorias tales como las fragancias que compra en las tiendas, o que construye en la Lotería— son de una identidad inestable. Michael Lambek (1996) señala el paralelismo entre las discusiones de las comunidades imaginadas y el carácter imaginado de las historias individuales; discusiones e historias con respecto a las cuales vivimos (Anderson, 1991). Ya que es precisamente porque como individuos no podemos recordar —ya sea nuestras infancias o cada momento

de nuestras historias— que nos subscribimos a narrativas culturales que permiten llevar a cabo la creación de continuidad subjetiva. Además, como Lambek (1996) argumenta, esos discursos de individualidad personal, como los discursos de la identidad colectiva, son poéticos o retóricos, más que fundacionales. Tanto la memoria personal como los relatos históricos son, por lo tanto, menos fijos de lo que parecieran: “La distinción crítica es acerca de la fluidez, el grado en que cualquier narrativa en particular está abierta a una continua reformulación, cualquier evento o documento a reinterpretación y en cómo tales cambios están legitimados” (Lambek, 1996, p. 43).

Los temas de legitimación son —por supuesto— aquellos cruciales en relación a las luchas sobre la memoria individual y colectiva, por ejemplo temas como la construcción de la tradición y de la experiencia y sobre qué es lo que se recuerda y lo que se ignora y olvida. Pareciera que existen, en primer lugar, algunas experiencias que no se pueden recordar precisamente porque estructuran al sujeto reflexivo de tal manera que eluden convertirse en el objeto de reflexión. En segundo término, hay otras que se constituyen fuera del umbral de tolerancia para recordarse, es decir, el supuesto olvido traumático que —según dice la teoría— sólo puede estallar en la conciencia en fragmentos o bajo ciertas condiciones. Es esta segunda forma de recordar la que nos interesa más. Así como los vendedores manipulan las prácticas de memorias individuales y colectivas, también los eventos políticos adquieren diferentes clasificaciones memorísticas. Claramente, la Comisión Sudafricana para la Verdad y la Reconciliación representa una forma muy explícita de intentar manejar esto como un proceso social.

En Gran Bretaña, las discusiones sobre racismo se han visto recientemente encauzadas en el caso de Stephen Lawrence, un joven de raza negra que fue asesinado por una pandilla de jóvenes blancos en abril de 1993. La respuesta de la policía al suceso y la investigación que se llevó a cabo sobre este asesinato fue manejada de manera tan incompetente y con tanto descuido que la presión pública generó una investigación independiente muy mordaz (el *Macpherson Report*, Macpherson, 1999), después de que dos investigaciones policiales previas no consiguieran sancionar a los

oficiales que fueron culpables de no haber tomado las medidas adecuadas, lo que propició que el caso prosiguiera sin ninguna evidencia. No solamente los eventos y la investigación permitieron resaltar el endémico racismo institucional, también pusieron en primer plano los peligros que existen en las calles británicas para los hombres de raza negra. Al mover el territorio analítico de lo social-estructural a lo personal-individual, el informe final de la investigación (hecho público en Marzo de 1999) hablaba de que fue “racismo inconsciente” lo que desató la secuencia de percances y malentendidos en el proceso oficial. De este modo, una interpretación psicoanalista del racismo como patología llega a ser aplicada a procesos de índole organizacional y política y la memoria colectiva se construye como algo análogo a lo que son los individuos traumatizados y traumatizantes. Los matices políticos a largo plazo de esta interpretación de racismo institucional aún están por conocerse, pero el marco cultural de la individualización de tales formas de interpretación proporcionan motivos para estar preocupados.

Dilemas que limitan / Limitando dilemas

En éste texto me he centrado principalmente en la cultura popular y en ejemplos de corte público, en la inexcusable “excesiva influencia externa” (Lambek, 1996, p. 252, fn. 15) sobre las construcciones de memoria y sus subjetividades correspondientes. A fin de acercarnos a una conclusión, quiero destacar un punto algo diferente. A pesar de la atención que le he dado al carácter perverso de las manipulaciones de las historias individuales y colectivas, este hecho permite, al menos, resaltar la flexibilidad de tales representaciones - aún dentro de las sociedades con un compromiso aparente con el sujeto fijo y unitario racional. Además, un amplio rango de posibilidades fluyen de ello al elaborar una esfera diferente de relaciones culturalmente permitidas y situarlas en la historia, ya que no todas ellas muestran al sujeto blandiendo el pasado como un libro con ilustraciones - un libro que pudiera estar abierto o cerrado, pero que siempre es lineal y sucesivo.

El relato psicoanalítico que ha venido a dominar las concepciones occidentales de memoria subvierte y a la vez deja intactas las teorías individualistas y de “baúl” de la psicología y la neurología. No obstante, como argumenta

Ian Hacking (1996), se ha convertido en el foro secular moderno desde donde se han planteado las preguntas más amplias sobre el alma y la sociedad. Si somos capaces de ver este relato como lo que es, una narrativa (en lugar de considerarlo como la verdad), quizás podamos empezar a identificar otras trayectorias político-culturales que han sido posibles al desajustar las relaciones dominantes existentes acerca del tiempo y la historia. Mientras que los antropólogos miran a culturas no occidentales –principalmente en África– en búsqueda de detalles muy específicos sobre relatos alternativos del ser subjetivo y de la direccionalidad de la historia (por ejemplo, Bloch, 1996), yo estoy sugiriendo que dichas narrativas abundan en los centros del capitalismo de modernidad tardía, incluyendo sus cambiantes escenarios de locura y civilización. Eso no es simplemente sucumbir a la celebración de manera postmoderna de las identidades flexibles creadas a través del consumo, aunque el relato que he hecho aquí pudiese ser claramente interpretado de esa manera. Más bien, mi propósito ha sido el de enfocar la mirada que habíamos alejado de los múltiples “otros” situados en los centros del capitalismo, para mirar otra vez, quizás un poco de manera torcida (Žižek, 1991), cómo las subjetividades europeas y estadounidenses toman parte en aquello que repudian, y luego buscar en otros lugares –en este caso, una diversidad de relaciones con respecto al tiempo vivido y la sociabilidad. Las cuestiones acerca de quién recuerda y qué es recordado se encuentran bien localizadas en las agendas usadas para elaborar las posiciones postcoloniales– tanto de parte de los colonizadores (históricos) y de los (históricamente) colonizados. El hecho de que el capitalismo global y su penetración a través del imperialismo cultural representa otra fuerza de colonización no debería de ocultar las formas en que la cultura popular también puede indicar (y moldear) formas de subjetividad que al menos chocan entre sí, y se encuentran contrarias a las nociones de subjetividad occidental dominantes que reciben.

El reconocimiento del carácter inacabado e incompleto del pasado, de un “pasado imperfecto” (Lambek, 1996) que está siempre cambiando a través de su actividad conjunta con el presente, es central para poder elaborar las condiciones de la concepción políticamente radical en “futuro condicional” del tiempo

(femenino) que propone Julia Kristeva (1981). Esta crítica al género de la *écriture féminine* (la escritura femenina) como esencialista y como interpretación estática y homogénea de las posibilidades radicales de la actividad política femenina, incluyendo la escritura, y es partidaria de formas de subjetividad (elaboradas a través de la escritura) que no presuponen posiciones fijas de género, si no que imaginan las posibilidades temporal-históricas de cómo las actuales condiciones podrían ser distintas. De manera similar, no debemos derribar las posibilidades radicales por medio de la exageración de la fijeza de las formas actuales de subjetividad, con sus locuras y debilidades. No obstante, al resaltar el carácter constructivo tanto de la memoria individual como social instituye responsabilidades hacia las políticas de la subjetividad, responsabilidades que el marketing y la política claramente toman muy a la ligera. Tales son los dilemas y las responsabilidades políticas diseñadas a través de la construcción institucional de la memoria, por ejemplo al crear sujetos capaces no sólo de recordar y olvidar, sino también, al hacerlo, de cambiar:

En la comprensión de Freud sobre la génesis de la persona, la idea de que debemos tener una historia en la nos equivocamos es central. De igual manera, dos comentaristas sobre nacionalismo, Anderson (1991) y Hobsbawm (1992), se remiten a las observaciones de Renan de 1882: "Or, l'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun et aussi que tous oublie bien des choses" [Porque la esencia de una nación es que todos los individuos tienen muchas cosas en común y también que olvidan muchas cosas (mi traducción)], reconociendo que los dilemas éticos del historiador y el psicoanalista son similares. Al contar las historias de sus sujetos, ¿deben ambos recordar las mismas cosas que estos sujetos están determinados a olvidar? ¿Es su responsabilidad el apoyar las actuales políticas de identidad o deben quebrantar las defensas para así poder reposicionar al sujeto en nuevas auto-interpretaciones o cambios radicales? (Lambek, 1996, pp. 249-50).

Referencias

- Anderson, Benedict (1991). *Imagined Communities*. Londres: Verso.
- Benjamin, Walter (1955/1973). *Illuminations*. Londres: Jonathan Cape.
- Bloch, Maurice (1996). Internal and external memory: Different ways of being in history. En Paul Antze y Michel Lambek (Eds.), *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory* (pp. 215-234). Nueva York: Routledge.
- Burman, Erica (1996/1997). False memories, true hopes: Revenge of the postmodern on therapy. *New Formations*, 30, 122-134.
- Burman, Erica (1999, junio). *Feminist approaches to false memory controversies*. Trabajo presentado en la Reunión General Anual de la División NorOeste del Colegio Real de Psiquiatras.
- Foucault, Michel (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Harmondsworth: Penguin.
- Foucault, Michel (1980). *The History of Sexuality: An Introduction*, Vol. 1. Nueva York: Vintage Books.
- Foucault, Michel (1986). *The History of Sexuality: The Use of Pleasure*, Vol. 2. Nueva York: Vintage Books.
- Foucault, Michel (1988). *The History of Sexuality: The Care of the Self*, Vol. 3. Nueva York: Vintage Books.
- Freud, Sigmund (1902/1962). *The Psychopathology of Everyday Life*, Vol. 6. Londres: Hogarth Press.
- Goffman, Erving (1979). *Gender Advertisements*. Londres: Macmillan.
- Haaken, Janice (1998). *Pillar of Salt: Gender, Meaning and the Perils of Looking Back*. Londres: Free Association Books.
- Hacking, Ian (1996). Memory sciences, memory politics. En Paul Antze y Michel Lambek (Eds.), *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory* (pp. 67-68). Nueva York: Routledge.
- Harre, Rom (1999, Julio). *The social construction of emotions*. Trabajo presentado en la Conferencia de Métodos Cualitativos, Universidad Sheffield Hallam, South Yorkshire, England.
- Kimayer, Laurence (1996). Landscapes of memory: Trauma, narrative and dissociation. En Paul Antze y Michel Lambek (Eds.), *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory* (pp. 173-198). Nueva York: Routledge.
- Kristeva, Julia (1981). Women's time. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 7(1), 13-35.
- Lambek, Michael (1996). The past imperfect: Remembering as a moral practice. En Paul Antze y Michel Lambek (Eds.), *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory* (pp. 235-254). Nueva York: Routledge.
- Leader, Darien (1996). *Why do Women Write More Letters that they Post?* Londres: Faber y Faber.
- Le Bon, Gustave (1896). *The Crowd*. Londres: Ernest Benn.

- Macpherson, Sir William. (1999). *The Stephen Lawrence Inquiry: Report of an Inquiry by Sir William Macpherson*. Londres: Stationery Office.
- Parker, Ian (1997). *Psychoanalytic Culture*. Londres: Sage.
- Schumacher, Joel (Dir.) (1992). *Falling Down* (Película). Estados Unidos: Warner.
- Walker, John. (1997). *Halliwel's Film and Video Guide*. Londres: Harper Collins.
- Žižek, Slavoj (1989). *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*. Londres: Verso.
- Žižek; Slavoj (1991). *Looking Awry*. Londres: October Books/MIT Press.



ERICA BURMAN

Manchester University.

DIRECCIÓN DE CONTACTO

virtual.ERICA.BURMAN@gmail.com

FORMATO DE CITACIÓN

Burman, Erica (2013). Memoria, Locura y el Mercado. *Quaderns de Psicologia*, 15(1), 107-119. Extraído el [día] de [mes] de [año], de <http://www.quadernsdepsicologia.cat/article/view/1161>

HISTORIA EDITORIAL

Recibido: 05/03/2013

Aceptado: 06/04/2013