



Despret, Vinciane. "Investigar con los muertos".
Estudios de Teoría Literaria. Revista digital: artes, letras y humanidades, julio de 2026, vol. 15, n° 37, pp. 177-191.

Investigar con los muertos¹

Researching with the Dead

Vinciane Despret²

Traductores:

Federico Alcala Riff³

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4844-7309>

Nicolás Garayalde⁴

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0692-4330>

Recibido: 02/06/2026 || Aprobado: 22/06/2026 || Publicado: 31/07/2026
ARK CAICYT: <https://id.caicyt.gov.ar/ark:/s23139676/jkdoqprqd>

Resumen

En este texto, Vinciane Despret recupera y explora a través de otras vías y materiales empíricos algunos problemas, conceptos y perspectivas que había desarrollado en su libro *A la salud de los muertos*. Así, indaga los modos en que los difuntos continúan participando en la vida de los vivos a través de relatos, prácticas de duelo o experiencias de mediumnidad. En lugar de evaluar estas experiencias en términos de verdad o falsedad, la autora se interesa por las condiciones que posibilitan su emergencia y por los efectos que producen en quienes las viven. A su vez, elogia un tacto ontológico que valora los modos de existencia de los muertos, y considera desde allí otros vínculos posibles con ellos, a través de prácticas narrativas y dispositivos relacionales capaces de prolongar su

Abstract

In this text, Vinciane Despret revisits and further develops, through new empirical materials and lines of inquiry, several of the problems, concepts, and perspectives previously explored in her book *Our Grateful Dead*. She examines the ways in which the dead continue to participate in the lives of the living through narratives, mourning practices, and experiences of mediumship. Rather than assessing such experiences in terms of truth or falsity, Despret focuses on the conditions that make them possible and on the effects they produce for those who undergo them. At the same time, she advocates an ontological tact that takes seriously the modes of existence of the dead and, from this standpoint, considers alternative forms of relating to them through

¹ Despret, Vinciane. *Enquêter auprès des morts. L'Homme. Revue française d'anthropologie*, N° 230, 2019. Este texto es una versión aumentada de la Segunda Conferencia Lévi-Strauss, pronunciada en París, el 17 de octubre de 2018 en la École des hautes études en sciences sociales.

² Universidad de Lieja. Departamento de Filosofía, Lieja (Bélgica). Contacto: V.Despret@uliege.be

³ Licenciado y Doctor en Letras por la Universidad Nacional de Córdoba. Docente adscripto en la cátedra Teorías de los Discursos Sociales II (UNC). Contacto: federico.alcala@mi.unc.edu.ar

⁴ Licenciado en Psicología y en Letras. Doctor en Letras. Profesor de Teoría literaria en la Universidad Nacional de Córdoba. Investigador Adjunto del CONICET. Contacto: negarayalde@gmail.com



presencia y abrir nuevos horizontes de acción. Desde esta perspectiva, desarrolla una “ética de los relatos” que rehúsa clausurar el sentido mediante explicaciones definitivas y privilegia la indeterminación como condición para la continuidad (terapéutica) de las relaciones entre vivos y muertos. Investigar con los muertos supone, así, atender a los modos y efectos de estas relaciones.

Palabras clave

Duelo; tacto ontológico; pragmatismo; ética de los relatos; mediumidad.

narrative practices and relational devices capable of extending their presence and opening new horizons of action. From this perspective, she develops an “ethics of stories” that resists closing meaning through definitive explanations and instead values indeterminacy as a condition for the (therapeutic) continuity of relations between the living and the dead. Researching with the dead thus entails attending to the forms and effects of these relationships.

Keywords

Mourning; ontological tact; pragmatism; ethics of narratives; mediumship.

“Los muertos son personas como las demás”. Esta afirmación me la ofreció Philippe, quien desde hace algunos años es médium en el círculo espiritista de la ciudad donde vivo. He asistido a numerosas sesiones de este grupo, la mayoría de las veces bajo la conducción de su madre, Michèle Willemsem, que también es médium. Esta reflexión, “los muertos son personas como las demás”, me fue transmitida hace algunos meses, durante una entrevista que hice con ambos en mi casa. Durante esa larga conversación, les pedí que me explicaran la manera en que entraban en comunicación con los difuntos: ¿qué significa, en ese caso, oír, sentir o ver? Evocamos sus historias, sobre todo la de Michèle, curiosamente comparable a las que han descrito los etnólogos que se han interesado por estos destinos poco comunes, que incluyen pruebas, peligros para el cuerpo y enfrentamientos con la muerte, sentimientos de presencia y sorprendentes sueños premonitorios. Destinos que estas personas han logrado socializar y han sabido transformar en destino.

“Los muertos son personas como las demás”, me decía entonces Philippe. Al releer esta frase, recordé que ya me había encontrado con formulaciones muy similares durante mis investigaciones. Por ejemplo, en la editorial del *New York Times* del 24 de abril de 2014, titulado “Neanderthals are People, Too”. Su autor, el genetista sueco Svante Pääbo, director del Departamento de Antropología Evolutiva del Instituto Max Planck de Leipzig y responsable del proyecto internacional de secuenciación del genoma del neandertal, se oponía firmemente al proyecto de su colega George Church de clonar un neandertal. Lo que resulta sorprendente es que el artículo comienza con la evocación del abuelo del autor, muerto por la gripe española en 1919, a la edad de 30 años. Sus hijos y nietos no pudieron conocerlo, dice Pääbo, para agregar luego: “Era un brillante matemático y yo mismo, siendo científico, sentiría curiosidad por saber cómo había sido. Pero me consuelo pensando que sigue viviendo en mí”.

Podrán notar que, cuando intento alejarme de mi tema, enseguida me alcanza de nuevo. Suele pasar con los muertos. Precisemos además –y esto no nos alejará más– que la incorporación del abuelo en el argumento no es gratuita: “¿Desearía yo –se pregunta Pääbo al final de su artículo– exhumar los huesos de mi abuelo para recrear, a partir de ellos, un gemelo monocigótico que viviría así noventa y cinco años después de la muerte de su antecesor? La respuesta es claramente no. Y si mi respuesta es no, ¿por qué habría de ser distinto para el neandertal?”. Los muertos también son personas –al menos cuando se trata de muertos humanos.

Pero los no humanos también pueden ser objeto de esta recalificación y convertirse en personas. Y fue nuevamente en el *New York Times* donde, en el azar de mis investigaciones sobre los animales, encontré una ilustración de ello, más precisamente en un artículo del 5 de octubre de 2013, titulado: “Dogs Are People, Too”. Esta vez estaba firmado por un especialista

en neurología, Gregory Berns. Berns describe el trabajo de su equipo con perros. Buscan saber qué piensan los perros, e incluso tal vez qué piensan de nosotros, los humanos. Como los perros no hablan, los científicos decidieron explorar el funcionamiento de su cerebro mediante la técnica de imagen cerebral, con el fin de establecer posibles similitudes. Y descubrieron que ese funcionamiento era muy similar al de los humanos. ¿Es eso lo que hará de los perros personas como nosotros? En realidad, no creo que sean esas semejanzas cerebrales las que determinen la posibilidad de ese acercamiento, sino más bien la manera en que han sido construidas. He aprendido que, cuando las similitudes se construyen en laboratorio, hay que interesarse por el dispositivo que permitió hacerlas emerger. Y, en efecto, el dispositivo es bastante sorprendente: Gregory Berns y su equipo organizaron una especie de entrenamiento para perros voluntarios, durante el cual estos aprenden a permanecer dentro del escáner PET (casi como si la máquina hubiera sido creada para ellos). Cuando digo “perros voluntarios”, me refiero a varias características del procedimiento experimental: los científicos crearon un formulario de consentimiento informado, similar al que los padres deben firmar cuando sus hijos participan en investigaciones. En ese formulario se indica que la participación debe ser voluntaria y que el perro tiene derecho a abandonar la experiencia en cuanto el dueño considere que así lo desea. Y si el propio perro expresa esa voluntad –si no quiere entrar en la máquina o manifiesta el deseo de salir–, será eximido del experimento. Los etnólogos Aude Michelet y Charles Stépanoff, en un muy bello artículo, han sostenido que el antropomorfismo nos volvió humanos y que nuestra capacidad de atribuir motivaciones, perspectivas y emociones a otras especies probablemente desempeñó un papel en lo que se llama el “éxito evolutivo” de nuestra especie. Pero observan también que el antropomorfismo tiene efectos sobre aquello que es antropomorfizado: al ser tratados por los humanos como alter ego, “los perros han terminado por parecerse a ellos” (Michelet & Stépanoff 5). Cabe señalar también que el antropomorfismo participa plenamente del devenir “persona” incluso dentro de nuestra propia especie, puesto que es al tratar a las crías humanas como humanas que estas se convierten en personas como las demás, es decir, diferentes como las demás. Son prácticas de engendramiento, para seguir a Luc Boltanski, o de instauración, si me remito a Étienne Souriau.

Quisiera señalar de paso que estos tres casos –estos muertos familiarizados, estos perros antropomorfizados y ese neandertal “rehumanizado”– presentan como característica común, pero también como diferencia, el uso de tecnologías particulares. Acabo de desarrollarlo para los perros, mostrando los efectos del dispositivo mismo en la construcción de la semejanza. Este despliegue tecnológico es hoy evidente en el caso del neandertal. Sobre todo desde los trabajos recientes de arqueólogos y paleontólogos que, gracias a las técnicas de excavación y desciframiento, pero también a las técnicas de secuenciación del genoma implementadas por el equipo de Pääbo, han podido cuestionar la imagen de bruto primitivo atribuida al neandertal. Imagen que, sospecho, permitía al excepcionalismo humano asegurarse su carácter incuestionable. Las técnicas de los médiums, por su parte, también constituyen tecnologías de reducción de la distancia, aunque solo sea porque, concretamente, aspiran a hacer presente al muerto. Son dispositivos de convocación. Pero eso no es todo. Y es bajo el signo de ese “eso no es todo”, que marcaba de manera tan notable el trabajo de Lévi-Strauss, que quisiera situar lo que sigue.

Pero eso no es todo. Porque si bien, al tomar en cuenta (o poner en acto) que los muertos son personas como las demás, se trata de operar una reducción de la distancia o de construir formas de proximidad, la proposición de Philippe señala algo más. Si insiste, con ese “como las demás”, en la familiaridad de las relaciones con los muertos –es decir, en el hecho de que podamos tener con ellos vínculos que presentan el mismo carácter de familiaridad que los que tenemos con los vivos–, indica al mismo tiempo que los muertos son, como los vivos, diferentes unos de otros. Lo demuestra, por ejemplo, el hecho de que Michèle recuerde, durante las sesiones en las que las personas vienen a pedir un contacto con un difunto, que “nunca se sabe

con quién se puede dar”, retomando las mismas palabras que el etnólogo Christophe Pons (2002) escuchó durante su investigación en Islandia. Esta diferenciación es, por lo demás, recíproca: nosotros también somos personas para los muertos, no solo porque aquellos cuya presencia aseguran los médiums se dirigen a personas particulares y bien identificadas (hijos, hijas, nietos, nietas, sobrinos, sobrinas o amigos), sino también porque –y de manera notable– los muertos se muestran atentos a la propia personalidad del médium. Así, cuando evocábamos los registros sensoriales a través de los cuales los médiums recibían los mensajes, Philippe me confió, no sin humor:

He podido constatar que los espíritus han hecho estudios de pedagogía. Se sabe que, para sostener una clase, hay que movilizar todos los registros sensoriales distribuidos entre los alumnos (los hay visuales, auditivos, kinestésicos), y por lo tanto el maestro debe moverse, hablar, escribir. En mi caso, tengo una tendencia auditiva, y es así como generalmente me llegan los mensajes; los mensajes visuales son muy pobres en mí. Los espíritus hacen esfuerzos por transmitir el mensaje en el registro sensorial del médium al que se dirigen.

Se observará que la manera en que Philippe formuló su constatación presenta una característica familiar para todos aquellos que han trabajado con médiums. En efecto, hay una redistribución de la capacidad de actuar que tiene como correlato un borramiento deliberado de la persona del médium, su puesta en segundo plano: debe poder ser habitado por otro ser y, para ello, dejar que la voluntad de este sustituya a la suya. Ese borramiento es la condición de éxito del dispositivo. Puede adoptar varias formas, identificadas tanto por Maurice Bloch (1993) como por Giordana Charuty (2002) o Christine Bergé (1990). Pero todas ellas muestran que el médium es ajeno a sus producciones; no es más que un canal, lo que ratifica la presencia de un tercero. Lo prueba, por ejemplo, el hecho de que, a veces, el médium no comprende el mensaje que está transmitiendo. Añado de paso que este modo de funcionamiento pone siempre a quien consulta a trabajar en la interpretación, es decir, en el pensamiento, lo que, a mi juicio, vincula este dispositivo con procedimientos terapéuticos. Volveré sobre esto más adelante.

En cualquier caso, el hecho de que quien transmite el mensaje no lo comprenda da cuenta de una lograda puesta en relación con el difunto. Y lo será tanto más –los médiums lo dicen claramente– si ese mensaje encuentra un punto de anclaje en lo real. Porque eso es precisamente lo que hará el mensaje: buscar un punto de apoyo o enganche. Y poner así a quien está destinado en la búsqueda de ese posible anclaje, es decir, en el trabajo de la investigación: ¿qué quiere decirme? ¿Qué espera de mí? Una investigación con un muerto. En otras palabras, el mensaje, a la espera de significado, en busca de un punto de apoyo –el mensaje como enigma–, pone a su destinatario en movimiento y en el trabajo del pensamiento. Va a producir cierto tipo de atención y otro régimen de afectos –sobre todo si el mensaje no adquiere inmediatamente su significado. Ahí reside, me parece, una dimensión terapéutica esencial del dispositivo, no como condición de su posible éxito, sino como posible éxito en sus efectos. Pero esta versión de la historia es la mía; para el médium, la cuestión del éxito depende ante todo, de antemano, de haber constituido un relevo fiable. “El mensaje –me dice Philippe– nunca es tan convincente como cuando estamos tan sorprendidos como los demás: el mensaje toma, en ciertas ocasiones, caminos tan indirectos que solo recibirá su significado cuando se realice en lo real; es entonces lo real lo que le da su sentido, retroactivamente”. Philippe cuenta que una vez estaba transmitiendo un mensaje con muchas banalidades (lo cual, agrega, es muy frecuente): “Descansa”, “Ocupate de vos”. Sin embargo, al final del mensaje, les pregunta a las personas si hay algún problema con el auto. Ante su respuesta negativa, les dice: “Debo transmitirlo. No quiero inquietarlos, pero si ocurre algo, piensen en esto antes de arrancar”. Una o dos semanas más tarde, la pareja vuelve para agradecerle: salvó la vida de la esposa. A raíz

del mensaje, hicieron revisar el coche y la mujer utilizó la camioneta de trabajo para sus desplazamientos. Pues bien, su vehículo fue embestido con bastante violencia, sin consecuencias, dada la altura del asiento del conductor. En un coche, en cambio, ese accidente habría tenido consecuencias mucho más graves, y ella habría resultado al menos seriamente herida. “Ese mensaje permitió –dice Philippe– por una serie de coincidencias (si es que se piensa que son coincidencias) y a partir de un mensaje banal, que las cosas cambiaran”.

Al dejar abierta la cuestión de las coincidencias y al desarmar una cadena muy aleatoria y susceptible de otras reconstrucciones, Philippe traduce en realidad una dimensión de estas situaciones sobre la que, creo, no se ha insistido lo suficiente: el hecho de que no solo están siempre marcadas por una fuerte indeterminación, sino sobre todo por una indeterminación de la que el médium es muy consciente. Y me doy cuenta, al releerlo, de que el dispositivo mediúmnico pone en juego una ontología y una epistemología de la relación entre la verdad y lo real de una sofisticación notable: es lo real lo que da su sentido, es decir, su verdad, al anuncio. En otras palabras, es en lo real donde el anuncio busca –y a veces encuentra– las condiciones de su realización. Según William James, la verdad es lo que le ocurre al enunciado; un enunciado en busca de verdad participa en un real en proceso de hacerse. Y, en ese proceso de creación de la realidad que se está haciendo, el enunciado involucra activamente a su portador en la búsqueda de su propia verdad (*L’Idée de vérité* 69; *Some Problems of Philosophy* 263). No estamos, ni mucho menos, en el régimen de la prueba como evidencia, sino más bien en el de la prueba como experiencia. Porque se trata efectivamente de una prueba: un anuncio lanza a su destinatario a la investigación de su realización. Es propio de los enigmas. Frente al enigma, hay una sola respuesta posible, para quien sabe acogerlo: ¿qué hacemos con esto? Es la pregunta que con mayor frecuencia he escuchado en las historias que me contaron las personas confrontadas con la cuestión de un difunto. Y esto me parece indicar que habían comprendido que lo que les esperaba era del orden del enigma.

El enigma del anuncio, tal como lo concibe Philippe, cumple admirablemente las condiciones de “felicidad” que William James atribuía a la verdad: en su búsqueda de devenir verdadero, de realizarse, un enunciado contribuye a lo real bajo la forma de una expansión. Y, más notable aún, esa realización no equivale a una resolución, puesto que la indeterminación que portaba se reencuentra –aunque transformada– al término de su realización. Lo prueba la perplejidad que la acompaña: ¿debe llamarse a esto una serie de coincidencias? ¿Habría ocurrido el accidente si se hubiera conservado el auto? La realidad presta al enunciado su significado –y digo bien “presta”–, porque este siempre podrá volver a ponerse en trabajo de pensamiento, pero no agota ni los múltiples sentidos de ese enunciado ni el sentido de sus relaciones. “Lo propio de una indeterminación activamente cultivada –escribía Isabelle Stengers– es suscitar otras indeterminaciones, entrar en resonancia con otros modos de cultivo” (“Préface” 44). Esa es la marca de todas las historias que recogí durante mi investigación y de las que me llegaron después, en respuesta a ella.

El joven etnólogo Paul Sorrentino ha investigado en los últimos años la invención de un nuevo ritual de posesión en Vietnam. En ese ritual, llamado *ap vong*, las personas aprenden a recibir y dejarse poseer por el alma de uno de sus muertos, permitiendo así que este exprese voluntades no cumplidas, cuide de la familia, dé noticias de sí o incluso –lo cual es particularmente valioso en un país marcado por la guerra, donde muchos muertos no han sido encontrados– guíe la búsqueda de sus cuerpos. En las últimas líneas de los agradecimientos que abren su libro, Sorrentino escribe que algunos pasajes fueron redactados en la habitación de hospital donde – “[su] padre se preparaba para un combate que finalmente no tuvo tiempo de librar”.

Durante nuestra última conversación, le anuncié la entrega de mi manuscrito y el inicio del trabajo editorial del que este libro es el resultado. Mientras lo escribía, aprendí que se

puede hacer presente a un muerto simplemente dirigiéndose a él. Así que aquí está: se acabó. (11)

“Así que aquí está: se acabó”. Estas palabras, más allá de haberme conmovido profundamente, me remitieron a las últimas líneas del epílogo del mismo libro, donde, ante la multiplicidad de versiones posibles y contradictorias de una misma historia –la de la posesión de Kien por el abuelo de su esposa–, Sorrentino concluye: “Las investigaciones etnográficas, como las pruebas de posesión, nunca están realmente cerradas” (320).

No se termina, porque nunca se termina. Ese es el posicionamiento de Sorrentino frente a la cuestión de la verdad de la posesión por un difunto: ¿se está realmente poseído?, ¿es realmente el muerto? Se trata de aprender, junto con quienes viven la experiencia, a no cerrar la cuestión con una respuesta unívoca. Más bien, buscar un punto de apoyo que se ajuste mejor a esas experiencias que desconciertan, un punto de apoyo que haga honor a esa perplejidad y a la inteligencia que pone en juego, a la altura de una experiencia que desborda tanto las categorías de la creencia como las de la crítica. Ese punto de apoyo, Sorrentino decide ejercerlo –con buen criterio– a partir de las condiciones ecológicas que hacen posible esas experiencias, de los medios en los que pueden nutrirse para existir. Porque la cuestión de la verdad puede ser un verdadero veneno para estas situaciones, sobre todo –como enseñó Isabelle Stengers– cuando se formula en términos de “¿es realmente?” (“Penser...” 154). Y, sin embargo, no deja de plantearse, a menudo bajo la forma –que es nuestra forma de estupidez– del “o bien... o bien”: o bien estás realmente poseído, o bien todo esto es producto de tu subjetividad. Lo que hay que aprender –y esa es la gran lección de una ecología de las prácticas– es a buscar el régimen pertinente en el que un enunciado, un acto o una experiencia encuentra lo real y se vuelve verdadero. Conservar tanto más cuidadosamente la cuestión de la verdad –y cito de nuevo a Paul Sorrentino–, dado que quienes se comprometen en estas experiencias de posesión lo “hacen tanto con discernimiento y sentido crítico como con las emociones y expectativas que sus trayectorias biográficas han construido antes de su compromiso con un ritual de *ap vong*” (33).

Y es precisamente a cultivar la duda y la indeterminación, tan notables en estas situaciones, a lo que el etnólogo es convocado. De este modo, Sorrentino aprende, en el curso de su investigación, a transformar la imposibilidad de conocer “la última palabra de la historia” en lo que llamaría una “ética de los relatos” (145). *Amor fati*.

No buscar la última palabra de la historia. Acabo de evocar, a propósito de esta investigación en Vietnam, una posible “ética de los relatos”. Este término, que su trabajo me inspira, lo aplicaría también a esta historia tan interesante que parece haber guiado la lectura que el antropólogo Heonik Kwon propone sobre los fantasmas en el Vietnam contemporáneo. En la región de Da Nang, nos cuenta, el huésped que está de paso recibe generalmente, al final de la conversación, un vaso de agua de pozo que se le dice que es ofrecido por un espíritu. Ese primer vaso es ligeramente salado; los siguientes, extraídos del mismo depósito, no lo son. No todo el mundo puede percibir ese sabor salado. Ahora bien, Kwon se inquieta: confiesa haberlo percibido solo en raras ocasiones (104). ¿Cómo puede un agua de pozo tener sabor a mar? ¿Por qué para algunos sí y para otros no? ¿Es mi alma o mi cuerpo –se pregunta– el que reconoce la sal? ¿Y si alguien la reconoce y otros no, quién tiene el problema? Estas preguntas no exigen solución, aunque siempre se pueda responderlas. Esa es su fuerza performativa. Kwon lo reconoce cuando confiesa que, ante la cuestión de saber si la sal está en el agua o en la boca (para evitar decir “en la cabeza”), si es normal o no saborearla, si es anormal hacerlo o no hacerlo, y cómo comprender este extraño fenómeno, no tiene ninguna respuesta razonable. “Pero –continúa–, en lugar de respuestas, la experiencia de la sal espiritual me ha conducido a otros eventos y a otras historias, y mi sed de volverme capaz de saborear como los demás ha abierto nuevos accesos para comprender estos eventos y estas historias [...]. Un proverbio

frecuentemente evocado en Vietnam es: *Los antepasados comieron demasiada sal, sus descendientes desean agua*” (105).

Ese proverbio, que puede ser utilizado en contextos muy diferentes, puede tener múltiples significados. Uno de ellos es este:

Los verdaderos deseos humanos no son los de un individuo aislado. El origen del deseo está, como la sal del agua ofrecida por el espíritu, en otro, y solo en su presencia el agua se vuelve salada. El deseo de recordar y conmemorar puede emerger entre pasado y presente y ser compartido entre quien recuerda y aquel a quien se recuerda. (105-106)

¿Son los muertos quienes reclaman ser recordados? ¿O somos nosotros quienes les atribuimos ese deseo? No dar la última palabra es respetar lo que Gilles Deleuze llamaba un “agenciamiento”: una relación de fuerzas que sostiene un acontecimiento. El deseo de ser recordado y el deseo de recordar se sostienen juntos; no hay precedencia. Desmembrar ese agenciamiento, dar prioridad ontológica a la imaginación de los vivos –“él sería la causa real de ese deseo”– o a la voluntad de los muertos, le quitaría toda significación, destruiría lo que Étienne Souriau designaba como su “destello de realidad”, su fuerza ontológica propia, su “modo de ser” en tanto que agenciamiento (10).

Si vuelvo hoy sobre esta historia que testimonia una ética de los relatos es porque traduce no solo un consentimiento a no imponer la última palabra, sino también la voluntad de convertir ese consentimiento en una obligación: la de dar continuidad. Una obligación de imaginar, de pensar, de respetar la negativa del relato a cerrarse.

“No es todo”. O, como dice bellamente Eduardo Viveiros de Castro respondiendo a Lévi-Strauss: “no es todo, porque *nada* es nunca *todo*” (“Claude Lévi-Strauss...” 130). No es todo porque Heonik Kwon acepta la prueba del enigma, que no espera una solución, sino una continuación. Reformular la pregunta así: ¿qué hago con esto? Comprender no debería querer decir otra cosa que “tomar con”, como cuando se dice “arreglárselas con”. Eso es dar continuidad. Retomo aquí el sentido que Mathieu Potte-Bonneville, inspirándose en Wittgenstein, daba al término “comprender”:⁵ si te preguntan la relación entre dos, cuatro, ocho, dieciséis, demostrás que comprendiste proponiendo treinta y dos. Das una continuación. Porque lo que caracteriza los relatos que hacen surgir los muertos es precisamente que nunca se terminan. Son, al contrario, una protesta contra lo que se presenta como terminado. Eso es lo que se desprende de todas las historias que recogí: hay una redistribución constante de perspectivas y de capacidades de actuar. Son tecnologías de re-convocación. Los relatos, en otras palabras, re-suscitan.

En apoyo de esta hipótesis, me di cuenta de que los relatos que había transmitido –ya fuera en publicaciones o en conferencias que di durante mi investigación– producían el mismo efecto. A comienzos de 2015, mi investigación estaba en principio terminada, o al menos ese era mi deseo; iba a dedicarme a otros vivos acompañados de otros seres. ¿Por qué no los pájaros? Los pájaros también son muy interesantes, y constituyen otros modos, igualmente prometedores, de hacer comunicar la tierra con los cielos. Pero los muertos no lo entienden así. No solo los muertos hacían hacer cosas a los vivos –ese había sido el motivo de mi investigación–, sino que ahora los muertos de unos hacían hacer cosas a los vivos de otros. Así, en la segunda semana de septiembre, mientras preparaba esta conferencia y retomaba nuevas lecturas descubiertas a posteriori, recibí dos correos electrónicos. Uno de Bernard Féry, quien me decía que, al leer las historias compartidas, se daba cuenta de que la novela que había escrito, *La Veuve du procureur* (2018), seguía la intuición de muchas personas que se sienten obligadas a realizar lo que el muerto ya no puede hacer. El otro, de Christophe Laurens, me anunciaba

⁵ Cf. la emisión radiofónica “La grande table”, sobre el tema “Faut-il faire son deuil?”, difundida en France Culture, el 2 de diciembre de 2015.

que había perdido a su padre ese verano. Y continuaba: “y pensé en vos al elegirle unos buenos zapatos para pasear en el más allá”. Christophe me preguntaba también si había visto el documental *Carré 35*⁶ y me recordaba que en él aparece, en un momento, una inscripción funeraria magnífica que confía a los pájaros la tarea de transmitir los pensamientos de los vivos a una niña que murió demasiado pronto. No recordaba esa inscripción, pero me hizo pensar en un correo recibido a fines de 2015 de Jean-Christophe Janin, quien me contaba que unas personas con las que mantenía correspondencia habían colocado, en la tumba de su hija fallecida, un buzón. Desde entonces, reciben regularmente mensajes de personas que quieren a Juliette, e incluso de desconocidos. Así concluía: “¡Ella sigue viviendo!”. Y añadía que su madre había dicho entonces: “¡Es duro criar a un hijo muerto!”, y comentaba: “Para hacer esta acción más liviana y positiva, tal vez sea mejor pensar *criar* como *instaurar* y no como *educar*”.

Las palabras de Jean-Christophe son justas –“justas” en el sentido de que tocan, con mucho tacto, la inteligencia de la experiencia que transmite–. Porque es precisamente como lectora de Souriau que yo entendería también lo que hacen esos padres: “criar” a una niña, instaurar su existencia y promoverla, y seguir haciéndola crecer. La hacen perseverar en el ser. Esta nueva existencia, que prolonga la que Juliette había comenzado, es exigente: requiere cuidados, inventiva y atención, gracias a los cuales puede desplegarse. Porque con ese buzón, Juliette continúa viviendo para otros, e incluso existiendo para otros a quienes no conoció en su primera vida y que participan activamente en sostener la existencia de la que ahora goza. Recibe así ese suplemento de biografía que le permite tejer nuevas relaciones o prolongar las antiguas, que le da, en suma, la posibilidad de estar presente (también en el sentido de ser conjugada en presente) y de seguir actuando en otras vidas.

Pero lo que estos gestos y los relatos que los prolongan hacen sentir de manera particular es la necesidad de mantener, viva y activa, la indeterminación. Para ello, ponen en juego todo un instrumental tecnológico destinado a preservarla. Hacen, en otras palabras, lo que la psicóloga Magali Molinié –inspirada por Deleuze– denomina, para caracterizar su propio enfoque con personas en duelo: “seguir por el medio” (137). Seguir por el medio, explica, es abordar la cuestión de manera tal que no se pierda de vista ni a los vivos ni a los muertos; es aprender a seguirlos o a encontrarlos a través de lo que los une, de lo que “los mantiene juntos”. Eso es precisamente lo que hacen los relatos: proteger la polifonía de las versiones. Pensar por el medio, lo que hacen las personas que construyen estos relatos, es también no separar aquello sobre lo que se interroga –una experiencia, un ser, una presencia– del medio que requiere para existir. Este tipo de relatos constituye, en ese sentido, uno de los nichos ecológicos privilegiados entre nosotros: no el único, pero sí uno posible. El instrumental tecnológico que reúne las condiciones para el mantenimiento de la existencia es diverso. Hay actos que alimentan relatos y que se nutren de ellos: elegir zapatos con cuidado; preparar para una esposa amada, el día de su cumpleaños, la comida que ella prefiere; escribir cartas dirigidas al ausente; dedicar una obra, continuar lo que él o ella hacía y que no pudo terminarse; acoger presencias; hablar, soñar, buscar señales y construir, a partir de esas experiencias, y con mucho cuidado, sus relatos. Y para estos últimos, como acabo de evocar, se tratará siempre de una pequeña joya de invención lingüística, de modo tal que todos los posibles permanezcan abiertos, por ejemplo, con el ingenio de la construcción formal en términos de *como si*, “como si hubiera querido darme una señal”, particularmente apta para sostener la perplejidad que nutre la experiencia.

Así, la expresión “como si hubiera querido darme una señal”, que reaparece tan a menudo bajo una forma u otra, deja abierta la pregunta sobre la intención del difunto e intacta la incertidumbre respecto a si la señal es producto de la interpretación de quien la recibe o si emana *verdaderamente* del difunto. También existe, por supuesto, el uso de metáforas e incluso

⁶ Documental autobiográfico de Éric Caravaca, realizado en 2017. Entre Francia y Marruecos, el comediante y cineasta busca recuperar las huellas de su hermana mayor, Christine, fallecida a los tres años y de quien no queda rastro alguno, salvo el “nicho 35” en el cementerio de Casablanca.

la invención de nuevos sentidos para las palabras. Está también, de manera más explícita, la técnica de la oscilación entre dos versiones contradictorias: “¿Era solo mi imaginación o era otra cosa?”. El relato, de este modo, gracias a la indeterminación que preserva activamente, se mantiene vivo. Pues justamente el peligro del que escapa es el de la última palabra. Es lo que aprendí a llamar el *tacto ontológico*. Es ese tacto el que reencuentro en la respuesta que da el joven Rachid a la pregunta que le formula una de mis estudiantes de psicología, a saber, si a veces sentía la presencia de su joven hermano fallecido en un accidente de moto:

Sí, varias veces, a través de sombras, un ruido, un sueño. También a través de los objetos que le pertenecían. Cada vez que siento su presencia, primero acepto esa presencia e intento dejar las puertas y ventanas abiertas, incluso abro las cortinas para dejar entrar la luz. No tengo miedo ni nada parecido, prefiero no intervenir y trato de convivir con eso. *Cuando siento su presencia, incluso abro la ventana para que pueda salir si lo desea.* (Doutrelpont, 2012).

Se percibe en esta narración una gradación sabiamente orquestada de la distribución de lo que se llama la *agentividad* o la *agencia*, y que yo traduzco, siguiendo a Bruno Latour, como la potencia de actuar: sombras, ruido, un sueño, objetos que pertenecen al difunto en primer lugar y que solo evocan la presencia; luego la luz, y las ventanas abiertas, que preparan ya no la evocación sino una invocación; finalmente, la ventana abierta para dejarlo salir si lo desea da testimonio, con un tacto notable, de un ritual de convocatoria asombrosamente sofisticado. Rachid crea la situación que le permitirá a ese deseo existir. Y es un deseo que gana tanto mayor autonomía cuanto que podría resultar ser el de no dar continuidad a la convocatoria o, más precisamente, el de rechazarla.

Pero quedaba una modalidad que no había tenido en cuenta durante mi investigación o que extrañamente se me había escapado: la de prolongar el relato por el medio más simple, es decir, abrirlo a otros, pero en esta ocasión a través de la ficción. Y ofrecer, de esa forma, el suplemento biográfico que el muerto parece reclamar. Una señora me envió un correo electrónico durante el verano de 2016 y esto es lo que contaba:

Mi madre, Lore, falleció hace más de un año, el 7 de mayo de 2015. En vida, había expresado su voluntad de ser incinerada, al contrario que mi padre, sepultado 17 años antes. Gran viajera, habiendo trabajado en aviación de 1958 a 1970, enamorada de los desiertos, mi mamá había expresado en varias ocasiones el deseo de que sus cenizas fueran esparcidas en el desierto. Por nuestros últimos intercambios, yo había comprendido que el desierto que idealmente podría recibirla sería el del Namib. Ese sería su lugar, sin que ella me lo hubiera pedido expresamente (bonita forma de decirlo :-)). El desierto del Namib y su arena anaranjada la habían marcado. Era el último que había descubierto un mes antes del nacimiento de su único nieto, el desierto más antiguo del mundo, “el más especial” según sus propias palabras. Sin mencionar las diversas conexiones con ese país, antigua colonia alemana, que no podían sino seducir su personalidad ambivalente y desarraigada, pues mi mamá había nacido en Alemania y luego se había ido a vivir a Francia. Para mí el año pasado se volvió evidente: su destino final debía ser ese. Yo (me) debía responder a esa demanda implícita. Ese sería, por ende, su último viaje. Y a través de él, ella me haría descubrir otros horizontes, otra perspectiva... para asegurar un relevo, cuestión de transmisión. Empecé entonces durante el verano de 2015 los trámites para visitar con nuestros seres queridos (mi hijo y mi compañero) Namibia y llevarla allí. Sería más justo decir que me embarqué en una verdadera carrera de obstáculos. Empecé y realicé todos los trámites requeridos, es más: obtuve todas las autorizaciones necesarias para que el traslado de la urna funeraria se

hiciera sin contratiempos. Luego esperé la fecha de partida. Esa espera fue larga, invertí afectivamente muchísimo en ese viaje. Una vez en Namibia, por fin (*the end?* pues no), nos robaron, ay, el segundo día de nuestra estancia, parte de nuestro equipaje. Nuestras valijas estaban en el baúl del vehículo de alquiler, estacionado en la calle y cerrado. Entre las bolsas robadas se encontraba... ¡la urna con las cenizas de mi mamá! El 7 de junio de 2016, o sea, trece meses exactos después de que exhalara su último aliento. Así, literalmente “voló”, aunque no en el sentido en que yo esperaba. ¿Desgracia para quién? ¿Para ella? ¿Para mí? Pasado el *shock* y el derrumbe emocional que ocasionó esta peripecia surrealista, busco ahora qué sentido darle a esta historia. Este relato puede parecer rocambolesco, digno de un guion. No lo es en absoluto, toca algo esencial y profundo. Lo percibo aunque todavía no logro tomar la verdadera distancia respecto al acontecimiento. Tengo pistas de reflexión, algunas convicciones e intuiciones, pero a veces lucho con arrebatos de angustia intensa cuando ese robo me viene a la mente. Hice la denuncia en el lugar, pero, por lo que sé, la policía namibiana no ha encontrado nada hasta hoy. La agencia de viajes hizo llamados a la radio y a través de las redes sociales. Debo ahora presentar una notificación ante la cancillería por si la urna fuera encontrada en el futuro, a causa de la legislación relativa a la protección de los restos humanos. De hecho, me sentí desposeída, mi gestión quedó inacabada, no pude llevar a cabo ese proyecto íntimo y personal... Mi mamá ciertamente aterrizó en suelo namibio, pero ¿dónde están sus cenizas hoy? [...] Habiendo dejado con remordimientos (un eufemismo) Namibia, me pregunto: ¿Habré desnaturalizado la voluntad de mi mamá o, al contrario, se escapó para ganar definitivamente una forma de libertad? Ella se había definido al final de su vida como “un pájaro migratorio”... ¿Me está invitando a soltar?

Confieso que la idea de una fuga me parecía tan hermosa que respondí de inmediato a vuelta de correo en ese sentido. Lo que yo calificaba de “magnífica huida póstuma” me aparecía al mismo tiempo, en la idea de mi corresponsal de una invitación a soltar, como una lección de libertad. Las últimas voluntades, a menudo se olvida, requieren una continuación. Ese es uno de los sentidos posibles de lo que llamamos heredar –habría que hablar más bien de “penúltimas voluntades”, pues corresponde a los sobrevivientes velar por las últimas. Así, mi corresponsal me respondió poco tiempo después que se había inscrito en un taller de escritura, dispuesta esta vez a darle esa continuación a través de la ficción, y a ofrecerle a su madre lo que Souriau consideraría quizás como una promoción en la existencia. El robo no sería, entonces, la última palabra.

La historia de Lore, muerta viajera, podría hallar eco en la bellísima investigación que llevó a cabo Arnaud Esquerre (2011) sobre la circulación de las cenizas. En realidad, gracias al robo, las cenizas de Lore se beneficiaron de mucha más libertad que la que autoriza la ley francesa desde 2008. Son prueba de esas restricciones legales tanto las dificultades administrativas del viaje como la necesidad de avisar a la cancillería. Menos de diez años antes, la hija de Lore habría escapado a todos esos trámites administrativos. En efecto, entre 1976 y 2008, explica Esquerre, con la generalización de la cremación y la relativa ausencia de regulaciones, miles de muertos circularon libremente por el territorio entre la población, lo que lleva por otra parte a Grégory Delaplace (2015) a subrayar que el lugar de los muertos debería plantearse menos en términos de lugares que en términos de trayectorias. Pero más sorprendente aún resulta, al leer la investigación de Arnaud Esquerre, el extraño complejo de pensamientos que rigió el cambio de ley. Quisiera detenerme en dos de los argumentos que se esgrimieron. Para introducir el primero, quisiera volver por unos instantes a la comparación, que abría mi exposición, entre todos esos seres problemáticos convocados a ser personas como las demás. Por falta de tiempo, dejaré de lado a los perros para evocar nuevamente al neandertal que Svante Pääbo quisiera proteger de un intento de clonación. Al final de su argumentación, Pääbo apela

tanto a su abuelo como al neandertal, y termina con esta frase: “Que los dejen descansar en paz”. Y es en verdad un reclamo recurrente que se ha podido encontrar, por ejemplo, como subraya el historiador Jay Winter, al final de la Primera Guerra Mundial, cuando los políticos, en sus discursos, invocaban a los muertos para restaurar el orden social, tomándolos como rehenes de conflictos en los que no tenían nada que ver. Esto suscitó la ira de numerosos soldados, entre ellos el poeta Marc de Larreguy que pedía, en nombre de los camaradas con quienes se reuniría poco después en la muerte: “que los dejen finalmente pudrirse tranquilos” (citado en Winter 229). ¿No habría que dejar a los muertos tranquilos, retomando con cierta libertad el título de un artículo de Pascal Boyer (2016)? O también, en la versión desenfadada de Emmanuel Berl: “Si se cree que los muertos sobreviven, ¿cómo creer que no hacen nada, que no tienen nada que hacer, que nunca se los molesta?” (80). Volvamos a la investigación de Arnaud Esquerre: el argumento de la tranquilidad de los muertos, sorprendente a comienzos del siglo XXI, parece poder convencer de la necesidad de una reglamentación sobre su circulación. La fiesta terminó. O, para retomar una de las formulaciones utilizadas por un expositor de la Asamblea Nacional, “el principio de la paz de los muertos impone [...] que la sepultura elegida sea estable” (citado en Esquerre 79). El desafío jurídico consiste, de hecho, en identificar los lugares donde reposan los muertos, inmovilizarlos y hacerlos accesibles a todos.

Interviene aquí un segundo argumento, extrañamente asociado al primero, puesto que abrevia del fondo de la *doxa* psicológica y se asemeja a lo que podríamos llamar el “nuevo régimen de las obligaciones de duelo”. En efecto, la eventualidad de una apropiación de las cenizas o de su desaparición amenaza, según el legislador (y según muchos de quienes tomaron posición en este asunto, entre ellos los representantes de la Iglesia), la posibilidad de que los deudos realicen el trabajo de duelo. Y se podrá entonces concluir, tanto con Arnaud Esquerre como con la socióloga Dominique Memmi (2014), que el objetivo declarado resultaba ser la protección de la psique de los vivos.

No volveré sobre lo que el psicoanalista Jean Allouch (1997), la psicóloga Magali Molinié y algunos otros han denunciado como el absurdo de ese “trabajo de duelo”, que no deja de evocar un enésimo intento de domesticación de las psiques. La incongruencia aparente que consiste en atribuirles a los muertos una voluntad –la de estar en paz– y, al mismo tiempo, invocar un sistema teórico que afirma que los muertos justamente están muertos y, por tanto, ya no deben desear nada, quizás no sea tan incongruente si se piensa que esos dos mandatos, finalmente, remiten a una misma actitud: la de querer sostener claramente la separación entre vivos y muertos. Si dejarlos en paz significa dejarlos estar muertos y si el trabajo de duelo, como prescripción, implica el mandato de separarse de ellos, los argumentos responden finalmente a una misma regla de sociabilidad para los muertos y para los vivos. Esto me parece tanto más plausible –en cuanto a la utilización de la teoría del duelo como testimonio de la voluntad del Estado de hacer suyo el mandato de separación para proteger la psique de sus ciudadanos– cuanto que uno de los argumentos a favor de poner las cenizas del difunto a disposición de todos se basó en una serie de anécdotas desafortunadas. Por ejemplo, el hecho de que la posesión, en el domicilio, de la urna con las cenizas de una primera esposa había provocado la demanda de divorcio de la segunda. O bien la obligación, para un niño, de saludar todas las mañanas a su hermanito fallecido.

Cabría esperar que para los círculos espiritistas, cuyas prácticas van totalmente a contramano de la teoría del duelo, la cuestión de la tranquilidad de los muertos no se planteara, puesto que, lejos de favorecer la separación, esas prácticas no cesan de suscitar contactos. Sin embargo, un análisis de las sesiones me parece que demuestra, por el contrario, una verdadera preocupación de los médiums respecto al hecho de que los vivos pueden, en ciertos momentos, entorpecer el destino de sus seres queridos fallecidos. Es preciso decir que estas sesiones, al menos en el círculo al que acudí regularmente para mi investigación, son colectivas, organizadas dos veces por semana en una sala que generalmente acoge a unas treinta personas.

A la entrada, los participantes pueden, si así lo desean, depositar una fotografía del difunto con quien quisieran entrar en contacto, que será entregada a los dos médiums que llevan a cabo la sesión. Eso no impide las visitas intempestivas de muertos no convocados mediante una fotografía. Es incluso bastante frecuente, ya sea en el caso de personas que asisten habitualmente (a quienes los médiums terminan por conocer bien) o de personas que están de paso. Quisiera evocar dos situaciones –aunque muchas otras podrían recibir esa misma lectura– en las que me pareció claro que el trabajo de Michèle y de Philippe consistió en desatar lazos demasiado apretados o mal tejidos, y ello en nombre del bienestar de los muertos. Michèle se dirige a un hombre de unos cuarenta años, en tono de reproche. Su esposa está acá, dice, y no está bien. “Parece que usted se complace en la desdicha”. Él exclama: “¡Complacerme en la desdicha! ¡Mirá con lo que sale!”. Todos ríen. Michèle continúa: “Pero usted hace desgraciada a su esposa, su esposa se siente culpable. No se puede hacer sentir culpables a los muertos. No es culpa de ellos haberse ido, era su hora, no podemos hacer nada. Y su esposa se siente culpable porque usted la hace sentir culpable”. Se manifiesta en ese intercambio una inflexión sutil de la teoría del duelo. Y esa inflexión invierte radicalmente la relación. No se trata de librarse del desaparecido para investir otros objetos, “salir de su zona de influencia”, como dicen algunos. No: acá es la muerta quien pide ser liberada. Si bien se ve claramente con esta inversión que el destino del muerto es el centro de las preocupaciones de los médiums, no dejará de advertirse que lo que también está en juego acá, y que la médium desactiva, es la imposibilidad para un vivo de tomar la difícil decisión –a veces imposible– de devolver al muerto a una forma de no-existencia deshaciéndose de un dolor que da testimonio de que ha existido, del dolor que lo mantiene en el ser. Ahí está la genialidad del dispositivo: si la orden proviene de la propia muerta, si la obligación de continuar con la vida emana de ella como una necesidad, puede ser escuchada. Eso es lo que me lleva a decir, o a repetir acá, que el dispositivo espiritista es un dispositivo terapéutico.

La otra situación tenía que ver con un joven que llegó con la fotografía de su amigo. Este último se había quitado la vida unos meses antes. Con mucho tacto, Philippe le dijo primero que no podía estar en contacto con él, pues estaba muy mal, y que eran otros seres quienes le respondían. Continuó:

Me hablan de alguien que era muy optimista, con una visión un poco ingenua, pero algo comenzó a ocurrir poco a poco, fue pasando de desilusión en desilusión, y ya no había nada interesante ni bello. Ya en vida tuvo que aislarse. ¿Usted lo recuerda cuando todavía estaba bien? [el joven responde que sí]. Si piensa en él cuando todavía estaba bien, eso podría ayudarlo a liberarse. Está como encerrado en un capullo, son otras entidades quienes me informan. Era alguien muy amable, hipersensible. Esperaba que el mundo fuera como él. Son verdaderamente desilusiones que fueron llegando poco a poco. No es ni siquiera culpa, todavía no está en ese punto. Cuando uno piensa en él, piensa en el final, y eso lo congela aún más. Eso le exige a usted un esfuerzo activo para verlo feliz y sonriente. Es necesario y útil enviarle pensamientos positivos y visualizarlo feliz y alegre. Si lo empujaron a traer su foto, es porque hay algo que hacer por él. Habrá que volver con su foto dentro de un tiempo.

La descripción del clarividente es exacta (yo también conocía al joven y a su amigo), o más bien –dejemos de lado lo que sabemos y que nos situaría en un régimen de verdad que quizás no sea el más adecuado en este contexto– toca la fibra exacta. Porque la cuestión no es saber si dice la verdad o no, la cuestión es comprender qué fibras toca su proposición y cuáles son sus efectos. Tiene sentido, se vuelve verdadera, reconstruye la historia de un modo tal que ahora ofrece alguna perspectiva. Lo que no pudo hacerse antes puede todavía hacerse. Esta proposición coloca al joven deudo en otra postura respecto al desaparecido. Sobre todo,

transforma el régimen de la acción y de los afectos, en un mismo gesto: lo hace pasar de un régimen pasivo a un régimen de actividad y de pasiones tristes a pasiones alegres. El vivo, así activado y tocado, parte con una responsabilidad: reconstruir el pasado activamente para abrir otros posibles en el futuro. Actuar y transformar las maneras de ser, no retrospectivamente, sino retroactivamente.

La perspectiva que yo elegí ciertamente no sería aquella por la que los clarividentes darían cuenta de su práctica, lo que plantea evidentemente la cuestión de la fidelidad y de la interpretación. Paul Sorrentino se encontró con un problema relativamente similar con los investigadores vietnamitas que trabajan en el Centro de Investigación Sobre el Potencial Humano, en Hanói. Estos se esfuerzan por demostrar la veracidad de las competencias que pone en juego la posesión. Pese a su interés compartido por esta última, Sorrentino observa que esos investigadores son mucho más reticentes a aceptar su idea según la cual sus propias actividades habrían contribuido al desarrollo de las prácticas de posesión por los muertos (155, nota 19). Que tengan la sensación de que esa lectura constructivista pueda ir en contra del régimen de la prueba que guía su trabajo es perfectamente comprensible, puesto que ese régimen exige la autenticidad de los mecanismos de posesión, una autenticidad que quedaría irremediabilmente manchada de sospecha si se llegara a creer que su investigación podría ser la causa del fenómeno que estudian y que promueven por el hecho de estudiarlo. Pero Sorrentino no puede adherir a ese régimen de la prueba, pues eso lo obligaría a aceptar una definición científicista de la verdad: solo existe verdaderamente lo que existe *por sí mismo*. La perspectiva constructivista que él elige –aceptando que el trabajo de investigación es parte integrante del fenómeno que los investigadores observan– le permite no pronunciarse sobre el grado exacto de realidad de lo que estudia y escapar así a la elección conminatoria entre *está construido* y *es real*. No: como Bruno Latour nos lo ha enseñado, una vez que nos deshacemos de la definición científicista de las ciencias, el fenómeno es tanto más real cuanto que está construido. Al investigador le toca entonces estudiar cómo está construido y, sobre todo, cómo se sostiene. Pero el problema de la verdad o de la autenticidad no es un problema abstracto para esos investigadores vietnamitas: ese centro de investigaciones tuvo que enfrentar cantidad de dificultades para obtener del Estado la posibilidad de llevar adelante sus trabajos, para ofrecerles un marco legal y no caer bajo el peso de las leyes contra las supersticiones (Sorrentino 157). ¿Cómo hacer para no ponerlos en peligro, pero, a la vez, responder a las exigencias de su propia práctica? Es ahí donde el investigador se encuentra sin duda en la posición del diplomático que pone en escena Isabelle Stengers (2003, 2006): se trata de aprender a pensar con los otros, pero sabiendo que hay que volver hacia los propios. Estamos lejos, acá, de la última palabra.

No se preocupen: en lo que respecta a esta conferencia, casi hemos terminado. Sin embargo, volviendo a Michèle y Philippe, si se tratara de pensar la dificultad que puede plantear el hecho de comprender el trabajo de los médiums como un trabajo terapéutico, sería injusto no referirme al recurso extraordinario que es, para muchos de nosotros, el trabajo de Jeanne Favret-Saada. El antropólogo Jérémy Damian (528) cuenta que cuando ella vuelve algunas décadas más tarde sobre el dispositivo de desembrujamiento que había estudiado en el Bocage, al optar por presentarlo como un *dispositivo terapéutico* de cura y presentar a los desembrujadores como *terapeutas*⁷, ella supone que:

[...] la recepción de tal proposición no se hará en el sentido que, en apariencia, habría parecido el más evidente: unos desembrujadores satisfechos por ser *por fin* reconocidos como verdaderos y eficaces terapeutas. Ella precisa en efecto que los “verdaderos”

⁷ Cf. en particular los capítulos II, “La terapia sin saberlo”, y III, “La invención de una terapia” (Favret-Saada 24-77).

terapeutas –los que tienen la costumbre de presentarse como tales– estarían finalmente más dispuestos a aceptar a los desembrujadores en su seno que los desembrujadores a reconocerse pertenecientes al círculo de los terapeutas. (529)

Jérémy Damian ha retomado el problema en relación con su propio trabajo de campo con practicantes de “danza contacto-improvisación” y muestra que lo que podría vivirse como una traición para los desembrujadores resulta ser, y estos son mis términos, un compromiso equitativo. Pues de hecho, Jeanne Favret-Saada elige deliberadamente no realizar el gesto crítico, aquel que consistiría en hacer bifurcar lo real entre, por un lado, apariencias, ilusiones, subjetividad o proyecciones y, por el otro, una realidad “verdadera” a la que solo el investigador crítico tendría acceso. Tampoco remite, salvo excepcionalmente, a una interpretación simbólica de la brujería –lo que sería la alternativa “aceptable” para la vulgata antropológica–; observa además que la referencia a lo simbólico nunca se convoca con tanta facilidad como cuando el observador se ve confrontado a enunciados que considera falsos (149). Ofrece así a su terreno de investigación una “perspectiva” pragmática en términos de lo que el desembrujamiento “hace” y de lo que les permite hacer a las personas. Si le parece interesante autorizarse a no tener la misma grilla de lectura que los desembrujadores, escribe Jérémy Damian, “es porque eso le permite librarse de la alternativa que reduce la eficacia de estas prácticas a la dicotomía entre ‘creer en ello’ o ‘no creer en ello’”. Sin emitir ningún juicio, sin desacreditar ninguna experiencia, ella puebla el mundo de una práctica suplementaria interesante” (529). Y Damian recuerda lo que Viveiros de Castro asignaba como tarea a la antropología: “Si hay algo que le corresponde de pleno derecho a la antropología, no es la tarea de explicar el mundo del otro, sino la de multiplicar nuestro mundo” (*Métaphysiques cannibales* 169).

La cuestión de la divergencia se plantea aún de otra manera para mí, puesto que finalmente mi perspectiva práctico-teórica está mucho más próxima a la de los médiums de lo que lo está la práctica del desembrujamiento respecto de las terapias convencionales. Philippe y Michèle saben que, al ayudar a los muertos, ayudan a los vivos. Y saben que es necesario ayudar a los vivos a cuidar de los muertos. La lectura que les propongo es en realidad muy similar en apariencia a la suya, excepto que la mía invierte radicalmente el punto de vista. Desplaza el foco de los muertos hacia los vivos, no para negar la posible implicación de los muertos, sino porque me veo obligada a conceder que ahí mi saber se detiene. No puedo saber si ellos ayudan a los muertos, ni si estos se ven afectados por esas historias. Pero puedo ver, y ser sensible, al hecho de que lo que los médiums proponen no solo ayuda a quienes quedan, que no es poco, sino que además es apasionante. Y que el mundo que contribuyen a hacer existir y en el que trabajan está bien poblado. Eduardo Viveiros de Castro decía también de la antropología que estudia las variaciones de importancia. Michèle y Philippe hacen que importen más seres para quienes los vivos importan. No es todo, pero ya es muy importante.

Obras citadas

- Allouch, Jean. *Érotique du deuil au temps de la mort sèche*. Epel, 1997.
 Bergé, Christine. *La Voix des esprits. Ethnologie du spiritisme*. Métailié, 1990.
 Berl, Emmanuel. *Présence des morts*. Gallimard, 1995 [1956].
 Bloch, Maurice. “La mort et la conception de la personne”. *Terrain*, n° 20, 1993, pp. 7-20.
 Boyer, Pascal. “Pourquoi ne pas laisser les morts tranquilles? Personnes contre-intuitives”. *Persona. Étrangement humain*, editado por Aude Gros de Beler, Musée du quai Branly / Actes Sud, 2016, pp. 55-57.

- Charuty, Giordana. “‘Ça passe très vite et je n’y peux rien’: séances médiumniques dans une salle de voyance parisienne”. *Vacarme*, vol. 20, n° 3, 2002, pp. 73-74, <https://www.cairn.info/revue-vacarme-2002-3-page-73.htm>
- Damian, JérémY. *Intériorités/sensations/consciences. Sociologie des expérimentations somatiques du Contact-Improvisation et du Body-Mind Centering*. Tesis doctoral, Université de Grenoble-ED Shtp, 2014.
- Delaplace, Grégory. “Incertitudes morales, régimes de visibilités et vitesse de circulation des morts”. *Le Funéraire. Mémoires, protocoles, monuments*, editado por Grégory Delaplace y Frédérique Valentin, De Boccard, 2015, pp. 11-23.
- Esquerre, Arnaud. “Les morts mobiles: étude sur la circulation des cendres en France”. *Raisons politiques*, vol. 41, n° 1, 2011, pp. 69-85.
- Favret-Saada, Jeanne. *Désorceler*. L’Olivier, 2009.
- Féry, Bernard. *La Veuve du procureur*. Persée, 2018.
- James, William. *L’Idée de vérité*. Traducido por L. Veil y M. David, Félix Alcan, 1913 [1909].
- James, William. *Some Problems of Philosophy. A Beginning of an Introduction to Philosophy*. Longmans, Green, & Co., 1948 [1911].
- Kwon, Heonik. *Ghosts of War in Vietnam*. Cambridge UP, 2008.
- Memmi, Dominique. *La Revanche de la chair. Essai sur les nouveaux supports de l’identité*. Le Seuil, 2014.
- Michelet, Aude y Charles Stépanoff. “Comment l’anthropomorphisme nous a rendus humains: l’anthropomorphisation des animaux et des nourrissons et ses impacts dans l’évolution”. *Persona. Étrangement humain*, editado por Aude Gros de Beler, Musée du quai Branly / Actes Sud, 2016, pp. 45-50.
- Molinié, Magali. *Soigner les morts pour guérir les vivants*. Les Empêcheurs de penser en rond, 2006.
- Pons, Christophe. *Le Spectre et le voyant. Les échanges entre morts et vivants en Islande*. Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 2002.
- Sorrentino, Paul. *À l’épreuve de la possession. Chronique d’une innovation rituelle dans le Vietnam contemporain*. Société d’ethnologie, 2018.
- Souriau, Étienne. *L’Instauration philosophique*. Félix Alcan, 1939.
- Stengers, Isabelle. *Cosmopolitiques, 2. Mécanique quantique, Au nom de la flèche du temps, La vie et l’artifice, Pour en finir avec la tolérance*. La Découverte, 2003.
- Stengers, Isabelle. *La Vierge et le neutrino. Les scientifiques dans la tourmente*. Les Empêcheurs de penser en rond, 2006.
- Stengers, Isabelle. “Préface”. *Nous ne sommes pas seuls au monde. Les enjeux de l’ethnopsychiatrie*, por Tobie Nathan, Le Seuil, 2007.
- Stengers, Isabelle. “Penser à partir du ravage écologique”. *De l’univers clos au monde infini*, editado por Émilie Hache, Dehors, 2014, pp. 147-190.
- Viveiros de Castro, Eduardo. “Claude Lévi-Strauss, Œuvres”. *Gradhiva*, n° 8, 2008, pp. 130-135, <http://journals.openedition.org/gradhiva/1215>
- Viveiros de Castro, Eduardo. *Métaphysiques cannibales. Lignes d’anthropologie post-structurale*. Traducido del portugués (Brasil) por Oiara Bonilla, Presses Universitaires de France, 2009.
- Winter, Jay. *Entre deuil et mémoire. La Grande Guerre dans l’histoire culturelle de l’Europe*. Traducido del inglés por Christophe Jacquet, Armand Colin, 2008 [1995].