



Estudios Teóricos en Psicoanálisis

Re-vuelta psicoanalítica

Max Hernández / Moisés Lemlij

Editores



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ. 90 AÑOS

Max Hernández Camarero. Psicoanalista y Doctor en Medicina. Integra la Asociación Psicoanalítica Internacional y la Sociedad Peruana de Psicoanálisis. Es miembro asociado de la Sociedad Británica de Psicoanálisis y miembro del Real Colegio de Psiquiatras del Reino Unido. Ha sido distinguido con el Premio Simón Bolívar de la Asociación Psiquiátrica Americana, el Premio Mary S. Sigourney de la Asociación Psicoanalítica Internacional, el Premio de la Asociación Internacional de Abogacía Preventiva, el Premio Luis Miró Quesada a los Valores Ciudadanos y la Medalla al Mérito Extraordinario del Colegio Médico del Perú. Actualmente es Coordinador Académico de la Maestría en Estudios Teóricos en Psicoanálisis de la Pontificia Universidad Católica del Perú, docente en el Instituto de Psicoanálisis de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis y Secretario Técnico del Acuerdo Nacional.

Moisés Lemlij Malamud. Psicoanalista y Doctor en Medicina. Integra la Asociación Psicoanalítica Internacional, la Sociedad Peruana de Psicoanálisis y la Asociación Psiquiátrica Peruana. Es miembro asociado de la Sociedad Británica de Psicoanálisis, miembro honorario del Northern Ireland Institute of Human Relations y de la Asociación Peruana de Psicoterapia Psicoanalítica de Niños y Adolescentes. Ha sido distinguido con el Premio Mary S. Sigourney de la Asociación Psicoanalítica Internacional. Actualmente es Coordinador Académico de la Maestría en Estudios Teóricos en Psicoanálisis de la Pontificia Universidad Católica del Perú, docente en el Instituto de Psicoanálisis de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis y director del Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos.

Re-vuelta psicoanalítica

Estudios Teóricos en Psicoanálisis

Re-vuelta psicoanalítica

Max Hernández / Moisés Lemlij
Editores



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ. 90 AÑOS

Maestría en Estudios Teóricos en Psicoanálisis de la Pontificia Universidad Católica del Perú

Comité editorial

Roxana Navarro

Pilar Ortiz de Zevallos

Comisión científica

Jorge Bruce

Augusto Escribens

Marcos Herrera

Joelle Hüllebroeck

Jorge Kantor

Carla Mantilla

Luis Millones

Francisco Otero

César Pezo

María del Carmen Ramos

Re-vuelta psicoanalítica

Primera edición: febrero de 2007

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007

Plaza Francia 1164, Lima 1 - Perú

Teléfonos: (51 1) 626-6140, 626-6152

Fax: (51 1) 626-6156

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones/fondo_ed/

Corrección de estilo: Rosa Díaz S., Luis Andrade

Traducción al inglés de los resúmenes: Rosario de Cárdenas

Diseño de cubierta e interiores: Juan Carlos García Miguel

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio y bajo cualquier modalidad, sin la autorización previa y escrita del editor, excepto citas, siempre que se mencione su procedencia.

ISBN 9972-42-785-4

Hecho el depósito legal 2006-10922 en la Biblioteca Nacional del Perú

Impreso en el Perú - Printed in Peru

ÍNDICE

Presentación <i>Max Hernández y Moisés Lemlij</i>	9
Prólogo <i>Roxana Navarro y Pilar Ortiz de Zevallos</i>	11
¿Es la satisfacción de deseos la esencia de los sueños? Origen y función de los sueños <i>María Lourdes Ruda Santolaria</i>	15
La sexualidad en las sociedades contemporáneas: megaoferta sexual, megaoferta teórica <i>Doris Argumedo Bustinza</i>	33
La idea de lo negativo en psicoanálisis <i>Adela Escardó</i>	47
Las cartas a Fliess: una vía diferente de acercamiento al psicoanálisis <i>Miguel Maldonado Pedreros</i>	57
Los desórdenes alimentarios y «las nuevas enfermedades del alma»: ¿una coincidencia? <i>Lillyana Zusman</i>	71
La pulsión de muerte y el juego en el psicoanálisis de niños <i>Carmen Rosa Zelaya</i>	89

El liderazgo en situaciones de crisis <i>Roxana Navarro</i>	105
La verdad de la Comisión de la Verdad: polifonía de voces <i>María del Carmen Raffo</i>	119
Lo pulsional ante un nuevo orden cultural: el rito de la capacocho <i>Pilar Ortiz de Zevallos</i>	137
Síntomas del <i>prime-time</i> : risas históricas en <i>Mi bella genio</i> <i>Max Hernández Calvo</i>	153
Edipo artificial <i>Natalia Torres Vilar</i>	171

Presentación

Presentar al público lector esta colección de ensayos escritos por nuestros antiguos alumnos de la Maestría en Estudios Teóricos en Psicoanálisis es una tarea grata. Son los primeros frutos de un esfuerzo por llevar la reflexión psicoanalítica al espacio crítico que provee el ámbito universitario, del que derivaron una serie de preguntas: ¿Cuál es la relación entre el psicoanálisis y la Universidad? ¿Cuáles son los beneficios que reporta esta asociación? ¿Cuáles son los puntos de convergencia entre el psicoanálisis, las neurociencias, la psicología, el arte y las humanidades? ¿Cuál es la especificidad del psicoanálisis? ¿Cómo se sitúa en el contexto de las transformaciones ocurridas en la realidad contemporánea?

Hay algo de contrapunto entre el psicoanálisis y las diversas disciplinas que permite abrir espacios para situar preguntas que no pueden ser respondidas independientemente por cada una de ellas, y que, por lo tanto, exigen un esfuerzo por cruzar fronteras. Esto requiere redoblado rigor. Así pues, el talante crítico y la perspectiva interdisciplinaria del psicoanálisis no constituyen razones para dar paso a un relativismo epistemológico de moda; son, más bien, ejemplos de un valioso pluralismo.

La publicación brinda una excelente ocasión para que los lectores aprecien el valor de la reflexión teórica psicoanalítica y su pertinencia cuando ingresa a diversos campos de observación enmarcada en una perspectiva interdisciplinaria. El conjunto de ensayos aquí presentados aborda tanto temas específicamente referidos a la teoría psicoanalítica, como asuntos tan diversos como los de la multiculturalidad, el género, la etnohistoria, la realidad cultural contemporánea y los medios, el liderazgo y el poder, los desórdenes alimentarios, entre otros, examinados desde la óptica psicoanalítica.

Las reflexiones que nos brindan los autores acerca de estos complejos temas muestran la manera como se entrecruzan interrogantes acerca de la sexualidad, la destructividad, el deseo, el narcisismo y la identidad, con dimensiones plurales de importancia urgente en la realidad actual. Saludamos con enorme beneplácito la aparición de este libro que consigna por escrito algo del intercambio de experiencias y perspectivas que se ha dado en las aulas y que constituye, a su vez, una invitación para continuar el diálogo iniciado.

Max Hernández Moisés Lemlij
Editores

Prólogo

Al finalizar nuestra formación en la Maestría en Estudios Teóricos en Psicoanálisis, surgió entre los alumnos la idea de realizar una publicación con algunos de los ensayos que elaboramos durante los dos años de estudio. Nos motivó el deseo de compartir con el medio académico las reflexiones que cada uno, en lo personal, había llevado a cabo.

Surgieron diferentes propuestas para nombrar a esta publicación. Se sugirió el término griego koinonía, que significa asociación, comunidad cuyos miembros poseen metas y responsabilidades comunes, en la que el diálogo grupal se basa en principios como el intercambio y la libre expresión de las ideas, aunque estas sean controversiales. Se propuso también el nombre de Céfiro, que, también en lengua griega, era un viento suave y amable que traía lluvias fundamentales para el crecimiento de los cultivos, siempre visto como un buen augurio.

Finalmente, escogimos como título para la publicación Re-vuelta psicoanalítica, porque pensamos que refleja algunos de los significados que para nosotros ha tenido el estudio del psicoanálisis. En primer lugar, expresa la repercusión y el impacto de la obra iniciada por Sigmund Freud en el terreno del conocimiento y como método clínico. Colocar al inconsciente y a las pulsiones como ejes estructurantes del psiquismo no solo dio inicio a una nueva manera de tratar y desentrañar la trama de la neurosis, sino que inauguró un sendero para abordar y conocer la naturaleza humana. La propuesta freudiana constituye una «re-vuelta» para su tiempo. Las interrogantes que preocupaban al mundo académico de su época recibieron del psicoanálisis respuestas que reflejaron puntos de vista hasta el momento insospechados, como sus postulados sobre la sexualidad infantil y sus alcances en la vida adulta; el modelo psíquico de los sueños y la clave para interpretarlos; el develamiento de la psicopatología de la

vida cotidiana; la naturaleza del inconsciente freudiano, que despojó al hombre de su creencia en el «libre albedrío»; así como el proponer la teoría de las pulsiones como fundamento de lo psíquico, entre otros.

Para Julia Kristeva, de quien tomamos prestado el término, «re-vuelta» implica reconocer. La cultura «re-vuelta», propuesta por la autora, sintetiza la vivencia afectiva e intelectual de nuestra época. El pensamiento ligado al afecto permite la construcción de ideas nuevas sobre la base de lo antiguo, en un continuo cuestionamiento. Pensamos que la experiencia de la maestría implicó, para cada uno de nosotros, una singular «re-vuelta íntima». De alguna manera, optar por profundizar en el conocimiento del psicoanálisis es asumirla. Plantearnos interrogantes sobre el conocimiento y la comprensión de una variedad de conceptos y postulados —desde lo clínico, lo teórico, lo social y lo cultural— reorientó nuestra mirada hacia nuestros oficios y nuestro entorno en la búsqueda de nuevos significados. El proceso abrió, asimismo, la dimensión de nuestra propia subjetividad con la importancia que tiene esta para el autoconocimiento.

Podríamos reunir en tres áreas los temas en torno a los que giran los trabajos publicados, áreas que reflejan los espacios que centraron el interés y la reflexión del grupo: clínica, teórica e interdisciplinaria.

En el aspecto teórico, vemos que la teoría psicoanalítica, al proponerse la tarea de desentrañar las verdades del psiquismo, construyó un campo fructífero y complejo, a la vez que dilemático. Sus postulados teóricos aparecen, por un lado, como esclarecedores y explicativos y, por el otro, como ambiguos y contradictorios, lo que originó su constante revisión y cuestionamiento en la búsqueda de una mayor comprensión. Las concepciones diferentes, y en algunos casos antagónicas, han intentado una convivencia —no siempre pacífica— que ha definido la particular dinámica del movimiento psicoanalítico. Esta tarea ha sido asumida en el ensayo de Lourdes Ruda, quien se pregunta si es la satisfacción de deseos —propuesta inicial de Freud— la esencia de los sueños. Doris Argumedo reflexiona en torno a la importancia que tiene actualmente la sexualidad —tema central en la teoría psicoanalítica— como factor determinante en la estructuración del psiquismo y el lugar que ocupa en la cultura contemporánea. Adela Escardó aborda un tema complejo y polémico en el psicoanálisis actual: la noción de lo negativo, desde los aportes de sus principales exponentes teóricos. Desde otra perspectiva, Miguel Maldonado profundiza en las vicisitudes a las que se vio expuesto Freud en los primeros momentos del descubrimiento del psicoanálisis. A partir del análisis del Freud de las cartas a Fliess, reflexiona sobre la implicancia que este conocimiento debiera tener para aquellos que se inician en el estudio del psicoanálisis.

Respecto a lo clínico, tenemos que la reflexión en torno a la psiconeurosis, en un primer momento, y posteriormente, sobre patologías más severas, ha sido el punto de partida del pensamiento psicoanalítico. La experiencia clínica ha estado en la base de la constante reevaluación y modificación de los postulados teóricos. En esta perspectiva se encuentra el ensayo de Lillyana Zusman sobre los desórdenes alimentarios, que propone una lectura multicausal del síntoma, capaz de articular lo psíquico, lo somático y lo social. Asimismo, el estudio de Carmen Rosa Zelaya sobre las reacciones de violencia y agresividad en el juego infantil, observadas desde la experiencia clínica, postula que estas pueden ser comprendidas por la irrupción de la pulsión de muerte.

En el ámbito de lo interdisciplinario, vemos que, desde muy temprano, Freud expandió el psicoanálisis a los campos de la religión, la antropología, la historia y el arte, abriendo el camino para transitar por terrenos alejados de lo clínico. Como una manera de dar cuenta de este interés, publicamos el ensayo de Roxana Navarro, quien analiza, a partir de la observación realizada en una población costeña afectada por un desastre natural, los aspectos culturales, sociales y psicológicos que se conjugan en torno al surgimiento del líder, empleando en su análisis diferentes postulados de la teoría de grupos. Continuando con una perspectiva social, María del Carmen Raffo nos propone la reflexión, desde una perspectiva interdisciplinaria, acerca de un aspecto esencial de la Comisión de la Verdad y Reconciliación: las posibilidades y límites de la reconstrucción de la verdad surgida en las audiencias públicas. Pilar Ortiz de Zevallos se sitúa en el terreno de la historia para intentar comprender los avatares de lo pulsional de un ritual prehispánico: la capacocha. En el campo de las artes visuales, Max Hernández Calvo nos invita a pensar en torno a la histeria a partir de la reflexión sobre una popular serie televisiva; y Natalia Torres presenta el análisis de una película de Steven Spielberg cuya temática nos remite a la conflictiva de las relaciones objetales y a la configuración de lo edípico.

Por último, existe también en la elección del título un motivo que se aleja de lo conceptual y que nos remite al significado afectivo que ha tenido esta publicación para quienes hemos formado parte de esta maestría. Saludamos la «re-vuelta» de esta disciplina en el campus universitario, y apostamos por los alcances que pueda ofrecer a la dimensión humanista y pluralista de la PUCP.

Roxana Navarro Pilar Ortiz de Zevallos
Comité Editorial

¿Es la satisfacción de deseos la esencia de los sueños? Origen y función de los sueños

*María Lourdes Ruda Santolaria**

Este ensayo revisa los principales planteamientos y reformulaciones de la teoría freudiana del sueño como satisfacción de deseos. Se analiza la aplicabilidad de dichos enunciados a los sueños de quienes padecen neurosis traumáticas y se reconocen algunos vacíos teóricos. Se recogen los aportes de Garma y Abadi respecto al lugar del conflicto y al intento de su resolución como mecanismos para la puesta en marcha de la labor onírica. Si bien no se niega la hipótesis freudiana del sueño como realización de deseos, se la coloca al lado de la propuesta de intento de elaboración del trauma como motor del sueño.

Palabras clave: sueño, realización de deseos, trauma, elaboración, Garma, Abadi.

*

This essay examines the main statements of the Freudian theory of dreams as wish fulfillments and the developments that follow. The applicability of the mentioned theory to the dreams of those suffering from traumatic neurosis is questioned, where some theoretical gaps are recognized. Garma and Abadi consider the role of conflict and the attempt at its resolution as a mechanism that favors the dream work. The Freudian hypothesis of dreams as wish fulfillment is not denied, but the author proposes an alternative explanation of dreams as attempts to elaborate trauma, attempt that acts as a declencher of the dream work.

Key words: dream, wish fulfillment, trauma, working through, Garma, Abadi.

* Psicoterapeuta egresada de la Escuela del Centro de Psicoterapia Psicoanalítica de Lima. Licenciada en Psicología por la PUCP y especialista en Psicooncología del Instituto de Enfermedades Neoplásicas. Egresada de la Maestría Estudios Teóricos en Psicoanálisis de la PUCP. Profesora de la Sección de Psicología, Departamento de Humanidades de la PUCP. Correo electrónico: <iruda@pucp.edu.pe>.

Estas noches estoy soñando mucho... Ayer soñé feo. Mi abuelita se moría y después resucitaba... Estábamos todos en mi casa y de pronto mi abuela se cayó de cráneo. Nos acercamos para ayudarla, pero ya estaba muerta, o sea que la dejamos un rato y de pronto ella resucitaba y se levantaba.

Pedro (18 años, sueño 1)

El día antes de la operación también tuve otro sueño... Soñé que mi prima nos traía unos polos de regalo, pero eran unos polos que tenían una manga larga y una manga corta. Ella llegaba y traía dos polos y me los daba y yo le preguntaba qué es lo que tenían.

Ella me decía: «Es la nueva moda, ahora se usan así, con una manga larga y otra corta». Entonces fui donde mi hermano para regalarle uno de los polos y él me dijo: «Oye, estos polos tienen una manga larga y la otra corta». Yo le contesté que sí, que era la nueva moda, y él me dijo: «¿La nueva moda? No, estos polos están mal. Tenemos que cortarle la manga larga para que las dos sean cortas». Entonces le dije: «Ya, vamos a hacer eso». Luego me desperté y eran como las cuatro de la mañana... Cuando me desperté, pensé que ya era el momento de que me cortaran el brazo...

Pedro (sueño 2)

Pedro¹ ha sido diagnosticado de sarcoma osteogénico de húmero derecho y ha sido internado en un hospital oncológico para recibir un tratamiento que consiste, primero, en la amputación del brazo afectado y, luego, en cinco cursos de quimioterapia. El apoyo psicológico se inicia al día siguiente de la intervención quirúrgica —realizada horas después de su ingreso a la institución—, momento en el que predomina un ánimo depresivo, además del miedo por la vivencia del miembro fantasma y preocupación por la reacción de sus compañeros frente a él y por las limitaciones que, imagina, la situación podría tener en los aspectos académicos (escribir) y laborales.

¹ Pedro tiene 18 años y es natural de una ciudad de la costa norte del Perú, donde, hasta antes de recibir su diagnóstico, vivía con su familia (padres y seis hijos, de los que él era el cuarto) y cursaba sus estudios universitarios. A raíz de su enfermedad, viaja a Lima con su madre para recibir tratamiento.

El día en que iniciaba la segunda etapa de su tratamiento, me acerco a su cama a conversar con él, pues, a diferencia de otros días en que acostumbraba levantarse y permanecer en los ambientes comunes en los que compartía actividades con otros chicos, estaba recostado. Luego de saludar, comenta que está iniciando su «quimio», que dura cinco días y que se siente inutilizado. Remarca que le han dado la indicación de que cuide la vía intravenosa colocada en su única mano para evitar complicaciones. Luego dice que en esos días ha estado soñando mucho y relata el primer sueño. Al pedirle asociaciones respecto a él, sólo comenta: «Yo me asusté, me comencé a preocupar. Yo había conversado con mis familiares el día anterior y me habían dicho que todo estaba bien» e, inmediatamente después, relata el segundo sueño como si este fuera una asociación del primero. Al terminar este último y volvérselo a solicitar asociaciones,² dirá: «Me desperté y eran como las cuatro de la mañana ... Cuando me desperté, pensé que ya era el momento de que me cortaran el brazo...». Marca entonces un silencio y empieza a contar que el día anterior recibió la visita de la mamá de un amigo del barrio, quien le mandaba una carta saludándolo. «Me dice que me extrañaron en la verbena del colegio donde yo estudié. Dice que salió bien bonito y que cantaron. Me pregunta que cómo estoy».

Una de las afirmaciones fundamentales de Freud, en su célebre texto *La interpretación de los sueños* ([1900]1997), es que el sueño es una satisfacción (enmascarada) de un deseo (reprimido). Pero ¿a qué deseo se refiere Freud? Según Kaufmann (1996), en la primera edición de *La interpretación de los sueños*, Freud supone la coexistencia de tres deseos: en primer término, el de dormir; en segundo lugar, el formado por los restos diurnos y los pensamientos latentes del preconscious; y, finalmente, el que considera el verdadero motor del sueño, es decir, el deseo correspondiente a las mociones infantiles inconscientes.

² Sabido es que la tarea de interpretación de los sueños exige —siguiendo los lineamientos técnicos planteados por Freud— el solicitar al propio paciente sus asociaciones respecto al contenido manifiesto del sueño: «Antes de que el terapeuta dé cualquier paso para interpretar el sueño de un paciente, debe pedirle a éste que exponga sus asociaciones respecto al sueño» (Fromm-Reichman 1989: 193). En sentido amplio, sin embargo, algunos consideran que todo el material emergente a lo largo de la sesión terapéutica en la que el sueño es relatado constituye un conjunto de asociaciones respecto al sueño. Otros, como Caparrós (2000), consideran que cuando el sueño se emplea como un medio diagnóstico, puede ser de gran valor efectuar un análisis formal del relato (contenido manifiesto), de su contenido dramático y del tipo de personajes e historias y situaciones que se presentan, pues tiene en sí mismo un valor proyectivo, como el de algunas pruebas.

El sueño es, señala Freud, el *guardián del dormir*. El Yo, como encargado de cumplir esta tarea, debe apartarse de los estímulos que podrían interrumpir el dormir y para ello debe desinvertir todos los sistemas —especialmente el aparato perceptual— y hacer que descienda el nivel de investidura en su totalidad. El acto de dormir, entonces, estaría satisfaciendo un deseo de las pulsiones de autoconservación del Yo y, al mismo tiempo, respondiendo a un deseo preconscious que es también libidinal, ya que la retracción de las investiduras de objeto se detiene en el Yo y produce la regresión al narcisismo (Valls 1995).

Al bloquearse los sistemas de aferencias y eferencias que, en el estado de vigilia, conectan el cuerpo vivo con el mundo circundante, se produce una regresión temporal que reconduce la libido a un narcisismo primitivo y retrotrae al Yo a un estadio original correlativo de satisfacción alucinatoria (Kaufmann 1996). En ese estado se produce una conexión con los deseos infantiles inconscientes. Sin embargo, en tanto que la representación inconsciente es incapaz de ingresar como tal al preconscious, solo podrá exteriorizarse si entra en conexión con una representación inofensiva que ya pertenezca al preconscious. Los restos diurnos —indiferentes y recientes— ofrecen al inconsciente algo indispensable: el apoyo necesario para adherir la transferencia y eludir la censura, soportando la formación del sueño. La representación inconsciente les transfiere su intensidad, dejándose encubrir por ellos (Cosentino 1996).

En esta línea, Freud remarcará que, en el proceso de generación del sueño, es necesario que se produzca una vinculación entre un deseo refrenado de la víspera y un deseo refrenado de la infancia, de modo tal que lo más actual reactive lo más antiguo. Nuestros sueños, dirá, son siempre provocados «por un acontecimiento después del cual no hemos todavía dormido una noche» ([1900]1997: 354), pero no dará lugar al sueño si no se asocia con un deseo refrenado de la infancia (Roudinesco y Plon 1998).

Las investiduras de los deseos reprimidos serán transferidas, entonces, sobre los restos diurnos, los que se constituyen en la fantasía realizadora de deseos que, al tener trabado el camino hacia la acción, buscará satisfacerse de manera alucinatoria. Se produce, así, la regresión formal a la investidura de la representación-cosa (principalmente visual). Los pensamientos pasan a ser percibidos como imágenes y responden a las leyes y a la lógica del proceso primario (Valls 1995). De este modo se ponen en marcha una serie de procesos —condensación, desplazamiento, figuración mediante símbolos y elaboración secundaria— encargados de dar una forma aceptable (contenido manifiesto) al deseo de fondo que se pretende expresar (contenido latente). El sueño se convierte, por tanto, en el lugar de una deformación que da cuenta de la puesta

en marcha de una defensa contra el deseo vehiculizado por él mismo (Roudinesco y Plon 1998).

El acto de soñar implica, en ese sentido, una regresión tópica (de lo preconsciente a lo inconsciente), una regresión formal (del proceso secundario al primario) y una regresión temporal (reminiscencia de la infancia y de las mociones pulsionales dominantes en el pasado) (Kaufmann 1996). En ese retorno nocturno a los orígenes, el sueño reduce el pensamiento a la condición primera de deseo alucinatorio, en el que la identidad de percepción —o sea, la repetición de la percepción ligada a la satisfacción de la necesidad— se busca y, provisionalmente, se obtiene sin ninguna mediación (Kaufmann 1996).

Para Freud, lo esencial del sueño fue, hasta el final de su vida, la realización —o el intento de realización— de un deseo, que es lo único que podría impulsar el trabajo del aparato psíquico. El ejemplo típico del sueño como realización de deseo es el de los sueños infantiles, en tanto dan fe de la fuerza del deseo y de una censura aún inalcanzada. En ellos, señala, es muy fácil observar que el deseo insatisfecho, interrumpido en la víspera, se realiza tal cual durante el sueño.

Los sueños de los adultos, aunque se muestren como complicados e incomprensibles en su contenido manifiesto, contienen la misma lógica. Hay un deseo inconsciente que es el verdadero motor del sueño, en tanto lo pone en marcha. Este deseo inconsciente será, sin embargo, desdibujado para traspasar los filtros de la censura, de modo que resulte irreconocible (Azouri 1995).

La teoría del sueño, señala Kaufmann (1996), se ha edificado sobre la hipótesis —no demostrada en su universalidad pero tampoco invalidada— de que el deseo del sueño que tiene fuerza pulsional proviene siempre del inconsciente. Este planteamiento pone al sueño bajo el dominio del principio de placer, que gobierna las pulsiones de vida. Sin embargo, en algunos casos —y esto, evidentemente, también lo advierte Freud—, resulta difícil descubrir la forma de realización de los deseos; como aquellos de los sueños con contenidos penosos o de angustia o de los llamados sueños de castigo, además de los sueños traumáticos.

Ante estas objeciones, Freud explicará, dentro de la lógica de su primer enfoque, que el sueño desagradable contiene un componente masoquista de la constitución sexual disfrazado por la represión. Posteriormente, sin embargo, revisará sus planteamientos a la luz de sus aportes de la segunda tópica. Señalará, entonces, que lo esencial es que la realización del anhelo reprimido procura una satisfacción que, en sí misma, provoca placer al Ello, aunque eso genere displacer en el Yo. Así, si la satisfacción

es suficientemente grande como para contrarrestar los afectos penosos de los restos diurnos, el tono afectivo del sueño es indiferente; pero si el Yo que duerme tiene un papel más importante en la formación del sueño que se subleva contra la satisfacción de lo reprimido, es probable que se ponga fin al sueño mediante la angustia (Kaufmann 1996).

El contenido penoso de algunos sueños, por su parte, será interpretado por Freud como la evidencia del logro del enmascaramiento del anhelo del soñante (Roudinesco y Plon 1998). En el caso de los sueños punitivos o de castigo, el deseo que se satisface es el de castigo al Yo por la vigencia del deseo inconsciente reprimido proveniente del Ello, frente al cual el Superyó ejerce un reproche (Valls 1995).

La angustia en los sueños, dentro de la lógica de 1900, sería una variante en la producción onírica de contenido penoso que no presenta un nuevo aspecto del sueño, sino que replantea el problema de la angustia neurótica derivada de los intentos infructuosos de desviación de la vida sexual de su meta (Knobel 1976).

Más adelante, Freud considerará que, en los sueños de angustia, la realización disfrazada de deseos inconscientes reprimidos ha sido captada por el Yo preconscious, desencadenando angustia no por la realización del deseo en sí mismo, que no es real (alucinatorio), sino por lo que este implica. La angustia es sentida por el Yo como displacentera, pero es placentera para el Ello, pues lo que puede ser placentero para un sistema puede no serlo para el otro. La sensación de angustia será producto de un motivo inconsciente, aunque el contenido manifiesto del sueño pueda hacer pensar que se refiere a deseos preconscious del Yo (Valls 1995).

De este modo, los recursos conceptuales de la segunda tópica, dirá Kaufmann (1996), permiten a Freud resolver los problemas planteados por estas tres categorías de sueños desagradables: el Yo es siempre el que sueña y el que tiene que sufrir los efectos de sus conflictos con el Ello y el Superyó en sus puestas en escena oníricas.

Los sueños de las personas con neurosis traumática, no obstante, seguirían siendo un ejemplo contrario y, en ese sentido, exigieron que Freud repensara algunos elementos de su teoría. En los momentos iniciales de su obra, la neurosis de guerra era enmarcada como una neurosis actual, en contraposición a las de defensa. El modelo de trauma vigente en ese entonces era el relativo a la teoría de la defensa, considerando que era el acontecimiento traumático de la infancia el que daba lugar a una forma de defensa (la represión) que, posteriormente, causaba la neurosis. En ese momento, el papel central asociado a las neurosis traumáticas era ocupado por el factor cuantitativo.

A partir de la década de 1920, la teoría del trauma es repensada y la repetición compulsiva del evento traumático se conceptualiza ahora como el fracaso de las funciones de ligadura de las excitaciones (Galende 1992). En *Más allá del principio del placer* ([1920]1997), Freud planteará que la neurosis traumática se instaura cuando el sujeto se ve expuesto a una situación disruptiva tal que arrasa con la barrera de protección antiestímulo, lo que impide que la persona pueda sentir angustia en ese momento. La repetición compulsiva, como manifestación clínica que acompaña a esta patología —a través de los sueños o del simple relato—, tendría que ver con la intención de alcanzar, de manera retroactiva, el dominio de la excitación a partir del desarrollo de la angustia que no estuvo presente y cuya ausencia fue la causa de la neurosis traumática. De acuerdo con esta lógica, el individuo se propone ligar las cantidades de excitación que han penetrado traumáticamente para restaurar la protección antiestímulo arrasada y retornar al principio de placer, luego de haber liquidado dichas cargas (Kaufmann 1996; Valls 1995).

Pero ¿cuándo un acontecimiento adquiriría valor o eficacia traumática? Benyakar y Lezika (2002) establecen una diferencia entre una situación disruptiva y una situación traumática. Consideran que una situación disruptiva es aquella en la cual existe un evento fáctico con distintos potenciales desestructurantes, según las cualidades intrínsecas del evento en sí mismo y las predisposiciones individuales del sujeto enfrentado a él. La cualidad de lo traumático la reservarían para aquella situación que llega a producir un efecto psíquico duradero en el sujeto, caracterizado por la incapacidad de dominar psíquicamente la experiencia, como consecuencia del desarrollo automático de angustia en respuesta a una situación disruptiva. Denominan vivencia traumática a aquella dimensión subjetiva de un evento disruptivo singular, «el resultado de un proceso psíquico desencadenado por la irrupción de lo fáctico, distinto de la vivencia traumática infantil evolutiva, en la cual la angustia adviene ante la falta de correlato entre lo pulsional y su medio» (Benyakar y Lezika 2002: 3).

Esta vivencia posee una cualidad desestructurante que perdura en el psiquismo como representante de una disfunción que afectó la normal articulación entre el mundo interno y el mundo externo y se cristaliza como una fisura en la continuidad psíquica. La presencia de afecto carente de representación ligante o eficaz dará como resultado un psiquismo inundado por un afecto no elaborable, no sintetizable por los procesos de pensamiento, que deja al individuo imposibilitado de integrar y significar el evento acaecido.

Por tanto, la angustia automática carente de representación eficaz que emergió en el primer momento del trauma (el del vivenciar traumático) resurge en un momento

posterior (el de la vivencia traumática), de modo que ambos quedan asociados a vivencias de desvalimiento, desamparo o desvalimiento funcional. De allí en adelante, la dinámica de la vivencia traumática no elaborada llevará a vivir permanentemente aquello que ha enfrentado al Yo con el desvalimiento, sin reconocer la propia vulnerabilidad. Benyakar y Lezica (2002) retomarán lo expuesto por Baranger y Mom,³ quienes, siguiendo la misma línea de Freud ([1925]1997), señalan que la angustia será la reacción originaria frente al desvalimiento en el trauma, que más tarde es reproducida como señal de socorro en la situación de peligro.

El relato repetitivo y los sueños recurrentes que aluden al evento traumático dan cuenta de la ausencia de recuerdo de lo no representado. La persona, en un intento de apaciguar «su dolor de la nada», intenta comunicarlo, cristaliza el relato en una situación mítica, derivada de la relación entre las características del evento y el sentimiento de vacío y su congelamiento, un vacío que representa la presencia de la no relación en el psiquismo, ya que, a diferencia del relato de lo reprimido, carece de contenidos (Benyakar y Lezica 2002), de lo que se deriva una consecuencia fundamental: la elaboración de lo esencialmente traumático se desarrolla por medio de construcciones y no de reconstrucciones.

Así, el relato de un sueño recurrente no siempre tiene la función de encubrir algún contenido o significado latente, sino que, en ocasiones, es la manifestación de un intento compulsivo de reparación (Benyakar y Lezica 2002). Podría decirse que, en estos casos, el sueño, igual que la transferencia en el estado de vigilia, está en gran parte consagrado al intento de ligar las excitaciones que no se pudieron parar en la infancia con una liberación de angustia.

Esta es la línea de comprensión que nos ofrece Freud en *Recuerdo, repetición y elaboración*, aún enmarcado en la primera teoría pulsional (pulsiones sexuales versus pulsiones de autoconservación del Yo). Al respecto, dirá: «El analizado no recuerda nada de lo olvidado o reprimido, sino que lo vive de nuevo. No lo reproduce como recuerdo sino como acto; lo repite sin saber, naturalmente, que lo repite» (Freud: [1914]1997: 1684), pues el Yo opone una resistencia a recordar que es, precisamente, lo que mantiene la repetición como acto, en tanto que no puede ser tramitada por la palabra.

Todavía estamos aquí frente a la comprensión de la repetición como vinculada a la pulsión sexual, gobernada por la lógica de los procesos primarios y opuesta al Yo, que

³ Citado por Benyakar y Lezica (2002).

se ve obligado a instrumentar defensas para permitir el dominio del proceso secundario; es decir, de las leyes del lenguaje. La angustia-señal, al advertir al Yo sobre el retorno de lo reprimido, prepara la defensa y pone en juego contracargas que tienden a mantener un equilibrio entre consciente y preconscious, repetición y recuerdo, placer y realidad (Galende 1992).

Esta tesis freudiana no solo comprende aquellos sucesos vividos y representados en el pensamiento, sino también, y fundamentalmente, aquellos sucesos correspondientes a épocas muy tempranas de la infancia de los que solo quedan restos vistos u oídos, afectos separados de su representación que han sido vivenciados por el niño sin posibilidad de comprensión, pero cuya significación sobreviene a posteriori, cuando adquiere la facultad de interpretar su sentido.

En el caso de las neurosis traumáticas, la repetición responde al displacer experimentado por el individuo ante la imposibilidad de ligar las cargas provenientes de una excitación extrema que bloquea las funciones de las representaciones-palabra y del proceso secundario, pero que contiene, a su vez, un intento de restituir el placer, así como el equilibrio y funcionamiento del aparato psíquico, ligando las cargas que en su momento no pudieron ser ligadas.

No obstante, en 1920, con *Más allá del principio del placer*, la perspectiva freudiana se complejiza. La repetición compulsiva del displacer, del infortunio de la vida, ya no rectifica los principios de placer y de realidad, que eran los anteriormente postulados como encargados de gobernar los procesos psíquicos, sino que da cuenta de una pulsión opuesta a la pulsión de vida, la pulsión de muerte. Se produce, en este sentido, un cambio en la teoría de las pulsiones que llevará a hablar de Eros y Tánatos en lugar de pulsiones sexuales y de conservación (Galende 1992).

La pulsión de muerte tendrá como principio fundamental el desligamiento, la desunión de la vida del sujeto con el objeto, de la sexualidad con la palabra, del suceso penoso con la función de la fantasía, buscando la muerte de todo deseo y la anulación de la vida. En esta nueva concepción de lo traumático, se hace evidente que hay algo más que la sexualidad y el placer, algo que en lo psíquico mismo funciona contra lo psíquico, una fuerza (pulsión) que tiende a la muerte del deseo sexual. Y esto es llevado a un principio de des-ligamiento (*Entbindung*) que se nos muestra en el dominio de los procesos traumáticos (Galende 1992).

Los sueños recurrentes de las neurosis traumáticas son claros ejemplos del fracaso en la función de simbolización como producto de la acción de la pulsión de muerte. Estos sueños son, según Roudinesco y Plon (1998), la excepción a la ley del sueño

como realización de deseos. Ellos, puntualizará Freud ([1920]1997), están destinados a producir una ligadura psíquica con el acontecimiento traumático que permita recobrar el dominio del principio del placer y, con ello, recuperar la función de guardián del dormir.⁴

¿Qué implicancias tendría esta reformulación de la teoría de la pulsión en los planteamientos referidos al sueño? ¿Por qué Freud mantiene de manera tan tenaz, hasta el final de su obra, la hipótesis del sueño como realización de deseos y del deseo inconsciente como motor de este? ¿En qué medida este planteamiento continúa siendo sólidamente sostenido hasta la actualidad?

Para Garma (1976), quien no deja de reconocer la trascendencia de la obra freudiana, lo esencial de los sueños no es la satisfacción de deseos presente en cualquier fenómeno psicopatológico sino la creación y actuación de situaciones traumáticas considerada como la causa de la alucinación. Los sueños serán definidos por él como alucinaciones durante el acto de dormir en las que están dramatizados, de un modo regresivo, arcaico, contenidos psíquicos traumáticos reprimidos con anterioridad por el Yo, que no solo intentan ser enmascarados por aspectos ficticiamente placenteros, sino que su escenario es desplazado del interior al mundo exterior. La alucinación se produciría, entonces, desde esta óptica, por un error en el juicio de realidad del Yo, que equipara los pensamientos fantásticos traumáticos (provenientes de deseos reprimidos actualizados) con los provenientes de los estímulos de la realidad exterior, que puede rechazar en menor medida.⁵

Ahora bien, como cualquier síntoma neurótico, el sueño es para Garma consecuencia de conflictos psíquicos más que simplemente de deseos que buscan su satisfacción. El origen del sueño está constituido por los conflictos inconscientes entre contenidos del Ello, del Superyó y del ambiente que el Yo no puede solucionar convenientemente, por lo que configuran situaciones traumáticas a las que se ofrecen soluciones ficticias. Por tanto, todo sueño tiene dos componentes distintos: el primero es la situación conflictiva ineludible y, por ello, traumática, y el segundo es la solución ficticia, que solo en apariencia alivia tensiones psíquicas.

⁴ Vale decir, sin embargo, que dicha formulación conserva implícita la idea de ligadura a través de la repetición y, por tanto, la del restablecimiento del principio del placer, más cercana a los planteamientos de *Recuerdo, repetición y elaboración* (1914) que a las últimas formulaciones de Freud en torno a la pulsión de muerte, hacia el final de su obra.

⁵ Aquí hay una diferencia con Freud, quien plantea que lo externo se puede rehuir, mientras que lo interno no se puede evitar, punto de vista que particularmente comparto.

El sueño es considerado, entonces, ante todo, como una forma de pensar en la que se llevan a cabo juicios, reflexiones, críticas, y se realizan una serie de funciones similares a las del pensar despierto que, aunque Freud en algunos casos asume de manera implícita (análisis de los sueños del Hombre de los Lobos y del caso Dora), no llega a reconocer de manera formal cuando dice: «El trabajo del sueño [...] no piensa, calcula o juzga: se limita a dar a las cosas una forma nueva» ([1900]1997: 655) y «el trabajo del sueño no es creador [...] no desarrolla fantasías propias, ni hace juicios, ni saca conclusiones» ([1901]1997: 741).

El sueño, como cualquier otro pensar, sería un contemplar el propio transcurrir psíquico en el que el individuo visualiza las situaciones traumáticas actuales, infantiles y hereditarias, que condicionan su comportamiento, y se ocupa de ellas. Como todo pensar, el soñar también planea satisfacer deseos y procura solucionar conflictos, lo que no significa que los resuelva. Sin embargo, ello no impide que, en el pensar del sueño, puedan ocurrir representaciones de muchas satisfacciones de deseos —algunas de ellas muy fantásticas y de significado maníaco—, del mismo modo que sucede en el pensar despierto. No obstante, de ahí no es posible concluir que la principal motivación del sueño es la realización de deseos, como tampoco lo es del pensar despierto (Garma 1976).

De acuerdo con Garma (1976), en el sueño se produciría, más bien, una reactivación traumática de los deseos reprimidos que el Yo tiene inevitablemente en su conciencia, aunque hayan sido enmascarados y sufrido regresiones, lo que trae una sensación de falta de dominio o control similar a la que el Yo experimenta en estado de vigilia frente a aquellas percepciones que no puede dominar. El Yo dormido considera, erróneamente, dichos pensamientos traumáticos como provocados por experiencias que, en ese mismo momento, le están ocurriendo en su relación con el mundo exterior y los vive alucinatoriamente en el transcurso de sus sueños. Si estos contenidos son demasiado traumáticos, el Yo consigue despertarse, con lo que el sueño o el carácter alucinatorio de lo percibido mentalmente desaparece. El individuo se dirá entonces a sí mismo que ha estado soñando, y si bien puede registrar el contenido en juego, al reconocerse despierto, es consciente de que no lo está viviendo realmente, pues lo califica de fantasía, dado que el Yo juzga al sueño como no real. Las defensas activas en la vida de la vigilia se restablecerán y el individuo tenderá a olvidar (o más bien reprimir) nuevamente las representaciones de los pensamientos traumáticos que originaron la alucinación; de esta manera, los sueños suelen adquirir la connotación de ser una vía para la satisfacción de deseos.

Para Garma, en la teoría psicoanalítica hay una confusión en relación con lo que implica la satisfacción de deseos, pues se asigna esta capacidad a cualquier realización psíquica, independientemente de si estos deseos corresponden a Eros o a Tánatos, al Ello o al Superyó. En este sentido, encuentra que una de las determinantes importantes para que se consideren tan placenteras las realizaciones de deseos en los sueños tiene que ver con el no reconocimiento de que se trata de una satisfacción maníaca, en la que se da una satisfacción conjunta de la libido y de lo mórbido, en donde lo destructivo está recubierto con la máscara de lo placentero.

Garma no niega que en los sueños haya un intento de satisfacción de deseos (aunque generalmente maníaco), pero cuestiona la idea de que esta sea su principal motivación. Para él, los sueños son, más bien, reproducciones alucinatorias de situaciones traumáticas frente a las que se intenta ofrecer una solución ficticia que alivie la tensión psíquica.

Los sueños de Pedro con los que empezamos este ensayo, a mi entender, permiten ejemplificar este último planteamiento que comparto en gran medida —aunque no en su totalidad—,⁶ sin pretender por ello hacer una generalización o demostración de la teoría a partir de un caso particular.

En este punto, los aportes de Abadi (1981), como crítico de la teoría de Garma, resultan enriquecedores. Este autor comparte con Garma la idea de que los sueños son motivados por contenidos psíquicos traumáticos para el Yo, pero discrepa en los mecanismos que están en la base de su formación y en el objetivo de esos procesos. El sueño sí sería una satisfacción de deseos que residiría no en el contenido mismo de la situación traumática —que, al igual que Garma, considera desagradable—, sino en la posibilidad de alucinar el trauma en forma exitosa, lo que equivale a colocarlo *afuera*, sintiendo así que se lo expulsa fuera de sí, se lo destierra y uno se libera de él.

Para Abadi (1981), los sueños, al igual que la neurosis, son frutos de la magia, que, a su vez, es resultante de un fracaso de la omnipotencia a la que el sujeto se niega a

⁶ Me refiero, en primer término, al planteamiento que postula que durante el dormir se produce un error en el juicio de realidad del Yo que lo lleva a equiparar los pensamientos fantásticos traumáticos provenientes de los deseos reprimidos actualizados con aquellos que proceden de la realidad exterior; y, en segundo lugar, al planteamiento que afirma que los estímulos externos son más difíciles de rechazar que los internos. Con relación a esto último considero, siguiendo a Freud, que lo interno, en tanto no se puede evitar, plantea mayores dificultades al sujeto que lo externo. En este sentido, no es necesario recurrir a la hipótesis de un error en el juicio de realidad del Yo sino que se trataría de una falla temporal en términos de reconocer a qué tiempo corresponde ese conflicto que se presenta como actual en el soñar.

renunciar. La magia sería, según este autor, un mundo creado por el sujeto cuando, más allá de su mundo interno (en el que todo lo puede e «imagina» la total satisfacción), se ve confrontado con el mundo externo, que lo frustra, por cuanto no se deja manejar en forma incondicional, y que, inevitablemente, cuestiona la omnipotencia. El Yo, al negarse a reconocer ese fracaso de la omnipotencia, se ve obligado a crear un mundo en el que hará vivir sus fracasos. Se rodeará, entonces, de un cierto territorio del Yo (del adentro) y postulará que ese trozo del Yo es un afuera.

El mecanismo postulado por Abadi sería el siguiente:

el sujeto no puede renunciar a su omnipotencia y apela a esta estratagema: hay una cierta región de su ser a la cual está dispuesto a renunciar y que convertirá en un «afuera» Este es el precio que pagará para seguir teniendo el privilegio de ser omnipotente en la otra parte del reino (1981: 75).

Este recurso de la magia no le da al Yo el control omnipotente sobre sus objetos, mas le permite negar que esos objetos internos sean realmente internos, separándolos de su Yo y colocándolos en un *supuesto afuera*, lo que consigue que el sujeto pueda seguir creyendo en su omnipotencia, al menos dentro de las arbitrarias fronteras con las que delimita su mundo interno. En ese caso, el sueño se convertiría en una experiencia sentida como ajena al Yo. Se instaura una defensa a través de la cual se da una exteriorización mágica (alucinación sobre la pantalla del sueño que representa el *afuera* como territorio externo al Yo) del conflicto y, de este modo, conserva la primitiva fantasía de omnipotencia, haciéndole creer al sujeto que eso que no domina en realidad no le pertenece.

Para Abadi (1981), cuando Garma afirma que los sueños son alucinaciones de situaciones traumáticas enmascaradas, implícitamente está admitiendo que esas alucinaciones, además de reproducciones de la situación traumática (basadas en la compulsión a la repetición y el masoquismo primario), son también negaciones de ella (basadas en la necesidad del Yo de elaborar las situaciones traumáticas con una finalidad prospectiva). Ello aludiría, de una u otra forma, a ese espacio del mundo de la magia del que habla Abadi en el que se deposita todo aquello que pretende ser negado. En este sentido, afirma que si se tiene en cuenta que una situación traumática deja necesariamente una impresión en el Yo, que genera, entre otras consecuencias, angustia y temor ante la repetición del trauma, es lógico pensar que este busque prepararse a través de una repetición fantaseada que le permita conocerla mejor, controlar dicha situación, soportarla, esquivarla y enfrentarla: «Con este fin, la imagina y también la

sueña. El soñarla en su condición traumática no sería simplemente por masoquismo, sino por la necesidad de prepararse frente a su eventual repetición real» (1981: 71).

Según Abadi, se podría postular que el precipitar una situación traumática (en el sueño) *cuando uno teme que vuelva a ocurrir en el futuro* respondería al deseo de que esa situación se presente de manera inmediata, deliberada y dosificada, aliviando así la angustia de la espera. Por ello, soñar equivale a acumular los deseos que, después de haber sido omnipotentemente satisfechos en la imaginación, siguen perturbando con su presencia al Yo en una región creada a favor del dormir —la pantalla del sueño—, que es disociada del resto del Yo y calificada como una especial zona del afuera. Los sueños vienen a ser la elaboración, forzosamente penosa, de esos deseos insatisfechos o imposibles de satisfacer y que, por tanto, fueron extirpados del territorio del Yo y, en apariencia, expulsados. El proceso del soñar —la actividad oniropoyética— obedece a un intento de satisfacer un deseo: el de mantener la omnipotencia del Yo al colocar en el espacio onírico aquello que no puede ser manejado por él de manera incondicional. Y por eso mismo, lo que ocurre en un sueño no es la resultante de la satisfacción de un deseo sino —como justificadamente señala Garma— todo lo contrario: un conjunto de situaciones penosas. Y esto porque el sueño es el intento de manejar con ciertas técnicas las situaciones traumáticas de la vigilia después de haberlas negado, disociado, expulsado del Yo.

En ese sentido, el Yo no es para Abadi víctima de un trastorno o error de percepción sino autor de este, tal como lo sugiere Garma cuando alude a la confusión de lo interno y lo externo en la alucinación. Abadi afirma que si se ubica al Yo como autor y se le otorga intencionalidad, se formularía lo mismo que Garma pero con una interpretación diferente. Podría interpretarse que el Yo, al no poder negar un contenido interior (anularlo, darlo por no existente), lo proyecta al exterior, lo alucina, lo que equivale a un intento de proyectarlo sobre una *pantalla del sueño* ad hoc, como si el soñante, no disponiendo durante el dormir del *afuera* que el mundo externo y su vida de vigilia le prestan para sus proyecciones, lo creara, lo inventara al soñar: *ese afuera* ficticio sería el receptáculo de todos los contenidos traumáticos. En otros términos, los contenidos traumáticos del sueño ocupan una *región* de la mente del soñante que es postulada por él como el *afuera*, espacio necesario para colocar aquello que no se quiere aceptar como parte integrante del *adentro* del Yo.

Si el Yo sufre, en ocasiones, un sentimiento penoso, es cuando la proyección de esa parte ha fracasado al lograr colocar afuera la imagen, el contenido ideativo, pero no el afecto penoso ligado a ese contenido ideativo (Abadi 1981). En otros términos,

no ha conseguido convencerse, pese al alucinar onírico, de que lo expulsado no le pertenece.

En resumen, Abadi, frente a los planteamientos de Garma, concluirá:

pienso, coincidiendo por entero con Garma en esto, que «los sueños son alucinaciones provocadas por contenidos psíquicos traumáticos para el Yo débil del durmiente y que sufren procesos enmascaradores antes de hacerse concientes. Pero discrepo en el para qué de esos procesos y de esos mecanismos» (1981: 74).

Cabe preguntarse a estas alturas: ¿es la satisfacción de deseos la esencia de los sueños?, ¿cuál sería finalmente el motor de los sueños?, ¿qué lugar tiene el deseo?, ¿de qué deseo hablamos: de aquel deseo infantil inconsciente, de mantener el sentimiento de omnipotencia, de la ilusión de encontrar una solución a un conflicto interno?, ¿qué lugar tienen los conflictos actuales o anteriores en la formación de los sueños?, ¿cuál es la principal función del sueño?

Sueños como los de Pedro con los que empezamos este ensayo sugieren que, tal como lo postulan Garma y Abadi, el motor del trabajo onírico es la presencia de un conflicto, constituido por elementos tanto actuales como anteriores, de los que el sujeto no puede huir. En Pedro, el diagnóstico de cáncer y la inminente amputación del brazo son, sin duda, situaciones disruptivas actuales que no solo lo confrontan con un conflicto presente, sino que traerán a colación angustias muy intensas de castración y aniquilamiento o desintegración que se evidencian en el relato del sueño. El nivel de tensión interna reinante es muy elevado y, si bien durante el estado de vigilia Pedro intenta implementar defensas como la racionalización, al dormir, estas no resultarán eficaces. La situación inunda masivamente y, en ese sentido, exige una reestructuración del aparato psíquico que se irá llevando a cabo tanto mientras el sujeto duerme como durante el día.

Ello no impide, sin embargo, observar en el material deseos que han sido realizados de manera alucinatoria o maníaca, en el sentido enunciado por Garma. Pedro intentará, en sus propios sueños, plantear algunas soluciones que resultan ficticias y que él mismo cuestiona, incluso mientras sueña: «¿La nueva moda? No, esos polos están mal», lo que alude a la realización de deseos planteada por Freud. Se colocará así como espectador de la muerte ajena (la de la abuela) antes que ubicarse como protagonista, con lo que, además, enuncia la contradicción experimentada por romper el orden generacional de la muerte. Frente a la amenaza de castración (amputación, cortar mangas), buscará inicialmente negar la situación y asumir como natural la *nueva moda*.

¿Qué función cumplirían los sueños en este caso?, ¿qué mecanismos están en juego? Es probable que, tal como señala Kaufmann (1996), en los sueños se articule el conjunto de la actividad pulsional a través de todo tipo de relaciones transferenciales que van desde el pasado más antiguo hasta los diferentes estratos del presente del individuo. Quizás esto determine que ciertos episodios oníricos se nos presenten en lo fundamental como realizaciones de anhelos, mientras que otros ponen en escena un conflicto identificatorio en apariencia insuperable, y en otros recobre vigencia algún trauma enquistado en la historia infantil o se evidencie la experiencia de desarticulación de una situación actual que es leída, además, desde la historia personal.

Referencias bibliográficas

- ABADI, M.
1981 *El psicoanálisis y la otra realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- AZOURI, C.
1995 *El psicoanálisis*. Madrid: Acento Editorial.
- BENYAKAR, M. y A. LEZICA
2002 «La vivencia traumática en la clínica psicoanalítica». Ponencia presentada en la Conferencia Internacional «Al fin de la batalla». Lima: Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos (SIDEA).
- CAPARRÓS, N.
2000 *Psicoanálisis de los sueños. El sueño del psicoanálisis*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- COSENTINO, J. C.
1996 *Construcción de los conceptos freudianos*. Serie Estudios Psicoanalíticos. Buenos Aires: Manantial.
- FREUD, S.
[1900]1997 *La interpretación de los sueños*. En *Obras completas*. Vol. I. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 343-720.
[1901]1997 *Los sueños*. En *Obras completas*. Vol. I. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 721-752.
[1914]1997 *Recuerdo, repetición y elaboración*. En *Obras completas*. Vol. II. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 1683-1688.
[1920]1997 *Más allá del principio del placer*. En *Obras completas*. Vol. III. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 2507-2541.

[1925]1997 *Inhibición, síntoma y angustia*. En *Obras completas*. Vol. III. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 2833-2883.

FROMM-REICHMANN, F.

1989 *Principios de psicoterapia intensiva*. Buenos Aires: Paidós.

GALENDE, E.

1992 *Historia y repetición. Temporalidad subjetiva y actual modernidad*. Buenos Aires: Paidós.

GARMA, A.

1976 *Nuevas aportaciones al psicoanálisis de los sueños*. Buenos Aires: Paidós.

KAUFMANN, P.

1996 *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*. Buenos Aires: Paidós.

KNOBEL, M.

1976 *Introducción al estudio de la obra de Sigmund Freud*. Buenos Aires: Paidós.

ROUDINESCO, E. y M. PLON

1998 *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

VALLS, J.

1995 *Diccionario freudiano*. Buenos Aires: Julián Yébenes.

La sexualidad en las sociedades contemporáneas: megaoferta sexual, megaoferta teórica

Doris Argumedo Bustinza*

Este ensayo analiza la importancia de la sexualidad como factor determinante en la estructuración del psiquismo en la cultura contemporánea. Si en sus orígenes el psicoanálisis definió la sexualidad como intrínsecamente conflictiva dada la prohibición de gozar, la autora se pregunta si nuestra sociedad, autodenominada liberadora y productora de múltiples objetos de consumo sexual (*megaoferta sexual*), pondrá fin a este núcleo antagonico de lo pulsional permitiendo la satisfacción completa. Ello la lleva a cuestionar la definición clásica de sexualidad y a considerar el pluralismo de perspectivas teóricas psicoanalíticas (*megaoferta teórica*) como una variedad de simbolismos que procuran aprehender nuevos aspectos incognoscibles de la sexualidad.

Palabras clave: sexualidad, cultura, megaoferta teórica, megaoferta sexual.

*

The actual importance of sexuality as a determining factor of psychic structuring in contemporary culture is analyzed. In its origins psychoanalysis defined sexuality as intrinsically conflict-laden because of the interdiction of pleasure. Now we inquire ourselves about the capacity of our society, defined in terms of liberalism and as producer of multiple objects to be consumed (mega sexual supply), to conclude this antagonistic core permitting a total instinctual satisfaction. The questioning of the classic definition of sexuality and the plural theoretical perspectives (mega theoretical supply) are considered as a variety of symbolic proposals directed towards the apprehension of new and unknowable aspects of sexuality.

Key words: sexuality, culture, mega sexual supply, mega theoretical supply.

* Psicoterapeuta egresada de la Escuela del Centro de Psicoterapia Psicoanalítica de Lima. Licenciada en Psicología Clínica por la PUCP. Egresada de la Maestría Estudios Teóricos en Psicoanálisis de la PUCP. Coordinadora académica y profesora de la Sección de Psicología, Departamento de Humanidades de la PUCP. Correo electrónico: <dargume@pucp.edu.pe>.

Hace más de cien años surgió el psicoanálisis como respuesta a las interrogantes que el cambio de siglo impuso a los hombres de su tiempo. Sus orígenes suponen la instalación de la escucha y la palabra. Nace, entonces, a decir de Panceira (1997), como diálogo, y cien años después, continúa siéndolo en una época en la que se privilegia el monólogo y se desatiende la escucha. En este contexto, la dificultad para registrar la vida interior y centrar en ella la existencia, dándole profundidad y espesor, puede ser una de las razones de la crisis del psicoanálisis como práctica:

en un mundo donde nadie escucha, el psicoanálisis es subversivo, obliga a escuchar y a escucharse, obliga a darse razones acerca de lo que se hace y obliga a comprobar con dolor la fuente inconsciente de tantas conductas y actitudes, lo que lastima nuestra omnipotencia (Panceira 1997: 17).

A fines del siglo XIX, el psicoanálisis rescató el valor de la sexualidad y su importancia en la etiología de las neurosis. A inicios del nuevo milenio, cuando, al parecer, no es el sexo lo que escandaliza sino la intimidad, el compromiso y la coherencia, cuando lo que está negado es el diálogo y la posibilidad de acoger dentro de uno el discurso del otro, el psicoanálisis privilegia el rescatar al hombre de esta enajenación, volviendo a abrir los espacios mentales indispensables para arrancarlo de ese universo de huida (Panceira 1997).

Si lo sexual de hoy dejó de ser lo que era en los tiempos de Freud, vale la pena preguntarse sobre su importancia actual como factor determinante en la estructuración del psiquismo y su impacto en la evolución de la cultura contemporánea. Al respecto, Verhaeghe nos recuerda la existencia de un tema recurrente a lo largo de la historia de la civilización: «Se trata siempre de poder, sexualidad y muerte» (Verhaeghe 2001: 12).

Al parecer, esta trilogía ha sido imaginada, representada y simbolizada desde el inicio de la civilización. Desde entonces, la sexualidad constituye la encrucijada en la que el poder y la muerte se encuentran: «Ningún poder más absoluto que el que da acceso a la inmortalidad, poder que se instaura además entre los dos sexos, entre el hombre y la mujer» (Verhaeghe 2001: 12).

Si bien esta sexualidad puede parecer de poca relevancia pública, ya que en un principio es de índole privada, se ha proyectado siempre en el dominio público al

punto que cada contexto cultural ha prescrito un sistema de reglas que reparte el poder y el placer. En particular en la cultura occidental, las prescripciones han recaído fundamentalmente sobre la mujer y el erotismo, y han sido organizadas primero alrededor de la tradición e ideología judeocristianas para luego ceder su lugar —a partir de los años sesenta— al hombre de blanco y a la *liberadora e iluminada* ciencia.

No existe duda de que, a consecuencia de los avances producto de los descubrimientos en biología, la sexualidad ha conocido en este último medio siglo modificaciones significativas. Así, la anticoncepción revolucionó la práctica sexual y la manera en que vivían las relaciones los hombres y las mujeres al margen de cualquier incidencia patológica. Por otro lado, por primera vez en la historia, las mujeres exigieron la igualdad con el hombre. Se originó, entonces, un reordenamiento emocional en el que las mujeres —mujeres ordinarias en sus vidas cotidianas, así como grupos feministas— protagonizaron como vanguardia cambios de enorme importancia.

Giddens (1992) nos habla, precisamente, de la emergencia de una *sexualidad plástica y emancipadora*, implícita tanto en una relación de igualdad sexual y emocional como en la reivindicación del placer sexual por parte de las mujeres; una sexualidad descentrada, liberada de las necesidades de la reproducción. Ello supone connotaciones explosivas respecto de las formas preexistentes de las relaciones de poder entre los diversos papeles sexuales establecidos, al mismo tiempo que libera —en principio— la sexualidad de la hegemonía fálica, del desmedido predominio de la experiencia sexual masculina.

El amor romántico queda, entonces, desacreditado por haber contribuido a poner a la mujer en «su sitio», la casa, perdiendo en ese instante su condición de precursor de un lazo emocional duradero con el otro sobre la base de las cualidades intrínsecas y democráticas de un vínculo íntimo (Giddens 1992).

El romanticismo suena ahora hueco; las nuevas generaciones sucumben a la desilusión y la desesperanza. El *para toda la vida* de antaño ha sido reemplazado por *el tiempo que dure* (Verhaeghe 2001). Nos zambullimos ahora en un *mundo feliz* en el que una relación amorosa de larga duración no solo es percibida como imposible sino como algo cada vez más turbio y sospechoso. Algunos proclaman que la intimidad puede ser opresiva y, evidentemente, puede serlo si se la considera como algo estricto y cerrado. La revolución sexual de las décadas pasadas ha depositado esperanzas en el terreno de la sexualidad, lo que representa para muchos un reino potencial de libertad, no reducido por los límites de la civilización contemporánea.

Con el fin del milenio, la euforia alrededor de la respuesta científica se apaciguó, los metarrelatos cayeron y perdieron su función totalizadora, sostenida en una fantasía

que encubría las fisuras entre la realidad y lo Real. La incertidumbre produjo, entonces, el llamado a nuevos valores y a una nueva regulación y elaboración cultural del acto sexual (lo Real es aterrador y amorfo hasta que nuestro sistema cultural le impone un orden). Así, para Verhaeghe, mientras que antiguamente el acento estaba puesto en el sexo, ahora lo está sobre la seguridad: «El amor es un remedio en tiempos de soledad» (Verhaeghe 2001: 16).

Cabe preguntarnos si los cambios vinculados con la evolución de las sociedades en el terreno de la sexualidad son revolucionarios no en la superficie sino en lo profundo. Para Green, puede existir un cierto engaño en cuanto al alcance de la ruptura con el pasado:

si bien la sexualidad se manifiesta en una actualidad distinta —el sexo es ahora moneda corriente— este retorno de lo sexual por vía de lo Real sacude nuestras construcciones y nos obliga a abrir los ojos a una realidad despiadada y sublime que tiene la ventaja de poner a prueba las teorías (Green 1998: 12).

Dado que, desde el punto de vista psicoanalítico, lo que tratamos con referencia a lo sexual no se limita a lo que de ello puede mostrarse (expresiones socialmente aceptadas o marginales), lo que implica invocar no meramente su parte reprimida sino abarcar sus formas no aparentes, disfrazadas o transformadas —su presencia en expresiones culturales que lo recubren (arte) o que lo elevan a una relación privilegiada con lo sobrenatural o lo divino (la religión y lo sagrado)—, resulta consecuente permanecer dubitativos ante las afirmaciones más o menos triunfales que anuncian el fin de los obstáculos sexuales, así como el de los prejuicios.

Una actualización de la problemática de lo sexual en el psicoanálisis contemporáneo supone, más bien, poner de manifiesto las insuficiencias de aquellas concepciones de la sexualidad que tienden a desdeñar su alcance o relativizarla (Green 1998). La teoría sexual concierne, ante todo, a nuestro modo de evaluar su papel en la constitución del psiquismo y las líneas a lo largo de las cuales se construyen las organizaciones psíquicas en general. Enmarcados en este contexto, conviene una revisión de los postulados teóricos que dentro de la pluralidad psicoanalítica plantean interpretaciones divergentes de la sexualidad.

La sexualidad en el psicoanálisis ¿contemporáneo?

Es harto conocido que lo sexual, hoy más que nunca, se define por la distancia —para no decir la independencia— entre las funciones reproductivas que le asignó la evolución y la búsqueda de placer que su ejercicio le confiere en su aspecto humano (con

todo, puede haber un placer, así como un displacer, compartido o no, en procrear). He aquí un punto nodal que instaura la diferencia entre la sexualidad reproductiva y la psicosexualidad.

Al descubrir Freud la sexualidad infantil, posibilita, por un lado, la verificación de manifestaciones eróticas mucho antes de la pubertad y, por el otro, la inclusión de actividades como la oralidad y la analidad dentro del marco de la sexualidad. A partir de ahí, el catálogo de todas las zonas erógenas, de todas las pulsiones parciales y de todos los objetos parciales se enriqueció, lo que permitió la interpretación de la sexualidad en conjunción con aspectos *ocultos* más allá de lo que tradicionalmente implicaba (Green 1998).

Si el placer se reconoce ya en la primera infancia, puede decirse que la sexualidad es el *placer de los placeres*; ello sin dejar de considerar la polaridad placer-displacer que obliga a concebirlos como un par de opuestos en el que ningún término puede ser abordado sin el otro (Green 1996). De este modo, el vínculo que une sexualidad y placer constituye el fundamento de lo sexual en el psicoanálisis.

Para Freud, la sexualidad se convierte, entonces, en la base sobre la que se edifica el psiquismo, con la pulsión sexual como soporte. Lo que aparece como fondo es el conflicto:

la situación conflictiva de la sexualidad, siempre en oposición a una fuerza de condición equivalente, relevada por otros, [...] es constitutiva de la represión y del inconsciente, que sólo protegen de manera imperfecta al yo (angustia) (Green 1998: 19).

La sexualidad se instaura, así, como el motor del desarrollo psíquico, lo que atribuye al placer un alcance que no tiene precedentes en ningún sistema teórico cuyo objeto sea el hombre. Un criterio de distinción de lo propiamente humano con respecto a lo animal está constituido, precisamente, por el empuje constante de la pulsión sexual a lo largo de toda la vida.

Lo sexual, atravesado por momentos críticos y caracterizado por un modelo del desarrollo apuntalado sobre lo biológico, sufre una mutación por la intervención de lo imaginario y lleva a la constitución del deseo tanto en lo que atañe a la ausencia del objeto como a su investidura en el encuentro (Green 1998: 20).

Si la sexualidad se define como intrínsecamente conflictiva, pues en el espectro de sus manifestaciones el centro está ocupado por el principio de placer-displacer, nos preguntamos si nuestra sociedad, autodenominada ahora liberada y productora de

múltiples objetos de consumo que conllevan la promesa de placer sexual y felicidad inmediatos, pondrá fin a la búsqueda.

Ya Freud ([1908]1997) nos previno del equívoco de transformar la sexualidad en un problema de relativismo cultural, confirmando que existe cierto núcleo antagónico básicamente arraigado en el funcionamiento pulsional que no permite una satisfacción y descarga completas.

Precisamente, los cambios más importantes en el enfoque freudiano se desarrollaron en paralelo al creciente descubrimiento de los factores que se oponían al florecimiento pleno de las pulsiones eróticas. Para Green (1995), los distintos pasos de la producción teórica freudiana dan testimonio de una progresión de factores opuestos a la sexualidad más allá de la represión, que mantiene la tonalidad sexual del contenido representativo lo más lejos posible de la conciencia.

Observamos, entonces, que si bien el Yo fue considerado, en un primer momento, como antagónico respecto de la sexualidad por encontrarse del lado de los instintos de autoconservación, luego, con el concepto de narcisismo, ese mismo Yo fue llenado con esa misma libido contra la cual antes se suponía que combatía: ahora se debía evaluar el papel competitivo de la libido narcisista y la libido objetal (Green 1995).

Otras características de los atributos de la sexualidad resultaron también muy significativas. En primer lugar, sus posibilidades de mezclarse con otras tendencias que previamente parecían oponerse a ella, como es el caso de la agresión fusionada con la libido, que da lugar al sadismo y al masoquismo. Y en segundo lugar, la capacidad de la libido para sufrir transformaciones; por ejemplo, la inversión en lo contrario (Freud 1997[1915]) y la sublimación, en la que los fines sexuales de la pulsión inicial son abandonados y las catexis desexualizadas (Freud 1997[1905]).

En *Más allá del principio del placer* ([1920]1997), en lugar de las pulsiones sexuales, Freud hablará de pulsión de vida, un cambio que se tornará comprensible a través de su antítesis, la pulsión de muerte. Si los instintos de autoconservación tenían el poder de inhibir la sexualidad (su acción supone solo una limitación de la satisfacción sexual), con la pulsión de muerte el resultado es más radical: «La destrucción primitiva se dirige en primer lugar hacia adentro, si no se logra una fusión de pulsiones en una escala suficiente, la sexualidad como tal es atacada» (Green 1995: 222).

Es precisamente esta última teoría pulsional la que iniciará nuevas formas de pensamiento y serán los kleinianos sus más fervientes defensores, al otorgar a la destructividad una posición basal frente al resto de la comunidad analítica, que dudó en seguir las

especulaciones de Freud en este terreno. Se produce, a decir de algunos, una nueva metapsicología que supone la transformación del estatuto mismo de la neurosis, que pasa a ser el destino patológico específico de la función destructiva.

De acuerdo con Freud, las neurosis son las enfermedades específicas de la función sexual; según la teoría de Melanie Klein, las neurosis pueden ser llamadas las enfermedades específicas de las funciones destructivas (Hoffer 1991: 723).

La teoría de las relaciones objetales avanza, entonces, a partir del último modelo pulsional siguiendo líneas divergentes. La primera es la tendencia de M. Klein, que invoca la existencia del Objeto desde el inicio, dando más importancia a la destrucción y apartándose de la oposición freudiana entre placer y displacer, hacia otra pareja de opuestos: el Objeto bueno y el malo. Esta leve diferencia reviste, en realidad, una importancia considerable, pues orienta los principios básicos de la actividad psíquica en una dirección que se diferencia marcadamente de la hipótesis de Freud.

Para Green, está aquí en juego toda la concepción de desarrollo, específicamente en lo que concierne a las relaciones entre los estadios pregenitales y la genitalidad: «La continuidad queda justificada, pero se utiliza ahora esta continuidad para remontarse sistemáticamente a la relación mamaria original» (Green 1998: 32).¹

La idea de una relación objetal que comienza al inicio de la vida eleva al pecho a una posición suprema; se modifica, entonces, profundamente la teoría sexual infantil de Freud, ya que el desarrollo libidinal (recordemos que en Freud este conoce una primera culminación en la organización edípica)² queda remitido prioritariamente a la oralidad, y se reconoce la importancia de esta fase primera de desarrollo, mientras que

¹ Se podría discrepar de esta idea si se considera que, para Klein, los impulsos genitales están activos desde el comienzo y adquieren especial importancia al alcanzarse la posición depresiva, alrededor del primer año de vida. Así se sustenta la concepción de un complejo de Edipo temprano y, por otra parte, pierde fuerza la concepción freudiana de una sucesión lineal y biológicamente determinada de las diferentes fases libidinales. Toma su lugar la idea de un polimorfismo fluctuante en el que predominan, sucesiva y alternadamente, los diferentes erotismos: oral, anal, uretral y genital (Gioia 1975; Del Valle 1986).

² En la teoría kleiniana, el complejo de Edipo parece conservar el papel fundamental y organizador que Freud le asignó para la estructuración del psiquismo. Sin embargo, en muchos aspectos el concepto ha experimentado, en Klein y continuadores, sustanciales modificaciones que se refieren a sus alcances en el contexto de la teoría, a su forma y momento de origen, a los contenidos de las fantasías que lo integran, y a las relaciones que mantiene en sus vicisitudes con los conceptos que sustentan la hipótesis de la ansiedad de castración. Cabe, entonces, preguntarse si el complejo de Edipo temprano constituye un precursor del complejo de Edipo freudiano o un núcleo organizativo distinto y no compatible con la teoría clásica.

las otras fases son consideradas emanaciones que, apenas se les da la ocasión, no tardan en reunirse con un contingente de origen (Green 1998).

Al parecer, la totalidad de la experiencia sexual apunta a encontrar un pecho plenamente satisfactorio, lo cual no solo resulta interpretable como un modelo de referencia a fijaciones anteriores sino como una negación de la diferencia de los sexos: a partir de ahí, el pene es considerado como un órgano de entrega y alimentación; en otras palabras, un pecho.³

El papel de la relación sexual parecería ser, entonces, alimentar o nutrir, no alcanzar el éxtasis en el goce mutuo.⁴ ¿Qué encontramos al final en la teoría de Klein sobre la primera relación objetal? El pecho como objeto bueno o malo, fijación oral inmanejable o, por lo menos, inigualada; los instintos destructivos provocando angustia y los instintos eróticos como meras defensas.⁵

Se produce frente a esto una alteración del significado y conceptualización de la sexualidad que se traduce en la lectura de los síntomas observables en los conflictos de personalidad *borderline* y en la psicopatología del narcisista o de estructuras no neuróticas. Se piensa que, a menudo, dichos pacientes sufren regresiones que van mucho más allá de la fijación edípica y genital, retrocediendo a fases pregenitales muy anteriores.⁶ La conclusión *penosa*, a decir de Green, es la siguiente: «Al ser la posición anal, oral o, en otras terminologías, las posiciones depresivas más antiguas o paranoides, se las considera como más importantes» (Green 1995: 224).

³ Recordemos, sin embargo, que para Klein, el niño y la niña saben inconscientemente, desde el comienzo de su vida, de la existencia del pene paterno y de la vagina materna, conocimiento que surge de las propias sensaciones genitales. Motivados por las gratificaciones y frustraciones e impulsados por la ansiedad persecutoria, tanto el varón como la mujer se dirigen a un objeto capaz de proporcionar placer y protección. El pene paterno integra con el pecho la pareja de objetos primarios parciales destinatarios, en ambos sexos, de los deseos primordialmente orales, pero a los que se suman, cada vez en mayor medida, pulsiones anales, uretrales y genitales (Del Valle 1986). Siguiendo esta lógica, solo en términos de la posición esquizoparanoide y de objetos parciales se podría hablar, según entiendo, de un pene-pecho.

⁴ A mi parecer, el goce mutuo puede ser entendido desde Klein como un logro psíquico que se alcanza, al menos si hablamos en términos de precursores, con la integración objetal en la posición depresiva, que implica, incluso, una primacía de lo genital sobre lo oral.

⁵ Se entiende que la defensa se organiza frente a impulsos destructivos muy intensos.

⁶ Klein y su escuela sostienen que las dificultades y alteraciones de la función genital enraízan sus motivaciones en la insuficiente elaboración de las ansiedades correspondientes a las etapas previas al predominio de los impulsos y fantasías genitales. La etapa pregenital, no obstante, corresponde a la posición esquizoparanoide, la cual se da alrededor de los primeros seis meses de edad (Del Valle 1986).

Probablemente, por ser ahora tan frecuentes características clínicas como la incapacidad para satisfacer la necesidad de tranquilidad, equilibrio emocional y seguridad interior, se da por sentado que dichos síntomas se explican mejor en términos del modelo kleiniano o de relaciones objetales, entendiéndose por ello que tienen poco que ver con la sexualidad. Esta afirmación es un tanto absolutista si consideramos la descripción del mundo fantasmático, ansiedades y defensas vinculadas al complejo de Edipo temprano kleiniano, que continúan actuantes y eficaces en el inconsciente durante toda la vida del sujeto. Así lo reconoce Gioia (1975) cuando resalta que las fantasías primarias orales y anales de penetrar en el cuerpo materno para apoderarse de sus contenidos valiosos y envidiados (leche, bebés, heces idealizadas y pene paterno, que, se supone, se encuentra dentro del vientre materno), bajo el predominio de la relación objetal total, los fines genitales y la relación triangular con los padres, suman a las vivencias voraces y envidiosas los celos que las encubren y modifican, y se constituyen en la base de fantasías cuyos contenidos predominantes giran en torno a la escena primaria y a la amenaza de castración.

Esta posición no está muy lejos de las teorías de autores posteriores que intentan reunir los factores enlazados a la sexualidad y al objeto en una caracterización común. Así, es legítimo considerar las descripciones de M. Bouvet (Green 1998) sobre las estructuras pregenitales en las que dominan las fijaciones orales y anales, lo que permite tender un puente entre neurosis y casos fronterizos en una teoría de conjunto que, más que implicar un descentramiento del complejo de castración surgido en la fase fálica, supone aplicarle ciertos acomodos (se hablará, así, de castración anal y hasta de castración oral).⁷ Con un discurso distinto pero convergente, Joyce McDougall (1995) hablará de sexualidad arcaica adictiva o de neosexualidades, reveladoras una y otras del carácter potencialmente traumático de la sexualidad humana.⁸

Si bien, de una manera general, estas distinciones de la teoría clásica pueden ser entendidas como un cambio de paradigma, ello no supone que no conserven un

⁷ Los analistas clásicos expresarán, sin embargo, reservas sobre este «híbrido».

⁸ El reconocimiento del Otro, en tanto objeto separado de sí mismo, crea un estado de amor-odio que constituye el sustrato de todas las formas de sexualidad adulta. Junto con ello, la bisexualidad psíquica y la escena primitiva constituyen los factores de base de la organización precoz de la estructura psico-sexual y dejan su rastro en una sexualidad arcaica que sobrepasa la conceptualización genital freudiana al construirse alrededor de fantasmas pregenitales orales y anales, con temor a la pérdida de identidad o a la pérdida de los límites del cuerpo. La sexualidad arcaica, mixtura fusionada de la libido y lo mórbido, supone una tensión que empuja hacia una búsqueda perpetua de resolución de conflictos, constituyéndose así en el fundamento de todas las formas de sexualidad (McDougall 1995).

lugar importante para la sexualidad. Es justo señalar que algunos sectores de la psicopatología sexual fueron ignorados o poco trabajados por Freud, pues el que la sexualidad esté allí desde el principio no quiere decir que tome en seguida la forma que conocemos en la neurosis. Así, el recurso a lo arcaico no significa ausencia de lo sexual —esto nos remite, nuevamente, a la confusión entre sexual y genital—, sino que abre perspectivas hacia una sexualidad como producto de un Ello-Yo poco o mal diferenciado, con una intrincación mal realizada entre pulsiones sexuales y pulsiones destructivas. Aquí sexualidad y Yo se oponen menos de lo que se implican uno a otro de manera complementaria.

Megaoferta teórica, megaoferta sexual: ¿ampliación o restricción?

El psicoanálisis contemporáneo vive aún los *impasses* resultantes del debate entre los partidarios de la teoría pulsional, que continúa la línea freudiana, y los de la teoría de las relaciones de objeto, que se remontan a M. Klein (remanentes de las controversias entre Freud y Klein, 1941-1945). Hoy se hace evidente el modo en que Klein reinterpretó la sexualidad fálica y genital a la luz de fijaciones orales que remiten a la relación con el pecho-pene, lo que significó una profunda modificación de las concepciones de Freud y sus epígonos. No obstante, en términos generales, puede sostenerse que la comunidad analítica reconoció, después de Freud, la importancia de la posición depresiva.

Sin embargo, resulta oportuno señalar que esta «disidencia» representó los comienzos de una transición gradual del psicoanálisis: «De ser —al menos en apariencia— una estructura teórica acabadamente unificada, desarrollada alrededor de la creación intelectual de Sigmund Freud, pasó a la diversidad teórica que observamos en el psicoanálisis actual» (Wallerstein 1988: 3).

Por supuesto, todo esto crea dilemas y cuestionamientos. Vivir el pluralismo del psicoanálisis puede suscitar lo que Cooper (1984) llamó *límites porosos* dentro del campo psicoanalítico, al mismo tiempo que hace más difícil intentar definir el psicoanálisis *silvestre*. Schafer (1985) lo expresa claramente cuando plantea que, en la actualidad, con las concepciones pluralistas, los diversos enfoques y modelos de la mente, lo que sería un análisis convencional dentro de un enfoque bien puede ser silvestre dentro de otro. Así, la multiplicidad entendida como multiplicación de escisiones puede conducir a la fragmentación.

Desde otra óptica, Sandler (1983) señala la tendencia a considerar las ideas de Freud como el centro de la teoría existente, y los desarrollos posteriores *aceptables*

como extensiones y adiciones consistentes con el pensamiento freudiano. Aquellos que piensan en estos términos, cuando manifiestan su desacuerdo con otros autores, lo hacen en términos de que han malentendido, malinterpretado o aplicado mal a Freud, y volverán a los escritos de este en busca de las evidencias que apoyarán sus propias ideas.

La dialéctica surge entre mantener la unidad teórica del psicoanálisis mediante la marginación de aquellos cuyas propuestas teóricas nuevas, independientemente de su valor potencial, parecen estar asociadas con una dilución de los conceptos psicoanalíticos centrales y, como contrapartida, el esfuerzo de acomodar perspectivas teóricas divergentes dentro de un marco definitorio global más elástico para el psicoanálisis.

La pluralidad teórica remite quizás a la heterogeneidad del psiquismo, formado por materiales que pertenecen a sistemas múltiples de representación (representantes psíquicos, pulsiones, afectos, representantes de cosa, representantes de palabra, representantes de la realidad, etcétera). A ello se refiere Green (1996) cuando plantea que no hay mayores posibilidades de alcanzar, por ejemplo, una concepción unificadora del objeto, pues siempre hay más de un objeto.

Qué decir, entonces, acerca de las concepciones de la sexualidad, en las que se deben reconocer las diferencias culturales, su potencial transformador como constituyente e incitador poderoso del funcionamiento psíquico y estímulo extraordinario para todo tipo de construcciones imaginativas y míticas. Como bien señala Braun (1998), en el contexto social en que nació el psicoanálisis, las leyes se enunciaban por el no y establecían la prohibición de gozar, mientras que en la actualidad se pregona el sí como obligación para gozar. Los discursos y prácticas de aquellos tiempos que, a manera de ordenadores simbólicos, instituyeron una sexualidad que exaltaba la virginidad prematrimonial, el matrimonio y la maternidad, valorando la necesidad de separar el placer sexual de la procreación, configuraron tipos de mujeres y de hombres con determinadas características: la esposa procreadora, la virgen, la prostituta, la adúltera, el buen burgués con una doble vida encubierta pero aceptada socialmente, el padre de familia con un fuerte control sobre su esposa e hijos, etcétera. En la actualidad, lo vergonzante es ser virgen y no consumir placer sexual; también se han desplazado los límites entre lo público y lo privado, así como las marcas de la diferencia generacional relacionadas con las prácticas sexuales. Padres e hijos comparten, por lo tanto, una sexualidad pública con oportunidades masivas para el consumo sexual.⁹

⁹ A esta realidad la llamamos, siguiendo a Braun (1998), «megaoferta sexual».

Estas consideraciones nos llevan a cuestionar la definición clásica de sexualidad, pues entendemos que el concepto debe ser revaluado atendiendo a aquellos elementos sociales y culturales que participan en su constitución e impregnan la mente, sin caer en un relativismo cultural. Darle un estatus psicoanalítico a la realidad social y articularla con la realidad psíquica (entendidas ambas de distintos modos por diferentes escuelas y autores psicoanalíticos) supone erigir la sexualidad como núcleo fundante de una mente atada al cuerpo y vinculada con objetos, inmersa en una cultura.

No se pueden negar los cambios producidos en las escenas en las que se juega la sexualización de los sujetos, en la articulación entre lo público y lo privado,

donde la proliferación de posibilidades de consumo sexual plantea una elección de objeto con predominio de la oferta en desmedro de una elección proveniente del deseo, produciendo una modalidad de alienación que sustituye lo que debiera ser un discriminado proceso de subjetivización (Braun 1998). Frente a este panorama, cabe considerar el pluralismo de perspectivas teóricas psicoanalíticas como una variedad de simbolismos o metáforas que procuran aprehender y dar cuenta de nuestros aspectos incognoscibles inconscientes.¹⁰

Resta, entonces, encontrar un medio capaz de integrar las ideas surgidas en los desarrollos conceptuales posteriores a Freud (en especial, las ideas de Klein y Winnicott a partir de la concepción freudiana de desarrollo libidinal), lo que sugiere una profunda reinterpretación de la noción de sexualidad en Freud, en particular de la oralidad y de la pregenitalidad en general, desde una perspectiva en la que sea imposible considerar de forma separada las pulsiones solas o el Objeto. Se podría pensar, entonces, en una relación alterna entre las pulsiones sexuales y destructivas, por una parte, y los objetos parciales y totales, por otra, considerando que, en la medida en que entra en juego una relación de amor, el Objeto no puede ser un Objeto parcial. En este contexto, las regresiones no solo conducirán al odio y a la destrucción sino también al predominio de objetos parciales. Siguiendo a Green (1996), quizás es hora de que el psicoanálisis contemporáneo reconsidere las relaciones del par pulsión-objeto.

¹⁰ Asumirlo así garantiza establecer una distancia entre la pluralidad teórica y lo que sería una «mega-oferta teórica», considerando el sentido en que se ha venido utilizando este término.

Referencias bibliográficas

- BRAUN, J.
1998 «Mega-oferta: ¿ampliación o restricción de la sexualidad?». *Revista de Psicoanálisis de la Asociación de Psicoanalistas Argentinos* 55, 3, pp. 679-686.
- COOPER, A.
1984 «Psychoanalysis at One Hundred Years: Beginnings of Maturity». *Journal of American Psychoanalysis* 32, pp. 245-267.
- DEL VALLE, E.
1986 *La obra de Melanie Klein*, vol. II. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- FREUD, S.
[1905]1997 *Tres ensayos para una teoría sexual*. En *Obras completas*. Vol. II. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 1169-1237.
[1908]1997 *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna*. En *Obras completas*. Vol. II. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 1249-1261.
[1915]1997 *Los instintos y sus destinos*. En *Obras completas*. Vol. II. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 2039-2052.
[1920]1997 *Más allá del principio del placer*. En *Obras completas*. Vol. III. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 2507-2541.
- GIDDENS, A.
1992 *La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.
- GIOIA, T.
1975 «El complejo de Edipo en la teoría kleiniana: estudio comparativo con las ideas de Freud». *Revista de Psicoanálisis de la Asociación de Psicoanalistas Argentinos* 32, 4, pp. 767-806.
- GREEN, A.
1995 «¿Tiene la sexualidad algo que ver con el psicoanálisis?». *Libro Anual de Psicoanálisis* 11. Lima: Imago, pp. 221-233.
1996 «Apertura para una discusión en el psicoanálisis contemporáneo». *Revista de Psicoanálisis de la Asociación de Psicoanalistas Argentinos* 53, 3, pp. 669-676.
1998 *Las cadenas de Eros*. Buenos Aires: Amorrortu.

- HOFFER, W.
1991 «Discussion on Dr. P. Heimann's and Mrs. S. Isaacs' Paper on «Regression»». En P. King y R. Steiner (eds.). *The Freud-Klein Controversies (1941-1945)*. Londres-Nueva York: Routledge, pp. 720-724.
- McDOUGALL, J.
1995 *Las mil y una caras de Eros. La sexualidad humana en busca de soluciones*. Buenos Aires: Amorrortu.
- PANCEIRA, A.
1997 *Clínica psicoanalítica. A partir de la obra de Winnicott*. Buenos Aires: Lumen.
- SANDLER, J.
1983 «Reflections on Some Relations between Psychoanalytic Concepts and Psychoanalytic Practice». *International Journal of Psychoanalysis* 64, pp. 35-45.
- SCHAFER, R.
1985 «Wild Analysis». *Journal of American Psychoanalysis* 33, pp. 275-299.
- VERHAEGHE, P.
2001 *El amor en los tiempos de la soledad: tres ensayos sobre el deseo y la pulsión*. Buenos Aires: Paidós.
- WALLERSTEIN, R.
1988 «¿Un psicoanálisis o muchos?». *Libro Anual del Psicoanálisis*. Lima: Imago, pp. 1-15.

La idea de lo negativo en el psicoanálisis

Adela Escardó*

El trabajo comprende un abordaje inicial sobre el tema de lo negativo, sus definiciones y las aproximaciones de Winnicott, Bion y Green al respecto. La revisión permite apreciar una confluencia de significados entre estos autores, que consideran lo negativo como el reverso de lo manifiesto; es decir, lo latente, acentuando la falta, la ausencia que predomina en patologías severas y limítrofes. Lo negativo se evidencia en los ataques al pensamiento y a las relaciones, donde priman la desligadura y la decatectización. Los autores concuerdan en la relevancia de las pulsiones destructivas, que imprimen su sello característico en lo negativo.

Palabras clave: lo negativo, ausencia, decatectización, Winnicott, Bion, Green.

*

This paper attempts an initial approach on the subject of the negative, its definitions and the conceptions of Winnicott, Bion and Green. It permits an overview of the confluence in the treatment of all three authors, who consider the negative alluding to the other side of that which is manifest, or what is latent, throwing light to what is lacking, which predominates in severe and borderline pathologies. The negative is evident in the attacks on thinking and on the linking capacity where decatectization operates. A unifying theme is the destructive impulses which impress their characteristic seal on the negative.

Key words: the negative, lack, decatectization, Winnicott, Bion, Green.

* Psicoterapeuta. Licenciada en Psicología Clínica por la PUCP. Egresada de la Maestría Estudios Teóricos en Psicoanálisis de la misma casa de estudios. Candidata a la Sociedad Peruana de Psicoanálisis. Correo electrónico: <adela@terra.com.pe>.

El concepto de *lo negativo* tiene años de haber sido expuesto y elaborado dentro del psicoanálisis. Sin embargo, continúa siendo un tema complejo que merece un constante estudio y esclarecimiento. En las siguientes líneas analizaré los aportes de Green, Winnicott y Bion, pues los considero los autores más representativos en esta materia.

La idea de *lo negativo* llama a repensar los fenómenos psicoanalíticos desde el estatuto de la ausencia (Green 1995, 2000). Si pensamos que el aparato psíquico, en un momento dado, no capta sino una parte de una totalidad, podemos igualmente suponer que una enunciación dada contiene una alusión a su contrario, que le sirve de contraste y límite. Al señalar un objeto, se enfatiza tan solo un ángulo y lo demás queda en la sombra, latente, inconsciente o bien ausente. *Lo negativo* hace referencia a aquello que falta, a aquello que no se ve, que subyace.

El concepto de *lo negativo* tiene su punto de partida en las elaboraciones de Freud en su artículo *La negación* ([1925]1981), en el que señala que la psique lanza fuera de sí lo amenazante a través de las proyecciones e incorpora lo que quiere mediante las identificaciones. El lenguaje atestigua estas operaciones de los impulsos instintivos orales más primitivos cuando, por ejemplo, manifiesta su intención de incorporar lo placentero en «Esto lo comeré» o de expulsarlo en «Esto lo escupiré». Clasifica y discrimina, con lo cual es un organizador de primer orden.

Para Freud, pensar en *lo negativo* parte de la misma idea de la postulación del inconsciente, de lo latente, así como de las operaciones de defensa. Freud aborda el tema como una modalidad de juicio dentro del proceso secundario, donde el lenguaje cumple dos funciones: atribuir o negar a una cosa una cualidad, y dar o negar a una imagen su existencia. Se ha dicho que en *lo negativo* priman elementos dialécticos evidentes en la teoría psicoanalítica del conflicto, los cuales podrían tender puentes con la dialéctica hegeliana; sin embargo, no hay un trazo claro en este sentido, aun cuando son posibles las analogías entre la antítesis hegeliana y lo negativo.

Green (1995) ha rastreado los orígenes de *lo negativo* en la filosofía hegeliana, buscando la medida en que podría estar emparentado con la idea de antítesis de Hegel. No obstante, el recorrido de la noción dentro del psicoanálisis va a ser independiente. Este recorrido alude a la naturaleza elusiva del inconsciente, a lo reprimido, escindido, negado, tanto con relación al material objeto de la defensa como a la operación misma. Se ha

llegado a hablar de *lo negativo* como lo irrepresentable. Su importancia en la clínica ha permitido que se reconozca la realidad de estas ausencias, faltas, contrastes, desobjetalizaciones, lo que hace posible el abordaje y comprensión de patologías severas.

En el lenguaje cotidiano, suele haber una referencia a lo opuesto, a lo complementario, a lo que falta en presencia, pero a lo que la ausencia misma está aludiendo. Este inmenso conjunto de operaciones del lenguaje del aparato psíquico se halla contenido en la idea de *lo negativo* (Green 1995). El psicoanálisis parece ocuparse de ello por principio. Se lo ha comparado con el negativo fotográfico, con algo que aparece gracias a elementos de complementación entre figura y fondo que le permiten diferenciarse y alcanzar visibilidad. Habría aquí una captación de las operaciones del aparato psíquico que llega a todo nivel. Por ejemplo, el Yo contrastaría con el No-Yo, el Ello con el no del Ello, y el Superyó con el no del Superyó; el placer con el displacer, lo objetivo con lo subjetivo, entre otros opuestos. El sujeto se va constituyendo desde un comienzo por oposición a lo que no es.

Friszman-Bosoer (1996) destaca el índice de negatividad contenido en los conceptos centrales de la elaboración psicoanalítica. La negatividad se centra en la ausencia o la falta del objeto, en el vacío, como algo que no puede procesar y que tiñe las relaciones de la persona con el mundo, con su cuerpo, consigo misma. El modelo, en este caso, sería la represión y, a partir de ella, las llamadas «defensas primarias»: la negación, la forclusión, la desmentida y la escisión. *Lo negativo* se define como aquello que se encuentra entre los límites de la representación, como efecto del inconsciente, por un lado, y como destructividad, por otro (Duparc 1999).

Actualmente, la clínica de lo negativo ha cobrado gran protagonismo debido al creciente número de personas que acuden a la consulta y que antes no eran aptas para el tratamiento, ni se las tenía como susceptibles de transferencia. Las fronteras del psicoanálisis se han ampliado considerablemente. En sus inicios se situaban dentro de lo neurótico, pero se han extendido hasta cubrir patologías severas (Kernberg 1979, 1987).

D. W. Winnicott se confrontará con *lo negativo* en *Realidad y juego* (1971). En su revisión del capítulo sobre los objetos y fenómenos transicionales, presenta un caso clínico: el de una mujer que de joven había sido tratada por otro analista con quien desplegó una transferencia de tipo materno sumamente intensa. A pesar del número de años transcurridos, esta antigua relación seguía presente en el análisis con Winnicott. La mujer sufría de una pena honda e interminable, que llevó a notar que más importante era lo negativo del anterior analista que lo positivo del actual; ella misma resaltaba la atención puesta en el aspecto negativo de la relación. Su historia estaba ligada

con profundas experiencias de ausencia, en las que siendo niña se había visto obligada a esperar a su madre sobrepasando largamente sus posibilidades. Esta situación determinó el desarrollo de un modo relacional en el que colocaba esta problemática de sufrimiento en primer plano.

Green (2000), quien se ha autodenominado el Winnicott francés por su interés en fenómenos clínicos derivados de la falta, afirma que el plazo de espera de la madre tiene un límite. La corta edad es una variable fundamental, y si el lapso de espera excede la capacidad, sobreviene la desesperación. Una vez instalada esta condición, la persona va a decir no a todo, incluso a sí misma. Ocurre entonces una destrucción de las ligazones, una mayor intolerancia a la frustración, acompañada de una identificación proyectiva excesiva. En estos casos, Green (1995) señala que la persona adopta como modo de funcionamiento una exclusión radical y el aspecto negativo de las relaciones se hace preponderante. Con relación a la paciente de Winnicott, ella sentía la necesidad de relevar lo negativo relacionado con su primer analista antes que lo positivo del actual, señalando así la importancia de reconocer este aspecto que la había marcado y que tenía urgencia de trabajar en su tratamiento. Su apremio estaba en mostrar que la ausencia tan prolongada de su madre la condujo a un estado en que solo *lo negativo* era real. Dicha experiencia se expandiría a toda la estructura psíquica. Si el objeto reapareciera más adelante, ya sería tarde. Su presencia no podría entonces modificar el modelo negativo, que formaría ya parte de las características del sujeto.

Winnicott (1971) no circunscribe *lo negativo* a la patología, como bien atestigua su conceptualización del *objeto transicional*. Ante la ausencia de la madre, el niño recurre a un objeto que para él reúne rasgos que le recuerdan al objeto materno, y lo usa para negar su falta. Es como si el niño dijera: «Yo sé que este no es el objeto, pero puede servirme». Lo original de esta operación consiste en que el objeto, desde un lugar intermedio, recibe una investidura positiva. El objeto transicional, como una posesión No-Yo, está definido como un *negativo de mí*. Implica la idea de algo que no está presente, lo cual es otro significado de *lo negativo*. Su importancia la da no el objeto mismo cuanto el uso que se haga de él. Winnicott destacó la paradoja contenida en el uso que el niño hace del objeto transicional; esta ha de ser aceptada sin intentos de resolverla. Incluiría una tolerancia de lo negativo, que se define por su ausencia, que surge de la huella de una falta o para negar la falta. El niño es capaz de emplear un objeto transicional cuando el objeto interno está vivo, real y es suficientemente bueno; es decir, no demasiado persecutorio. Winnicott señaló que una falla del objeto externo en alguna función esencial conducirá a una cualidad de estar muerto o a una cualidad

persecutoria del objeto interno. De persistir tal inadecuación, el objeto interno perdería significado para el niño.

En el caso del objeto transicional, el trabajo se realiza bajo el primado de Eros. En cambio, Green (1995) destaca el papel de las pulsiones de destrucción en el trabajo de lo negativo. En caso de que la madre o sustituto no retornara, y el niño debiera esperar desmesuradamente, se irán desdibujando los objetos transicionales, y ocurrirá una deca-texis progresiva, donde la memoria de la representación interna acabará diluyéndose. Los fenómenos transicionales perderían significado y el infante se mostraría incapaz de experimentarlos. Green ([1980]1986, 1995) asocia el diluirse de las representaciones internas con la representación interna de *lo negativo*; señala que corresponde a una representación de la ausencia de representación, la cual se expresa en términos de *alucinación negativa*, o en el campo del afecto del vacío o, en un menor grado, de futilidad, de sinsentido. Sus formulaciones acerca de la madre muerta, así como el concepto de la alucinación negativa examinan con gran detalle este cuadro.

En el camino de la decalectización, la ausencia y el vacío quedarían como única realidad. Se trata de una gradiente progresiva. El objeto transicional es una creación que surge en situaciones normales y que ayuda a tolerar la falta. En el caso del objeto transicional, estamos frente a una situación de normalidad, una creatividad que ayuda a tolerar la falta. La solución del objeto transicional se ofrece a la psique para responder a la espera, a modo de objeto puesto a su disposición. En la clínica de estos casos se hace necesario relevar la falta, rescatarla como real.

Por su parte, Bion (1958, 1959, 1962), quien también trabajó con pacientes limítrofes y de patología severa, consideró los diversos destinos con relación a una situación de falta, e intentó comprender cómo participaba la mente del analista en la creación de un nuevo nivel inconsciente de la realidad psíquica de la sesión. El analista tendría la posibilidad de abrir espacios de funcionamiento mental mediante el aporte de áreas expandidas de su inconsciencia dentro de la mente del paciente. Según este autor, para el paciente, su capacidad de aprender y contener la experiencia psicoanalítica implica un nuevo nivel de posibilidades para abordar lo incógnito (la O de Bion), para contener *lo negativo* como una parte potencial de su personalidad. Dicha descripción es similar a la definición que da Green sobre el trabajo de lo negativo, en el sentido de que se ganarían nuevos niveles mentales de lo incógnito. En la obra de Bion se advierten dos aspectos de lo negativo: la intolerancia al dolor mental, que disuade u obstaculiza el desarrollo del pensar (vínculo K) y de la personalidad, y la manera en que una madre sin capacidad continente priva a su bebé de la oportunidad de desarrollar la función

alfa. Estaríamos frente a dos acepciones: en primer lugar, una que está en conexión con la incapacidad de realizar el duelo y, en segundo lugar, *lo negativo* que se encuentra en la base de la actividad mental originada en la necesidad de dar sentido (vínculo K, instinto epistemofílico). Bion introduce un nuevo estatus de *lo negativo*, que llama O, y que indica una falta, una ausencia de conocimiento que debe ser respetada y no cubierta con una saturación de sentido.

La descripción de la modalidad de operación psicótica, el vínculo como unidad básica de la organización mental y los ataques al vínculo como meollo de los fenómenos psicóticos son aportes bionianos para comprender cómo *lo negativo* afecta la mente. *Lo negativo* tendría como elemento la fuerza para ser equiparado con la destructividad y el instinto de muerte. En su teoría del pensar, *lo negativo* se comportaría como un organizador. Para Bion, el pensamiento nace de la experiencia decisiva de confrontación con la no cosa, la percepción del no pecho en lugar del pecho presente.

Dentro de esta teoría, *lo negativo* se encuentra dentro de una concepción del conocimiento que incluye el conocimiento afectivo, donde la intuición desempeña un papel central. *Lo negativo* implicará un desarrollo desde el inconsciente negativo de Freud, abriendo una ventana hacia lo nuevo, a lo que aún está sin vincular, lo que aún no ha sido hallado pero que es parte de lo real. Es lo que se conoce como «pensamiento sin pensador», que aguarda para ser descubierto como parte de la realidad de lo incógnito que precede y sigue a cualquier momento de conocimiento. Entre tanto, persisten los aspectos destructivos de *lo negativo*. Los elementos beta, las mentiras, los objetos bizarros, las alucinaciones, la modalidad concreta del pensar forman parte de la lista. *Lo negativo* destructivo corresponde al pensamiento esquizofrénico, se halla en la creación de fetiches, de las perversiones sexuales, en la delincuencia y en las adicciones, basadas en la negación de la realidad y en la evasión de la frustración y del dolor mental. Para Bion (1958, 1959, 1962), lo negativo se relaciona con las dificultades que experimenta la personalidad para alcanzar el sentido de la verdad con la tolerancia al dolor mental que es producto de un nuevo significado que debe expandirse.

Green (2000) nos muestra cómo la sensación de pérdida puede ser una forma de integrar la propia experiencia del *self*. El famoso caso del cordel (*the string*), presentado por Winnicott y que Green comenta, evidenció que la presencia constante del cordel llevó al analista a pensar que el niño estaba lidiando con un miedo a la separación, y que intentaba negarla mediante el uso de un cordel. En el caso referido, la soguilla era una materialización positiva de un nexo ausente, negativo. Winnicott notó que la negación del miedo estaba ligada a la ausencia de contacto con la madre, aun estando ella

físicamente presente. La madre admitió haber estado deprimida por aquel entonces, durante el tiempo en que su niño no podía aceptar separarse de ella.

En otro caso, Winnicott expuso un material de sesión acerca de un intenso recuerdo de abandono por parte de una paciente, cuya madre, siendo ella aún una niña pequeña, tuvo que separarse durante un día feriado. Debido a su corta edad, esta situación produjo una vivencia traumática en la niña, que no fue capaz de comprender el abandono (Green 2000). En opinión de Green, en tales condiciones, desde el punto de vista de un bebé, la madre está muerta aunque esté presente, dado que su capacidad de espera se ve ampliamente superada y lo lleva a una tramitación extrema. Supone que ningún contacto podrá restablecerse cuando ella regrese (Green [1980]1986).

En un momento posterior, la paciente en cuestión debió ser trasladada lejos de su hogar. En su registro, su niñez había quedado completamente olvidada; sin embargo, conservó un detalle digno de atención para su analista: la niña no podía llamar a sus familiares adoptivos *tío* y *tía*, tal como era costumbre para los demás niños. Para Winnicott, estas señales constituyen la evidencia de lo olvidado, como el negativo del recordar a la madre y al padre. La representación interna se diluye como consecuencia de una separación intolerable.

La paciente había atravesado un período de regresión, durante el cual asistía a sus sesiones y acostumbraba envolverse con una alfombra del analista. Pasado ese lapso, insistió en no volver a usar la alfombra; aclaró que aunque era cómoda, la realidad era mucho más importante que la comodidad. Green destaca la importancia de estas palabras. Ella tenía una necesidad absoluta de enfatizar esta ausencia. De lo contrario, la realidad de este significado, según Green, se habría esfumado. Este suceso demuestra la obstinación de algunos pacientes instalados en una reacción terapéutica negativa, que podría corresponder a *lo negativo*, en una necesidad de mostrar la ausencia como lo único real y que, de renunciar a ello, esta realidad se desvanecería. No en vano esta paciente solía decir que todo lo que tenía era lo que no tenía.

Lo negativo hace referencia, como hemos visto, a una falta que puede adoptar las formas más sutiles. Puede tratarse de una ausencia de memoria, ausencia en la mente, ausencia de contacto o bien una ausencia para sentirse vivo que se puede sentir como lo real. Es posible que la única cosa real sea el lugar dejado por el olvido, suerte de hueco vacío. Su reconocimiento en el trabajo clínico es imprescindible; el trabajo con patologías límite y casos severos lo demuestra.

El concepto de *lo negativo* para Green se asocia a lo irrepresentable, lo que corresponde a la parte del Ello que, bajo la influencia de la pulsión de muerte y del ataque

contra las relaciones, no accederá a la representación (Duparc 1999). *Lo negativo* puede estar al servicio de Eros, como sucede en el caso del objeto transicional, donde hay una coexistencia de lo que es y no es el pecho de la madre dentro de un tinte investido, positivo. Por contraposición, hay circunstancias en que *lo negativo* se cumple bajo los auspicios de las pulsiones de destrucción (Green [1980]1986). Aquí el trabajo de *lo negativo* separa, impide una investidura positiva.

En la relación temprana madre-hijo, en términos de Winnicott, el bebe va siendo capaz de tolerar el quedarse solo durante la separación gracias a la construcción introyectada de una estructura encuadrante, análoga a los brazos de la madre en el *holding*. Primero ella y luego el espacio psíquico cumplirá una función de sostén, tal como lo describe la noción de *continente* de Bion. Si la estructura encuadrante contiene a la mente, la alucinación negativa puede ser reemplazada por una satisfacción alucinatoria de deseo o fantasía. No obstante, cuando el bebé es confrontado con la experiencia de muerte, el marco se vuelve incapaz de crear representaciones sustitutas y se sostiene en el vacío. La mente se encuentra bajo amenaza de ser destruida. Si fuera el caso que se dañara la estructura enmarcadora, estaríamos frente a la desintegración. Para Winnicott, la representación interna se diluye como consecuencia de una separación intolerable; para Green ocurre una alucinación negativa destructiva del objeto.

Con referencia al lado negativo de las relaciones, Winnicott (1971) señala que la falta de disponibilidad de los padres puede derivar en dos tipos de experiencias. La primera subraya la cualidad mala del objeto, implicando la agresión contenida en el llorar, gritar, en estar en un estado de agitación y revuelo; es decir, *lo negativo* estaría identificado con lo malo. La segunda forma remite a la no presencia del objeto. Green (2000) opta por no usar el término *ausencia*, ya que este coloca al sujeto esperando el retorno de la presencia. Tampoco se inclina por emplear el término *pérdida*, porque connota que la pérdida podría ser llorada. *Lo negativo* en este caso alude a la no existencia, al vacío, a lo que está *en blanco*.

Según Green, en condiciones normales, el trabajo de *lo negativo* se puede comprender como el desvío que hacen la represión y otras defensas para proteger al aparato psíquico del agobio producido por la presión de los estímulos internos. En cambio, el trabajo de *lo negativo* patológico es destructivo: se retira la investidura del mundo objetual, estamos frente a la actividad desobjetalizante que se observa en el narcisismo negativo y en el masoquismo. Lo negativo patológico ataca la coherencia mental, llevando a la división, la dementida, la forclusión y la negación.

Es frecuente que estos casos se presenten en la clínica con una reacción terapéutica negativa. Green dice que cuando este tipo de reacción ocurre, ni el analista ni el paciente existen periódicamente en la sesión. Este tipo de defensas se movilizan cuando el material se aproxima a contenidos particularmente sensibles para el paciente. La mente de este deja de registrar las interpretaciones del analista. El paciente dice que su mente está en blanco, no se producen asociaciones. El proceso analítico se paraliza por un tiempo.

Green ([1980]1986, 1995, 2000) estudia la función objetalizante que cumple la mente creando nuevos objetos y relacionándolos. En contraste, lo que ha sido llamado el *instinto de muerte* tiene como base una función desobjetalizante; esto es, el proceso por el cual un objeto pierde su individualidad específica, su cualidad única para nosotros, y deviene en cualquier objeto o en ninguno. La función desobjetalizante implica una decaetaxis negativa de objetos externos, internos y hasta transicionales. La así llamada *pulsión de muerte* deviene en una tendencia a la desaparición. Está ligada más con la nada que con la agresión. Según Green, el desarrollo del Yo y cualquier experiencia de nosotros como sujetos tienen que alcanzarse contra un trasfondo esencial de pérdida y ausencia. La frase *trabajo de lo negativo* se refiere a cómo manejamos o no esta inevitabilidad de estar carentes de lo que queremos.

La revisión que hemos realizado sobre aportes esenciales sobre *lo negativo* en las reflexiones de Winnicott, Green y Bion nos permite apreciar una confluencia en el significado de este concepto por parte de estos autores. A manera de conclusión: *lo negativo*, concepto expuesto por primera vez por Freud (1925), ha sido revisado, desarrollado y complejizado. En la actualidad, apela al reverso de lo manifiesto, lo latente, con un acento en la falta, en la ausencia. Se halla presente en patologías severas y limítrofes. *Lo negativo* se encuentra en los ataques al pensamiento, a las relaciones, donde prima la desligadura y la descatectización. Winnicott se distingue por analizar circunstancias en las que *lo negativo* es parte de la escena normal; por ejemplo, en el caso de los fenómenos transicionales. Sin embargo, los tres autores subrayan la importancia de las pulsiones destructivas que le imprimirían al referido concepto un sello característico.

Referencias bibliográficas

BION, W. R.

1958 «On Arrogance». *International Journal of Psychoanalysis* 39, pp.111-116.

1959 «Attacks on Linking». *International Journal of Psychoanalysis* 40, pp. 308-315.

1962 «A Theory of Thinking». *International Journal of Psychoanalysis* 43, pp. 300-316.

DUPARC, F.

1999 *André Green, vida y pensamiento psicoanalítico*. Madrid: Biblioteca Nueva.

FREUD, S.

1981[1925] «La negación». En *Obras Completas*. Vol. III. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 2884-2886.

FRISZMAN-BOSOER, E.

1996 «Algunas figuras de lo negativo». *Zona Erógena* 30. Disponible en <<http://www.educ.ar/educar>>.

GREEN, A.

[1980]1986 «La madre muerta». En *Narcisismo de vida, narcisismo de muerte*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 209-238.

1995 *El trabajo de lo negativo*. Buenos Aires: Amorrortu.

2000 *André Green at the Squiggle Foundation*. Londres: Karnac Books.

KERNBERG, O.

1979 *Desórdenes fronterizos y narcisismo patológico*. Buenos Aires: Paidós.

1987 *Trastornos graves de la personalidad*. México: Manual Moderno.

WINNICOTT, D. W.

1971 *Realidad y juego*. Buenos Aires: Gedisa.

Las cartas a Fliess: una vía diferente de acercamiento al psicoanálisis

*Miguel Maldonado Pedreros**

El presente trabajo plantea un acercamiento a los inicios del pensamiento freudiano desde el análisis de la correspondencia entre Freud y Fliess. El autor propone que el análisis de las cartas a Fliess puede facilitar una comprensión más empática de Freud y del psicoanálisis como tal, ya que presenta a un Freud más humano, lo cual favorece la identificación con él. Se aprecia cómo confluye el autoanálisis de Freud con el desarrollo de la teoría psicoanalítica, que deviene en el descubrimiento de conceptos trascendentales, entre los que destacan la sexualidad infantil, la fantasía y el complejo de Edipo.

Palabras clave: cartas a Fliess, sexualidad infantil, fantasía, complejo de Edipo.

*

A different approach to the initial Freudian thinking is proposed on the basis of the analysis of the correspondence between Freud and Fliess. The author argues that this analysis facilitates a more emphatic understanding of Freud and psychoanalysis because it reveals Freud's humanity, favoring a process of identification with his figure. The confluence of his autoanalysis with the development of psychoanalytic theory is appreciated, as well as their evolution into the discovery of transcendental concepts such as infantile sexuality, fantasy and the Oedipus complex.

Key words: letters of Fliess, infantile sexuality, fantasy, Oedipus complex.

* Psicoterapeuta. Licenciado en Psicología por la Universidad Inca Garcilaso de la Vega. Egresado de la Maestría Estudios Teóricos en Psicoanálisis de la PUCP. Secretario científico de la Asociación de Psicoterapia Psicoanalítica y miembro de la directiva de la Asociación de Psicoterapia de Grupos. Correo electrónico: <mimaldo@rcp.net.pe>.

*Lo que no se pueda volando, se alcanzará
cojeando; la Escritura dice: cojear no es pecado.*

Sigmund Freud, carta a Fliess

La cita que encabeza este ensayo aparece en la carta 78 de Freud a Fliess (Masson 1994) y se repite al final del artículo *Más allá del principio del placer* ([1920]1973). Ella alude a dos momentos en los que Freud manifiesta su preocupación ante la velocidad de sus descubrimientos. En el primer caso, se encontraba eufórico creando el *Proyecto de una psicología para neurólogos* ([1895]1973a); sentía que había llegado a explicar las condiciones de la conciencia y que todos sus descubrimientos calzaban entre sí casi con la precisión de una máquina. En el segundo caso, su actitud era más cauta, hacer consciente lo inconsciente ya no era suficiente, su aspiración de «entenderlo todo» estaba en esa tenue línea que separa realismo de pesimismo, como lo muestra el trasfondo de la cita propuesta, la cual busca consuelo en un poeta frente a las reflexiones acerca del instinto de vida y del instinto de muerte y su relación con el placer y el displacer.

El tema de este trabajo surge de una inquietud personal en el marco de nuestra formación, cuando sentíamos que el conocer y aprender el psicoanálisis, por algún motivo, mermaba la espontaneidad y la libertad en el trato con los pacientes.

Posteriormente, en supervisiones, grupos de estudio y seminarios sobre técnica psicoanalítica, pudimos darnos cuenta de que esto era algo más común de lo que creíamos. Probablemente esta situación sea característica en la formación y el conocimiento de la teoría psicoanalítica, y es posible que oscile en intensidad en función de las características personales de quien la estudia; de allí el objetivo de este trabajo: reflexionar sobre por qué el conocer al Freud que aparece en las cartas a Fliess podría paliar en algo esta situación.

La idea de que como una forma de ingresar al estudio del psicoanálisis, la figura de Freud se ha idealizado desde sus biografías es, más o menos, compartida, lo que ha llevado a psicoanalistas como Wallerstein a afirmar que «para muchos de nosotros, Sigmund Freud subsiste como un objeto perdido, como un coloso inaccesible, del cual tal vez no hemos podido realizar cabalmente el duelo, al menos en su plenitud emocional»

(Rodrigué 1996: 16). Puede existir un vínculo entre esta situación y el trato dado a las cartas a Fliess. Paradójicamente, durante muchos años éstas mostraron solo los aspectos más desarrollados del pensamiento freudiano, escondiendo su lado más humano y favoreciendo así el desarrollo de la imagen idealizada de Freud como héroe.

¿Es necesario saber de la vida del científico para entender sus descubrimientos? Por ejemplo ¿sería necesario conocer la vida de Isaac Newton para entender su física? Creemos que no siempre; pero en el caso del psicoanálisis, en que el terapeuta, o quien pretende establecer algún conocimiento desde este campo, es constantemente sujeto y objeto de análisis, resulta imprescindible. Como afirma Rodrigué cuando se refiere a Freud: «Él fue el Newton, pero también la manzana. Soñó el psicoanálisis y fue soñado por él» (Rodrigué 1996: 17). Ello podría tener alguna utilidad sobre todo para quienes creemos que la comprensión psicoanalítica no es la de un investigador o terapeuta que entiende a su objeto de estudio o al paciente que tiene al frente «objetivamente», sino que parte de su comprensión tiene que ver con el tipo de vínculo que se establece entre ambos. Fue así como se desarrolló la teoría psicoanalítica, y el documento más claro para observar esta actitud es la correspondencia entre Freud y Fliess.

Cuando Jeffrey Moussaief Masson (1994) presenta la edición completa de estas cartas, afirma, en el prólogo, que ellas van a «modificar la imagen de un grande hombre» (p. xi). Estamos de acuerdo con su planteamiento y con la siguiente aseveración: «pero dibuja a un Freud más humano» (p. xi). Esta perspectiva ya nos indica la forma en la que anteriormente era presentado el llamado padre del psicoanálisis: idealizado, como un héroe o ser sereno, racional; imagen que se puede obtener, por ejemplo, cuando se accede a él a partir de sus trabajos sobre los sueños, en los que aparece como un investigador con la capacidad de interpretar aspectos inconscientes que «el paciente tiene que aceptar».

Esto nos lleva a otra reflexión: ¿cómo separar el interés científico del privado? Sugerimos acceder a estas cartas y trabajar con ellas como una posible forma de aprendizaje del psicoanálisis, lo que difiere de lo que podría ser el deseo de entrar en la vida de Freud con la perspectiva de satisfacer un interés más banal, haciendo escarnio de su vida o intentando «psicoanalizarlo». Creemos que se trata de una posibilidad que debemos tener presente y esperamos que el desarrollo de este artículo muestre que si bien es un riesgo, puede ser manejado, y hacer de esta revisión algo productivo para quienes ingresan a estudiar el psicoanálisis, para quienes lo enseñan y, quizá, para el psicoanálisis en sí.

Vamos a presentar, en forma breve, lo que se conoce como el Período de Fliess, con el propósito de, siguiendo nuestro planteamiento, promover una identificación con Freud

como forma distinta de acercarse y entender el psicoanálisis. Las cartas a Fliess representan una etapa importante porque nos permiten apreciar a un Freud creando el psicoanálisis, que oscila entre dudas y creencias (casi convicciones) que lo llevan a una constante reformulación de su teoría, pero que, lenta y apasionadamente, y aprendiendo de los obstáculos que encuentra, empieza a alejarse de las ideas y concepciones neurológicas o científicas positivistas que fueron su punto de partida.

Este apartamiento se da en paralelo —o debido— al trabajo de Freud en su propia neurosis, por lo que sus hallazgos de esta etapa ya no van a estar referidos únicamente a lo que encontraba en sus pacientes sino también en sí mismo, en su autoanálisis. Este desarrollo se produce en forma casi inadvertida, guiado de alguna manera por la naturaleza misma de un tema que fue conociendo a la vez que se iba conociendo a sí mismo. Ahora, a la distancia, podemos decir que cuando Freud buscó sacar la descripción y comprensión del sufrimiento humano fuera del terreno de la poesía y la intuición para llevarlo al de la ciencia natural, logró, sin proponérselo, crear una nueva concepción de ciencia.

¿Por qué es importante este período? En lo que se refiere a Freud, lo vemos esforzándose por abordar, como diría en *Estudios sobre la histeria*, «problemas que los médicos no se habían planteado nunca» (Freud [1895]1973b: 113) en el marco de una escena creada en la que se presenta bregando constante y apasionadamente en dos frentes. Por un lado, con un ambiente científico que sentía hostil en relación con su obra y, por otro, con sus padecimientos psíquicos y la resistencia de sus propios impulsos inconscientes. Para quienes nos acercamos al psicoanálisis, esta situación no deja de destacar la importancia de reflexionar no solo en torno a cómo es que llegamos a «conocer» el psicoanálisis sino también sobre cómo se produce el proceso creativo desde el psicoanálisis y cómo este se vincula con nuestras propias neurosis.

Freud conoce a Fliess en 1887, pero la relación se intensifica recién en 1895, y terminará rompiéndose en 1902; es decir que el vínculo con Fliess se desarrolla desde los 31 hasta los 46 años de edad, siendo el período más intenso entre los años 1895 y 1901. En el ínterin, Freud iniciará su autoanálisis en 1897, lo cual pensamos que se viabilizó, entre otros factores, gracias a la existencia de un Fliess que funcionó como una especie de alter ego.

Lo que se conoce como el período de Fliess es producto de las cartas que Freud le escribió, pues las que recibió como respuesta (excepto tres), las destruyó. Vamos a utilizar la numeración de la edición de J. M. Masson (1994) por considerarla la más completa. Esta publicación consta de 287 cartas numeradas cronológicamente y 17

manuscritos en los que Freud solía presentar sus avances teóricos. El mérito de Masson es incluir las cartas completas, lo que nos lleva a pensar en lo sucedido con la versión anterior, que aparece en las *Obras completas* como «Los orígenes del psicoanálisis» ([1887-1902]1973), en la que solo aparecen 153 cartas, muchas de ellas incompletas. Jones (1979), por ejemplo, trata de justificar estas omisiones y recortes aduciendo que los párrafos dejados de lado no son relevantes y que giran alrededor de tres temas que, a su juicio, no era importante mostrar: datos sobre amigos o parientes, los esfuerzos que Freud realizó para ajustarse a la «ley de los períodos» de Fliess, y una cantidad de observaciones y severas críticas a Breuer. La paradoja radica en que, en el mismo libro, Jones, para desarrollar la biografía de Freud, se ve en la necesidad de citar pasajes de cartas que no se habían publicado, y que no tienen que ver con estos temas.

Sin embargo, ahora sabemos que el asunto no era tan sencillo, sino que, en el fondo, se trataba de evitar el tratamiento de temas muy importantes que atañen directamente a la imagen personal que se guarda de Freud. Estas omisiones giran en torno a sus aspectos más humanos, como pueden ser datos sobre su forma de crear, su personalidad, sus sufrimientos, gustos, antipatías, ambiciones científicas, desengaños, luchas, dificultades y, sobre todo, la necesidad que sentía, en el aislamiento en que vivía, del apoyo de Fliess.

La amistad con Fliess es la más íntima que se conoce en la vida de Freud, y extrañamente es omitida por el mismo autor en sus autobiografías. Actuó por momentos como factor estimulante y, en otros, como inhibidor en el desarrollo de sus teorías durante el último decenio del siglo XIX. Por ello es menester que nos refiramos a Fliess.

Wilhelm Fliess nace en Arswalde en 1858 y fallece en Berlín en 1928; fue un médico y biólogo alemán especializado en otorrinolaringología, dos años menor que Freud. Era reconocido como conversador brillante e inteligente, poseedor de una personalidad fascinante. Su característica más sobresaliente era su ilimitada inclinación a la especulación, así como una gran confianza en sí mismo, que lo llevaba a sostener dogmáticamente las ideas que se le ocurrían y a ser muy reacio para aceptar críticas.

Fliess tomó solo dos hechos como punto de partida para edificar su hipótesis sobre una nueva forma de neurosis. El primero, el de los períodos (que aludía al ciclo menstrual), y el segundo, que existe una relación entre la membrana de la nariz y la actividad genital; es decir, que esta membrana se inflama a menudo con la excitación genital o durante la menstruación. En su primera publicación de 1897 (Jones 1979) anuncia un nuevo síndrome: el de la «neurosis nasal refleja». Su causa era o bien orgánica como secuela de una infección, o bien funcional por perturbaciones vasomotoras de origen

sexual, siendo esta última causa un punto de contacto con las investigaciones de Freud, por su parecido con las neurosis actuales, en especial con la neurastenia.

Este síndrome incluía una vasta cantidad de síntomas, pero lo importante era que estos podían ser aliviados con la aplicación de cocaína en la nariz. Si bien nunca se pudo comprobar la especificidad de este síndrome ni sus efectos, Fliess se embarcó, a partir de este planteamiento, en una serie de conceptos y proyecciones de vasto alcance. Planteó que la menstruación era la expresión de un proceso común a ambos sexos y que abarcaría toda la vida, e infirió, además, la existencia de una periodicidad en todas las actividades vitales. Creía haber hallado la clave de esa periodicidad en la aplicación de los números 23 y 28. Otro de sus planteamientos era el de la bisexualidad de los seres humanos; esta segunda idea lo acercó a Freud, y al final fue, paradójicamente, uno de los motivos por los que se separaron.

La teoría de la bisexualidad de Fliess fue luego complementada con una «demostración matemática» de su doctrina (Clark 1985), que defendió con una obstinación que se sobreponía a las más flagrantes contradicciones. Como podemos apreciar, son indudables los rasgos místicos que se observan en sus escritos y la fantástica arbitrariedad con la que hacía malabarismos con los números, porque era un numerólogo por excelencia. Llegó, incluso, a plantear que, a partir de su teoría de los períodos, se podían explicar todos los sucesos de la vida, no sólo de los seres humanos sino también de los animales, y hasta de todos los seres orgánicos; como diría Jones: «¡De la nariz al infinito!» (Jones 1979: 302), cual Cyrano de Bergerac.

Fliess conoció a Freud en 1887, cuando el ubicuo Breuer, una vez más, le aconsejó que asistiera a unas clases que Freud dictaba sobre anatomía y las formas de funcionamiento del sistema nervioso. Existió desde el inicio una mutua simpatía, como lo muestra desde la carta 1, de noviembre de 1897, en que Freud comienza diciendo:

Si bien es cierto que mi carta de hoy responde a un motivo estrictamente práctico, debo iniciarla confesándole que abrigo la esperanza de mantener con Ud. una relación permanente y que la profunda impresión que Ud. me ha causado, fácilmente podría inducirme a declararle con toda franqueza en qué categoría de seres humanos me veo impulsado a incluirlo (Masson 1994: 3).

Tenían en común ser dos jóvenes médicos salidos de la clase media judía, preocupados por formar una clientela y mantener una familia, aunque Fliess estaba en una situación más cómoda, tanto por tener mayor éxito en el ejercicio de su profesión como por haberse casado con Ida Bondy, mujer de familia adinerada y paciente de Breuer.

Los dos tenían educación humanista y habían ingresado a la ciencia por la puerta de la Escuela de Helmholtz.

La amistad con Fliess vino a llenar el vacío dejado por el alejamiento de Breuer, en un momento en que Freud había perdido toda confianza de ser comprendido en su círculo más íntimo, al punto que, a decir de Freud ([1925] 1973), terminó constituyéndose en su único y exclusivo público. Esta es la etapa que Freud describió en su autobiografía como la del «gran aislamiento», por su lejanía de los círculos científicos y, probablemente, por lo ensimismado que estaba en su autoanálisis.

La relación entre Freud y Fliess se desarrolló a partir de las cartas que ambos intercambiaban y los congresos, como Freud solía llamar a los encuentros que tenían, nombre tragicómico porque Fliess era literalmente «todo su público». Al haber perdido toda la confianza de ser comprendido en su círculo más íntimo, Freud no trataba en ese momento con nadie más los problemas que tanto le preocupaban. El primer congreso fue en Salzburgo, en agosto de 1890 y, aunque no se conoce el número exacto de encuentros, se sabe que el último, donde tuvo lugar la ruptura, fue en Ancheese, en setiembre de 1900.

Fueron dos las características que unieron a Fliess con Freud. Por un lado, Fliess había hecho de los problemas sexuales el centro de su labor, por lo que, en un inicio, eran dos amigos unidos que exploraban territorios prohibidos; este era el tipo de colaborador y mentor científico que Freud necesitaba en ese momento. Por otro lado, estaba el temperamento de Fliess, quien se presentaba exageradamente seguro de sí mismo, comunicativo y especulativo, generalizando sus ideas sin mayor reparo. El atractivo de este estilo de pensamiento para Freud queda corroborado en la carta 84, del 8 de diciembre de 1895, cuando dice: «No podemos pasarnos sin la gente que tiene la osadía de pensar novedades antes que las pueda demostrar» (Masson 1994: 161).

La exigencia a Fliess era más o menos clara. Freud necesitaba un auditorio, alguien que lo escuchara en la enumeración de sus descubrimientos y de su explicación teórica, alguien que opinara sobre ellos, función que Fliess cumplió satisfactoriamente. Pero su papel tenía también mucho de «censor» en su doble vertiente; una, la del que señala lo objetable o cuestionable, que es la versión más conocida del censor; la otra, que es más importante y que muy poco se analiza, es la de la persona cuyo silencio puede hacer sentir al otro que aprueba lo que este dice. Además, sus elogios deben de haber sido muy importantes para Freud, como lo muestra la carta 45, del 14 de julio de 1894 —que no aparece en la recopilación de López Ballesteros (1973)—, donde empieza diciendo, a raíz de su comentario sobre el historial clínico de Elizabeth V. R.: «Néctar y

ambrosía es para mí tu elogio porque conozco con certeza cuán difícil es que lo pronuncies, no, más precisamente, cuán sinceramente lo sientes cuando lo pronuncias» (Masson 1994: 82).

Bosquejada en un sentido bastante amplio la relación entre Fliess y Freud, vamos ahora a presentar tres cartas que, a nuestro entender, favorecen un acercamiento al psicoanálisis desde la identificación. Estas misivas, que fueron escritas a partir del 21 de setiembre de 1897, han sido consideradas como las «históricas y heroicas cartas de otoño de 1897» por E. Erikson (Clark 1985: 80), porque a través de ellas podemos apreciar cómo llega Freud a su concepción de la sexualidad infantil y el lugar trascendente de la fantasía en el origen de las enfermedades mentales.

En esos años, Freud había estado desarrollando su teoría de que las psiconeurosis tenían como causa un trauma sexual infantil, en el cual el niño había sufrido una seducción de parte de un adulto o de alguien más cercano en edad a él (como un hermano). Este supuesto, que por momentos parecía casi una convicción, por la manera en la que Freud encontraba casos que se lo confirmaban, había sido presentado ante la comunidad científica de Viena. Sin embargo, a partir de su autoanálisis y del trabajo clínico, Freud se dio cuenta de que esto no era así. Veremos a continuación cómo comunicó este hallazgo a Fliess, y todo lo que implicó para él este cambio de ideas.

La primera es la muy conocida carta 139, del 21 de setiembre de 1897, donde dice: «Y ahora quiero confiarte sin dilación el gran secreto que se me puso en claro lentamente los últimos meses. No creo más en mi neurótica» (Masson 1994: 284). Con esta frase empieza a explicarle a Fliess «históricamente» los motivos por los que decide abandonar la teoría de la seducción y habla de cuatro grupos de aspectos:

- El primer grupo tiene que ver con la falta de resultados clínicos, como el no poder concluir los análisis; no poder explicar las deserciones, sobre todo de los pacientes que mostraban rasgos favorables para el tratamiento; la falta de éxitos completos (curaciones totales de la histeria) como esperaba; y la dificultad para explicar los logros parciales. Freud asume que estos acontecimientos ocurrían porque sus planteamientos teóricos, no los técnicos, fallaban, y las críticas que recibía también iban en la misma línea de los aspectos teóricos, como el origen de las neurosis en la seducción temprana.
- Un segundo grupo de aspectos que lo hacen reflexionar es el hecho de que, en todos los casos, el padre tuviera que ser acusado de perverso. Si fuera así —se pregunta—, por qué los casos no devienen en perversiones más que en histerias.

Además, durante esta época Freud había trabajado en su autoanálisis la rabia contra su padre, que algo tuvo que ver con que culpaba a todos los padres de perversos. El empezar a darse cuenta de estos hechos lo llevará, más adelante, a dar un giro hacia el complejo de Edipo. En esta carta apreciamos cómo, en la medida en que va trascendiendo las defensas frente a sus recuerdos o reconociendo sus dificultades y resistencias para continuar su análisis, va desarrollando también el psicoanálisis.

- El tercer aspecto es que Freud se dio cuenta de que en el inconsciente no existe un signo de realidad, de modo que es imposible distinguir la verdad de la ficción afectivamente cargada. Este es otro gran hallazgo, porque para que haya signo de realidad tendría que haber conciencia en el inconsciente, y se confundiría con memoria, o lo que después denominará «preconsciente». Si es así, Freud se pregunta por qué entonces la fantasía sexual se había adueñado del tema de los padres en sus pacientes.
- Finalmente, el cuarto aspecto es que ni en la psicosis llega el recuerdo inconsciente a trascender a la conciencia.

Por todo esto, Freud decide que tiene que abandonar la teoría de la seducción, así como la posibilidad de resolver totalmente una neurosis y de establecer con certeza su etiología en un hecho real de la infancia. Sin embargo, no todo se derrumbaba; solo la teoría de la seducción, que se había constituido en su caballito de batalla en relación con el origen de la enfermedad mental; pero podríamos decir que, en el nivel técnico, estaba avanzando en su autoanálisis y en la interpretación de los sueños. El abandono no fue total, como lo muestra el hecho de que fue recién en 1905, en el artículo *Tres ensayos para una teoría sexual*, que hizo público su distanciamiento de esta teoría.

Es importante prestar atención a la forma en la que Freud termina la carta, autoevaluándose. Para descartar que estas ideas tengan que ver con un estado de ánimo depresivo que lo lleva a ver así las cosas, realiza el ejercicio —que hasta ahora es cotidiano en el trabajo clínico desde el psicoanálisis— de discriminar si lo que está sintiendo en la relación con el paciente tiene que ver con su estado particular o es fruto de la relación. Esta decantación le permite inferir que las nuevas ideas debían ser admitidas como resultado de un trabajo intelectual sincero y de un buen nivel de autocritica. Al final, los supuestos avances teóricos o la seducción que él había imaginado en su padre hacia sus hermanos no había sido sino producto de su propia imaginación. Su capacidad de autoanalizarse lo lleva a pensar que si por sus defensas para asumir los

sentimientos contra su padre había distorsionado todo, entonces sus pacientes también podrían haberse defendido de la misma manera.

En la carta 141 (Masson 1994: 288), la segunda de la serie, escrita algunos días después, podemos observar cómo, a pesar del descalabro de la teoría de la seducción por la que tanto luchó, y a pesar de que terminaron siendo ciertas la mayoría de las críticas, a partir de su autoanálisis empieza a entender por qué se equivocó, y de ahí a comprender lo que sucedía en sus pacientes. Es también una actitud técnica que se ha mantenido como característica del trabajo psicoanalítico: lo más común es criticarnos por habernos equivocado, lo más difícil es seguir tratando de entender qué pasó.

Freud continúa con esta línea de pensamiento remarcando la importancia de lo íntimo. Comenta que, a raíz de la interpretación de un sueño, surgió el recuerdo de su nodriza cuando él tenía 2 años y medio, hecho que lo ayudaba a ubicar la causa de su neurosis ya no en su padre sino en ella. Esta reflexión le trae recuerdos de cuando «se despertó» su «libido hacia Matrem» (Masson 1994: 289). Comenta también cómo evoca sus relaciones con un primo en la infancia, así como la forma en que vivió el fallecimiento de su hermano menor, vinculando ambos hechos al origen de la faz neurótica y de la intensidad de sus amistades. Estas reflexiones, más las dificultades que encuentra para avanzar en su autoanálisis, le permiten inferir, por primera vez, la idea de «ganancia secundaria de la enfermedad», que nuevamente empieza a emplear para entender las reacciones de sus pacientes.

A partir de este sueño podemos apreciar cómo Freud trabaja su impotencia neurótica y su angustia de «no poder», vinculadas a lo que le decía la nodriza, lo cual le ayuda a entender la impotencia que estaba viviendo como terapeuta para comprender la neurosis. Termina reflexionando sobre si lo que encuentra son hechos o fantasías y todavía lo confunde la constatación de que, a pesar de ser fantasías, pudieran ejercer efecto como si fueran realidades. Surge de ahí su gran pregunta acerca del origen de los espantosos detalles perversos de sus pacientes, que suelen estar tan lejos de su experiencia vivida.

En la carta 142 (Masson 1994: 291), escrita cinco días después, empieza explicándose algunas conductas y resistencias desde la teoría de los períodos de Fliess, a partir de la cual llega a inferir hechos como el siguiente: «De esto se podría concluir que el período femenino es desfavorable para el trabajo» (Masson 1994: 291). Paralelamente, se presenta muy ilusionado en su autoanálisis con la idea de que todo lo que le sucede en este proceso (como la aparición de resistencias) lo va a ayudar a aclarar y a entender a sus pacientes. Ello constituye otro gran aporte de Freud, al lograr hacer de los obstáculos herramientas para seguir avanzando.

Pero aún persiste en la idea de encontrar hechos reales que justifiquen su neurosis, como se puede apreciar cuando consulta con su madre sobre la niñera y, una vez confirmado el hecho como real, asume que esto corrobora la veracidad de la interpretación de su sueño, aunque termina atándolo a los datos recibidos,¹ y toma todo ello como corroboración de la efectividad del análisis de sueños. Acá se abren la brecha y las dudas, hasta ahora vigentes, sobre si la reconstrucción es de hechos reales o de una narrativa que da sentido a varios eventos. En todo caso, esta reconstrucción nunca fue comunicada por Freud en ninguna de sus obras; solo aparece en estas cartas. Incluso posteriormente recomendó en forma explícita que estas interrogantes confirmatorias no se hiciesen.

Freud relaciona la desaparición de «La Vieja», como llama a la nodriza, con la desaparición de su madre y con la escena que desde hacía años regresaba en forma reiterada a su mente: no podía encontrar a su madre. Nuevamente usa esto como prueba de las coincidencias entre lo interpretado y lo que sucedió en «realidad». Es comprensible también su cautela por confirmar si los hechos eran reales, después de lo que había ocurrido con la seducción.

Todo lo visto lleva a Freud al hallazgo del enamoramiento infantil hacia su madre y los celos hacia su padre, y plantea que ese podría ser el motivo por el que le cautiva tanto la obra Edipo rey. Son estas cartas las primeras donde menciona al complejo de Edipo como tal. Al trasladar su concepción del Edipo a la comprensión de lo sucedido con sus pacientes que hablaban de escenas de seducción, Freud encuentra otra vertiente explicativa sobre el referido complejo a partir de la siguiente inferencia: si todos los adultos no habían sentido lujuria por los niños, como pasó con sus pacientes, entonces ¿de dónde vienen estos pensamientos? Tienen que surgir de sentimientos de lujuria —como él los llama— de los niños hacia los adultos y, detrás de estas fantasías, surge otro concepto teórico trascendental para el psicoanálisis: la sexualidad infantil. Este es el origen de su concepto de la sexualidad infantil.

Más adelante, Freud llegó a plantear que tenía que reconocer que las escenas de seducción jamás habían existido, que eran solo fantasías, y que había confundido ambas cosas. Incluso reconoció que quizá las había sembrado en sus pacientes a manera de sugerencia o sugestión; es decir, varios pacientes se convencieron, a causa de la convicción de Freud, de que habían sido seducidos, lo cual era factible por la técnica que usaba. La hermosa frase «cuento de hadas científico» de Kraft Ebbing (Ellemerger

¹ Igual acontece con su inquina por el médico de Freiberg.

1970: 512) es una descripción bastante acertada. A Freud le pasó algo semejante a lo que le sucedió a Charcot en relación con las histéricas, con la gran diferencia de que, una vez que Charcot falleció, desaparecieron sus histéricas y sus teorías, mientras que Freud hizo de este obstáculo una herramienta para seguir desarrollando el psicoanálisis y con él la comprensión de los sufrimientos psíquicos.

El ocaso de la teoría de la seducción dio paso al surgimiento de varias ideas muy importantes para el desarrollo posterior del psicoanálisis, como la de realidad psíquica, que va de la mano con la idea de fantasma inconsciente; un mayor desarrollo de las funciones del Yo a partir de la comprensión del mecanismo de la represión; el inicio de la comprensión del complejo de Edipo; y, lo que es más importante para este trabajo, la idea de una sexualidad infantil espontánea y natural, y no producto de hechos traumáticos precoces que toman sentido después de la pubertad.

En estas tres cartas aparece un Freud «obrero», trabajando simultáneamente en la comprensión de sí mismo y de los cuadros psicopatológicos; el investigarse y entenderse pasa a ser una herramienta para estudiar y entender lo investigado. El gran salto de hacer la inferencia a partir de lo que le sucedía a él para entender lo que le ocurría a sus pacientes, y de ahí a todos los que padecieran de psiconeurosis, pone en evidencia esa particular convergencia entre los fenómenos particulares y la posibilidad de extenderlos a los de la especie.

Fue así como Freud fue creando el psicoanálisis. En otras cartas plantea que él no podía producir intelectualmente ni en estados de mucha felicidad o exaltación ni cuando estaba muy triste, pero que siempre algo de tristeza o desazón era imprescindible para que pudiera crear. ¿Es necesario que todos pasemos por este autodescubrimiento para conocer el psicoanálisis? Pienso que sí, sobre todo para quienes tienen en perspectiva trabajar en psicoterapia o psicoanálisis.

Por eso creo que el acceder al psicoanálisis desde el Freud de sus cartas a Fliess, en las que encontramos no solo sus ideas sino también al hombre que crea, puede facilitar un nivel de identificación que va a redundar en una comprensión diferente del psicoanálisis que la de los que se acercan desde sus «grandes textos», que tienden a promover la idealización. Esta situación adquiere mayor relevancia cuando se trata de la enseñanza del psicoanálisis en universidades, en las que los participantes no van a tener espacios en los que puedan trabajar la idealización de manera más personal.

Para terminar, y a manera de reflexión, quisiera plantear la inquietud acerca de si esto de hacer de los obstáculos o dificultades que encontramos en nuestro trabajo herramientas para seguir creando es una característica personal de Freud o es un rasgo

necesario de creación en todo trabajo psicoanalítico. ¿Cuánto de esto define el estilo particular de crear de Freud y cuánto es privativo del psicoanálisis? ¿Puede el conocimiento del psicoanálisis estar separado de un autoconocimiento? Aunque aún no se vislumbren las respuestas, es necesario seguir reflexionando y compartiendo estas inquietudes, recordando que:

Lo que no se pueda volando,
se alcanzará cojeando;
la Escritura dice:
cojear no es pecado.

Esta es la primera vez que comento esta idea tomando como referencia las cartas a Fliess como una forma diferente de aproximación al psicoanálisis. Se trata de un planteamiento nuevo que requiere aún de mayor elaboración. Espero que la forma en que se han presentado las tres cartas muestre cuál es el propósito de esta reflexión: constituir un primer paso en la búsqueda de una forma menos vertical y más empática y humana de acercarse al psicoanálisis.

Referencias bibliográficas

- CLARK, R.
1985 *Freud, el hombre y su causa*. Buenos Aires: Sudamericana.
- ELLEMBERGER, H.
1970 *El descubrimiento del inconsciente*. Madrid: Gredos.
- FREUD, S.
[1895]1973a *Proyecto de una psicología para neurólogos (La histeria)*. En *Obras completas*. Vol. I. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 209-276.
[1895]1973b *Estudios sobre la histeria*. En *Obras completas*. Vol. I. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 39-168.
[1887-1902] *Los orígenes del psicoanálisis*. En *Obras completas*. Vol. III. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 3433-3656.
[1905]1973 *Tres ensayos para una teoría sexual*. En *Obras completas*. Vol. I. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 1169-1237.
[1920]1973 *Más allá del principio del placer*. En *Obras completas*. Vol. III. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 2507-2542.
1973[1925] *Presentación autobiográfica*. En *Obras completas*. Vol. III. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 2761-2800.

JONES, E.

1979 *Vida y obra de Sigmund Freud*. Buenos Aires: Hormé.

MASSON, J. M. (ed.)

1994 *Sigmund Freud: cartas a Wilhelm Fliess, 1887-1904*. Trad. J. L. Etcheverry.
Buenos Aires: Amorrortu.

RODRIGUÉ, E.

1996 *El siglo del psicoanálisis*. Vol. I. Buenos Aires: Sudamericana.

Los desórdenes alimentarios y «las nuevas enfermedades del alma»: ¿una coincidencia?

Lillyana Zusman*

Los desórdenes alimentarios, que ingresan al siglo XXI convertidos en conductas sociales aprobadas por una cultura que recoge modelos del *nuevo deber ser femenino*, exigen una lectura interdisciplinaria y multicausal. Se propone considerarlos como *desórdenes étnicos*, en los que el cuerpo, más que una estructura somática, es una construcción social. Este síndrome se comprende como una de «las nuevas enfermedades del alma» (Kristeva 1993), que, como patologías de acción, favorecen una lectura intertextual de un mensaje que se inscribe en el cuerpo, se aprueba en la sociedad y se comprende solo desde el inconsciente.

Palabras clave: desórdenes alimentarios, anorexia, bulimia, nuevas enfermedades del alma.

*

The comprehension of eating disorders demands an interdisciplinary reading and a multiple cause explanation. They enter the 21st century as social conducts approved by a cultural organization that proposes a new model of a feminine way-to-be. An understanding as ethnic disorders in which the body is a social construction more than a somatic structure follows. The syndrome is described as one of the «new maladies of the soul» (Kristeva 1993) and in their consideration as action pathologies, an intertextual reading of the message inscribed in the body is favored, message that is socially approved and understood solely from the unconscious.

Key words: eating disorders, anorexia, bulimia, new maladies of the soul.

* Psicoterapeuta. Bachiller en Lengua y Literatura, Licenciada en Psicología y Magíster en Psicología de la PUCP. Magíster en Estudios Teóricos en Psicoanálisis de la PUCP. Correo electrónico: <lzusman@terra.com.pe>.

Introducción

El tema de los desórdenes alimentarios ha suscitado, en los últimos años, una diversidad de opiniones, teorías, inquietudes, modalidades de tratamiento, etcétera. La complejidad de los síntomas de los trastornos de la alimentación ha demostrado que es indispensable abordarlos desde la perspectiva de la multicausalidad e, inclusive, desde los tratamientos interdisciplinarios que abarcan la variedad del síndrome.

La perspectiva de la mujer como un ser potencialmente creativo y generativo, que describe J. Kristeva, se contrasta con la fragilidad creadora de las pacientes anoréxicas, quienes, al estar deshabitadas de su *alma* o de su *psique*, han contraído una de «las nuevas enfermedades del alma» (Kristeva 1993).

Estas *enfermedades*, tan comunes en nuestro tiempo, se reproducen en la cultura como si siguieran el orden natural de su descomposición y han dejado de alarmar desde el momento en que la farmacología ha introducido en el mundo occidental *medicamentos para sanar el alma*, y desde el momento en que los medios de comunicación se han encargado de poblarnos con imágenes que, a la vez que confirman nuestra pertenencia al mundo occidental y a los valores que de él emanan, aturden.

Aspectos generales: «las nuevas enfermedades del alma»

En los últimos treinta años se ha hecho evidente un aumento significativo de enfermedades psicosomáticas y de patologías de acción; los desórdenes alimentarios, el asma, las jaquecas y la colitis son solo algunos ejemplos. Existe una suerte de oposición entre las tradicionales *enfermedades del alma* o de la *psique* (Kristeva 1993) y las enfermedades del cuerpo. A las primeras, Kristeva las define como «dificultades o incapacidades de representación psíquica que llegan a destruir el espacio psíquico» (p. 17). Este modelo de enfermedad está inscrito en una época, agravado por la laxitud de las instituciones afectivas de soporte (por ejemplo, la familia) y determinado por conflictos intrapsíquicos no resueltos. Los tiempos de las neurosis clásicas y de las psicosis parecen haber cedido su lugar a las patologías *borderline* que se ubican en la frontera de lo sindicado como normal-anormal (si acaso se puede establecer una diferencia precisa).

Este nuevo modo de enfermar requiere una comprensión especial. Por lo general, lo primero que se atiende es el cuerpo: lo evidente, lo que no se pone en riesgo. Sin embargo, el cuerpo, paradójicamente, no es el espacio que alberga la verdadera enfermedad. Para ponerse en contacto con el fondo de esta, es necesaria una escucha atenta, abierta y amplia que se inscriba en el marco de una relación (terapéutica) intersubjetiva. Como psicoterapeutas, estamos siendo retados por la originalidad de nuevos cuadros nosográficos que tienden a desplazar y encapsular el conflicto original.

Las urgencias y el estrés de la vida moderna favorecen la falta de representación de la experiencia; es decir, de la vida psíquica. El pasaje a la acción sustituye el proceso de simbolización, por lo que la interpretación del sentido queda totalmente reducida, alexitímica y cosificada en lo que Marty (1995) denomina «pensamiento operatorio».

Las «nuevas enfermedades del alma» despliegan o exhiben discursos particulares (que revelan procesos de significación alterados) y denuncian su complejo contenido intrapsíquico. Son discursos con fachada de normalidad, sostenidos por mecanismos histéricos y obsesivos que ponen de manifiesto la dificultad para simbolizar los traumas insoportables que, al no acceder a la representación, se colocan sobre el cuerpo y/o se reproducen en la acción. A pesar de ser discursos aparentemente saludables, fluidos y organizados, delatan la pobreza del significado. La palabra aparece deshabitada de afecto, y el cuerpo, paradójicamente, sobreinvertido de este, aunque se trate de un afecto cargado de pulsiones agresivas o tanáticas, para no hacer referencia directa al debatido concepto de pulsión de muerte. Se trata de discursos contruidos sobre una lógica y una gramática adecuada, pero sostenidos simbólicamente sobre un *falso self* que revela la falta de afecto. Si bien no son discursos escindidos, dejan una sensación disonante entre el funcionamiento simbólico y afectivo que, por lo general, se refiere a los aspectos innombrables de la experiencia.

Es interesante resaltar que el siglo xx, un siglo de profundos cambios para la mujer, se inicia con la presencia de una patología femenina vinculada al cuerpo, la histeria, y termina con una suerte de epidemia de desórdenes alimentarios, síndrome también expresado en el cuerpo. Así como la histeria fue un síntoma de su tiempo, que expresaba la crisis de la identidad femenina, que no era compatible con el contexto cultural represivo de fines del siglo xix, los desórdenes alimentarios se han convertido en la expresión crítica de los dilemas contemporáneos de la identidad femenina en un período de tránsito significativo del ser mujer. Ambos trastornos generan, al mismo tiempo, fascinación y repugnancia porque expresan, a través de caminos desplazados, las contradicciones sociales de una época. A diferencia de la histeria, los desórdenes alimentarios no

imitan una enfermedad física sino que expresan, a través de la manipulación de la ingesta de comida, las dificultades de asumir el cuerpo y sus necesidades.

Históricamente, las mujeres han estado más disconformes con su cuerpo que los hombres. Ellas siempre han intentado transformarlo para adecuarse a los requerimientos culturales de la feminidad. El cuestionamiento de la representación de la mujer como cuerpo y del hombre como mente —avalada por los modelos patriarcales y capitalistas de las sociedades contemporáneas— ha marcado un hito en la comprensión histórica de los papeles sociales y ha impulsado los estudios actuales de género. Tal representación ha determinado que los hombres y las mujeres tengan una percepción corporal diferente. Para las mujeres, el peso (Hesse-Biber 1996) y la talla representan hitos de identidad y de valía personal. El peso es más valorado en los sectores medios y altos, y la talla, en cambio, lo es en los sectores sociales menos favorecidos (Zusman 2000).

Los trastornos alimentarios son también desórdenes del desarrollo que se resuelven (mágicamente) alrededor de temas nucleares, como la forma y el peso corporal, sobre los que la mujer focaliza obsesivamente el logro de la delgadez en un intento de resolver problemas intrapsíquicos y de identidad. Cualquiera sea el tipo de desorden, el fondo es el mismo: la obsesión por la comida y por el peso. Las formas corporales se constituyen en sustitutos defensivos para lidiar con los conflictos asociados a las dificultades primeras de encontrar una identidad separada y diferenciada de la madre, una identidad que albergue la tenencia de un cuerpo individual que tenga la posibilidad de ser catectizado libidinalmente en la adolescencia. «Un cuerpo para dos» (McDougall 1995) es la gran tragedia de estas patologías «de moda»; lo terrible de esta descripción es que también se trata de *una mente para dos*.

El cuerpo, más que la estructura somática del *self*, deviene en una construcción social que alberga la ambivalencia de los papeles femeninos tradicionales y contemporáneos: la tarea reproductiva y los deseos y posibilidades emancipadoras del desarrollo femenino de fin de siglo entran en pugna. El cuerpo y la imagen corporal que de él emana están influidos por los preceptos de la cultura moderna, que ha colocado en la delgadez el estereotipo del «deber ser» de la mujer, así como por los criterios de validación del «ser mujer» fundados en el éxito o en el fracaso de alcanzar el ideal femenino estipulado por la cultura.

Los desórdenes alimentarios como patologías de *un tiempo* pueden comprenderse como *síndromes atados a la cultura* (Wilfley y Rodin 1995; Lelwica, 1999) cuyas raíces se encuentran, por un lado, en *traumas* intrapsíquicos tempranos relativos al vínculo

con la madre (y con el padre) y, por el otro, en el cambio de las normas y las expectativas femeninas. Gordon (1990) propone, sin embargo, que se trata de *desórdenes étnicos* más que de problemas atados a la cultura, en tanto son patrones que, por su propia dinámica, tienden a expresar las contradicciones cruciales y el corazón de las ansiedades (intrapésicas y sociales) de una sociedad. Esta perspectiva tiende a criticar los discursos populares y profesionales que reconocen y premian a las mujeres que están delgadas y, además, a denunciar el doble estándar que inhibe a la mujer validada, a la vez que por sus funciones reproductivas, por ser libre e independiente en cuanto a su sexualidad, a sus decisiones sobre la reproducción, a sus posibilidades profesionales, a su cuerpo, etcétera.

El síntoma y los aspectos intrapésicos de «las nuevas enfermedades del alma»

«Las nuevas enfermedades del alma» se caracterizan por presentar una estructura especial. En ellas, la psique, un constructo teórico que se separa del concepto de alma, parece haber quedado relegada por la prevalencia de lo somático, de lo externo y de la acción. Pero *¿qué es la psique?*, se pregunta Kristeva:

La psique [...] sigue siendo un espacio irreducible. Estructura de sentido, representa los vínculos del ser que se dirige a otro ser. Así obtiene un valor terapéutico al mismo tiempo que moral. Al garantizar la responsabilidad del individuo respecto a su cuerpo, lo sustrae así de la fatalidad biológica y lo considera como un cuerpo parlante (1993: 12).

La estructuración de un aparato psíquico es «una construcción teórica irreducible» (1993: 13) a los sustratos biológicos. El psicoanálisis accede al conocimiento de la vida psíquica del sujeto a través de los sistemas de representación transversal del lenguaje. A diferencia del *alma tradicional*, la psique vive enriquecida por la multiplicidad de interpretaciones «para servir mejor a la “transustanciación” del cuerpo vivo» (1993: 14).

El *síntoma*, como indicador más insistente de la agonía psíquica:

sólo tiene sentido en el interior de la relación que el sujeto parlante mantiene con su destinatario [...] esta red de relaciones significantes que caracterizan un síntoma, un discurso, una transferencia, un sujeto, aunque sean una construcción teórica no dejan de ser la única realidad en la que la vida psíquica se realiza y se da a conocer (1993: 40).

El cuadro sintomático y el lenguaje que lo acompaña se constituyen en el escenario a partir del cual se descifra el contenido psíquico. Es curioso, pero solo en el descentramiento del texto inconsciente realizado a través del síntoma se obtiene su significación, proceso que no solo incluye la decodificación literal, porque si algo tiene de especial el texto psicoanalítico es su multiplicidad. Kristeva afirma:

[E]l desarrollo de la semiología que ha llevado a concebir diferentes sistemas significantes [...] irreductibles al lenguaje [...] ha hecho tambalearse al imperialismo lingüístico [...] nos encontramos, pues, con un modelo estratificado de la capacidad de significación psíquica, que opera con marcas y con signos heterogéneos. El analista debe tomar en consideración esta polifonía para escuchar el discurso (1993: 40).

La multiplicidad se estructura a través de las primeras huellas que quedan inscritas en un espacio mental *semiótico* que acompaña al individuo a lo largo de su vida. Esta vivencia colorea su existencia y les asigna un significado a sus experiencias por ser un espacio que registra los ritmos y los tonos que, si bien no se adscriben al lenguaje simbólico, se entrecruzan con él en el proceso de la significación.

En los momentos en los que no se puede hablar, el síntoma se instala como una *forma de autocuración* (McDougall 1995) que determina una forma de vida, en la cual este se constituye como el eje o el guía. La interpretación analítica puede recoger la pluralidad de las expresiones lingüísticas y translingüísticas del malestar y devolverlas al paciente:

al nombrar los determinantes familiares que, en la historia del desarrollo sexual, han desembocado en tal síntoma o en tal estructura [...]. Entra aquí en juego una verdadera *poiesis* de la interpretación que incluye toda la personalidad de la voz como los tropos, y hasta la descripción argumentativa del funcionamiento verbal (1993: 41).

Este tipo de interpretación parece coincidir con aquella que Strachey¹ definió como interpretación mutativa transferencial. El habla interpretativa apela a los núcleos psicosomáticos del paciente, en virtud de su *metaposición* logra descentrar el material argumentativo, narrativo y fragmentado, y propone una nueva estructura de sentido lo suficientemente eficaz para deconstruir la narrativa original e introducir un salto cualitativo a través del lenguaje.

¹ Citado en Coderch (1995).

Los desórdenes alimentarios

¿Qué determina que se presente un desorden alimentario? Es una pregunta difícil de responder. La sociedad contemporánea ha intentado hacerlo a través de un producto híbrido que circula entre las creencias del público corriente y los datos provenientes de la ciencia. En consecuencia, se cree que la anorexia nerviosa se debe a la moda; se implica una causalidad directa. Esta creencia, instalada en los medios de comunicación, se presenta como un peligro inminente que enfrenta la sociedad actual. Los *mass media* repiten una información, abrumadora en su monotonía, basada en signos tipificados y cuadros estadísticos alarmantes. Cuando la información se centra en lo que «se ve», se presenta el problema entre figura y fondo: la figura tiende a ocultar el fondo del problema. La firmeza con la que se ha establecido la relación causal entre la información estética de los medios de divulgación y la patología inscrita en su fondo se torna problemática. Lo paradójico es que la delgadez extrema de una anorexia no coincide con un ideal estético ni responde a él. Su efecto, por lo tanto, coincide con la supuesta causa (Fendrick 2003).

La literatura clínica contemporánea define los desórdenes alimentarios como enfermedades psicosomáticas antes que como soluciones neuróticas, psicóticas o perversas (McDougall 1995); su origen se sitúa en las relaciones intersubjetivas e intrapsíquicas del sujeto. Estas hipótesis tienen mayor consistencia interna que aquellas que provienen de la influencia exagerada de los modelos femeninos sociales contemporáneos.

Los desórdenes alimentarios no se presentan como un síntoma único y unificado que resulta en un modelo de cuerpo típico. Por el contrario, cada uno de ellos expresa una relación singular con el cuerpo. En el cuerpo emaciado de una anoréxica, el síntoma *habla por sí mismo*; el cuerpo delata una matriz de significaciones que se hacen ineludibles a la mirada del otro. La bulimia, en cambio, tiene la *virtud* de discurrir por un comportamiento privado y silencioso, a menos que se presente en la forma mixta, intercalando episodios restrictivos con episodios bulímicos.

«Las nuevas enfermedades del alma» ponen de manifiesto el alejamiento de la vida psíquica que ocurre como consecuencia de una falla en el proceso de simbolización a lo largo del desarrollo. Estas perturbaciones se pueden describir como dificultades en el tránsito natural de la posición esquizoparanoide a la posición depresiva, con la consecuente falla en la modificación de la ecuación simbólica al símbolo (Segal 1957). Esta falla determina que el sufrimiento (afectivo, por no decir psíquico) no acceda sino a una traducción mecánica sobre el cuerpo, que, paradójicamente, delata no

tener una fisonomía propia y una identidad sexual específica anclada en los valores subjetivos y morales. El personaje de este tiempo apurado y a la vez fragmentado suele poseer un *falso self* (Winnicott [1960]1981) y tener un diagnóstico *borderline*, en las fronteras.

Parecería que en estas enfermedades se delatara una falla en el vínculo temprano del infante con su madre. Si la madre fracasa en su función de reflejar el *self* del bebé, se produce una ruptura en la dinámica que dificulta el desarrollo de la subjetividad del niño y el fracaso en la posibilidad de construir un espacio potencial libre marcado por la creatividad y no por el sometimiento. En este sentido, las fallas reiteradas en la satisfacción del hambre conducen a la experiencia dolorosa del trauma como producto de las fallas en las dinámicas dialécticas dentro del espacio potencial (Díaz Cordal 2003).²

La vivencia de la madre *mortífera* y dañina evoca la reflexión de J. Kristeva a partir del análisis de un caso clínico:

¿Qué quiere una mujer? Quizá sólo eso: el encierro autista del afecto, la absorción del otro. Precisamente no quiere. Se invagina en una autosensación sin eros, que es la cara oculta de su rechazo de la castración (es decir, del otro sexo) al mismo tiempo que de su inhibición intelectual o de su paso al acto intelectual. Lo que tomamos por frigidez podría ser autismo sensorial que repudia hasta la imagen del cuerpo propio, hasta el punto de que el erotismo sería inadecuado. Efectivamente, la imagen que tiene Martine de su propio cuerpo es mala, fecal. Sólo puede gozar de un afecto autístico anterior a la representación del cuerpo propio. El código secreto de este afecto es el de las sensaciones. Allí es donde el análisis lo puede ir a buscar, para pasar del autismo al autoerotismo y al erotismo (1993: 94).

Ante esta sensación, en la anorexia —como también en la bulimia aunque en menor grado— se observa un encierro que sugiere, también, la idea de reclusión: me recluyo sobre mí misma para no estar en el mundo que me exige ser *otra* y pensar

² Esta definición de *trauma* difiere de la definición freudiana vinculada a una concepción económica del aparato psíquico que no incorpora la dimensión intersubjetiva de la vivencia; sin embargo, tanto Ferenczi, citado en Masson (1985), como Winnicott (1965) consideraron que la pérdida de la confiabilidad en el medio y en las intrusiones repetidas, así como la falta de una respuesta adecuada que reconozca los efectos de la conmoción psíquica serían los factores que constituyen el trauma. Es más, Winnicott afirma que este constituye una falla relativa a la dependencia.

como *otra*. La falta de espacio intersubjetivo entre la madre y la hija exige una acción de parte de ambas; para Kristeva el sacrificio lo hace quien menos importancia tiene:

Para proteger a mamá, me mato sabiendo —saber fantasmático y protector— que esto proviene de ella, diabla infernal y mortífera. De este modo mi odio queda a salvo y mi culpabilidad matricida, borrada. Hago de Ella una imagen de la Muerte para no hacerme pedazos por el odio que me tengo cuando me identifico con ella. Ella, pues esta aversión está dirigida contra ella en principio por ser obstáculo individualizante contra el amor confuso. Así, pues, lo femenino-imagen de la muerte es, no sólo una pantalla de mi miedo a la castración, sino también un freno imaginario de la pulsión matricida que, sin esta representación, me pulveriza en melancolía o me empujaría al crimen (1997: 30).

Las experiencias de hambre y de satisfacción son los primeros patrones rítmicos que registran los indicios de una experiencia afectiva intersubjetiva. La satisfacción consagra la ilusión, la integración de los aspectos positivos y negativos del objeto que se consolidan a modo de un objeto total, capaz de sostener la ambivalencia y los temidos sentimientos de culpa y pérdida del objeto desde la confianza en la posibilidad de reparación y de recreación y, finalmente, la coherencia. La insatisfacción, por su parte, promueve la presencia de las fantasías de desintegración y persecución y registra una *falla*, que queda impresa como traumática, que evoca lo innombrable: el vacío, la soledad, la nada, y que, por supuesto, intentará crear defensas primitivas. Esta *agonía* impide la organización de una estructura defensiva (suficiente) contra la falla ambiental, por el temor y la angustia que esta genera y que se almacena en un registro semiótico. Una consecuencia natural es la formación de una organización defensiva que se presenta bajo la forma de un síndrome desplazado que facilita la racionalización del quiebre.

Es difícil imaginar de qué manera el bebé podría representarse los aspectos prenatales de su existencia, así como los aspectos tempranos de esta. Esto ocurriría en el espacio que Damasio (1997) denomina *internal milieu*, el cual podría estar contenido en el *envoltorio prenarrativo* que postula Stern (1989). Ello parece guardar correspondencia con aquello que sostiene Kristeva respecto de los aspectos semióticos de la significación. Para esta autora, todas las primeras huellas quedan inscritas en un espacio mental *semiótico* que acompaña al individuo a lo largo de su vida, que colorea su existencia y que le asigna un significado a sus experiencias. Se trata de un espacio que registra los ritmos y los tonos que, si bien no se adscriben al lenguaje simbólico, se entrecruzan con él en el proceso de la significación. La experiencia del destete interpone los límites de la

diferenciación Yo-No Yo a fin de promover la separación y la individuación. Kristeva sostiene:

Para el hombre y para la mujer, la pérdida de la madre es una necesidad biológica y psíquica, el primer jalón de la emancipación. El matricidio es nuestra necesidad vital, condición sine qua non de nuestra individuación con tal de que suceda de manera óptima y pueda ser erotizado (1997: 30).

El bebé no consigue identificar su cuerpo como separado del de su madre y crea una *ilusión* (patológica, por cierto) de la existencia de *un cuerpo para dos*. La falla en el proceso de separación deja, paradójicamente, como resultado la sensación de vacío, abandono y soledad. En este sentido, el *trauma* quedaría inscrito en el psiquismo temprano en la posición esquizoparanoide, en la que no se llega a establecer una relación intersubjetiva que admita la simultaneidad de la presencia-ausencia. El sistema queda fragmentado por la dificultad de acceder al proceso simbólico y de organizar la imagen de un objeto total que unifique y asegure el paso a la posición depresiva.

En la práctica clínica es evidente que estos trastornos ponen en evidencia la negación del sufrimiento mental y la capacidad para expulsar del discurso experiencias afectivas como si, de alguna manera, estas estuvieran descargadas también de la psique. El hecho de no comer o de vomitar repetidamente (de manera autoinducida) sugiere experiencias que no se hacen accesibles a la palabra; experiencias que se descargan sobre la acción y que se llevan *sobre el cuerpo*. El circuito de la comunicación deviene en circular: las palabras opacas favorecen el *brillo* de un cuerpo que se constituye como una significación total y que, a su vez, opaca al discurso verbal. Los trastornos son expuestos como hechos aislados, los problemas del presente ocupan el campo de la conciencia y excluyen representaciones afectivas relacionadas con los recuerdos.

En el contexto psicológico se trata de inferir estructuras psíquicas a partir de estructuras comunicativas. Así, Sivak y Wiater afirman:

[L]as praxis del cuerpo son entendidas como una forma de lenguaje. Pueden constituirse en modos alternativos de expresión en contextos en los cuales, a causa de presiones sociales, se estigmatiza la comunicación verbal. Las somatizaciones llegan a ser utilizadas para poder sentir y pensar con el cuerpo en momentos en los que hablar puede costar la vida, la marginación o la expulsión (Sivak y Wiater 1997: 51).

Ante lo estresante de la agonía en el vínculo y la sensación de peligro que viene de una madre que no satisface,³ el infante apela a sus recursos más rudimentarios e intenta encontrar en su ambiente al padre más primitivo, aquel que —en su fantasía— estimula la creencia de pasar por el proceso de diferenciación y de sostener la experiencia de continuidad e integración. Surge, sin embargo, la pregunta inicial: ¿qué sucede cuando el bebé no encuentra *un padre suficientemente bueno* que encarne en sí mismo un papel libidinal y narcisista complementario al de la madre? ¿Qué ocurre cuando el padre no representa una presencia fálica y sexual significativa para el infante y para su madre? McDougall (1995) sugiere que la falta de representación del pene paterno libidinal y activo deja en la representación del sexo un *vacío ilimitado*. Lo terrible de esta situación, en el escenario de la escisión que explica la problemática intrapsíquica de los desórdenes alimentarios, es que la fantasía materna regresa bajo aspectos muy temidos que son, naturalmente, atractivos. El infante queda, por lo tanto, preso de la fusión original y atraído por una madre que le ofrece el vacío y la soledad como escenario del vínculo.

El bebé reacciona con defensas tempranas que lo protegen de la sensación precoz de desintegración, ante la sensación de fragmentación del *self*. A partir de lo traumático de la experiencia, el bebé está proclive a una escisión *psique-soma* que «turba la continuidad existencial del nuevo individuo» (Winnicott [1949]1979: 333). En un intento de negar la falta básica, el niño se siente responsable de la falla del ambiente y culpable por las amenazas de confusión y desorganización del *self* como representación del *sí mismo*. Por lo tanto, intenta usar las nuevas potencialidades de su creciente capacidad mental y escinde las categorías libidinales-eróticas de las agresivas-tanáticas. Esta *falta básica*, diría Balint (1979), puede conducir al infante a la imposibilidad de diferenciar entre la representación del *sí mismo* y la representación del otro, a partir de lo cual se creará «una representación corporal arcaica donde los contornos del cuerpo, la investidura de las zonas erógenas y la distinción entre el cuerpo materno y el del niño permanezcan confusos» (McDougall 1995: 52).

La escisión *psique-soma*, resultado de las ausencias materna y paterna, suele tomar uno de dos caminos, dependiendo tanto de las fallas tempranas como de los recursos del niño. Por un lado, el bebé puede derivar hacia una patología autista en la que el cuerpo y el funcionamiento somático permanecen intactos mientras que la mente se cierra al mundo exterior; por el otro, está el funcionamiento mental, que

³ Stolorow (1992): ante la fragmentación del *self*, primera fase del trauma.

deriva, finalmente, en un *falso self* (Winnicott 1979[1945]) desligado de la psique y del soma, que se puede transformar en una cosa por derecho propio, en un intento de desconocer la necesidad de una madre *suficientemente buena* y de reemplazarla por el pensamiento y el control, así como también como un intento de desconocer las necesidades corporales y las experiencias sensoriales (por ejemplo, vinculadas al hambre) que no fueron atendidas y que, de manera omnipotente, buscan ser negadas como tales. Como afirma Winnicott: «Este tipo de funcionamiento mental resulta un estorbo para el psiquesoma o para la continuidad existencial del individuo, continuidad que constituye su ser» ([1949]1979: 337).

Al tomar la mente posesión del cuerpo, este queda imposibilitado de ser simbolizado. Mantiene, a lo largo de la vida, la situación de *fusión* con el objeto original —madre— del que no se pudo separar. En palabras de Kristeva: «El cuerpo conquista el territorio invisible del alma» (1993: 16) y toma la posta de la resignificación del dolor.

En otros casos, los niños instalan defensas de tipo obsesivo a partir de los vínculos con los *otros significativos* de su entorno. Un sujeto percibe algunos acontecimientos como traumáticos según el tipo de relaciones que ha establecido con los otros de su entorno. Si la estructura es traumática, «el obsesivo pasa un tiempo mortífero y paradójico disociándose de este vínculo con el otro que le sirve de base, para exhibir la frialdad de su defensa o la explosión de su pasión sadomasoquista como algo natural» (Kristeva 1993: 51). Esta defensa se hace evidente en el discurso: el habla obsesiva «se impone como una armadura impenetrable ante el entorno afectivo o pulsional [...] se instala como una pantalla sobre el trauma censurado» (1993: 51) dificultando la capacidad asociativa, tendiendo a intelectualizar y obstaculizando el camino hacia la cura. Lo interesante del pensamiento obsesivo es su cualidad *mágica*, como si se negara el valor arbitrario del significante para transformarlo en acto.

El *quiebre adolescente* (Laufer 1997) da cuenta de la resignificación del *trauma* original. La incapacidad de separarse del cuerpo de la madre encuentra en la pubertad un escollo difícil de superar. La aparición de un cuerpo púber, dotado de tamaño y de formas adultas, remite a una «falta de espacio para dos» *cuerpos* y *mentes*. La adolescencia se presenta, por lo tanto, como un espacio de resignificación y de reedición del conflicto original. La anoréxica, a través de su cuerpo emaciado, renuncia a la realidad de dos corporalidades separadas y diferenciadas y se niega a ocupar un espacio simétrico y complementario al de su madre: dos mujeres, dos cuerpos y una identificación maternal saludable. La bulímica, en cambio, ofrece su cuerpo como un *espacio mental* que alberga a la madre persecutoria y voraz para luego, a través de las purgas intencionales,

expulsarla (secretamente) de su intimidad, desconocerla en su maternidad y negarla en la posibilidad de encontrar en ella un objeto de identificación.

A modo de conclusión

¿Qué puede hacer el psicoanálisis ante esta problemática? Kristeva responde con sencillez: «el reto del psicoanálisis es, pues, transformar esta presión del alma que ha levantado Occidente como medio de supervivencia y de protección y que ahora exhibe el desastre: reto terapéutico y al mismo tiempo ético e, incidentalmente, político» (1993: 37). El psicoanálisis, lejos de ayudar a *controlar*, ofrece transformar aquello que quedó inscrito como lo «innombrable» en un acto liberador de lenguaje a través de un vínculo terapéutico que ofrezca un espacio emocional potencial, un continente que albergue el intercambio de las proyecciones e introyecciones y que enseñe a pensar.

Esta tarea, que parece tan simple como acogedora, puede resultar temida y riesgosa. Los pacientes de «nuestro tiempo» no están seguros de tener un *alma* que valga la pena rescatar del torbellino de pasiones encontradas. Ellos temen descubrir y ponerse en contacto con su ser pensante que los remite directamente al *black hole* de su interior, que no quieren siquiera abordar. El temor a lo desconocido, asociado a la falta de *confianza básica*, determina que se apele a soluciones mágicas que la ciencia provee (los medicamentos), así como a los entretenimientos mecánicos que aturden y confunden. En el hombre moderno, el no saber converge con el facilismo de los fármacos, y lo psíquico, por lo tanto, puede quedar desprovisto de atención. Como afirma Kristeva: «Los adelantos de la neurobiología y de la farmacología permiten actuar sobre el comportamiento y modificar fragmentos de la vida psíquica» (1993: 38).⁴

El síntoma alimentario se constituye en una resignificación del *quiebre original* (Winnicott), y pretende, desde el significante de un cuerpo emaciado (anorexia) o de un cuerpo que está en una permanente relación dialéctica de introyección-proyección (con predominio de la segunda en la bulimia), negar la ausencia del espacio intersubjetivo potencial, negar el espacio de la diferenciación, defenderse. Son enfermedades sui

⁴ En el tratamiento de pacientes con desórdenes alimentarios se observa con frecuencia la gran renuencia de los padres y de los adolescentes a aceptar que el problema se origina en una falla intrapsíquica y su insistencia en buscar medicamentos (mágicos) que abran «el apetito», así como otros que liberen a las jóvenes de la melancolía en la que están sumidas. Es difícil abarcar todos los campos de tan complejas dolencias en el consultorio psicológico; resulta ideal trabajar con un equipo interdisciplinario que atienda las diferentes aristas de este síndrome.

géneris. El aspecto físico del paciente con el síntoma alimenticio se constituye en sí mismo en un mensaje que, siguiendo el orden de lo presimbólico, se estructura, paradójicamente, como un mensaje *para el otro*.

El cuerpo delata el síntoma y, a la vez, encubre y vacía de significado afectivo a la palabra (McDougall 1995). Es más, lo imponente del cuerpo emaciado, mantenido a costa de la omnipotencia del pensamiento, relega la presencia potencial de un daño físico. Este riesgo se desvanece ante la sorpresa de la pubertad y despliega, a través del lenguaje del síntoma, el segundo quiebre o el *quiebre del desarrollo* (Laufer 1997). Regresionar y mantenerse en un cuerpo prepuberal parece ser la estrategia anoréxica para evitar el rompimiento de la fusión de *un cuerpo para dos*; purgar reiterativamente parece ser la estrategia para lidiar y no lidiar con lo que se incorpora de la adolescencia.

Las anoréxicas restrictivas responden a todo signo inminente de desorganización y de destrucción con control; al no ingerir alimento, evitan revivir la sensación de hambre y confrontar los temores y frustraciones aprendidos que remiten a un estado de fragmentación. A través del síntoma negativista se cierran las posibilidades de incorporación del objeto malo.

La bulimia, en cambio, requiere otra explicación: se trata de un síntoma que revela la necesidad de incorporar repetidamente cantidades desmedidas de madre (como objeto investido narcisísticamente), que, al no poder ser toleradas por el exceso de contenidos ansiógenos (pecho malo), tienen que ser expulsadas cada vez, como si en cada purga se intentara expulsar el pecho malo internalizado, que regresa una y otra vez para ser nuevamente expulsado. Además, es un síntoma que se vincula a un hambre (de estímulos) voraz. Cuando el hambre es muy grande y las posibilidades de satisfacción y/o contención de las sensaciones viscerales y afectivas son inciertas, inadecuadas o demoradas, surgen ciertas ansiedades que se perciben (¿vivencian?) como paranoides y se tiene la sensación persecutoria, por cierto, de que el hambre *muerde*.

La propuesta intersubjetiva sugiere la idea de continuidad y de proceso. *Estar en el tiempo* es la forma de vida de los seres humanos. El bebé se orienta a la búsqueda de las invariantes que le faciliten la posibilidad de significarse desde una lógica narrativa que discurre en paralelo a la lógica temporal. La narrativa se asienta en un terreno en el que se despliega una dramática línea de tensión.⁵ Se trata de una búsqueda innata de coherencia. Para esto es quizá necesario —al decir de Kristeva (1993)— instalar una

⁵ La concepción intrapsíquica freudiana del impulso y de la fantasía inconsciente contiene también una línea dramática de tensión, aunque creada por la necesidad de llegar a un estado final (de satisfacción).

barrera defensiva de estímulos (de tipo obsesivo) que transforme mágicamente el valor arbitrario de los significantes. Esto ocurre porque, por un lado, la envoltura está estructurada temporalmente como una forma de vitalidad que se ha configurado en el tiempo y, por otro, porque la experiencia subjetiva es analizada en unidades metatemporales. En este sentido, el síntoma alimentario es histórico y temporal. Está inscrito en una matriz de invariantes que han devenido en una representación traumática y vacía de los contenidos afectivos de la experiencia subjetiva que se *transcribe* al cuerpo para ser narrada desde él.

Estas patologías, tan típicas del siglo en el que vivimos, invitan a lecturas interdisciplinarias. Es solo en el análisis de cada una de las pacientes donde se puede albergar la esperanza de una síntesis teórica porque, en la mayor parte de los casos, naufragamos con ellas por los espacios más recónditos de sus mentes. Quizás es posible encontrar denominadores comunes. Por un lado, en todas ellas parece haber *un deseo por la nada* (Heckier y Miller 1994): no entra nada o, cuando entra, sale y se retoma el vacío original. Por otro lado, el toparse con la adolescencia refleja la resignificación del *quiebre* original, la defraudación y la pérdida de la omnipotencia. No crecer cobra sentido; ocupar un espacio en calidad de paciente identificado (Minuchin et al. 1978) y a la vez no ocupar ningún espacio por la extrema delgadez hace del síntoma una paradoja difícil de descifrar.

Referencias bibliográficas

- BALINT, M.
1979 *The Basic Fault. Therapeutic Aspects of Regression*. Londres: Routledge.
- CODERCH, J.
1995 *La interpretación en psicoanálisis*. Barcelona: Gerder.
- DAMASIO, A.
1997 *El error de Descartes*. Barcelona: Andrés Bello.
- DÍAZ CORDAL, M.
2003 «Espacio potencial y trauma: una mirada intersubjetiva». Ponencia presentada al Congreso de Psicoanálisis. Lima. Ms.
- FENDRICK, S.
2003 «Los mil y un semblantes de la anorexia». En Comunidad Virtual Russell. Disponible en <www.comunidadrussell.com>.

- GORDON, R. A.
1990 *Anorexia and Bulimia: Anatomy of a Social Epidemic*. Oxford: University Press.
- HECKIER, M. y C. MILLAR
1994 *Anorexia Nervosa: deseo de nada*. Buenos Aires: Paidós
- HESSE-BIBER, S. H.
1996 *Am I Thin Enough Yet?: The Cult of Thinness and the Commercialization of Identity*. Oxford: University Press.
- KRISTEVA, J.
1993 *Las nuevas enfermedades del alma*. Madrid: Cátedra.
1997 *Sol negro. Depresión y melancolía*. Caracas: Monte Ávila-Ediciones Latinoamericanas.
- LAUFER, M.
1997 *Adolescent Breakdown and Beyond*. Londres: Karnac.
- LEWICA, M.
1999 *Starving for Salvation: The Spiritual Dimensions of Eating Problems among American Girls and Women*. Oxford: Oxford University Press.
- MARTY, P.
1995 *La psicósomática del adulto*. Buenos Aires: Amorrortu.
- MASSON, J. M.
1985 *El asalto a la verdad: la renuncia a la teoría de la seducción*. Madrid: Seix Barral.
- MCDUGALL, J.
1995 *Teatros del cuerpo*. Madrid: Julián Yébenes.
- MINUCHIN, S., B. BOSMAN y L. BACKER
1978 *Psychosomatics Families: Anorexia Nervosa in Context*. Nueva York: Harvard University Press.
- SEGAL, H.
1957 «Notes on Symbol Formation». *The International Journal of Psychoanalysis* 38, pp. 390-397.
- SIVAK, R. y A. WIATER
1997 *Alexitimia, la dificultad para verbalizar afectos*. Buenos Aires: Paidós.

STERN, S.

1989 «The "Pre-Narrative Envelope": An Alternative View of "Unconscious Phantasy" in Infancy». Documento presentado al Seminario «Psychoanalysis and Artificial Intelligence», dirigido por André Haynal.

STOLOROW, R. P.

1992 *Contexts of Being. The Intersubjective Foundations of Psychological Life*. Nueva York: The Guildford Press.

WILFLEY, D. y J. RODIN

1995 «Cultural Influences on Eating Disorders». En K. D. Brownell y C. G. Fairburn (eds.). *Eating Disorders and Obesity: A Comprehensive Handbook* Nueva York: The Guildford Press, pp. 141-144.

WINNICOTT, D. W.

[1945]1979 «Desarrollo emocional primitivo». En D. W. Winnicott. *Escritos de pediatría y psicoanálisis*. Barcelona, Laia, pp. 203-218.

[1949]1979 «La mente y su relación con el psiquesoma». En D. W. Winnicott. *Escritos de pediatría y psicoanálisis*. Barcelona: Laia, pp. 331-346.

[1960]1981 «Deformación del ego en términos de un ser verdadero y falso». En *El proceso de maduración del niño*. Barcelona: Laia, pp. 169-184.

ZUSMAN, L.

2000 «Las conductas alimenticias en adolescentes mujeres de Lima Metropolitana: sus manifestaciones y características personales y familiares asociadas». Tesis de Maestría. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

La pulsión de muerte y el juego en el psicoanálisis de niños

Carmen Rosa Zelaya*

Este ensayo propone una revisión de la evolución teórica del concepto de pulsión de muerte, formulado por Freud en 1920, y su ampliación por autores contemporáneos, para analizar la utilidad de estas teorías en la comprensión de ciertas reacciones de violencia y destructividad observadas en la experiencia clínica del juego infantil. Se examina una viñeta de la sesión de un niño de 6 años en la que se aprecian los esfuerzos que este realiza para comunicar a su madre y a la terapeuta su estado límite de angustia y la irrupción y descarga de sus impulsos destructivos. Palabras clave: pulsión de muerte, destructividad, terapia de juego, estados psicóticos.

*

This paper proposes a review of the theoretical evolution of the death drive concept formulated by Freud in 1920, as well as its development by contemporary authors. Its aim is to analyze the utility of such reference in the understanding of certain violent and destructive reactions observed within the clinical context of children's play. A vignette of a session with a child is discussed, where the child's efforts to communicate his extreme anxiety to his mother and to the therapist are evident, as well as the irruption and discharge of his destructive drives.

Key words: death drive, destructiveness, play therapy, psychotic states.

* Psicoterapeuta. Licenciada en Psicología Clínica y Magíster en Estudios Teóricos en Psicoanálisis por la PUCP. Ex-presidenta de la Asociación Peruana de Psicoterapia Psicoanalítica de Niños y Adolescentes. Correo electrónico: <crzelaya@terra.com.pe>.

Si los neuróticos se curan a través del amor transferencial, el psicótico se cura a través del amor contratransferencial: holding, paciencia, tolerancia y comprensión. Es claro que las interpretaciones no son el factor principal, sino la relación terapéutica.

R. Vermote

Introducción

En nuestra práctica clínica con niños surgen, en repetidas ocasiones, momentos en los que el acercamiento y la comunicación con nuestros pacientes se ven interferidos y paralizados por reacciones violentas que expresan el rechazo a toda posibilidad de vínculo y juego. Entonces, frente a cada paciente, nos preguntamos sobre el mayor o menor peso de las experiencias pasadas con relación a lo constitucional en el origen de determinado cuadro clínico. Intentamos remitirnos al análisis del vínculo temprano, apoyándonos en los distintos marcos teóricos disponibles, con la esperanza de encontrar referencias que nos permitan una comprensión coherente e integrada de la estructura psíquica, su funcionamiento y sus posibilidades de relación y contacto con la realidad.

En esta búsqueda nos encontramos con diferentes elaboraciones teóricas que describen, desde distintas perspectivas, el modo de entender la estructuración psíquica y su dinámica. Entendemos entonces los grandes problemas que enfrenta el psicoanálisis para insertar sus conceptos en el conjunto teórico en el que pretende participar, y ello debido, en gran parte, a la dificultad de sustentar su formalización, que, en algunos casos, llega a restarle el valor intrínseco que aporta para la descripción del psiquismo. Ese sería el caso de la pulsión de muerte.

Al introducimos en el análisis de la agresión, de la destructividad o de la reacción terapéutica negativa, aparece, inevitablemente, la referencia a la pulsión de muerte propuesta originalmente por Freud en 1920.

Si bien con la formulación de este concepto Freud abrió una vasta fuente de comprensión de la destructividad, la alusión a sus bases biológicas se convirtió en objeto de

intensa discusión teórica, que determinó importantes tomas de posición entre los psicoanalistas. Algunos encontraron en la pulsión de muerte sus fundamentos teóricos, como Melanie Klein y sus seguidores, mientras que otros objetaron el planteamiento por considerarlo como el nivel más elevado de especulación teórica al que Freud llegó. Así, a pesar de la fuerte refutación de la experiencia clínica, que hace de la pulsión de muerte uno de los conceptos que más controversias ha suscitado, hasta el día de hoy se continúa planteando la necesidad de elaborar hipótesis teóricas que expliquen las manifestaciones destructivas. Sobre esta controversia, me parece una afirmación esencial la de Green (2001) cuando señala:

Pienso que, hoy en día, un analista no puede menos que inclinarse ante la realidad incontrovertible de las fuerzas de destrucción (dirigidas hacia el exterior o hacia el interior del sujeto). Le incumbe entonces optar entre las teorías existentes o bien construir aquella que le satisfaga. En suma, la muerte es incuestionable, pero la explicación de las manifestaciones de la muerte en la vida resultan, por el contrario, inciertas (Green 2001: 291).

En la historia del desarrollo del psicoanálisis muchos de los conceptos planteados originalmente han requerido ser reformulados a lo largo de la evolución teórica en función de las variaciones en la presentación de los fenómenos clínicos. A pesar de las divergencias que en la actualidad constatamos en el crecimiento teórico, el estudio de las distintas manifestaciones de la destructividad humana continúa como un importante campo de investigación, lo que justifica ampliamente los diversos esfuerzos que apreciamos para conceptualizarla. La teoría y la clínica psicoanalítica actual exigen que se afinen las hipótesis sobre la naturaleza y la articulación en la estructura psíquica de tales fuerzas destructivas.

Este ensayo se orienta, a través de una revisión teórica, a comprender la relevancia y utilidad del concepto de pulsión de muerte en relación con el psicoanálisis de niños. Asimismo, intentará realizar una integración teórico-clínica que explique la manifestación de un aspecto extremadamente complejo del ser humano, como son sus tendencias destructivas.

La pulsión de muerte en la obra freudiana

En 1920 Freud publica su texto *Más allá del principio del placer*, en el que reformula su concepción sobre el dualismo pulsional, estableciendo como ejes centrales de la dinámica

del psiquismo las pulsiones de vida y de muerte. Con la formulación de la noción de pulsión de muerte, Freud intentó dar continuidad a la evolución de su pensamiento, cuyos antecedentes venían anunciándose en sus elaboraciones sobre el narcisismo. Sus apreciaciones se remontan al momento en que constata en su experiencia clínica la importancia de la repetición, extraída de sus propias observaciones sobre las psicosis y de las lecturas de los trabajos de Bleuler, Abraham y Kraepelin, que lo llevan a concluir que, en las formas patológicas, se estaría en presencia de un retiro de la libido de los objetos externos y de una vuelta de la libido hacia el Yo, que se convierte, en este caso, en su propio objeto de amor.

En *Las pulsiones y sus destinos* ([1915]1974), sostiene que el odio sería más asignable al Yo y a su necesidad de afirmación. No obstante, cuando descubre la compulsión a la repetición, se produce una importante modificación en la estructura de su teoría. La relativa frecuencia de la reacción terapéutica negativa, la constatación de los efectos devastadores del sentimiento inconsciente de culpabilidad y del masoquismo obligan a Freud a confrontarse con aspectos clínicos que exceden el campo de la neurosis tal como lo concibiera en sus inicios, para dirigirse con estos nuevos datos al estudio de la psicosis (Green 2001).

Con la publicación de *Más allá del principio del placer*, Freud provocó reacciones encontradas en el entorno psicoanalítico de su época. Un nuevo giro en el desarrollo del psicoanálisis comenzaría a definir un espacio de investigación orientado hacia un entendimiento más profundo del fenómeno agresivo en la vida mental: las pulsiones de muerte se opondrían a las pulsiones de vida. La particularidad de esta nueva elaboración conceptual residía en su carácter teórico y especulativo, principales críticas que realizan los adversarios de esta teoría.

La postulación del concepto de pulsión de muerte significó elaborar un modelo del psiquismo muy difícil de sostener, lo que el mismo Freud reconoce cuando afirma:

Esta hipótesis (de la existencia de la pulsión de muerte) abre una línea de investigación que puede algún día ser de enorme importancia para la comprensión de los procesos patológicos. Las fusiones pueden deshacerse, y puede esperarse que en dichas defusiones aparezcan las más serias consecuencias para el adecuado funcionamiento. Pero este punto de vista es aún muy nuevo (1974[1933]: 837).

Sin embargo, su larga insistencia por mantener este como uno de los conceptos principales dentro de su teoría se fundó en la convicción de su utilidad para la explicación de los fenómenos destructivos más graves que se presentan en el trabajo clínico.

Diversos autores que han investigado el tema (Rechardt e Ikonen 1998; Laplanche 1997; Green 2001) coinciden en afirmar que el carácter biológico que Freud le otorgó a este nuevo concepto respondía a una evolución teórica interna de su pensamiento que proponía como aspiración de la pulsión de muerte la tendencia a la reducción completa de las tensiones, obtenible solo con el cese de la vida. El objetivo de retorno al estado inorgánico, desde la perspectiva biológica, ha sido considerado por muchos como insostenible.

Laplanche (1998), Segal (1998) y Green (1998) sostienen, más bien, que la muerte mentada en la pulsión de muerte no sería la muerte del organismo, como formula Freud, sino la muerte de ese «organismo» que en el ser humano representa los intereses del organismo biológico; es decir, el Yo. En ese sentido, la pulsión de muerte corresponde para ellos, esencialmente, al dominio psíquico.

En sus siguientes escritos, tales como *La negación* (1974[1925]) y *El malestar en la cultura* (1974[1930]), Freud afina el concepto y lo articula con su nuevo enfoque estructural, en el que la pulsión de muerte se revelaría en su carácter silencioso, oprimiendo y sometiendo al Yo en aras de una convivencia social pacífica, cuyas manifestaciones se expresarían en la fusión con la pulsión de vida, dirigiéndose en contra de los objetos del mundo exterior cuando predomina su fuerza.

Finalmente, en *Análisis terminable e interminable* ([1937]1974), refuerza su hipótesis sobre la pulsión de muerte para la comprensión clínica de las profundas resistencias contra el análisis, al impedir y limitar la mejoría, haciendo el proceso interminable. La define como una fuerza innata originaria, contraria a toda búsqueda consciente de un estado de bienestar, de placer.

Como vemos, a lo largo de la elaboración de su teoría, destaca la persistente necesidad de Freud por conceptualizar, argumentar y precisar los aspectos más destructivos, aberrantes y sinuosos que observa directamente en su experiencia clínica y, a pesar del salto teórico al que se ve impulsado, no deja de reconocer hasta el final de sus días la importancia que para la clínica tiene este concepto. Si bien su carácter biológico ha sido el principal motivo de objeción, en la actualidad se comienza a encontrar sustentos provenientes del campo de la biología que parecieran apoyar sus hipótesis.¹

¹ Green (2001) menciona el reciente descubrimiento del extraño fenómeno denominado apoptosis, que consiste en la muerte programada de células que no resulta ni de un proceso patológico ni de la senescencia.

La pulsión de muerte después de Freud

En los desarrollos teóricos posfreudianos, el énfasis que se ha puesto en la pulsión de muerte no ha sido parejo. La teoría kleiniana se remite al concepto de pulsión de muerte para sustentar su concepción acerca de la estructuración psíquica temprana, aunque desde una perspectiva diferente de la propuesta original de Freud. La escuela de la Psicología del Yo propone, en cambio, en lo fundamental, una teoría de la agresión.

Si bien en su trabajo teórico, así como en el clínico, Melanie Klein (1957) se adhirió a la teoría freudiana del dualismo pulsional, extendió los conceptos psicoanalíticos. Así, para ella, el instinto de muerte sería el generador de la amenaza de aniquilación, originada desde el interior del organismo, en momentos tempranos de defusión pulsional, desencadenando una ansiedad primordial. El Yo rudimentario que, a diferencia de Freud, tiene para Klein una existencia temprana, pasaría por estados sucesivos de integración y desintegración, y se encargaría de desviar defensivamente esa amenaza hacia el exterior. El grado de intensidad y frecuencia de los ataques internos tendrían para esta autora una base constitucional. Con su teoría de la envidia primaria (1957), articula los mecanismos de identificación proyectiva con la noción de pulsión de muerte en la descripción de las manifestaciones destructivas dirigidas hacia el objeto externo.

Apoyado en las ideas kleinianas, Bion (1959) desarrolla la noción de «ataques al vínculo», aludiendo a la parte psicótica de la personalidad que destruye cualquier cosa que siente que tiene la función de vincular un objeto con otro, considerando los ataques fantaseados al pecho como el prototipo de todos los ataques a objetos que sirven de vínculo y, en otra versión, el ataque al pensamiento.

Más adelante, Rosenfeld (1971) se remite a la defusión y fusión pulsional para relacionarlas con los procesos de disociación de objetos y del Yo, como defensas normales en el desarrollo temprano, pero también presentes en la psicopatología narcisista. Introduce el concepto de fusión patológica para describir los procesos en los que predomina la fuerza de los impulsos destructivos frente a los libidinales, diferenciándola de una fusión normal, aquella en la que la energía destructiva lograría ser mitigada o neutralizada. Para él, los estados de defusión más graves se acercarían a la descripción freudiana sobre la forma original de la pulsión de muerte, a través de la destructividad manifiesta en la parálisis o muerte psíquica de las partes libidinales del *self*.

André Green (2001) realiza una importante contribución a la teoría de las pulsiones al plantear la distinción entre función objetalizante de las pulsiones de vida frente a función desobjetalizante de las pulsiones de muerte. El planteamiento de Green en torno a la pulsión de muerte proviene de otro esquema teórico, pues formula la idea de

que lo característico de la pulsión de muerte sería la función desobjetalizante, lo que permite comprender que no solo es la relación objetal la que es atacada sino todos los sustitutos de esta —el Yo, por ejemplo—, así como el proceso mismo de investidura. Esto lleva a Green a sostener la relación entre el narcisismo y la última teoría de las pulsiones de Freud, a través de la hipótesis de un narcisismo negativo como aspiración al nivel cero, en el que la función desobjetalizante no se limitaría a los objetos o a sus sustitutos, sino que se extendería sobre el proceso objetalizante mismo.

La función del objeto

Siguiendo la línea evolutiva de los aportes acerca de la pulsión de muerte, aparece inevitable relacionarla con la noción de función de objeto. En la teoría freudiana el concepto de objeto va unido al de pulsión, y a la satisfacción de esta. Con la última teoría de las pulsiones se definen las relaciones con el objeto como ambivalentes: en el objeto confluirían los efectos de la libido y de la destructividad, del amor y del odio.

Más adelante, el énfasis que desde la teoría de las relaciones objetales se le dio al objeto ha permitido comprender la importancia del papel de la madre en sus funciones de *holding* (Winnicott [1956]1979), *rêverie* (Bion 1959) y *función encuadrante* (Green 2001). Existe acuerdo en el psicoanálisis acerca de la necesidad del individuo desde muy temprana edad —y, de distintos modos, a lo largo de toda la vida— de contar con un objeto con el cual relacionarse, comunicarse y, con ello, alcanzar progresivamente niveles superiores de organización e integración psíquica.

Desde la fusión con la madre hasta la constitución del objeto y del sujeto existe un largo trayecto, caracterizado por uniones y separaciones, ilusión y desilusión, creación y destrucción, pérdida y recuperación. En cada uno de estos momentos, es posible apreciar la presencia y actividad de las pulsiones de vida y las de muerte. Sin embargo —y en esto también coinciden los enfoques teóricos—, la vivencia de separaciones, pérdidas o frustraciones que excedan los niveles de tolerancia del sujeto llevaría a experimentar angustias insoportables de desintegración y aniquilación que conducirían, de manera regresiva, a un modo de funcionamiento psíquico correspondiente a un estado de no organización, comparable a los estados psicóticos: «la pérdida del objeto es como la pérdida del *self*» (Vermote 2002); o bien «la pérdida del amor o la amenaza del retiro del amor pueden ser mortíferas» (Green 2001).

No obstante, Green plantea una importante precisión —aunque reconoce no tener plena claridad sobre ella— al referirse a ciertas reacciones destructivas de tal intensidad

que solo llegan a representar una tentativa desesperada de cesar la situación vivida como intolerable, fuerzas destructivas que excederían la amenaza de pérdida de amor. Alude a la vivencia de elevados estados de angustia en los que el afecto irrumpe en la psiquis impidiendo diferenciar afecto y representación, dando paso a situaciones psíquicas irrepresentables, expresadas como accidente somático o como compulsión a actuar. Se refiere a momentos en los que asistimos a irrupciones impulsivas masivas,² en niños y en algunos adultos, que expresan angustia, desesperación e impotencia frente a una situación sentida como intolerable. En estos casos, la exigencia de contención se hace mayor. El sujeto recurre masivamente a mecanismos de identificación proyectiva, llevando al objeto al que dirige su violencia a experimentar los sentimientos de impotencia que se encuentra sufriendo para no dejarse consumir por su propia destructividad.

La pulsión de muerte, tal como señala Freud, es silenciosa. Integra organizaciones psíquicas primitivas que pueden emerger y manifestarse causando sorpresa, por no decir horror. Puede dirigirse hacia el exterior, destruyendo los objetos y los vínculos, o hacia el interior; es decir, a las funciones del Yo o al propio cuerpo.³

Juego y pulsión de muerte en el psicoanálisis de niños

Desde las primeras formulaciones sobre el juego en el psicoanálisis, propuestas por Freud en su texto *Más allá del principio del placer* ([1920]1974) y posteriormente desarrolladas por Melanie Klein con un enfoque teórico-clínico propio, hasta las distintas perspectivas que han aportado a la comprensión del significado del juego en el niño, todas coinciden en considerarlo como una actividad espontánea que responde a una necesidad de articulación psíquica, de elaboración e integración afectiva, que conduce gradualmente al niño en desarrollo a establecer puentes desde su realidad psíquica hacia la realidad externa (Fonagy y Target 1996).

Abordar la concepción del juego remite al tema de la ausencia del objeto. El objeto comienza a existir en el seno de la realidad psíquica desde el momento en que queda ausente de la realidad externa, de la realidad perceptible. En la medida en que el objeto desaparece de la esfera sensorial, el bebé recurre a la alucinación de la satisfacción de sus necesidades. Así lo entiende Freud cuando se aproxima por primera vez

² Algunas pataletas de niños nos hacen pensar en el nivel de angustia que Green trata de describir.

³ Marty, en *La psychosomatique de l'adulte*, establece una relación entre los trastornos psicósomáticos y la pulsión de muerte (citado en Green 2001).

a la comprensión del juego infantil al describir el juego del carretel *Fort-da* ([1920]1974) como la expresión de una independencia activa de parte del niño para tolerar el alejamiento de su madre sin protestar. Este juego aparece, entonces, como un intento de elaboración de los sentimientos de abandono vinculados a la ausencia de la madre. Para ello, el bebé reinvierte las huellas mnémicas dejadas por las anteriores experiencias reales de satisfacción, e intenta, con sus incipientes recursos psíquicos y motores, aliviar el estado catastrófico que invade todo su ser.

Tres décadas más tarde, en el texto *Realidad y juego*, Winnicott ([1951]1971) retoma el tema de la separación y la pérdida. Aporta la idea de una tolerancia limitada a la separación en términos de la separación de la madre objeto. Para él, la creación del objeto transicional, indispensable para la adquisición de la capacidad simbólica, supone la tolerancia de la ausencia. Destaca la importancia del tiempo cuando escribe:

Si la madre está ausente por un período de tiempo que está más allá de cierto límite, medido en minutos, horas o días, entonces la memoria de la representación interna se desvanece. Cuando esto tiene efecto, el fenómeno transicional gradualmente pierde significado y el niño es incapaz de tener una experiencia sobre él. Podemos ver al objeto volviéndose descatectizado ([1951]1971: 17).

Si bien para Winnicott el objeto está siendo permanentemente destruido en la fantasía, la excesiva y prolongada ausencia del objeto-madre conduce a la psicopatología de los procesos transicionales, a la dificultad o incapacidad para crear y sostener un espacio de simbolización, de descubrimiento, de recreación del *self* y, por lo tanto, de juego.

Las oposiciones entre fantasía y hecho, objetos internos y externos, creatividad primaria y percepción no solo darían cuenta del lugar intermedio que ocupa el espacio transicional sino también del proceso de inserción y discriminación de la realidad. El fenómeno transicional requiere un predominio de la vitalidad del objeto interno, el cual depende, a su vez, de las cualidades de la existencia, vitalidad y conducta del objeto externo. La falla en alguna función esencial conduciría, en los términos de Winnicott, a una cualidad *persecutoria* o *mortífera del objeto interno*, y su continua inadecuación precipitaría su pérdida de significado.

Green (1997) se acerca a las ideas de Winnicott cuando considera los aspectos psicopatológicos. Los relaciona con sus postulados acerca de «la madre muerta». Considera que, pasado un límite de tiempo que excede las posibilidades de tolerancia, la madre queda definitivamente muerta, esté ausente o presente. Y agrega: «Yo diría que

la separación es irreversible y la tendencia a revivenciarla tan fuerte como la manifestación de una pulsión en la compulsión a la repetición» (Green 1997: 244).

La perspectiva pulsional inherente en el enfoque de Green permite situar la presencia y acción de la pulsión de muerte frente a la ausencia o «muerte» del objeto. Considera que cuando el bebé es confrontado con una experiencia extrema de ausencia, vivida como de muerte, *la estructura encuadrante*⁴ se vuelve incapaz de crear representaciones sustitutivas, solo sostiene el vacío. En tales casos, la falta de contención externa tiene una correspondencia interna. La psiquis quedaría expuesta a la irrupción impulsiva, dando lugar a estados confusionales provocados por angustias de desintegración.

El juego, en estos casos, se vería interferido por la necesidad de descarga impulsiva, paralizando cualquier tipo de construcción creativa para dar lugar a reacciones destructivas que buscarían comunicar el dolor y la impotencia del desgarramiento interno. Los juguetes son utilizados para expresar los sentimientos de odio, ira y otros afectos negativos que solo buscarían ser descargados. Los niños que atraviesan por estos estados tienden a arrojar los juguetes, a romper sus propias producciones o bien a atacar a golpes a quien consideran como el causante de su frustración.

Ejemplo clínico

A continuación presentaré una viñeta que forma parte del proceso psicoterapéutico de un niño de 6 años. En ella podemos apreciar la gradual aparición e intensificación de una organización conflictiva, que comienza expresándose como frustración, retraimiento y desprecio por lo que el ambiente en general ofrece para, luego, estallar en actuaciones violentas dirigidas hacia la terapeuta y las sesiones. Finalmente, la tolerancia y persistencia vividas en la terapia facilitan el acceso a mayores niveles de integración y elaboración.

Nicolás

Es un niño que mantuvo una relación de intenso y prolongado apego con su madre, quien reconoce haberse sentido muy deprimida y sola desde su embarazo hasta los tres primeros años de Nicolás. El padre, una persona muy violenta, vivía fuera de la ciudad y ocasionalmente visitaba a Nicolás y a su madre. A los tres años de Nicolás, ambos

⁴ Análoga al concepto de *holding* de Winnicott o de *rêverie* (continente) de Bion, pero en su caso referida a una función de sostén de la mente que permite reemplazar la alucinación negativa por la fantasía o el cumplimiento alucinatorio de deseos.

padres se propusieron vivir juntos, pero este intento tendió a fallar repetidas veces, provocando intensas escenas de violencia física, presenciadas por Nicolás. En la actualidad ellos están separados, y la madre y Nicolás conviven con una nueva pareja.

La madre busca una evaluación psicológica interesada por conocer el nivel de madurez de Nicolás para el aprendizaje, para luego decidir en qué colegio lo pondría. Sin embargo, en las entrevistas iniciales se revela otra preocupación mayor que define como «la dependencia de piel a piel». Informa que Nicolás lactó hasta los 4 años y que dormía prendido de su pecho. Hasta hace poco seguía buscando su pecho. También le preocupan sus ataques de rabia, en los que pierde el control y arremete física y verbalmente. En tales momentos no parece poder hablar de lo que le pasa, a pesar de destacarse por su gran desarrollo del lenguaje.

El proceso terapéutico, que lleva aproximadamente año y medio, ha estado marcado por una persistente ambivalencia. Ha oscilado entre juegos regresivos —al identificarse con animalitos pequeños que requerían ser rescatados por su madre— con otras ocasiones en las que se oponía con furia a entrar al consultorio o a escuchar a la terapeuta.

En una sesión reciente, Nicolás se resiste a entrar. Su gesto es de marcado enojo. Entra y tira los juguetes de su caja, y luego también las fichas de su juego preferido. Coge el tacho de basura, y tira la basura y el tacho con fuerza.

T: Nicolás, será que tú necesitas saber si aquí puede haber también tu basura, si puedes traer toda tu rabia. De repente quieres saber si yo voy a poder con todo eso que tienes dentro y que me parece te molesta tanto.

N: (Se detiene; aún con su gesto de enojo, parece haber escuchado.) Todo es aburrido, aburrido (su tono va en aumento. Luego voltea el sillón, y desde él tira los animales de su caja).

En la siguiente sesión, de nuevo se resiste a entrar. La mamá lo anima, y él decide entrar con ella. Él se sienta en un sillón con los brazos cruzados y con gesto de molesto, mientras la mamá comenta que lo han tenido que despertar para venir, y por eso está fastidiado, Nicolás interrumpe y grita «¡Aburrido!... ¡Es muy aburrido!». Su mirada es devastadora, llena de rabia.

M: (Tranquila) Nicolás, de todo me estás diciendo eso. Que el colegio es aburrido, que el taller es aburrido, que venir acá es aburrido. Si tú me dijeras que algo es aburrido, yo te haría caso, pero que todo esté aburrido, yo no sé...

N: (Contundente) ¡Es que todo es aburrido!

M: Y a las mismas cosas que te gustan mucho, también les dices aburrido. Todos tus amiguitos dicen que el taller está bonito, y tú dices que está aburrido.

T: ¿Qué será lo que te hace sentir así, Nicolás?

N: (Ha variado su gesto, su voz parece entrecortada, parece que fuera a llorar). Es que no quiero estar acá... en la vida, todo es aburrido, es aburrido la vida... Me aburro... y ino quiero, no quiero!

T: Parece que algo cambia dentro de ti que te hace pensar que todo es aburrido, que ya no puedes estar contento y disfrutar como antes. Recuerda que tú me decías que a veces no podemos cuidarnos antes y, de pronto, ya todo se puso así, ya todo cambió y se puso aburrido.

N: (Pide un papel para dibujar). Es un pájaro cero... un pájaro loco... un pájaro loco cero. (Se muestra más aliviado y acaba la sesión convirtiendo el papel en abanico, con el cual echa aire a su mamá y a la terapeuta).

Reflexiones finales

A través de esta viñeta podemos apreciar la manera desesperada en la que Nicolás intenta comunicar sus afectos de angustia y de rabia, así como la impotencia por no poder describir ni nombrar sus sentimientos. Solo consigue decir que está «aburrido», expresión que pareciera sintetizar su estado interno de parálisis, de angustia, de dolor y extrema vulnerabilidad, así como su imperiosa necesidad de descargar la tensión y frustración que lo afligen, sin discriminar cuánto de lo valorado por él mismo destruía en el camino. Apreciamos una lucha interna: sus impulsos destructivos intentan dominarlo, apartándolo y desconectándolo de la relación con los otros, con la terapeuta y también con la madre.

Si bien este estado de Nicolás se venía anunciando en sesiones previas, es la despertada a destiempo lo que parece desencadenar la expresión violenta de su ira. Cabe señalar que el despertar remite al paso de un estado absolutamente narcisista hacia otro que implica tolerar los estímulos del ambiente, en el que se materializa un tipo de separación que evoca distintos grados de tempranas vivencias de desgarramiento. Cuanto más alta sea la angustia, más intensa será la regresión, imponiéndose la emergencia de las manifestaciones de la pulsión de muerte.

Considerando la soledad y depresión materna durante los tres primeros años de Nicolás, podemos pensar en las dificultades que debió de haber experimentado esta

madre para contener y atender las necesidades afectivas del niño, desempeñándose en su función de *holding*, continente o encuadrante. Por otro lado, vemos que el esfuerzo que hacen terapeuta y madre juntas de «*rêverie* reparativo» logra rescatarlo y conectarlo con sus aspectos libidinales, favoreciendo que estos prevalezcan sobre los destructivos, lo que consigue cambiar el clima global de la sesión. En las últimas expresiones de Nicolás, cuando se refiere al «pájaro loco cero», se refleja el tipo de vivencia desorganizada, «loca», que irrumpió sobre él, y el dibujo como único medio de expresión de sus afectos y pensamientos. Lo de «cero» nos hace pensar en la descripción de Freud sobre la tendencia de la pulsión de muerte a la reducción completa de la tensión.

A modo de conclusión

El trabajo clínico nos confronta constantemente con la expresión de los aspectos destructivos de los pacientes, dirigidos hacia el vínculo o hacia sí mismos, expresión que nos exige el esfuerzo de una comprensión detenida y profunda, a partir de la cual se logren alcanzar modos de empatía que favorezcan el restablecimiento psíquico del paciente y la continuidad del desarrollo del vínculo.

El psicoanálisis intenta desarrollar, desde diferentes perspectivas teóricas, explicaciones sobre la configuración de organizaciones conflictivas que se manifiestan en las reacciones destructivas. Sin embargo, el tema del aspecto constitucional continúa requiriendo mayor estudio. Si bien el argumento biológico no cuenta hasta el día de hoy con un sustento claro y evidente, ello no tendría que ser motivo para alejarse de él. Por el contrario, el psicoanálisis en la actualidad requiere acercarse a los conocimientos provenientes de otras ciencias para intentar articular sus fundamentos teóricos con los datos que, progresivamente, van descubriendo disciplinas tales como las neurociencias.

Es cierto que la pulsión de muerte es un concepto difícil de definir y precisar; sin embargo, su utilidad en la clínica contemporánea para la descripción de los trastornos fronterizos y narcisistas resulta una importante referencia conceptual para la comprensión de la dinámica intrapsíquica de tales estados, los que se acercarían más a la psicosis.

La relación transferencial constituye una oportunidad para que el paciente descubra los aspectos más primitivos de su mundo interno, aquellos de mayor desorganización, que se encuentran en la base de defensas patológicas que inhiben y paralizan la posibilidad de una expresión creativa y constructiva de la agresividad.

A través del modo «aparente» (Fonagy y Target 1996), el niño puede jugar «como si» matara, de la manera en que lo requiera y cuantas veces lo necesite; puede aprender a

pelear, a competir, a discutir, constatando que no destruye ni pierde al objeto sino, más bien, aprende a reconocer, nombrar, entender y validar sus sentimientos reafirmando el vínculo con estos. El juego compartido ayudaría a vencer el miedo a peligros internos o a ansiedades primitivas, no solo para dominarlos a través de la repetición sino como oportunidades para realizar una modalidad del trabajo de lo negativo (Green 1995), así como una posibilidad de integración cognitiva de los afectos (Damasio 1999).

Referencias bibliográficas

BION, W. R.

1959 «Attacks on Linking». *International Journal of Psycho-Analysis* 40, pp. 308-315.

DAMASIO, A.

1999 *The Feeling of What Happens*. Nueva York: Harcourt.

FONAGY, P. y M. TARGET

1996 «Playing with reality: I». *International Journal of Psycho-Analysis* 77, pp. 217-232.

FREUD, S.

[1915]1974 *Las pulsiones y sus destinos*. En *Obras completas*. Vol. I. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 1027-1037.

[1920]1974 *Más allá del principio del placer*. En *Obras completas*. Vol. I. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 1089-1118.

[1925]1974 *La negación*. En *Obras completas*. Vol. II. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 1042-1044.

[1930]1974 *El malestar en la cultura*. En *Obras completas*. Vol. VIII. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 3017-3067.

[1933]1974 *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*. En *Obras completas*. Vol. II. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 784-874.

[1937]1974 *Análisis terminable e interminable*. En *Obras completas*. Vol. IX. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 3039-3064.

GREEN, A.

1995 «La experiencia de lo negativo». *Revista de Psicoanálisis de la Asociación de Psicoanalistas Argentinos* 52, 3, pp. 785-797.

1997 «La intuición de lo negativo en "Realidad y juego"». *International Journal of Psycho-Analysis* 78, pp. 1071-1084.

- 1998 «Pulsión de muerte, narcisismo negativo, función desobjetalizante». En *I Simposio de la Federación Europea de Psicoanálisis. La pulsión de muerte*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 65-78.
- 2001 «La muerte en la vida. Algunos puntos de referencia para la pulsión de muerte». *Revista Argentina de Psicoanálisis* 58, 2, pp. 291-309.
- KLEIN, M.
1957 «Envidia y gratitud». En M. Klein, *Obras completas*. Vol. vi. Buenos Aires: Paidós-Hormé, pp. 13-99.
- LAPLANCHE, J.
1997 «La teoría de la seducción y el problema del otro». *International Journal of Psychoanalysis* 78, pp. 653-666.
1998 «La pulsión de muerte en la teoría de la pulsión sexual». En *I Simposio de la Federación Europea de Psicoanálisis. La pulsión de muerte*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 15-34.
- RECHART, E. y P. IKONEN
1998 «A propósito de la pulsión de muerte». En *I Simposio de la Federación Europea de Psicoanálisis. La pulsión de muerte*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 79-96.
- ROSENFELD, H.
1971 «A Clinical Approach to the Psychoanalytical Theory of the Life and Death Instincts: An Investigation into the Aggressive Aspects of Narcissism». *International Journal of Psycho-Analysis* 52, pp. 169-178.
- SEGAL, H.
1998 «De la utilidad clínica del concepto de pulsión de muerte». En *I Simposio de la Federación Europea de Psicoanálisis. La pulsión de muerte*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 35-49.
- VERMOTE, R.
2002 «The Nature of the Problems of Psychoanalysis with So-called "Difficult" Patients», *International Journal of Psychoanalysis* 83, pp. 689-695.
- WINNICOTT, D. W.
[1951]1971 «Transitional Objects and Transitional Phenomena». En D. W. Winnicott. *Playing and Reality*. Londres: Penguin, pp. 1-30.
[1956]1979 «Preocupación maternal primaria». En D. W. Winnicott. *Escritos de pediatría y psicoanálisis*. Barcelona: Laia, pp. 405-412.

El liderazgo en situaciones de crisis

Roxana Navarro*

Este ensayo analiza el fenómeno grupal que determina el surgimiento de líderes en situaciones de desestructuración social, utilizando como ejemplo observaciones realizadas en una población afectada por un desastre natural. Se conjugan las conceptualizaciones sobre el fenómeno grupal y el liderazgo con ciertas características de los trastornos narcisistas, y se explica así la emergencia de líderes inadecuados que fomentan la corrupción dentro de un grupo social. Se incluyen en el análisis los supuestos básicos desarrollados por Bion; en especial, el de dependencia.

Palabras clave: liderazgo, grupo, desastre natural, Bion.

*

This paper analyzes the group phenomena that underlie the appearance of leaders in social situations of upheaval. The observation of a population affected by a natural disaster is used as an example, where the concepts of group phenomena and of leadership with characteristics of narcissistic pathology are intertwined, and serve as an explanation of the emergence of inadequate leaders that promote corruption inside the social group. The basic assumptions of Bion are considered, in particular that of dependence.

Key words: leadership, group, natural disaster, Bion

* Psicoterapeuta. Licenciada en Psicología Clínica por la PUCP. Egresada de la Maestría Estudios Teóricos en Psicoanálisis de la misma universidad. Miembro de la Asociación Peruana de Psicoterapia Psicoanalítica de Niños y Adolescentes. Correo electrónico: <chanava@bonus.com.pe>.

Entre el grupo y la realidad, entre el grupo y el propio grupo, hay algo más que las relaciones entre unas fuerzas reales; hay primitivamente una relación imaginaria.

D. Anzieu, *El grupo y lo Inconsciente*

Al reflexionar sobre el momento político e histórico actual, es muy difícil desligarse de los temas referidos a la violencia que suscitan la guerra y el terrorismo, de la corrupción dentro de las instituciones y de las relaciones humanas que revelan la falta de ética en los grupos sociales y la carencia de líderes adecuados. A lo largo de la historia se ha comprobado que, en la mayoría de países, los trastornos sociales han determinado el surgimiento de líderes particulares. Es nuestro propósito en este ensayo dar cuenta de la manera en que este fenómeno se repite en los grupos sociales más pequeños.

Nos interesa resaltar el surgimiento de líderes como respuesta ante coyunturas sociales específicas. Analizaremos la aparición de diferentes modos de liderazgo en articulación con la demanda externa del grupo y/o sociedad, y la manera en que surgen con más facilidad estilos de dirección autoritarios en situaciones de caos y desorganización, ya se trate de crisis ideológicas, políticas o económicas, o de desastres naturales. Como ilustración nos referiremos a lo sucedido en la zona sur de nuestro país a raíz del terremoto del año 2001,¹ específicamente a la situación observada en un pueblo que fue devastado por el terremoto y el posterior tsunami; examinaremos el clivaje particular entre un grupo social y sus líderes cuando se enfrentan a una situación de caos y desorganización.

Teniendo en cuenta el impacto de estos fenómenos en la población, tanto físico como emocional, y siguiendo la línea antropológica propuesta por Oliver-Smith (1995),

¹ Estas reflexiones surgen de las observaciones personales realizadas como integrante de las Brigadas Psicológicas de la Pontificia Universidad Católica del Perú que se organizaron para brindar apoyo emocional a los damnificados del terremoto y tsunami ocurridos en la zona sur del país en junio del 2001.

consideramos que ellos podrían ser catalogados como agentes externos destructivos que, al conjugarse con una población vulnerable, ocasionan resquebrajamientos en la estructura y en la organización social. Oliver-Smith sostiene que, en las nuevas interacciones que se producen entre las personas y los grupos, después de un desastre natural, se encuentran elementos germinales de los cambios sociales y culturales. En este ensayo nos ocuparemos, más bien, de las dificultades de la población observada para realizar giros positivos y proactivos que conduzcan a transformaciones beneficiosas para la comunidad, tratando de responder a la interrogante inicial sobre los factores que determinan el surgimiento de un determinado estilo de liderazgo en coyunturas sociales específicas; en nuestro caso, un desastre natural.

En la psicología social se sostiene que el liderazgo que resulta altamente efectivo, en situaciones de emergencia, corresponde al líder de estilo autoritario, por requerirse de una acción rápida de parte de los dirigentes. El líder, en estas situaciones, adquiere una posición muy dominante en relación con los demás miembros del grupo y se aprovecha de las características de temperamento y personalidad de aquellos (Seccord y Backman 1976; Worchel, Cooper, Goethals y Olson 2002).

Las reflexiones psicoanalíticas sobre este tema nos han permitido el análisis de las fuerzas internas —inconscientes— que subyacen a las relaciones interpersonales dentro de un grupo social. Dentro del pensamiento psicoanalítico serán de gran importancia los estudios que realiza Anzieu (1978) sobre lo imaginario en los grupos, tanto reales como terapéuticos. El referido autor enfatiza lo imaginario como un elemento que sostiene al grupo, y que representa aquellas ansiedades básicas desarrolladas por la teoría kleiniana (Del Valle 1986). Lo imaginario tendría posibilidades de variación, pero no podría perder su cualidad representativa porque la existencia del grupo se pondría en peligro.

Freud, en *Psicología de las masas y análisis del Yo* ([1921]1974), retoma las ideas sobre el análisis de las masas propuestas por Le Bon (1896), quien señalaba que existe un predominio de lo inconsciente sobre lo consciente y un contagio de sentimientos y pensamientos entre los individuos, con una tendencia a convertir las ideas en actos. Freud agrega que la influencia sugestiva de la masa potencia esta predisposición natural en los seres humanos de sentir como el otro, pero sin la posibilidad de resistir o rechazar los afectos observados, provocando que los individuos conciban la realidad tal como se les hace verla, y no tal como es.

El individuo, al formar parte de una multitud o muchedumbre, relativiza el examen de la realidad y, al verse disminuidas sus capacidades de juicio y reflexión, la represión

se levanta y, como consecuencia, aparecen sentimientos de omnipotencia y ausencia de responsabilidad (Romero 1994). Por ello, en situaciones de crisis, un grupo social crea nuevos estilos de relación y, frente a la desorganización o el caos, busca el respaldo de un líder.

Así, cuando ocurrió el desastre natural, se advirtió que en los pueblos damnificados aparecieron personas que, con su presencia y por las funciones que desempeñaban, intentaron organizar a la población, y de esta manera garantizaron la subsistencia del grupo como tal. La adjudicación de papeles y tareas permitió una nueva estructuración externa y, en el nivel interno, como tarea subyacente, el reajuste del mundo interior individual, que en muchos casos se había visto resquebrajado, agobiado por contenidos de desamparo, pérdida y angustia, así como de extrañeza e incertidumbre (Díaz y Navarro 2002; Moscovici 1985). Esta situación permite apreciar claramente la doble función de la organización planteada por Romero (1994): la regulación individual y la disminución del grado de impulsividad y pasión que caracterizan a la multitud y a la muchedumbre.

Cuando los bienes materiales de una colectividad son destruidos, los individuos sienten que deben enfrentar fuerzas hostiles y desconocidas, por lo que necesitan aferrarse a un ideal o creencia para restaurar su integridad (Moscovici 1985). El enemigo común en el caso que analizaremos es el desastre natural, pero lo resaltante de la experiencia fue la emergencia simultánea de dos tipos de líderes.

El primer líder que apareció tenía una modalidad de dirección que fomentaba la colaboración y la participación de los miembros del grupo, dividiendo responsabilidades entre ellos y haciéndolos participar en la toma de decisiones; asimismo, estimulaba la realización de actividades como una unidad y se comprometía emocionalmente con el grupo. Desde la psicología social, la persona que ejerce este tipo de liderazgo es tipificada como un líder democrático. Un segundo líder que surgió entre la población damnificada se caracterizó por concentrar el poder, esperar obediencia y evitar el diálogo, ejerciendo un liderazgo unidireccional sobre los miembros. En este caso, se trataría más bien de un líder de carácter autoritario (Maisonneuve 1973; Romero 1994; Seccord y Backman 1976; Worchel et al. 2002).

En uno de los pueblos damnificados se apreció que la enfermera encargada de la posta de salud presentaba características de generosidad, altruismo y dotes organizativas en su personalidad. Mostró habilidad en ayudar al grupo a definir sus objetivos y a conducirlos a la obtención de ellos, no solo respecto a la atención médica sino también en la organización de la olla común y el pliego de reclamos de los diversos grupos de la

zona. Desde las teorías revisadas podríamos calificarla como una líder de estilo democrático. En una posición contraria, apareció un segundo líder que, por la relación que establecía con las personas de la comunidad, resultó relevante para nuestro análisis. Se trataba de un hombre de alrededor de 45 años que tenía la intención de postular a la alcaldía del pueblo, no obstante tener antecedentes policiales por haber estado envuelto en riñas con arma blanca y preso en varias oportunidades por timador y ladrón. Luego del desastre, esta persona acaparó las donaciones y las repartió al grupo de pobladores más necesitados de la zona a cambio de trabajo, lo que era una situación conocida por todos. Asimismo, los comprometió para que recordasen estos favores en las siguientes elecciones municipales. En determinado momento ocurrió un enfrentamiento entre ambos líderes. El primer líder —la enfermera— encaró al postulante a la alcaldía, y este la amenazó con dañarla físicamente, después de lo cual, gracias a sus contactos, la destituyó de su cargo en la posta de salud.

Esta historia llama la atención porque revela los recursos personales de algunos miembros de la comunidad para hacer frente a una situación de crisis, así como la necesidad innata del individuo de formar parte de un grupo (Bion 1974). Y de manera especial, resalta la necesidad del pueblo de un guía o, como señalaría Freud ([1921]1974), un conductor, un *imago* que contenga el Ideal del Yo común a todos los miembros, un jefe admirado por el grupo que lo proteja de un enemigo común.

Se puede afirmar que los procesos inconscientes propios de las situaciones grupales son similares en los grupos terapéuticos de formación y en los grupos reales. El surgimiento del líder es un proceso clave en el funcionamiento y evolución del grupo; su conducta, al constituirse en el medio más adecuado para satisfacer necesidades, conseguir objetivos o resolver dificultades, lo ubica en una posición diferenciada en relación con los demás miembros (Anzieu 1978; Romero 1994).

Al respecto, Moscovici (1985) sostiene que esta situación de *poder* entre el líder y su pueblo es lo que sostiene al grupo. El líder busca con avidez el poder, mientras que el pueblo lo tiene. El líder adquiere el poder por haber compartido una idea con la multitud; entonces, se apoya en una creencia. Al salir de la crisis, el líder desea terminar con las injusticias, proporcionar el bienestar a los desfavorecidos y restablecer la autoridad. En la creencia de que está restaurando la autoridad, impone el dominio sobre sus rivales y ordena las instituciones, para poder así conciliar con las masas y pedirles que se sacrifiquen por él. En las multitudes, los individuos sacrifican sus intereses y sus necesidades a favor del líder; es decir, renuncian al control del poder y a la satisfacción de la libertad.

Cuando se habla de líderes con un estilo democrático —como, en nuestro ejemplo, la enfermera del pueblo—, es fácil entender que los individuos deleguen el poder en una persona de tal índole; sin embargo, cuando se trata de otorgar el poder a un líder con una actitud autoritaria, como sería el caso del segundo líder, el postulante a la alcaldía, nuestras posibilidades de comprensión afectiva de la situación se ven limitadas. Resulta claro que este líder ordenó el trabajo y los recursos materiales necesarios para la subsistencia, asumiendo el control y el mando. Su figura tuvo importancia, pues impidió que el pueblo se desorganizase aún más, que se disolviese; fue un conductor que sirvió de receptor de diversas proyecciones inconscientes, tal como sostiene Freud ([1921]1974).

Para entender lo imaginario del grupo, en este punto es de utilidad la teoría kleiniana, porque equipara el nivel de angustia que ocasionaría la pérdida de estructuración, en un grupo sin dirección, con ansiedades psicóticas (Anzieu 1978; Del Valle 1986). De esta manera, la organización de una población serviría como una defensa frente a las ansiedades básicas porque, al externalizar impulsos y objetos internos, la ansiedad depresiva y paranoide se aliviaría (Jaques 1980).

Es necesario incluir en nuestro análisis la propuesta freudiana, expresada en *El malestar en la cultura* ([1930]1974), acerca del papel determinante de la organización social y de la cultura en la creación de lazos no libidinales entre los individuos, como serían los de amistad y el sentido de solidaridad. Freud incide aquí en la necesidad de reprimir o negar la dimensión agresiva, hostil y cruel inherente a la convivencia humana; y con ello nos permite tener una visión global de las interacciones de los miembros en un grupo, que se entrelazan y se organizan en un todo para crear puentes de contacto con la figura del líder, que cumple también funciones específicas en este clivaje.

Sin embargo, debemos recurrir a otros constructos que faciliten el entendimiento de la aparición del segundo líder de nuestro ejemplo. El pensamiento psicoanalítico sobre psicología de las masas sostiene que existe una tendencia innata a buscar un líder para tener a alguien en quien apoyar nuestro ideal; el Ideal del Yo representa nuestra conciencia moral y nuestras aspiraciones más elevadas. El líder es idealizado y colocado en lugar del Ideal del Yo. Sirve para proyectar en él nuestra moralidad interior y, de manera similar a lo que ocurre en etapas infantiles, la conducta sería moderada por el temor al castigo o la angustia social (Freud [1921]1974; Kernberg 1998; Saz de Kohan 1983).

Aplicando estas ideas al caso presentado, se podría afirmar que si la posición del líder está asociada al Ideal del Yo, los individuos que proyectan su ideal en un líder, con

poca conciencia de lo ético en las relaciones humanas, estarían proyectando una estructura primitiva, propia de etapas infantiles, en las que la capacidad de juicio social y las posibilidades de construir valores y de actuar sobre la base de una ética se encuentran poco desarrolladas. En este sentido, Cukier (1993) sostiene que el individuo se contacta con los procesos sociales proyectando y dando significados desde su psiquismo.

Pensamos que, en el caso descrito, no solo se trataría de la proyección de una parte de la estructura psíquica sino también de la negación de situaciones delictivas que el grupo no fue capaz de denunciar, lo que produjo una complicidad entre el líder y el grupo. Estudios antropológicos puntualizan que en situaciones de escasez material, en especial cuando hay hambre, se produce un desfase en las estructuras morales que determinan la distribución adecuada de recursos y alimentos (Oliver-Smith 1995). En realidad, los pobladores no podían denunciar al líder porque si lo hacían, perdían el beneficio de ser escogidos por él para conseguir un trabajo, lo que era visto como un reconocimiento personal. Al respecto, Romero (1994) señala que el líder es introyectado por el grupo y, por ello, un reconocimiento individual de parte de él produce una sensación de triunfo personal.

La evidencia apunta a señalar los beneficios que obtuvo el grupo en la relación con un líder de carácter autoritario. Los pobladores de nuestro ejemplo dependían, de manera infantil, del líder, y no podían organizarse ni crear otras vías para sobrevivir y, en la interrelación con una personalidad poco cohesionada y dominante, se sometieron a ella permitiéndole que los controlara y manipulara. Apoyados en una suerte de mecanismos de identificación proyectiva, depositaron en el líder su Ideal del Yo, proyectaron su moralidad de manera infantil solo por miedo al castigo y, a su vez, fueron depositarios de contenidos de indefensión, impotencia y minusvalía de parte del líder.

Al intentar comprender las razones por las cuales la población no pudo aceptar el liderazgo propuesto por la enfermera, a la luz de lo expuesto, pareciera que ella no les pudo ofrecer un continente para proyectar sus fantasías esquizoparanoideas. Era una líder que podría haber conducido al grupo a un nivel superior de estructuración, pero los temores y ansiedades señalados condujeron a la población hacia otro tipo de liderazgo.

En esta línea, Romero (1994) advierte que el término liderazgo se ha ido transformando. Inicialmente, se pensaba que el líder debía tener características personales como iniciativa, pulcritud, inteligencia y valor. Lo mismo sostiene Kernberg (1998), para quien un líder debería tener las siguientes características fundamentales: inteligencia, integridad moral, profundidad humana y pequeñas cuotas de narcisismo y paranoia.

En cambio, Romero (1994) agrega que en la actualidad es necesario que los líderes posean características definidas sin importar cuales sean, y su relevancia estaría en función de las necesidades, objetivos y propósitos del grupo. Lo central es lo que *hace* el líder más que lo que *sabe* o lo que *es*, lo que se cumple en nuestro ejemplo, porque es el segundo líder —el postulante a alcalde— quien permanece como conductor del grupo. Los pobladores lo eligen en términos de lo que *hace*: repartir víveres y enseres, sin importar quién *era*: un delincuente conocido.

El psicoanálisis ha aportado en la comprensión del tema del liderazgo abriendo el espacio subjetivo del mismo. Autores como Kernberg (1998) y Rosenfeld (1990) han estudiado el síndrome del narcisismo maligno, entendido como la organización narcisista² que acentúa la fuerza del narcisismo destructivo. En estas personalidades se orienta la destructividad a cualquier relación objetal libidinal positiva. Kernberg (1994, 1998) sostiene que este tipo de personalidades, cuando están ubicadas en situaciones de poder, se caracterizan por un sentimiento de grandiosidad y omnipotencia ligado a la agresión. Intentan explotar, destruir y deshumanizar a los otros significativos, quienes son permanentemente desvalorizados. Se trata de personas que no reconocen su propia agresión, se sienten superiores, poderosas e inspiran miedo en los demás. Se confieren el derecho de agredir cada vez que son heridos, y muchas veces su actitud agresiva llega a ser antisocial.

Según Kernberg, la pérdida de poder y de prestigio en el individuo con un déficit narcisista desencadena una tendencia a la corrupción por su apego a ventajas y privilegios ajenos. Estas personas pierden el sentido de la generosidad y no pueden trascender y obtener reconocimiento y afecto de los demás, notándose que la ética que los gobierna es la ley del talión. Se trataría de un líder narcisista primitivo que permite la integración e identificación con un grupo mayor. El grupo grande, como defensa, busca a un líder que lo lleve a transformarse en una masa agresiva o encuentra un líder superficial, afectuoso, que lo tranquilice y que frene la agresión colectiva, aunque sea despreciado por la mayoría.

En el grupo grande se reproducen las vicisitudes de las relaciones de objeto; es decir, el momento inicial de desestructuración es similar al momento previo a la formación del concepto de sí mismo y del otro significativo. El grupo se ve amenazado por la

² Desde la clínica, un desorden narcisista de la personalidad presenta como características esenciales la consolidación de un *self* grandioso con dificultades en la regulación de la autoestima y una relación inmadura con los objetos.

agresión que no puede escindir y proyectar hacia fuera. El pensamiento kleiniano aclara que tanto el individuo como las colectividades requieren incorporar un objeto bueno y rechazar al objeto malo; la idealización requiere, como contraparte, un objeto persecutorio, escisión que se observa tanto en el lactante como en las colectividades (Anzieu y Martín 1997; Kernberg 1998).

El análisis realizado sobre el surgimiento de líderes específicos en la población observada es insuficiente para entender las vicisitudes de la interacción entre el pueblo y los líderes que emergieron. Es imprescindible profundizar aún más en la participación de lo inconsciente, de lo imaginario, en los fenómenos grupales. En este sentido, las concepciones de W. R. Bion (1974) nos acercan al fenómeno grupal desde una perspectiva reveladora, pues toman en cuenta el mundo afectivo subyacente en la formación de los grupos. Este autor estudia la situación grupal como un evento amenazante para el individuo, que moviliza ansiedades muy primitivas e intensas. La vida afectiva de los grupos da cuenta de estas ansiedades o estados afectivos arcaicos de tipo omnipotente y mágico, que son sistematizadas por Bion en los *presupuestos básicos* (Anzieu y Martín 1997; Grinberg y Bianchedi 1991).

La propuesta de Bion (1974) resulta de gran utilidad en nuestro análisis, a pesar de que sus reflexiones nacen de la experiencia con grupos terapéuticos. Tomaremos en cuenta su posición respecto al surgimiento de líderes y, de manera especial, el primer supuesto básico de dependencia. Bion puntualiza que si un paciente recibe más atención de la que le corresponde, el grupo elige a otro miembro como líder. Y afirma que los miembros pueden sentir envidia al darse cuenta de que el terapeuta se puede beneficiar si transforma la experiencia grupal en algo de valor, de importancia; es decir, que el grupo alcance la madurez y una interacción óptima con el ambiente.

En relación con el supuesto básico de dependencia, los miembros consideran que pueden mantener una relación exclusiva con el terapeuta o coordinador. Ellos se centran en la idea de que el coordinador va a resolver todos los problemas y que tiene especial interés en el bienestar individual. El grupo no acepta nada que no se adapte a esta premisa. En el dual del supuesto básico de dependencia, si el terapeuta no nutre ni protege al grupo, entonces el grupo debe nutrirlo y protegerlo. Se trata de un movimiento grupal que tiende a apaciguar la ansiedad del líder; todo un pueblo se sacrifica en beneficio de un individuo, el líder.

Este movimiento grupal se apreció en la población observada, en la que los individuos, en su afán de satisfacer las necesidades del líder, sacrificaron su individualidad y libertad, dándole el poder para apaciguarlo, a pesar de que sabían que los explotaba.

El enfrentarse con un sbD³ absorbe las energías del grupo, energías que podrían ser utilizadas en favor de la seguridad y realidad externa del grupo (Bion 1974).

Bion hace alusión a la estrecha conexión entre el liderazgo del grupo y el miembro psiquiátricamente más perturbado en el supuesto básico de dependencia. *¿Por qué en el sbD el grupo elige como líder al más enfermo de sus miembros?* Siempre ha ocurrido el mismo fenómeno cuando el grupo se halla sin estructura. En un grupo religioso, el sbD es activo y vital, y es común que en estos grupos el gran líder religioso esté enfermo o «poseído». En esta situación, el grupo rechaza todo lo que contradiga la idea de que van a ser protegidos por la persona o deidad (líder) escogida; también objeta todo indicador de que esta persona o deidad sea sana. Es importante contar con alguien que dependa y de quien depender.

El líder con estilo autoritario de nuestro ejemplo surge en circunstancias en que el pueblo, sin organización ni estructura, se ve abrumado por sentimientos de ansiedad y temor al ver su ciudad devastada por el desastre. Necesita aferrarse a un ideal; busca protección, depender de alguien y, a la vez, alguien que dependa de él. Selecciona entre sus miembros al más enfermo, a alguien que posea características esquizoparanoideas, histéricas, malignas, psicopáticas y/o paranoideas, como postula Bion.

Este autor sostiene que al activarse el sbD, es posible que surja una dictadura, situación que se observa en grupos pequeños y en el ámbito social, pero que, inmediatamente, es aliviada por el retorno a la fe en Dios; así, se evita que el liderazgo se corporeice en algún miembro del grupo. Cabe señalar que la religiosidad fue un factor muy presente en algunos individuos de la población observada.

En el sbD, el grupo se encuentra en un estado oscilante entre la idea de que el líder es confiable y de que se encuentra trastornado, y esta difícil situación produce una explosión dirigida a otros miembros del grupo. Bion señala también que el liderazgo desempeñado por un individuo mentalmente perturbado no es siempre incompetente. Por ello, a pesar de que el segundo líder del pueblo posee una conducta censurable en la interacción con los pobladores, es una figura importante para ellos, porque les permitió organizarse externamente y proyectar sus ansiedades primitivas.

Bion (1974) concuerda con la descripción de Le Bon (1896), quien sostiene que un líder es alguien que debe adaptar sus cualidades personales al grupo y, cuando su conducta o características no se ajustan al marco fijado por el supuesto básico, el grupo no lo

³ Nos referimos al supuesto básico de dependencia como sbD.

toma en cuenta. Afirma también que la identificación del individuo no depende exclusivamente de la introyección, como lo plantearía Freud, sino de un proceso simultáneo de identificación proyectiva. En el supuesto básico, el líder es el individuo cuya personalidad lo hace susceptible de sacrificar su individualidad en beneficio de un liderazgo.

Nuestro análisis pone en evidencia el papel determinante del imaginario colectivo en los fenómenos grupales e indica que, en situaciones límite, puede activar e incrementar ansiedades persecutorias y ocasionar la desintegración del grupo.

Según Romero (1994), en estas situaciones se produce una regresión a niveles de organización muy primitivos y se dificulta el control de impulsos hostiles. Frente a sentimientos de pánico y soledad, para contrarrestar la aparición del terror, aumenta la impotencia para ser luego encubierta por sentimientos de omnipotencia (defensas maníacas, rituales orgiásticos, pensamiento mágico y poder tiránico). Las defensas maníacas servirían para evitar la depresión, la soledad, y el sentirse destruidos, defensas que se podrían dejar de lado cuando aparezca un objeto bueno que permita la reparación.

Lo rescatable de un líder con las características descritas en el grupo de damnificados fue el hecho de que su aparición les permitió a los pobladores empezar a organizarse trabajando para alguien, y sentirse protegidos, pese a que el dirigente era una persona temida. Fueron capaces de manejar su propia agresividad, su violencia, y pudieron constituirse en un grupo pequeño, convivir entre ellos, organizándose frente al caos y la desestructuración. Sin embargo, pensamos que el otro líder —la enfermera— les hubiese permitido evolucionar como grupo e ir progresando hacia la madurez, utilizando su energía en mejorar las condiciones externas del pueblo y no para aliviar la ansiedad del líder; es decir, calmando al miembro *más enfermo*.

Es posible reflexionar sobre el grado de inmadurez y primitivismo de un pueblo que muchas veces elige a sus guías o los justifica manteniéndose en una posición de dependencia, infantil y pasiva, como señalan Le Bon (1896) y Freud ([1921]1974). No se trataría exclusivamente de denunciar conductas inmorales señalando responsabilidades individuales sino, más bien, de esclarecer la conducta de una comunidad que permite que surjan y se mantengan determinados tipos de liderazgo.

La responsabilidad estaría compartida equitativamente por el pueblo y sus dirigentes. Es obligación de ambas partes la generación de mecanismos que conduzcan a la madurez e independencia del individuo y del grupo. Se esperaría que el líder de un grupo posea, como parte de su *self*, ideales y objetos internos positivos y cohesionados que le permitan soportar las proyecciones de la masa y resistir las regresiones

morales a las que se pueda ver expuesto, manteniendo una actitud atenta y ligeramente paranoide.

Es importante destacar que la formación de líderes implicaría el compromiso de los agentes de socialización en la instauración de espacios internos de juicio e introspección en el individuo. De esta manera, se favorecería el desarrollo de identidades sólidas y bien estructuradas, con cualidades para liderar a partir de principios éticos y morales que guíen las acciones individuales y sociales. La familia, los sistemas educativos, los medios de comunicación y los gobernantes deberían aunar esfuerzos y guiar a las personas en el logro de estos objetivos.

Cukier (1993) llama la atención sobre la necesidad de que el ideal sea acorde con el tiempo y el contexto de una comunidad específica, ya que existe un riesgo de desarticulación entre los proyectos personales, familiares y comunitarios. El cambio solo es posible si se logra transitar de una organización fantasmática a otra; para ello, es necesario crear un orden imaginario diferente.

Referencias bibliográficas

- ANZIEU, D.
1978 *El grupo y el Inconsciente*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- ANZIEU, D. y J.-Y. MARTÍN
1997 *La dinámica de los grupos pequeños*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- BION, W. R.
1974 *Experiencias en grupos*. Buenos Aires: Paidós.
- CUKIER, J.
1993 «La degradación de los liderazgos y su influencia en la génesis de la patología psicósomática». En Sociedad Peruana de Psicoanálisis. *De la escucha a la interpretación en el Perú de hoy*. Lima: Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, pp. 177-186.
- DEL VALLE, E.
1986 *La obra de Melanie Klein*. Vol. II. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- DÍAZ, T. y R. NAVARRO
2002 «Las Brigadas Psicológicas en Arequipa: Una experiencia de intervención en crisis con niños y adolescentes». *Transiciones 4*, Lima, Asociación de Psicoterapia de Niños, pp. 7-25.

FREUD, S.

[1921]1974 *Psicología de las masas y análisis del Yo*. En *Obras completas*. Vol. vii. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 2563-2610.

[1930]1974 *El malestar en la cultura*. En *Obras completas*. Vol. iii. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 3017-3067.

GRINBERG, L., D. SOR y E. BIANCHEDI

1991 *Nueva introducción a las ideas de Bion*. Madrid: Julián Yébenes.

JAQUES, E.

1980 «Los sistemas sociales como defensa contra la ansiedad persecutoria y depresiva». En I. Menzies y E. Jaques. *Los sistemas sociales como defensa contra la ansiedad*. Buenos Aires: Paidós, pp. 15-52.

KERNBERG, O.

1994 *La agresión en las perversiones y en los desórdenes de la personalidad*. Buenos Aires: Paidós.

1998 «Psicodinámica de la violencia organizada». En María Rosa Fort Brescia y Moisés Lemlij. *Compendio de la Conferencia Internacional: En el Umbral del Milenio*. Vol. I. Lima: Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, SIDEA-Comisión de Promoción del Perú, pp. 77-81.

LE BON, G.

1896 «El alma de las muchedumbres». En G. Le Bon. *Psicología de las masas*. Madrid: Morata, pp. 121-134.

MAISONNEUVE, J.

1973 *Psicología social*. Buenos Aires: Paidós.

MOSCOVICI, S.

1985 *La era de las multitudes*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

OLIVER-SMITH, A.

1995 «Perspectivas antropológicas en la investigación de los desastres». *Desastres y Sociedad* 3, 5, pp. 53-74.

ROMERO, R.

1994 *Grupo objeto y teoría*. Vols. II y III. Buenos Aires: Lugar Editorial.

ROSENFELD, H.

1990 *Impasse e interpretación. Factores terapéuticos y antiterapéuticos en el tratamiento psicoanalítico de pacientes neuróticos, borderline y psicóticos*. Madrid: Tecnipublicaciones.

SAZ DE KOHAN, C.

1983 «Del narcisismo al Ideal del Yo adulto». *Revista de Psicoanálisis de la APA*
40, 3, pp. 627-634.

SECORD, P. y C. BACKMAN

1976 *Psicología social*. México: McGraw-Hill.

WORCHEL, S., J. COOPER, G. GOETHALS y J. OLSON

2002 *Psicología Social*. México: International Thomson.

La verdad de la Comisión de la Verdad: polifonía de voces

*María del Carmen Raffo**

El propósito de este trabajo es analizar el significado de la verdad en los testimonios ofrecidos en las audiencias públicas organizadas por la Comisión de la Verdad y Reconciliación entre los años 2002 y 2003. ¿Por qué y para qué se intentó afrontar la verdad de quienes vivieron las experiencias traumáticas producidas por el terrorismo? La autora intenta esta comprensión desde una perspectiva interdisciplinaria. Concluye que, en los testimonios, se escuchan diferentes voces, cada una con su propia validez. Por lo tanto, no existe una sola verdad; solo podemos construir aproximaciones a ella, inacabadas y abiertas.

Palabras clave: Comisión de la Verdad y Reconciliación, audiencia pública, verdad, testimonio, psicoanálisis.

*

The meaning of truth in the testimonies received in the public audiences organized by the Truth and Reconciliation Commission between 2002 and 2003 is analyzed. What is the reason for confronting the truth of those who lived through traumatic experiences produced by terrorism? The author proposes an interdisciplinary comprehension and argues that the testimonies of the Commission, the different voices and truths, carry their own sense and validity. A truth that remains open and with unachieved results from these different approximations to the truth.

Key words: Truth and Reconciliation Commission, public audience, truth, testimony, psychoanalysis.

* Psicoterapeuta. Licenciada en Educación por la PUCP. Egresada de la Maestría Estudios Teóricos en Psicoanálisis de la PUCP. Miembro fundadora y asociada del Centro de Atención Psicosocial. Correo electrónico: <maricarraffo@hotmail.com>.

Durante la sucesión de audiencias públicas organizadas por la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR)¹ a lo largo del país en los años 2002 y 2003 ocurrieron numerosas escenas de enorme dramatismo en las presentaciones de los testificantes que fueron vistas y/o escuchadas por muchas personas. Una parte del público las ignoró, otra prefirió —y prefiere— no creer lo que escuchaba en esos testimonios, mientras que otra, consternada, seguía los testimonios con atención, preguntándose si tanto horror era posible. He pensado muchas veces que si la intención de la CVR era dar a conocer la verdad, develar lo que estuvo oculto —sin considerar a los interesados en ocultar esta verdad—, ¿por qué ello fue rechazado por una porción importante de la población? Es sobre esta problemática que deseo reflexionar.

El 8 de agosto del 2002 una de las principales emisoras radiales de provincias transmitió este despacho:

A las nueve de la mañana de hoy, la Comisión de la Verdad y Reconciliación dio inicio a las audiencias públicas que se desarrollan en la ciudad de Tingo María. Se escuchará un total de catorce casos de violaciones a los derechos humanos ocurridos en esta región del país, que abarca los departamentos de Huánuco, San Martín y Ucayali. La sesión seguirá hasta las siete de la noche.

Al empezar la audiencia, un comisionado dijo: «Al inicio de cada testimonio, los testificantes jurarán solemnemente decir la verdad».

La CVR inició, a través de las audiencias públicas, la reconstrucción de un vacío histórico en las mentes de los peruanos, vacío que se puede remontar a la época de la Conquista por la ausencia de elaboración de los traumas que la violencia de estos fenómenos psicosociales produjo. La pregunta que inquieta es si esta vez la CVR lo logrará y si será escuchada después de terminada su labor. Este vacío ha estado relacionado con el sentimiento de verdad o falsedad que se vivía en el momento político, que se repetía en la escucha de los relatos de los testificantes, así como con la capacidad o incapacidad de la sociedad para negar o aceptar la verdad de los hechos y con la desconfianza existente en la autoridad y en las instituciones. ¿De qué verdad hablamos?

¹ La CVR fue creada en el 2001 y estuvo presidida por Salomón Lerner Febres, rector emérito de la PUCP. El organismo recibió el mandato de investigar y hacer pública la verdad sobre las dos décadas de violencia política (1980-2000) vividas en el Perú.

Preguntarnos cuándo algo es verdadero puede llevarnos a la dispersión. La intención en este ensayo es reflexionar acerca de si la CVR ha sido o no un espacio para el descubrimiento de hechos, revelación de verdades ocultas, terapia pública, construcción de relatos, promoción de procesos y elaboración de un duelo individual y colectivo; y dado que el psicoanálisis se puede considerar una ciencia que se ocupa de llegar a las verdades humanas develando lo que está oculto, nos proponemos aprovechar su potencial para que, desde sus descubrimientos sobre el mundo interno, se amplíe nuestra comprensión de lo ocurrido.

Conversando sobre la verdad

El centro de interés de este texto son los testimonios y su verdad. Preguntarnos desde lo académico, lo analítico, quiénes están más cerca de la verdad y cómo esa verdad puede ser transmitida social y no solo políticamente, y ser creída. ¿Qué es la verdad en estos casos? Si nos interesa realmente conocer la verdad o si actuamos la urgencia del momento político y social. Si la verdad tendrá trascendencia en un contexto en el que no ha habido intención de buscarla. La intención de una parte de la sociedad de negar los hechos traumáticos produjo una desconexión que no permitió integrar la historia personal, las vivencias y experiencias con la realidad. Pueden haberse mezclado muchas razones para que esto suceda; psicopatológica y psicoanalíticamente, habría que encontrar el lugar de cada una de ellas, lo que trataremos de hacer a lo largo del texto. Intentaremos primero conocer qué es la verdad —hasta donde nos sea posible— y algunas formas de mirarla, desde lo ya conocido hacia lo que está por ser descubierto.

Consideramos la verdad como un pilar fundamental de la afectividad, de las reglas morales, de la relación con el mundo, especialmente con el otro, pilar que, por lo tanto, tiene que darse a conocer. La *ley* que nombra Lacan se refiere a los principios fundamentales que subyacen en todas las relaciones sociales. Según él, en el complejo de Edipo,² es el padre quien impone esta ley al sujeto. La función paterna no es más que el nombre de este papel prohibitivo y legislativo. Lacan (1973) comenzó muy pronto a dar importancia al papel del padre en la estructura psíquica. Atribuye la importancia del complejo de Edipo a una combinación, en la figura del padre, de dos funciones en conflicto: la protectora y la prohibitiva; y señala la declinación social contemporánea

² Concepto utilizado por Freud, quien ubica su período de acmé en la infancia entre los 3 y 5 años. Conjunto organizado de deseos amorosos y hostiles que el niño experimenta respecto a sus padres. Desempeña un papel fundamental en la estructuración de la personalidad y en la orientación del deseo humano.

de la *imago* del padre (visible en padres ausentes, humillados) como causa de las patologías actuales. La ley del padre, y lo que representa el padre en cuanto a ley, es lo que tiene que darse a conocer y ser reconocido. Relaciona el origen de la psicosis con una exclusión del padre de la estructura familiar. En el país, la ley del padre estaría representada por el gobierno, y su función sería reconocer delante de todos la verdad de lo sucedido, asumiendo sus responsabilidades. Nadie puede ocupar el lugar de la ley sino la ley.

Lacan ([1953]1982) diferenciará entre el padre real, el padre imaginario y el padre simbólico, especificando que es la ausencia del padre simbólico la vinculada a la psicosis. Al referirse a la verdad, él dirá que esta no aguarda en algún estado de plenitud preformado que tenga que ser revelado por el analista al analizante, sino que, por el contrario, se construye gradualmente en el movimiento dialéctico de la cura en sí. La oposición que traza entre la verdad y lo real data de sus escritos anteriores a la guerra, que retoma en diversos momentos. Pero también señala que la verdad es similar a lo real, que es imposible articular la verdad total y *precisamente por esta imposibilidad, la verdad aspira a lo real* (Lacan 1973). ¿Y qué es lo real? En sus formulaciones de la década de 1950, lo real surge como lo que está fuera del lenguaje y no puede ser simbolizado; *es lo que resiste absolutamente la simbolización* (Lacan 1966). Esto lo lleva a vincular lo real al concepto de imposibilidad, porque es imposible de imaginar, de integrar en el orden simbólico e imposible de obtener de algún modo. Y este carácter de imposibilidad le presta a lo real su cualidad esencialmente traumática. Lo real está siempre en su lugar; en lo real no hay ausencia, como sí existe en lo simbólico, que está constituido en términos de oposiciones (presencia-ausencia).

Antes de seguir en nuestra reflexión, queremos resaltar que puede haber una verdad concreta por descubrir, una verdad por develar y una verdad por construir que se va encontrando e hilvanando. Cuando hablamos de una verdad *forcluida*, como en los casos de la psicosis, cuando el Yo rechaza la idea incompatible junto con su afecto y se comporta como si la idea nunca se le hubiere hecho presente, tomamos en cuenta las ideas de Lacan sobre la *forclusión*, que refiere su origen a la ausencia del padre. En nuestro país, social y políticamente, se vivió esa ausencia como un estado mental confuso que hizo que se experimentase la dictadura como democracia en época de Fujimori-Montesinos; como ocurrió durante el nazismo en Europa, cuando un dictador instaló un método sistemático llamado «la solución final al problema judío» —que una sociedad aceptó y no aceptó— con el objetivo de eliminar a un pueblo.

Puede haber también una verdad renegada, como cuando se escucha: «Yo no estaba allí, eso no pasó», donde se ve una suerte de regresión del pensamiento y, a la vez,

una hostilidad pasiva. La verdad negada se refiere al hombre neurótico que no quiere ver la realidad. Tanto en los psicóticos como en los neuróticos hay en la reconstrucción una tentativa de sanar.

La verdad, lo real, lo incognoscible, es la base de la percepción del mundo exterior, que es un elemento esencial en la construcción de todo el proceso del conocer, del saber e, incluso, del imaginar, que con la impunidad permanece en las sombras, quedando en la ambigüedad la base para la formación del juicio, del proceso de pensar y, más tarde, de la capacidad de elegir. Consideramos que si la verdad no triunfa, mecanismos psicopatológicos encuentran su sustento; se instalan la incertidumbre, la culpa, la angustia y la desconfianza tanto en el individuo como en la sociedad.

Para hablar de verdad y falsedad, recurrimos a las concepciones de Winnicott (1979a;1979b), quien, desde una mirada psicoanalítica, distingue entre el sí mismo verdadero y el falso, siendo el segundo una estructura defensiva, una falsa adaptación al ambiente de aquel que no ha encontrado su verdadero yo en la infancia. Aplicándolo a nuestro tema, lo falso estaría en el entendimiento de una masa nacional que respondió falsamente a una verdad que quería desconocer.

Históricamente, existen diferentes maneras de conocer la verdad. Nuestra particular manera de ver el mundo está marcada por las culturas griega y romana en las que la verdad es un valor fundamental. Del mismo modo, en nuestra cultura y en nuestra ética judeo-cristiana la verdad como norma de vida es esencial. Respecto al mundo andino, sabemos que también se prohibía la mentira (*ama suwa*). Pero decir la verdad va más allá de no mentir; implica realizar la verdad, tener un compromiso para decirla y enfrentarla con coraje. Paulo Freire, después de ser torturado, afirmaba: «Yo digo la verdad en la medida que mañana pueda seguirla diciendo».

Desde la filosofía no hay, en rigor, un concepto de verdad. Los filósofos griegos comenzaron por buscar la verdad y lo verdadero frente a la falsedad, la ilusión, la apariencia. La verdad era idéntica a la realidad y a la permanencia, a lo que es el sentido de «ser siempre». El significado griego de la palabra verdad (*alétheia*) recoge el sentido de un proceso vivo y abierto de *des-cubrimiento* o *des-velamiento*, de lo que se halla oculto tras el velo de la apariencia; implica mantenerse atento y alerta. En hebreo, verdad (*emet*) es sinónimo de seguridad y confianza; en la verdad no se confronta la realidad con la apariencia sino su fidelidad frente a su infidelidad; lo que es fiel, lo que cumple o cumplirá su promesa. Lo contrario de la verdad es la decepción. Para el griego, lo contrario es la desilusión, y lo verdadero es «lo que habrá de cumplirse».

Cuando nos interesamos por la verdad como proceso vivo y abierto, consideramos el planteamiento de Heidegger ([1927]1991), quien dice que verdad es el descubrimiento, elemento de la existencia que encubre al ser en su estado de degradación y lo descubre en su estado de autenticidad. Cita el poema de Parménides donde nombra la *alétheia* como el estado de no hallarse en ningún encubrimiento. Se le llama «redondez perfecta» porque su contorno responde a la pura redondez del círculo. De tal contorno queda excluida toda posibilidad de desviación, de disfraz, de ocultación. El camino que conduce hasta ese estado se separa de la ruta en la que los mortales no pueden hacer más que divagar a merced de lo que consideran como verdadero. El no encubrimiento es el elemento en cuyo seno tanto el ser como el pensar son el uno para el otro y son lo mismo. La teoría de la verdad que sostienen la mayor parte de los idealistas y algunos positivistas es la de la coherencia.

La verdad que buscamos en los testimonios no se basa en aquellas proposiciones en las que se afirman las ciencias naturales. En el marco de las ciencias del hombre, se propone una comprensión de la conducta a partir de un análisis motivacional en el que se identifican «razones», en oposición a la búsqueda de «causas» que es paradigmática de las ciencias naturales. La hermenéutica es considerada como un método que permite fundamentar la validez universal de la interpretación histórica basada en un previo conocimiento de los datos, de la realidad que trata de comprender y que, a la vez, le da sentido. Ante ello, los «interpretativistas» sustentan que el científico social debe tener una actitud de captación del significado de la acción ante la sociedad.

La verdad que queremos encontrar deja de ser solamente un problema dependiente de la develación y del descubrimiento de lo oculto y nos va a permitir hacer una construcción significativa de los hechos ocurridos de una manera distinta. Coincidimos con la definición del presidente de la CVR, Salomón Lerner:

La verdad que buscamos, aquella que estamos dispuestos a brindar al país, no debe entenderse únicamente como la formulación de enunciados teóricos que correspondan a la realidad de los hechos, como ocurre en el dominio de las ciencias positivas. Aspiramos a obtener y ofrecer una verdad provista de contenido y repercusiones morales, es decir, una verdad que implique reconocimiento de uno mismo y del prójimo, una verdad que posea atributos de curación espiritual. Lo que buscamos es una verdad sanadora y regeneradora (2002: 24).

Sobre este punto, el aporte de Freud ([1905]1981) lo encontramos en la introducción al caso Dora. Conocedor del impacto provocado por la experiencia del develamiento al haber tomado como foco narrativo sus propios sueños, alerta al lector sobre

su propia desnudez: el velar, el encubrir, el disimular. Las páginas sobre Dora se transformarían en la clave que abriría las puertas hacia una narrativa nueva. Con ella Freud introduce la escena psicoanalítica, la escena dialógica de la intersubjetividad. Desde ese momento toda palabra es polisémica y, por ser incompleta, está abierta a la palabra del otro que aumenta su potencial evocador, rememorativo de otras palabras y de otros sentidos. Al analizar los textos freudianos, vemos que la cuestión de la verdad histórica es una preocupación recurrente, planteada como base para el retorno de una verdad original muchas veces imposible de decir. En relación con la cura, el fundador del psicoanálisis realiza una equivalencia entre verdad histórica y verdad por construir y se pregunta qué distancia separa la verdad histórica del sujeto de aquella otra construida recientemente para producir sentido. Es por este imposible de volver a encontrar la realidad de los hechos, que nace la construcción de la historia de cada uno. Kolko, parafraseando a Freud, afirma:

Del lado de la intención del trabajo analítico hay una finalidad muy clara: levantar las represiones, favorecer un estado de *madurez psíquica*, restituir una *imagen fiel* de los años olvidados, una *imagen completa en todas sus partes esenciales*. Para ello hay que encontrar los materiales en el camino de los recuerdos (2001: 17).

Aquí se muestra la primera tópica de Freud: «hacer consciente lo inconsciente», pero no es la razón por la que se conseguirá la cura. Es la segunda tópica, la que dice: «allí donde hubo Ello devendrá Yo», lo que implica un procesamiento de lo conocido, de lo reconocido, del dolor, más el esfuerzo de vencer las dificultades que se van presentando en el camino, lo que habría también que considerar para la recuperación.

¿Son los descubrimientos psicoanalíticos aplicables a los problemas sociales? En muchos sentidos, sí. El psicoanálisis, en contraste con algunas otras escuelas de psicología, no estuvo nunca confinado de manera exclusiva a la consideración de los procesos intrapsíquicos; pues ha tomado en cuenta desde siempre (no de manera accidental) las interacciones del individuo con el medio ambiente.

Los testimonios en las audiencias públicas

Frente a los acontecimientos de violencia vividos en el Perú en los últimos años se creó, durante el gobierno de transición de Valentín Paniagua (2000-2001), la CVR, que, como parte fundamental de su proceso de investigación, llevó a cabo las audiencias

públicas para obtener testimonios directos de los protagonistas de esos acontecimientos, en el transcurso de dieciocho meses.

El momento de recojo de estos testimonios representó para las personas el primer paso para recuperar su derecho al reconocimiento público de los hechos que vivieron, lo que se constituyó en el primer acto oficial en el que pudieron ser escuchados. La CVR estableció un método de trabajo que le permitió cumplir sus funciones, mantener un contacto permanente con la sociedad y recoger del «mejor modo» los testimonios de los involucrados. Tomar el testimonio directo de las personas afectadas, familiares, testigos y responsables de los hechos de violencia, fue la tarea constante. Se buscó que enriquecieran la investigación con su verdad personal, con su interpretación de los hechos y con sus esperanzas de justicia, reparación y prevención. Les dio, a los tradicionalmente marginados, acceso a ser sujetos de la historia. El valor del testimonio para el mundo interno del sujeto estuvo en que, en un mundo en el que se había perdido el respeto por la persona humana, había «otro(s)» que apostaba(n) por que las voces de los más vulnerables fuesen escuchadas.

Las audiencias públicas revelaron lo que estaba oculto y dieron la posibilidad de que la sociedad se involucrase en espacios públicos. El escenario en el que se relataron los hechos fue un espacio donde confluyeron patrones culturales, categorías universales y presiones políticas que debieron tenerse en cuenta por varios motivos: para no condicionar el testimonio, ni sesgarlo hacia un esquema occidental, ni dejarse influir por valores desconectados de los sujetos en cuestión. Estuvo presente la posibilidad de ubicar cada hecho en su lugar para conseguir el objetivo propuesto de recuperar la memoria colectiva, la historia, los valores de cada comunidad y la verdad. Sin embargo, ha quedado la duda de si la reconstrucción de los relatos se puede considerar válida; si los testimoniantes no han sido contaminados por la escucha de los recopiladores y traductores; si los comisionados dejaron de lado en el momento la parcialidad de su sesgo político y/o religioso.

Mifsud (2002), sacerdote jesuita, afirma que un tiempo prolongado de violencia irracional produce en el individuo la percepción de un mundo amenazador y que las experiencias traumáticas suelen cambiar la visión que las personas tienen de sí mismas, de los demás y de la sociedad. Además, se presenta en el caso de los testimoniantes el hecho de que, cuando el agresor es satanizado, quien ha sido víctima no puede salir de ese estado y, psicológicamente, se mantiene el enganche víctima-victimario. Víctima y persona afectada definen estructuras mentales y sociales distintas; víctima es la que mantiene esa posición durante largo tiempo, porque eso se convierte en un motivo

para seguir viviendo y conseguir beneficios. Persona afectada es la que fue víctima en el momento de los hechos y legalmente puede ser considerada como tal, pero que, con el tiempo, ha podido dejar esa ubicación psíquica. Los testimoniantes pueden mantener el lugar de víctimas, pueden o no ser fieles a lo que pasó. El público puede elegir «el lugar» de la escucha —elección que puede ser consciente— o mantener «el lugar» de la sordera como forma defensiva inconsciente, para seguir viviendo sin interferencias, lo que podría relacionarse con la «alucinación negativa», en la que la persona o el grupo niega transitoriamente lo que está viendo delante suyo, distinta de la alucinación psicótica, en la que se ve lo que no existe.

Teniendo en cuenta que los testimoniantes son, ellos mismos, los sujetos del conocimiento ¿cómo es posible rescatar la objetividad de los hechos? Habría que considerar otros elementos: cómo se imaginan los que dan su testimonio en este escenario construido por otros, qué representación mental estuvo presente y manifestándose en el momento del testimonio, si el testificante habló como individuo o representó a un «nosotros».

Todo esto tiene su propia importancia porque la CVR tuvo una fuerte demanda para que recogiese las voces de los que no habían podido expresarse durante muchos años. En estos casos, puede manifestarse la voz de una persona directamente afectada, de un familiar o de un representante social. Rigoberta Menchú, la activista guatemalteca premio Nobel de la Paz, por ejemplo, es una contadora de historias: contó su vida y se dice que muchas de las cosas que contó son falsas, pero les pasaron a otros. Ella, en ese momento, se pensó como parte de un nosotros, de una comunidad. Estamos frente a un registro de memoria colectiva real en el que se da una simbiosis entre el yo y el nosotros, donde el primero incorpora experiencias de otros como propias. ¿Se le puede llamar a esto una mentira? No, si consideramos que en sociedades tradicionales el yo tiene una categoría menos importante, la identidad está en ser parte de esa sociedad o grupo. En el mundo popular y rural, esa identidad está dada por el impacto colectivo de los hechos, que diluye la frontera entre el yo y el nosotros.

Con tantas y tan distintas escuchas, tantas construcciones, la verdad resulta siendo una polifonía de voces, y es que, a lo mejor, solamente podremos tener aproximaciones a la verdad.

En términos sociológicos, Gonzalo Portocarrero³ afirma que un testimonio es una fuente histórica con un contexto específico; puede ser activo, que elabora, o pasivo, que

³ Esta afirmación fue tomada durante una comunicación personal, efectuada el primero de junio de 2002 en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

siente. Un testimonio necesita presentar la información sin afectar el derecho de las personas de contar lo vivido a su manera. Los testimonios en las audiencias pueden haber sido activos para algunos y pasivos para otros, o pueden haber convergido ambas actitudes. Un relato es la expresión verbal de hechos articulados en una cronología que fue marcada por un acontecimiento específico. Para Portocarrero, el testimonio es un tipo de relato: «[...] es la crónica de una resubjetivación de un entrapamiento que se hace libertad». Lutemberg propone:

En consonancia con los aportes de la teoría psicoanalítica freudiana, podemos considerar al yo como un lugar particular, especial, en el cual la dilucidación acerca de la verdad adquiere un rango distinto al que tiene dentro de las otras instancias psíquicas. El yo consciente, pre-consciente e inconsciente es el que «ve», desde el punto de vista psicoanalítico, la verdad transformada. [...] Cada estructura transformacional tópica, a su vez, posibilita un grado distinto de vinculación psíquica y mental del yo con la «verdad» (1998: 42).

Dar un testimonio creíble significa estar en posesión de sí mismo, ser el producto de una reflexión después de haber logrado el duelo y adquirido distancia de los hechos. Los testimonios de las audiencias públicas parecerían haber tenido, en el mundo interno de los testimoniantes, la validez de un preduelo. Ricoeur (1973) habla de un yo-sí mismo trascendente contrapuesto al yo quebrado en el que hay un objeto sin sujeto. Los testimonios deberían tener como objetivo la subjetivación del individuo, lo que está directamente relacionado con la veracidad del testimonio, el reconocimiento y la confirmación de la historia. Es distinta la experiencia de descarga emocional al narrar los hechos a que el sujeto vaya en busca del objeto para dar su testimonio. Hay diferencia en los términos terapéuticos de un testimonio y en los términos jurídicos. En lo terapéutico, se invierte el orden; cuando va emergiendo el Yo, recién este va construyendo su verdad. En cambio, en lo jurídico, en el momento de testimoniar la investigación se exige un nivel de pruebas, de certeza, ya que el testimonio recogido sin pruebas es relativo. Sin duda, la veracidad de un testimonio depende de quién lo transmite y de la comprobación que hacen luego los expertos, de personas, fechas y lugares. ¿En qué se convierte la pretensión de la verdad en este marco? Hernández afirma:

A menudo se construye una historia pródiga en olvidos. Una «biografía» atravesada por franjas censuradas e interrumpida por amnesias que no corresponde a la verdad histórica. Algo parecido ocurre en la visión que los pueblos tienen de su propia historia. [...] A su vez, por debajo de los olvidos y a

despecho de las transformaciones acaecidas a lo largo del devenir histórico, el pasado remoto ejerce su imperio sobre el presente amnésico. Esto no está circunscrito a los individuos; también afecta la vida social. Se hace más notorio cuando una sociedad atraviesa períodos difíciles que zarandean y confunden los tiempos (Hernández 2000: 15-16).

El por qué y el para qué de los testimonios

El testimonio como vivencia es la articulación de la palabra con la vida, muy distinto del silencio obligado, que es la conexión con la muerte psíquica. El dar audiencia a una población que estuvo amordazada es darle subjetividad al individuo. Para tomar distancia de la situación traumática, los testimoniantes necesitaron poner en palabras y tener una representación mental de las vivencias que los llevaron al borde de la muerte física y afectiva o de las experiencias de otros de las cuales fueron testigos y que han quedado suspendidas en el tiempo sin elaboración posible; la expresión «como si fuera ayer» se escuchó con frecuencia de los labios de las personas afectadas. Ellos necesitaban recuperar un nivel perdido, salir de un estado de desubjetivización que, por supuesto, no solo el testimonio verbal les dará.

En psicología se le dice «trauma» al efecto que causa un golpe irreparable que deja un vacío mental y afectivo. Benyakar (2003) habla de *vivencia* aludiendo a la actividad psíquica que otorga especificidad a la subjetividad. La vivencia testimonia el contacto con el mundo externo. Cuando un evento externo rompe la articulación existente en el psiquismo, lo llama *vivencia traumática*: por lo innombrable, por lo irrepresentable en la mente. Estas personas necesitan ser escuchadas, reconocidas, confirmadas en su verdad, lo que ayudará después en el proceso psicológico y en el duelo individual y colectivo. Los testimoniantes comparten con los pacientes en psicoterapia el trauma psíquico, pero, además, en ellos hay también un trauma desde la realidad externa social y política.

¿Cómo se conjuga la verdad con la realidad psíquica del testificante y los hechos que vivió o vivieron familiares y personas cercanas, con la contaminación en el paso del relato a los traductores, la transmisión a la persona que recopila los relatos, a la presión amenazadora de una grabadora, con la amenaza de algún militar o senderista dando vueltas en el momento del relato o testimonio, con el itinerario de esas verdades hacia los comisionados, a los oídos del público (crédulo o incrédulo), a los medios de comunicación? ¿Son todas verdades? ¿O es una la *verdad*?

Aspectos sociales y culturales

Otro problema que puede interferir con la verdad son las diferentes maneras de entenderla y proponerla, y las formas de adaptación y organización que tienen que desarrollar los testimoniantes para declarar su verdad dentro de un contexto cultural distinto.

Le Vine (1977) decía que los hombres tienen un conjunto común de finalidades de adaptación, muchas de ellas compartidas con los animales, pero que son los únicos que disponen de la capacidad de alcanzarlas por medio de características de conducta adquiridas, llamadas patrones culturales, los que pueden variar ampliamente de una población a otra.

¿Qué se entiende por cultura? La cultura es el ámbito físico y biológico y el ambiente sociocultural a los que tiene que adaptarse una población para sobrevivir. Esto significa que cuando alguien migra a una ciudad con características culturales distintas, tiene que transitar por canales ya establecidos. No son lo mismo los habitantes de Lucanamarca, Totos o Huánuco, aunque todos pertenezcan a la sierra peruana; ni los de Lima, Chimbote o Tacna, aunque pertenezcan a la costa; ni los de Puerto Maldonado, Tingo María o Uchiza, aunque formen parte de la selva. Las personas que dieron su testimonio ante la CVR en su mayoría fueron de la sierra (79%), quechuablantes que sufrieron múltiples adaptaciones: al terror y a la amenaza constante, al dolor, las migraciones forzadas, el idioma; tuvieron que dar su verdad dentro de una variación en los patrones de comunicación, de valores y de conductas sociales. Sus procesos y sus respuestas han sufrido múltiples presiones. Todo ello, sumado a demandas tan duras como las de dar testimonio, tiene que haberlos desorganizado. Dichos procesos incluyeron la percepción, el conocimiento, la memoria, la activación de reacciones emocionales intensas al tener que adaptarse a una institución extraña a ellos. Algunos patrones de pensamiento culturalmente distintivos no son fácilmente accesibles a la formulación verbal y, por ello, ciertas manifestaciones de su conducta pudieron ser temporalmente inhibidas por la exigencia del nuevo ambiente.

Durante la organización de las audiencias parecería no haberse tenido en cuenta las diferencias culturales de los testimoniantes, entre otras razones, por creencias populares relativas a los grupos extraños que tienden a ser estereotipadas, simplificadas, exageradas y sobrevaloradas o desvalorizadas. Con tales prejuicios pueden llegar a reducirse complejos grupos humanos nacionales a la imagen de un individuo —el serrano en este caso— y atribuir a todos cualidades y características estimadas como inalterables y absolutas para simplificar y justificar políticas y conflictos. Esto puede poner en peligro

los procesos para llegar a la verdad, ya que podemos creer estar entendiendo cuando no lo estamos haciendo, o entender tergiversando la información, lo que es más peligroso que no entender.

Psicoanálisis y Comisión de la Verdad

Las relaciones del ser humano están cargadas de elementos transferenciales y los testimoniantes de las audiencias públicas no estuvieron libres de ellos. ¿Será que el testimonio en las audiencias públicas se convirtió en un campo de juego en donde se creó un espacio intermedio que sirvió de transición de la escena traumática a la realidad actual? ¿Será que, de relato en relato, la catarsis experimentada por el testificante lo fue haciendo más libre para la objetividad?

Nos dice Cánepa:

Desde la teoría psicoanalítica sabemos el paso evolutivo que supone el reconocimiento del «otro». Es objeto de necesidad, de identificación, de deseo; es potencial amigo, aliado, objeto de amor y de odio. Implica un proceso de diferenciación (1999: 118).

Cuando se publicó la correspondencia privada entre Freud y Fliess (cursada entre 1892 y 1899), se pudo ver que lo que interesaba a Freud no era tanto lo que Fliess le pudiera responder sino su papel de escucha, lo que fue para la investigación psicoanalítica y para la historia del psicoanálisis una fuente inagotable de investigación, y nos comunicó lo que el «otro» significa cuando se necesita ser escuchado. La experiencia analítica conduce, a través de la restitución de la confianza en el vínculo, a una nueva historia, a una nueva posibilidad de vida.

El marco de la CVR delimita lo que es verbalizable y lo que es dicho a otro(s) en un escenario altamente cargado de significación como las audiencias públicas. La actitud del oyente es lo que da sentido a lo narrado, se produce un nacimiento psicológico cuando hay un interlocutor, porque la palabra adquiere importancia no por lo que dice, sino por lo que produce en el otro y por lo que crea: confianza, encuentro, intimidad, frente a desconfianza, desencuentro, indiferencia. Con la realización de las audiencias públicas la sociedad configura un escenario público y ubica al testificante con múltiples interlocutores. Más allá de lo que pase con sus *proyecciones transferenciales*,⁴ lo

⁴ Con el término *proyección transferencial* designo toda tentativa para prestar al otro algo que produzca sentido para sí mismo.

que el testimoniante quiere es un interlocutor empático, interesado y atento. Por un momento fugaz se siente prójimo de quien le está escuchando; lo traumático viene después si hay discontinuidad, falta de coherencia y/o ausencia de respuesta.

Desde una perspectiva clínica, el ensayo de Freud *Recuerdo, repetición y elaboración* ([1914]1981) habla del preciso momento de la cura en que el recuerdo del evento traumático es reemplazado por la compulsión a la repetición que bloquea el recuerdo y el paciente repite en lugar de recordar. Entonces Freud introduce la transferencia como el instrumento principal para enderezar la compulsión a repetir y convertirla en una motivación para el recuerdo y el cambio.

Al respecto, Ricoeur (1973) considera que la pretensión de la verdad estaría en el pase de la repetición y fantasía alienadora a la secuencia significativa de los hechos, fundadora de la identidad individual y colectiva. Kolko, a su vez, se pregunta sobre la transferencia⁵ desde la expectativa de cualquier ser humano que sufre:

¿Cómo abrir el campo del mundo del otro en el que sea posible imaginar esta innumerable multiplicidad de «verdades singulares» que se puede designar con el término lengua? ¿Cómo pensar un mundo donde al menos uno sea capaz de pensar lo que yo vivo? (2001: 75).

En términos de energía como tensión, dolor y alivio, la mediación del otro es constitutiva del deseo humano. Ese otro puede ser alguien que responda o que se niegue a responder, alguien que cumpla las expectativas o alguien que desilusione y/o amenace; puede ser una angustia más o el objeto de un duelo exitoso.

La transferencia reactiva el recuerdo lo hace vigente y actual. Freud explica la intensidad que adquiere la transferencia comparándola con quien enfrenta una situación amorosa o dolorosa con todo el bagaje de su pasado, con modelos reproducidos que hacen de nexo entre pasado y presente. La transferencia se puede aplicar a toda relación de objeto que pueda marcar el camino para que la libido, sustraída de la conciencia y apartada de la realidad por el hecho traumático, vuelva a ser liberada. El conflicto mental entra a una dinámica distinta cuando comisionados, público, recopiladores de relatos, psicoterapeutas, escuchan, se constituyen en testigos, relatores de lo que les viene de otro. Y de eso es de lo que ellos deberán también dar testimonio.

⁵ Repetición de prototipos infantiles vividos con un marcado sentimiento de actualidad. En psicoanálisis, es el proceso en el que los deseos inconscientes se actualizan sobre ciertos objetos en un determinado tipo de relación. Es el terreno en el que se desarrolla la problemática de la cura psicoanalítica.

Al ocurrir esta primera experiencia ciudadana de testimonio, puede haber una disminución de los síntomas; el evento traumático empieza a operar en una zona intermedia entre la ruptura y la vida. Aquí podemos reflexionar en torno al cambio que tuvo Freud en 1914 cuando la transferencia, de haber sido considerada como resistencia, pasa a ser esa zona intermedia, el escenario donde se repite el recuerdo traumático para ser liberado y/o resolverse.

No es necesario insistir en el carácter verbal del psicoanálisis. Los hechos psicoanalíticos, dice Ricoeur (1973), no son hechos de conducta observable, son «relatos». Pero ¿qué pasa cuando hay hechos observables y relatos que tienen correspondencia en la realidad como los testimonios de la CVR? Habría que pensar en los grados de subjetivización y parálisis simbólica de las experiencias que los llevaron al borde de la muerte y cómo, después de muchos años del hecho traumático, pueden poner recién en palabras sus experiencias para comenzar a simbolizarlas.

La posición que asume el analista, el psicoterapeuta, en ciertos tratamientos, es una posición de testigo, da significado con su presencia y toma en cuenta la cadena de significantes para volver a encontrar los significados congelados, no representados. La realidad psíquica de los testimoniantes, antes paralizada en el hecho traumático y en su repetición, va a estar presente en los distintos momentos del testimonio en los que la repetición dará paso al recuerdo, y habrá que esperar que la presencia de los interlocutores permita armar secuencias significativas y conexiones más ordenadas que puedan constituir su existencia en una estructura narrativa y en una historia coherente. Esto les permite pasar, a los mismos actores, de una escena a otra, de un relato a otro.

Desde la psicología y la psicoterapia analíticamente orientada, respaldadas en los derechos humanos, algunas instituciones han venido trabajando con víctimas y familiares afectados por la violencia política de los últimos veinte años. La reflexión del trabajo de todos estos años ha girado en torno al alivio de los síntomas, la curación y la reparación, entendida como la búsqueda de la verdad para lograr un cambio desde lo individual a lo social. Gran parte del trabajo terapéutico que se realiza con personas que han sufrido la violencia política está en ubicar a la víctima en una narración, como centro de su historia individual para, luego, propiciar la conciencia de que todos somos afectados, y como sociedad necesitamos elaborar un discurso al respecto.

Diversas intervenciones psicoterapéuticas tienen y tuvieron como punto central dar sentido al sufrimiento, al dolor, otorgar a la historia personal una «verdad», cosa que fue muy difícil mientras persistió un discurso negado y una verdad oficial enloquecedora. Por ello, la instalación de la CVR y las audiencias públicas representan, desde lo

psicológico, la puesta en marcha de un discurso coherente de la instancia gubernamental y la sociedad civil que permitirá integrar las vivencias traumáticas, asumirlas, reconocerlas, y mostrar clara evidencia del propósito de enmienda de los agentes sociales, tanto para los individuos como para las poblaciones afectadas.

Los objetivos terapéuticos individuales y sociales que se implementaron en las intervenciones estuvieron orientados a la toma de conciencia del daño, tanto de la víctima como del victimario, y a que cada quien se prepare para asumir sus responsabilidades y su verdad.

Reflexiones finales

En este trabajo se ha reflexionado para tratar de comprender por qué y para qué se desarrolló la experiencia de encontrar la verdad en la CVR. Qué hemos hecho y qué hacemos como sociedad y como individuos por la búsqueda de la verdad. Al ser el psicoanálisis una manera de entender el mundo desde el conocimiento de la mente a través de una incesante búsqueda de la verdad, nos ha dado luces para lograr una mayor comprensión de los hechos sociales y políticos, sabiendo que si no hay comprensión de lo que está pasando, tanto fuera, como en uno mismo, no hay posibilidad de que esa búsqueda tenga trascendencia.

Siempre hay una verdad por conocer, por descubrir y develar; las audiencias públicas nos han invitado a un tipo de conocimiento en el que la palabra y el discurso del testimoniante hicieron confluír lo público y lo privado, lo íntimo y lo social, mundo externo y mundo interno, realidad y realidad psíquica, objetividad y subjetividad, historia y narrativa, yo, tú, nosotros, con lo que la verdad quedó repartida en múltiples voces. En las audiencias, palabra y discurso se enfrentaron ante un colectivo y en la intimidad, y la movilización de sentimientos, pensamientos y emociones que todo ello produjo desató polémicas que han dado motivo suficiente para seguir reflexionando.

Aunque se presenten muchas interrogantes, las audiencias públicas de la Comisión de la Verdad y Reconciliación pueden considerarse uno de los mayores logros en el ámbito de América Latina. El Perú abrió, como país, un precedente importante en la lucha por los derechos humanos, y dio a conocer que durante la guerra interna la población civil fue la más afectada, pero también que hubo afectados de ambos lados. El problema que se presenta y que tiene gran importancia es la discontinuidad, la ausencia de justicia y la falta de coherencia y de verdad, ya que la mejoría de los trastornos en la salud mental de los testigos de la violencia, de las víctimas y de la

población dependerá de lo que se haga de ahora en adelante, de los vacíos que se llenen, de la justicia que se imparta, de las promesas que se cumplan. El ocultamiento de los responsables y la ausencia total o parcial de justicia pervierten las más altas funciones del hombre. Se podrá instituir una verdad oficial sobre los crímenes, pero será una verdad escindida si no se nombra a los responsables, o se los nombra pero se les otorga amnistía. En todo caso, lo importante es que la experiencia vivida encuentre una verdad conciliadora que cohesione e incluya a todos, que el recuerdo integre al ser humano y la identidad se instale primando Eros sobre Tánatos.

No hay un solo camino ni una sola verdad. Desde el psicoanálisis, la historia, la sociología, la filosofía, se nos plantean nuevas verdades por descubrir y construir, otras ópticas y distintas voces. La realidad nos muestra que la violencia sigue vigente, y que la explicación y el conocimiento teórico de la violencia y de la guerra no han detenido las guerras —quizá no se detengan—, lo que significa que no es suficiente entender, pero el pensar nos acerca. Tendremos que ir más allá de las palabras y buscar esa revolución fundamental que es la verdad dentro de nosotros mismos para luego realizarla afuera.

Referencias bibliográficas

BENYAKAR, M.

2003 *Lo disruptivo. Amenazas individuales y colectivas: el psiquismo ante guerras, terrorismos y catástrofes sociales*. Buenos Aires: Biblos.

CÁNEPA, M. A.

1999 «Las violencias interiores. Su presencia en la subjetividad del Perú de los 90». En G. Araujo, O. Desatnik y L. Fernández (eds.). *Frente al silencio. Testimonios de la violencia en Latinoamérica*. México, D. F.: Instituto Latinoamericano de Educación y Familia (ILEF)-Casa Abierta al Tiempo, pp. 111-121.

FREUD, S.

[1905]1981 *Análisis fragmentario de una histeria (Caso Dora)*. En *Obras completas*. Vol. I. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 938-1002.

[1914]1981 *Recuerdo, repetición y elaboración*. En *Obras completas*. Vol. III. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 1683-1688.

HEIDEGGER, M.

[1927]1991 *El ser y el tiempo*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

- HERNÁNDEZ, M.
 2000 *¿Es otro el rostro del Perú? Identidad, diversidad y cambio*. Lima: Agenda Perú.
- KOLKO, C.
 2001 *Los ausentes de la memoria. Figuras de lo impensado*. Buenos Aires: Homo Sapiens.
- LACAN, J.
 [1953]1982 «Lo simbólico, lo imaginario y lo real». *Asociación Freudiana* 1, pp. 4-13.
 1966 «Ouverture de ce recueil». En J. Lacan. *Ecrits*. París: Seuil, pp. 9-10.
 1973 «Les non duper errent / Le nom du père». En J. Lacan. *Le Séminaire*, libro XXI (inédito).
- LE VINE, R.
 1977 *Cultura, conducta y personalidad*. Madrid: Akal.
- LERNER F., S.
 2002 «Tareas de la Comisión de la Verdad y Reconciliación». En Fundación Ecuménica para el Desarrollo de la Paz-Consejo Latinoamericano de Iglesias-Concilio Nacional Evangélico-Instituto Bartolomé de las Casas-Centro de Estudios y Publicaciones. *Verdad y reconciliación. Reflexiones éticas*. Lima: Fedepaz-CLAI-CONEP-IBC-CEP, pp. 15-32.
- LUTEMBERG, J.
 1998 *El psicoanalista y la verdad*. Buenos Aires: Publikar.
- MIFSUD, T.
 2002 «La reconciliación: un camino ético en la verdad y en la justicia». En Fundación Ecuménica para el Desarrollo de la Paz-Consejo Latinoamericano de Iglesias-Concilio Nacional Evangélico-Instituto Bartolomé de las Casas-Centro de Estudios y Publicaciones. *Verdad y reconciliación. Reflexiones éticas*. Lima: Fedepaz-CLAI-CONEP-IBC-CEP, pp. 185-229.
- RICOEUR, P.
 1973 «La cuestión de la comprobación en los escritos psicoanalíticos de Freud». *Journal of the American Psychoanalytical Association* 25, pp. 835-871.
- WINNICOTT, D. W.
 1979a *El proceso de maduración en el niño*. Barcelona: Laia.
 1979b *Escritos de pediatría y psicoanálisis*. Barcelona: Laia.

Lo pulsional ante un nuevo orden cultural: el rito de la capacocha

Pilar Ortiz de Zevallos*

Este ensayo pretende acceder a los estratos subjetivos de un ritual prehispánico: la *capacocha* o *capac-hucha*. Rastrea los orígenes míticos de dicho ritual para tratar de acceder al imaginario colectivo que lo sustentaba, y a los sentimientos y angustias del poblador andino que participaba en él. Se propone como hipótesis central que, en aras de un proyecto civilizador, la *capacocha* surge sobre la base de un conflicto pulsional en el que participan pulsiones de índole tanática, por un lado, y fuerzas psíquicas vitales y creativas, por el otro.

Palabras clave: *capacocha*, sacrificios humanos, pulsión de muerte, pulsión de vida.

*

This essay researches the subjective layers of a pre-hispanic ritual: *capacocha* or *capac-hucha*. The author follows the path of a mythical origin to the ritual gaining access to its imaginary basis and to the feelings and fears of its Andean actor and participant. The central hypothesis suggests that, in the quest of a civilizatory project, *capacocha* appears as the expression of an instinctual conflict in which not only tanatic impulses take a part, but vital and creative psychic forces are also present.

Key words: *capacocha*, human sacrifices, death drive, life drive.

* Psicoterapeuta. Licenciada en Psicología Clínica de la PUCP y candidata a la Sociedad Peruana de Psicoanálisis. Es también egresada de la facultad de Historia y de la Maestría Estudios Teóricos de Psicoanálisis de la PUCP. Correo electrónico: <pozmm@terra.com.pe> .

*En todas las cosas humanas los orígenes merecen
ser estudiados antes que nada.*

M. Bloch, *Introducción a la Historia*

*El único puente que une todavía al hombre
moderno con el de la antigüedad es el psiquismo
humano, del que solamente cambia la parte de
afuera, pero cuyo sustrato fantasmático —el Incon-
siente— es intemporal.*

G. Devereux, *Baubo, la vulva mítica*

Este ensayo surge de una reflexión en torno a los albores de la cultura andina, cuando se empezaban a realizar las primeras transacciones que intentaban organizar al habitante del Ande en una vida comunitaria. Nuestro propósito es acceder al significado de los estratos más subjetivos de un importante ritual del mundo prehispánico: la *capacocha*. Pensamos que, a través de este ritual, podemos visualizar una de las estructuras nodales de la cosmovisión andina: la constituida y organizada sobre la base del conflicto pulsional entre las tendencias destructivas y aquellas surgidas de las fuerzas psíquicas más vitales y creativas del ser humano.

La reflexión psicoanalítica sobre el origen y la naturaleza de lo humano fue iniciada por Freud ([1913]1974, [1921]1974, [1927]1974, [1930]1974, [1939]1974) en su intento de conocer y comprender la dimensión inconsciente de los hechos sociales y culturales. A través de sus obras, en las que amplió su campo de investigación hacia espacios alejados de lo clínico, el padre del psicoanálisis develó la existencia de una tensión entre la tendencia humana al placer y la felicidad, por un lado, y la necesidad de renunciar —en algunos casos— y regular —en otros— las pulsiones que subyacen en ella. De esta manera, traspuso a estos espacios la lógica del conflicto y del deseo.

Hemos ubicado nuestro estudio en el terreno de la psichistoria desde la perspectiva psicoanalítica. Desde allí aplicaremos algunas de las herramientas conceptuales que nos ofrece el psicoanálisis para intentar comprender las estructuras psíquicas y afectivas que subyacen a los fenómenos ocurridos en épocas pasadas. Esta manera de acercarse

al pasado se sustenta en la tesis freudiana de la unidad psíquica de la humanidad y de la intemporalidad del inconsciente.

El ritual de la *capac-hucha* o *capacocha*

En el Incario, la *capac-hucha* o *capacocha* era un ritual de carácter solemne que se realizaba en momentos especialmente significativos del calendario incaico: muerte del inca, ciertas festividades religiosas, para aplacar la ira de las divinidades y huacas en caso de pestes o sequías, y para obtener buenas cosechas y bienestar. El ritual consistía en el sacrificio de niños cuya edad variaba entre los 2 y los 12 años, dependiendo de las regiones, de la festividad y de la divinidad a la cual se hacía el sacrificio.

En un reciente estudio, María Rostworowski (2003) considera a la *capacocha* como una expresión de la religiosidad andina referida a la práctica de procesiones rituales con sacrificios humanos. La autora propone la existencia de dos tipos de *capacocha*: la primera, ya descrita, transmitida por las crónicas y presente durante el período incaico; y la segunda, que se realizaba en la costa, consistía en un ritual en el que se transportaba sangre líquida en una vasija sagrada para ser ofrecida a la divinidad. Los documentos refieren que la sangre ofrendada era de llama; sin embargo, Rostworowski, basándose en la iconografía moche, sugiere que podría haber sido sangre humana, pero que, por temor al juicio y castigo de los españoles, se prefirió ocultar tal costumbre tan ajena a los criterios hispanos. El sacrificio de niños era una costumbre de las sociedades prehispánicas, en todas las regiones y pueblos. Así, por ejemplo, Guaman Poma refiere que, en la región de los Yauyos, estos sacrificaban ante su ídolo Pariacaca tanto niños como *mullu*, algodón y otras ofrendas. Describe rituales similares para diversas regiones, como el efectuado a la huaca Titicaca: «sacrificaban con mucho oro y plata y bestidos y veinte niños de dos años» ([1613]1980: I, 245).

Son varios los cronistas y los documentos coloniales que hacen referencia a este ritual, aunque difieren en cuanto al tiempo en que se realizaba, así como en torno a las edades de los niños. Pensamos que esta diversidad de datos se debe a que el sacrificio de niños fue un rito muy extendido en el mundo andino. Por ejemplo, Martín de Murúa ([1616]1962) relata que este sacrificio se hacía cada cuatro o siete años a lo largo del territorio de Tahuantinsuyo, mientras que Guaman Poma ([1613]1980) afirma que el ritual se repetía todos los años en el mes del Cápac Inti Raymi, la festividad del dios Sol, así como en diversas ceremonias.

En la mentalidad andina prehispánica, el ser humano tenía más valor dentro de la sociedad en la medida en que podía brindar su fuerza de trabajo a la comunidad. Desde este punto de vista, la vida de un niño no sería tan apreciada como la de un joven o la de un adulto. Quizás esa era una de las razones, desde el ángulo socioeconómico, por las que el niño podía servir como ofrenda para el sacrificio y constituirse en sujeto expiatorio de su sociedad.

Otro aspecto interesante de este ritual, narrado tanto por Juan de Betanzos ([1551]1968) como por Guaman Poma, es que el sacrificio se hacía en pareja: «un niño y una niña quienes no debían tener mancha ni lunar y fuesen hermosos» (Guaman Poma [1613]1980: I, 236). Se los vestía con las mejores prendas y se los dotaba de un servicio de oro y plata. Del testimonio de estos cronistas se desprende que estos niños compartían el carácter divino de los dioses a los que eran sacrificados.

Betanzos, al relatar el entierro del inca Pachacútec, describe la *capacocha* que se llevó a cabo. Nos dice que se reunieron unos mil niños de entre 5 y 6 años, hijos de curacas «que los llevasen en andas [...] y que estos fuesen enterrados por toda la tierra en las partes do él hubiese estado de asiento y en la mar echasen dellos y este tal sacrificio llámanle *capacocha* que dice sacrificio solemne» ([1551]1968: 142).

En el manuscrito quechua recogido a fines del siglo XVI por el extirpador de idolatrías Francisco de Ávila y traducido, por primera vez, por José María Arguedas ([1598]1966), aparece la *capac-hucha* como el ritual de la Gran Culpa: «y por eso, los hombres de Tawantinsuyo, cada año ofrendaban un hombre y una mujer [a Pachacámac]. Cuando el hombre y la mujer destinados al sacrificio, los “Gran-culpa”, llegaban a Pachacamac eran enterrados vivos: “Cómelos, Padre” le decían al huaca» (Arguedas, trad. [1598]1966: 127).

Gerard Taylor, lingüista experto en temas andinos, quien ofrece una nueva transcripción e interpretación del manuscrito de Ávila, dice en relación con el referido vocablo:

En los pasajes del manuscrito menos aculturados podemos observar que *Hucha* corresponde sobre todo a ‘falta’, es decir, a la no observación de una obligación ritual, cuya consecuencia es inevitablemente la enfermedad o la muerte del culpable o uno de sus parientes más próximos (Taylor 1987: 30).

El término *hucha* señalaría la obligatoriedad y el aspecto punitivo que estarían detrás del ritual, pues, si este no se realizaba, caía sobre los «culpables» el mayor de los castigos: la enfermedad o la muerte.

Existe evidencia histórica que nos demuestra que el sacrificio humano estuvo presente en la cultura andina desde sus inicios. Hay estudios sobre las culturas preíncas Moche y Nazca que refieren que se han encontrado rastros de sacrificios humanos (Uceda Castillo 2000; Makowski 2000). Inclusive en el período Precerámico hay algunas huellas de sacrificios (Burger 2000). Para Duviols (1997), el hallazgo que Reinhard hiciese de la momia Juanita en la cima del Ampato sería una ofrenda humana o *capacocho*.

Asimismo, se han encontrado testimonios excepcionales de que ese ritual habría subsistido hasta nuestros días, lo que confirmaría su anclaje y permanencia en la mentalidad indígena. E. Velasco de Tord refiere haber recogido información de la existencia de estos sacrificios en el siglo xx, realizados en casos de deformidad para evitar catástrofes como la sanción comunal y en la apertura de carreteras. Narra un caso ocurrido en Lampa en 1945, en el pueblo de Paratía, donde se sacrificó a un niño por orden de las autoridades ante la amenaza de sequía y muerte de ganado. El hecho fue aprobado por los padres, «quienes protestaron por la detención de los que lo habían sacrificado. Dijeron que era su costumbre y que hacía tres años se había realizado el mismo hecho» (Velasco de Tord 1978: 198). El juez, finalmente, aplicó a la sentencia el principio *in dubio pro reo* ('La duda favorece al reo'), que contempla la incapacidad de comprensión por parte de la civilización del significado de hechos como estos.

Malpartida, cuyo interesante trabajo sobre el tema parte de una perspectiva psicoanalítica, registra un sacrificio de un niño ocurrido el 26 de agosto de 1983 en Yanayacu, Huancavelica. El niño tenía 7 meses de nacido y el motivo fue «alejar el hambre y las enfermedades» (Malpartida 1989: 180).

Posibles orígenes míticos del ritual

Hemos intentado rastrear los orígenes míticos y religiosos del ritual indígena para acceder al imaginario que lo sustentaba, a las fantasías, angustias y sentimientos que estarían en su base. Para ello, hemos partido de la narración quechua recogida por el extirpador de idolatrías Francisco de Ávila (Arguedas, trad. [1598]1966; Taylor 1987). Pensamos que este documento proporciona importantes elementos para acceder a la comprensión de los aspectos más subjetivos del ancestral rito.

El texto quechua da cuenta de mitos, creencias y tradiciones muy antiguos acerca de las divinidades en las diferentes comunidades de la región de Huarochirí. Los estudiosos del manuscrito de Ávila coinciden en que el texto constituye un testimonio único, no solo en el terreno de la historiografía andina sino por sus alcances etnográficos.

El haber registrado toda la rica cosmovisión de los Andes centrales constituye uno de sus principales aportes; de no haber sido así, todo ese valioso material se hubiera perdido, por no haber testimonios escritos anteriores al período colonial. El manuscrito nos permite una vía de acceso directo al universo mental del indígena prehispánico.

El primer capítulo de la obra se ubica en los orígenes míticos de la cultura andina de esa región. El narrador refiere la existencia de un estadio cultural primitivo asociado a una divinidad llamada Huallallo Carhuincho, «que según dicen de malísimas costumbres» (Arguedas trad. [1598]1966: 200). Esta etapa estaría relacionada con un tiempo en el que habría habido un desarrollo muy incipiente de la agricultura y las actividades giraban en torno a la caza y la recolección, período en el cual el poblador andino se encontraba absolutamente vulnerable frente a los fenómenos naturales, amenazado por la escasez de recursos, el hambre y los sentimientos que esta situación provocaba (Rostworowski 1985). La era de Huallallo representaría una etapa de vivencias amenazadoras relacionadas con angustias de muerte: «En tiempos antiguos el mundo estuvo en peligro de desaparecer» (Arguedas [1598]1966: 31).

Huallallo Carhuincho era una divinidad principal cuyo culto se encontró en la región de los huancas, los yauyos y los huarochirís. Su origen es muy antiguo, pero permaneció en la religiosidad andina hasta el incanato e, incluso, durante el período colonial. En varios pasajes del manuscrito se describe a esta huaca como una divinidad «devoradora de hombres». De acuerdo con Taylor (1987), estos datos nos inducen a pensar que una de las características de esta civilización fue la antropofagia. Pensamos que las «malísimas costumbres» de esta época referidas por el narrador quechua, y que no están especificadas directamente, serían costumbres canibalísticas, ya que el ejercicio de una sexualidad libre, de múltiples referencias en el texto, aunque reprobada por los criterios hispanos, no lo era desde el punto de vista del informante andino.

Asimismo, el texto traducido por Arguedas nos proporciona un interesante dato sobre el inicio de la antigua costumbre de sacrificar niños a las huacas en este estadio cultural:

el dicho Huallallo el cual quedando por Señor y Dios de la tierra ordenó que ninguna mujer pariese más de dos hijos de los cuales el uno se lo había de sacrificar a él, y lo comía, y el otro, cual de los quisiesen sus padres, lo podían criar (Arguedas 1966: 200).

En el mundo andino prehispánico, el nacimiento de mellizos era un acontecimiento de mal augurio, hecho temido por los padres y por la comunidad que se vivía con muy

amenazantes fantasías y sentimientos relacionados con la falta de alimentos, que merecían rituales específicos (Ortiz de Zevallos 1997). A través del análisis de algunos mitos antiguos, podemos observar que la imagen de los mellizos estuvo asociada al origen de los alimentos y a tiempos de carestía y hambruna (Rostworowski 1985), lo que se reflejaría, en el plano afectivo, en la existencia de angustias de desintegración y muerte.

Siguiendo el texto de Ávila, luego del período de Huallallo vendría una nueva etapa en la que se impondría otra divinidad o antepasado mítico llamado Pariacaca, considerado en la narración como una divinidad civilizadora: «Cuando Huallallo, de vencedor cayó vencido y huyó fue sentenciado por [Pariacaca] a comer perros, por haber sido antes devorador de hombres» (Arguedas [1598]1966: 63). La derrota de Huallallo, quien «solía comerse a los hombres y beberse (¿su sangre?)» (Taylor 1987: 121), parecería significar el fin de la etapa de antropofagia y el inicio de rituales más elaborados creados en torno a esta costumbre.

En la versión mítica, Pariacaca ordenó que se realizasen rituales en su nombre basados en cantos, bailes y ofrendas como coca y animales, y escogió personas encargadas de su culto: «Este Pariacaca, apenas empezó a vencer en la parte alta, y donde quiera que lo hizo [...] dio órdenes para ser adorado, señaló cómo debía adorársele. En todos los pueblos impuso la misma forma de adoración» (Arguedas [1598]1966: 65).

La era de Pariacaca parecería ser el inicio de rituales más complejos, a través de los cuales se reflejaría el acceso a incipientes niveles simbólicos que expresaron el intento de regular pulsiones destructivas al situarlas en espacios religiosos. Rosolato reflexiona sobre la religiosidad del ser humano y su relación con los mitos creados desde vivencias y angustias de desamparo y muerte:

Esto depende de toda una organización en la cual la función de los mitos no debe disminuirse puesto que tiene el poder, por ejemplo a través de creencias religiosas, de neutralizar dichos fantasmas, bien sea postulando una inmortalidad, bien valorizando la progresión de una genealogía mesiánica, bien ofreciendo una paz en el aniquilamiento del nirvana (Rosolato 1974: 417).

Observamos que en el manuscrito de Ávila no hay referencias a sacrificios humanos ni a Pariacaca ni a las divinidades que le siguen. Solo hay una referencia a la *capac-hucha* para el período inca en relación con el culto de Pachacámac. Pensamos que podría tratarse de una omisión deliberada, ya que no debemos olvidar que Francisco de Ávila era un extirpador de idolatrías, por lo que los informantes indígenas de esa región de los Andes pueden haber temido la supresión de sus ritos y el castigo que

recibirían por practicar una costumbre tan ajena al criterio occidental y cristiano de los españoles.

El ritual, como creación grupal, ha sido estudiado por Alexander y Margarete Mitscherlich (1973). Ellos señalan que el ritual aparece ante la necesidad de conservar las fuentes de placer y como una manera de restablecer un estado de equilibrio entre las demandas pulsionales irrecusables y la satisfacción de necesidades. De esta manera, el ritual proporciona un equilibrio a la sociedad que lo ejercita. Para estos autores, el ritual también tendría la función de calmar la angustia tanto en el nivel que denominan del *Yo colectivo* como en el nivel del *Yo personal*.

La era de Pariacaca significaría un avance cultural y la superación de las costumbres antropofágicas. Pariacaca no está representado como una huaca que comía niños sino que recibía otro tipo de ofrendas. En el manuscrito se narra la escena de un hombre que lleva llorando a su hijo para ofrecerlo como sacrificio a Huallallo y Pariacaca le dice: «Hijo ino lo hagas! Llévelo de nuevo a tu comunidad; dame a mí ese *mullo*, esa coca, ese *ticti*, y después regresa (a tu casa) llevándote a tu hijo» (Taylor 1987: 149).¹

Lectura psicoanalítica

El combate mítico entre Pariacaca y Huallallo Carhuincho podría estar representando, en un nivel simbólico, la lucha interna del habitante del Ande entre Eros y Tánatos, expresada en la transformación del impulso canibalístico en la escena ritual, en un intento de alcanzar un nivel superior de humanidad. En el relato mítico, las palabras de Pariacaca, «Hijo, ino lo hagas!», intentarían mostrar la prohibición a manera de una exigencia cultural.

En el referido ritual, la demanda pulsional fue dominada y trasladada a la divinidad a través del acto canibalístico simbólicamente expresado en el sacrificio. Ya no serían los hombres los que comerían niños sino que sería la divinidad la que lo haría. Pensamos que el sacrificio de niños a los dioses tendría el sentido de calmar las angustias del poblador andino relacionadas con la hambruna y la muerte, a través de la identificación con la divinidad. El acto de antropofagia realizado por la huaca aplacaría los referidos temores. En la dinámica psíquica, mecanismos proyectivos lograrían desviar

¹ Este párrafo no se referiría el ritual con el que se rendía culto a Pariacaca, que, como ha sido descrito por Guaman Poma, sí incluía sacrificios humanos, sino que intentaría dar una imagen de Pariacaca como una divinidad que era representante simbólica de un período cultural en el que se había renunciado a la antropofagia.

la pulsión de muerte hacia el exterior. Para Klein (1980a), la proyección constituye la primera y principal defensa del infante contra sentimientos de angustia relacionados con el desamparo.

De esta manera, lo individual y lo colectivo, lo mítico y lo ritual elaboran una Gestalt compleja en la que el rito se constituye en el espacio donde convergen diferentes elementos: desde aquellos provenientes de las coyunturas socioeconómicas propias de un determinado período histórico, hasta aquellos otros elementos proporcionados por el imaginario colectivo, sustentado en las vivencias y necesidades emocionales del grupo humano. Devereux describe el concepto de *inconsciente étnico* como una parte del inconsciente cuyos contenidos son compartidos por los miembros de una cultura:

cada cultura permite que algunos fantasmas, instintos y otras manifestaciones del psiquismo accedan y permanezcan en el nivel consciente, y exige que otros sean reprimidos. Por ello, todos los miembros de una misma cultura poseen en común un cierto número de conflictos inconscientes (Devereux 1973: 28-29).

Neri propone el concepto de *mimesis* para comprender algunos aspectos de las dinámicas grupales. Sostiene que la facultad mimética estuvo presente en sociedades antiguas. Citando a Benjamin, afirma: «en la antigüedad se creía que la relación de mimesis podría ser activada a través de oportunas ceremonias» (1997: 145). La mimesis es, al mismo tiempo, representar algo y volverlo presente en la situación misma en que sucede la representación. Los pobladores andinos habrían compartido un conjunto de vivencias, emociones y fantasías relacionadas con los impulsos orales canibalísticos reprimidos, desde donde habría ocurrido el trasvase del nivel individual al grupal. De esta manera, el ritual giraría en torno a las fantasías canibalísticas inconscientes trasladadas a la divinidad, lográndose, a través del ritual, una sintonía con el mundo emocional del indígena.

Sin embargo, no podemos afirmar, basados en el estado actual de la investigación histórica, que las costumbres canibalísticas fueran reprimidas por completo en la sociedad andina prehispánica. Hernández et al. (1987) llaman la atención sobre el vocablo quechua *mirccuni* que, según el diccionario de Diego González Holguín, significa:

comer a su padre o madre que por ser peccado estupendo le dieron vocablo propio, y en el cielo fingieron una estrella contraria a este peccado y que influye contra los que lo hacen, que llaman, Maman Mirccuc Cuyllur que dize, estrella de los que comen a su padre o madre (1952[1608]: 242).

Devereux describe una variedad de mitos, creencias y rituales en los que observa que los impulsos orales canibalísticos inconscientes de los padres son imputados a sus pequeños hijos. Como un ejemplo de ello refiere: «Una de las defensas más explícitas proporcionadas por la cultura contra las pulsiones canibalísticas maternas es el tabú que obliga a la madre mohave a abstenerse de carne durante el período que sigue al parto» (1973: 164). Asimismo, relata episodios de la historia medieval europea en los que las hambrunas ocasionaban que los niños sirvieran de alimento a sus padres. Dentro de la historia precolombina sabemos que, en la cultura maya, después de la ceremonia del sacrificio a los dioses, las víctimas servían de alimento para el pueblo. Para la cultura andina no hemos encontrado similar evidencia.

A lo largo de su obra, Freud mantuvo una preocupación en torno a lo filogenético. Al referirse a los inicios de la cultura, sostuvo la tesis de que se efectuó un desligamiento del estado animal primitivo sobre la base de la represión de tres instintos: el incesto, el canibalismo y el homicidio, pero «tan sólo el canibalismo es unánimemente condenado y parece haber sido dominado por completo» ([1927]1974: 2965). Para el creador del psicoanálisis, la evolución cultural es un proceso peculiar que estaría caracterizado «por los cambios que impone a las conocidas disposiciones instintuales del hombre, cuya satisfacción es, a fin de cuentas, la finalidad económica de nuestras vidas» ([1930]1974: 3077). Bastide, antropólogo francés, propone, al igual que Freud pero desde otra perspectiva, una relación entre la cultura y el manejo de lo pulsional:

Con este advenimiento de la cultura, manifestaciones pulsionales biológicas como el hambre o la sexualidad, que son rígidas e instintivas, son reemplazadas por comportamientos más flexibles, adaptados al contexto de la situación y del fin perseguido.²

En su intento de comprender los fenómenos sociales y culturales, Freud halló en el concepto de pulsión de muerte una herramienta hermenéutica de gran valor. Paradójicamente, desde un ángulo distinto, en el terreno clínico, comprobar la existencia de este concepto —a diferencia de la sexualidad infantil— presentó para Freud grandes dificultades, al no poder probar su sustento biológico.

De esta manera, Freud ([1920]1974) introduce uno de los conceptos más discutidos de la teoría psicoanalítica, que sería reformulado por un grupo de psicoanalistas

² Citado en Devereux (1973: 16).

que continuaron su obra, como Klein (1980a y 1980b), Segal (1998), Green (1998) y Rosenfeld (1971), entre otros, sin que esto significara un acuerdo entre ellos. De allí que referirse a la pulsión de muerte en psicoanálisis implique transitar por diferentes espacios teóricos y nos obligue a definir el terreno en el que nos ubicamos.

Dentro de los diferentes enfoques que plantean la existencia de la pulsión de muerte, las posturas que ven en ella la presencia de una violencia destructiva y mortífera nos resultan más accesibles para poder entender el ritual andino (Klein 1980a y 1980b; Klein y Rivière 1980; Green 1998). Que la ofrenda del sacrificio estuviera constituida por niños nos coloca frente a la presencia de angustias inconscientes arcaicas. La niñez, al estar asociada a la indefensión, vulnerabilidad y dependencia, por un lado, y, por el otro, a los pares necesidad-demanda oral/satisfacción-gratificación, convierte al niño en el lienzo en blanco perfecto para proyectar intensas necesidades orales relacionadas con el hambre, la voracidad y los sentimientos de envidia y angustia de muerte relacionados con ellos. Klein (1980b) alerta sobre cómo la privación aumenta la voracidad y las ansiedades persecutorias.

Sin embargo, observamos que en la *capacocha* los niños sacrificados eran asociados a la divinidad, y eran representados en el imaginario colectivo como dotados de riqueza y total bienestar en una vida más allá de la muerte. Desde esta perspectiva, en el ritual aparecerían incipientes procesos de disociación en los que actuarían mecanismos de idealización, a la par de otros de índole más destructiva. Este punto es aclarado por Hanna Segal cuando sostiene:

Si persiste un lazo con la parte proyectada, entonces la experiencia es menos devastadora porque se puede utilizar siempre su función de protección. Pero si la identificación proyectiva tiende a una disolución de todo lazo, entonces ella está mucho más dominada por la pulsión de muerte (1998: 108).

Desde otra dimensión de la pulsión de muerte, Szpilka, en su interesante reflexión sobre la pulsión de muerte y el malestar en la cultura, propone que dicha pulsión «da cuenta de lo desligado que insiste y se resiste a ligarse, en función de la ligazón que insiste en efectuarse» (Szpilka 2001: 15). Sobre la base de esta afirmación, pensamos que el rito de sacrificios de niños en el mundo andino constituyó una manifestación de lo pulsional. Acto simbólico surgido del inconsciente cultural en el que aparecerían reminiscencias de costumbres canibalísticas superadas a favor de un nuevo orden cultural:

Frente a la compulsión a la repetición meramente pulsional en tanto repetición de un estado anterior, nos encontramos con la compulsión a repetir el factor pulsionante, que solamente puede intentar repetir lo anterior cuyo camino está obstruido bajo la forma de lo diferente y lo nuevo (Szpilka 2001: 16).

El rito se situaría en la encrucijada de un nuevo orden cultural, con todas las exigencias que dicho proceso implicaría, y estaría erigido, por un lado, sobre la base de pulsiones de índole tanática y, por el otro, de pulsiones relacionadas con fuerzas vitales, pulsiones que subyacen en una escena en la que las víctimas son ofrendadas como alimento a los dioses.

La evidencia histórica nos coloca frente a un rito que estuvo presente en la cultura andina desde sus inicios y que, en casos excepcionales, ha subsistido hasta nuestros días. La persistencia de este rito primigenio nos remite a lo tanático, a aquello que no ha podido encontrar una integración en los patrones normativos occidentales, y que se nos aparece, en toda su dimensión siniestra, a través de un comportamiento social.

A manera de conclusión, sugerimos la hipótesis de que en el rito de la *capac-hucha* subyacen, por un lado, la pulsión canibalística reprimida y las fantasías originadas en ella y, por el otro, pulsiones de vida a través de mecanismos psíquicos de índole más reparatoria. La persistencia de la búsqueda de ligazón propia de la pulsión de muerte estaría en la base del ritual a través de la puesta en escena de la satisfacción pulsional: la divinidad efectuaba el acto canibalístico al «comerse a los niños».

Pensamos que, a partir de determinado estadio cultural, el instinto canibalístico no pudo satisfacerse por constituir una amenaza al nuevo orden social. La represión que lo sociocultural impuso en aras de un proyecto civilizador originó, por un lado, el nacimiento de un incipiente Superyó cultural, la *capacocha*, que fue compartida por todos y asociada al terrible acto que se habría tenido que cometer para que cayeran sobre la población las catástrofes naturales que ocasionaban su peor desgracia; es decir, la falta de alimentos, la hambruna, la muerte. De esta manera, la *capac-hucha* era expiada grupalmente a través del sacrificio de niños.

Concordamos con María Rostworowski cuando sostiene: «En cuanto a la religiosidad andina los sacrificios humanos no podían nunca considerarse como un crimen o una maldad, puesto que los indígenas veían en los sacrificios un futuro maravilloso para sus hijos, colmados de todos los bienes posibles» (2003: 107). Pero pensamos que, desde la dimensión de lo psíquico, la *capacocha* estaría relacionada con fantasías y deseos inconscientes ligados a pulsiones de índole tanática.

Para Freud, el desarrollo del psiquismo humano se produjo en interrelación con los avances socioculturales. No solo la regulación de la sexualidad, la prohibición del incesto y el parricidio aparecen como ordenadores de los sistemas socioculturales, a través de la amenaza y el miedo a la castración. El psicoanálisis también nos propone otros ejes estructurantes del orden social cuyos mecanismos se organizan frente al miedo a morir —en términos de muerte biológica— como aquellos referidos a las regulaciones, en algunos casos, y a la desaparición, en otros, de las estructuras pulsionales más primitivas de índole destructiva.

Referencias bibliográficas

- ARGUEDAS, J. M. (trad.)
[1598]1966 *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Museo Nacional de Historia.
- BETANZOS, Juan de
[1551]1968 *Suma y narración de los incas*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas.
- BLOCH, M.
1967 *Introducción a la Historia*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- BURGER, R.
2000 «Los primeros templos en América». En Banco de Crédito del Perú (ed.). *Los dioses en el antiguo Perú*. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 1-26.
- DEVEREUX, G.
1973 *Ensayos de Etnopsiquiatría General*. Barcelona: Barral.
1984 *Baubo, la vulva mítica*. Barcelona: Icaria.
- DUVIOLS, P.
1997 «¿Dónde estaba el santuario de Pariacaca?». En R. Varón y J. Flores Espinoza (eds.). *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Banco Central de Reserva, pp. 643-649.
- FREUD, S.
[1913]1974 *Tótem y tabú*. En *Obras completas*. Vol. v. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 1745-1850.

- [1920]1974 *Más allá del principio del placer*. En *Obras completas*. Vol. VII. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 2507-2541.
- [1921]1974 *Psicología de las masas y análisis del Yo*. En *Obras completas*. Vol. VII. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 2563-2610.
- [1927]1974 *El porvenir de una ilusión*. En *Obras completas*. Vol. VIII. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 2961-2991.
- [1930]1974 *El malestar en la civilización*. En *Obras completas*. Vol. VIII. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 3017-3067.
- [1939]1974 *Moisés y el monoteísmo*. En *Obras completas*. Vol. IX. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 3241-3323.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego

- 1952[1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada qquichua*. Lima: Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

GREEN, A.

- 1998 «Pulsión de muerte, narcisismo negativo, función desobjetalizante». En *La pulsión de muerte*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 65-78.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

- 1980[1613] *El primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. México, D. F.: Siglo XXI.

HERNÁNDEZ, M., M. LEMLIJ, L. MILLONES, A. PÉNDOLA y M. ROSTWOROWSKI

- 1987 *Entre el mito y la historia. Psicoanálisis y pasado andino*. Lima: Imago.

KLEIN, M.

- 1980a «Notas sobre la teoría de los instintos de vida y muerte». En M. Klein. *Obras completas*. Vol. III. Buenos Aires: Hormé, pp. 83-110.
- 1980b «Envidia y gratitud». En M. Klein. *Obras completas*. Vol. VI. Buenos Aires: Paidós-Hormé, pp. 9-99.

KLEIN, M. y J. RIVIÈRE

- 1980 «Amor, odio y reparación». M. Klein. *Obras completas*. Vol. VI. Buenos Aires: Hormé, pp. 101-135.

MAKOWSKI, K.

- 2000 «Los seres sobrenaturales en la iconografía Paracas y Nazca». En Banco de Crédito del Perú (ed.). *Los dioses en el antiguo Perú*. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 277-307.

MALPARTIDA, D.

1989 «El Super-yo cultural y los sacrificios filiales». En M. Lemlij (comp.). *Mitos universales y contemporáneos*. Vol. I. Lima: Sociedad Peruana de Psicoanálisis-Universidad Nacional San Antonio Abad, pp. 173-186.

MITSCHERLICH, A. y M. MITSCHERLICH

1973 *Fundamentos del comportamiento colectivo*. Madrid: Alianza Editorial.

MURÚA, Fray Martín de

1962[1616] *Historia general del Perú y origen y descendencia de los Incas*. Colección Joyas Bibliográficas, Biblioteca Americana Vetus, vols. I y II. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

NERI, C.

1997 *Grupo. Manual de Psicoanálisis de Grupo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

ORTIZ DE ZEVALLOS, P.

1997 «Algunas creencias prehispánicas sobre la maternidad y la primera infancia». En R. Varón y J. Flores Espinoza (eds.). *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostoworowski*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Banco Central de Reserva del Perú, pp. 527-544.

ROSOLATO, G.

1974 *Ensayos sobre lo simbólico*. Barcelona: Anagrama.

ROSTWOROWSKI, M.

1985 «Mitos andinos relacionados con el origen de las subsistencias». *Boletín de Lima* 7, 37, pp. 33-37.

2003 «Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes». *Journal de la Société de Américanistes* 89, 2, pp. 97-123.

SEGAL, H.

1998 «De la utilidad clínica del concepto del instinto de muerte». En I Simposio de la Federación Europea de Psicoanálisis. *La pulsión de muerte*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 35-49.

SZPILKA, J.

2001 «La pulsión de muerte y el malestar en la cultura». *Revista de Psicoanálisis de la Asociación de Psicoanalistas Argentinos* 58, 1, pp. 11-21.

TAYLOR, G.

1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVI*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos.

UCEDA CASTILLO, S.

2000 «El templo Mochica: rituales y ceremonias». En Banco de Crédito del Perú (ed.). *Los dioses en el antiguo Perú*. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 91-175.

VELASCO DE TORD, E.

1978 «La k'apacocha: sacrificios humanos en el incario». En M. Koth y A. Castelli (comps.). *Etnohistoria y antropología andina*. Lima: Museo Nacional de Historia, pp. 193-199.

Síntomas del *prime-time*:
risas históricas en *Mi bella genio*

Max Hernández Calvo*

Mi bella genio revela una narrativa ambivalente sobre el deseo, que define su *escena primaria* en función del encuentro entre sus personajes principales. La peculiar estructura edípica de esta relación apunta a la histeria como un modelo clave. El análisis se centra en la duplicidad frente a lo sexual y las fantasías en torno al desear, esencialmente desmentidas, que encarnan los personajes y los significantes que los identifican. Finalmente, una lectura de la serie en clave fetichista, en relación con su contexto histórico, interpreta la búsqueda de satisfacción simbólica de las tácitas demandas enfrentadas por una comedia familiar de horario estelar.

Palabras clave: deseo, desmentida, histeria, Nombre-del-Padre, *objet petit a*, fetiche.

*

I Dream of Jeannie offers an ambivalent narrative about desire, defining its *primal scene* regarding the encounter between its main characters. This relationship's peculiar Oedipal structure suggests hysteria as a key model. The analysis focuses on duplicity towards sexuality and the essentially disavowed fantasies concerning the act of desiring embodied in the characters and the signifiers that identify them. Finally, a reading of the series in a fetishistic key regarding its historical context interprets the search for symbolic satisfaction to the tacit demands confronted by a prime-time family sitcom.

Key words: desire, disavowal, hysteria, Name-of-the-Father, *objet petit a*, fetish.

* Artista, crítico de arte y curador independiente. Departamento de Arte de la PUCP y magíster en Estudios Teóricos en Psicoanálisis.

Introducción: el cuadro clínico

18 de septiembre de 1965, 8.00 p.m., *prime-time* (horario estelar). La NBC estrena en los Estados Unidos *Mi bella genio* (*I Dream of Jeannie* en idioma original), una historia de fantasías y deseos con resonancias sociales —y privadas (gracias, Barbara Eden)— considerando su popularidad (1965-1970, y aún continúan las repeticiones). La historia se inicia cuando un astronauta, el capitán de la Fuerza Aérea —luego promovido a mayor— Anthony Nelson (Larry Hagman), aterriza de emergencia su cápsula espacial en una isla desierta en el Pacífico Sur. Cual náufrago, recolecta maderos, rocas y cocos para dibujar una señal de SOS. Entre los detritos recolectados hay una misteriosa botella de diseño arábico, hasta ahora inadvertida. Al terminar de escribir su señal de auxilio colocando la botella, esta vibra y cambia de posición, por lo que Nelson la acomoda pero, nuevamente, ocurre lo mismo. Luego de examinarla, destapa la botella, la desempolva y emerge de ella una nube de humo que se transforma en una genio llamada Jeannie (Barbara Eden), una atractiva joven rubia vestida en un vaporoso traje de harem que estuvo aprisionada en la botella por dos mil años.

Una vez aparecida, la genio se arrodilla ante el capitán y exclama en supuesto árabe «Sus deseos son órdenes, Amo». Nelson queda mudo de la impresión y la genio lo toma en sus brazos y lo besa. Después de una serie de malentendidos ligados a solicitudes de ayuda con pantomimas, Nelson, frustrado, indeliberadamente desea que la genio hable en inglés, a lo que ella responde —en inglés— «debo encontrar alguna manera para complacerlo, Amo», añadiendo «puede pedir cualquier cosa de su esclava, Amo». Nelson pide un helicóptero y en agradecimiento decide liberar a Jeannie. No obstante, la genio, quien se ha enamorado a primera vista del capitán, lo sigue oculta entre sus pertenencias a su hogar en Cocoa Beach, Florida.

Los otros personajes son el mayor Roger Healey —Bill Daily—, íntimo amigo de Tony Nelson y única persona enterada de la verdadera existencia de la genio, y el Dr. Alfred Bellows —Hayden Rorke—, un psiquiatra que anda tras los pasos de Nelson, convencido de que sufre de delusiones (pues durante un examen a raíz del accidente Nelson le contó lo ocurrido). La comedia explota las intromisiones de la genio en la vida de Nelson y tiene como eje el choque cultural que supone para Jeannie vivir en los Estados Unidos de mediados de los sesenta. Pero el choque se da también entre la

magia y la ciencia y, como consecuencia, tanto Nelson como Healey suelen estar en apuros.

Esta serie corresponde al auge de las comedias de tipo fantástico —*magic sitcom* o *magicom*—, el subgénero más fecundo y el tipo de programa más popular de la TV estadounidense de la década de 1960 (Marc 1997), década de marcada convulsión social y política.¹

Your wish is my command, Master

La relación entre el capitán Nelson y Jeannie se inicia con una frase propia de una de las fantasías eróticas quizá más comunes en nuestra cultura.² Esta frase, con todas sus resonancias de película pornográfica, no responde a su propio subtexto erótico o, como en el porno, a su valor como pretexto para el sexo, sino que se desentiende de estos. Pronunciada en el marco de una *sitcom* familiar, su contexto ha controlado cuidadosamente toda insinuación sexual.³

Aunque la fantasía de sumisión es textual, la frase es más que predecible expresión de una sociedad patriarcal haciendo literal la división de roles de género de la época. En el marco de la historia, esta frase habla de algo más. Habla de sexo, claro. *Your wish is my command, Master*. La inconfundible carga sexual es evidentemente latente. Pero todo su sentido radica precisamente en su latencia. Se trata de una promesa sexual —oblicua— *que nunca se ha de cumplir*.

La escena primaria (que no fue)

Un joven astronauta que viajaba en un cohete (esos largos y puntiagudos cilindros metálicos) se encuentra varado en una isla desierta. En ese trance, halla accidentalmente, y sin saberlo, una botella que incesantemente aparece, cuya peculiar forma evidenciaba un sentido fálico tan ilustrativo que no hace falta ser Freud (o el Dr. Bellows) para advertirlo.

¹ Basta mencionar la guerra de Vietnam (1964-1975) y los asesinatos de Malcom X (1965), Martín Luther King Jr. (1968), John F. Kennedy (1963) y Robert Kennedy (1968).

² Su pretensión de generalidad se ampara en sus afinidades con las fantasías infantiles tempranas de omnipotencia e indiferenciación con la madre.

³ Sintomáticamente, el ombligo de Barbara Eden siempre se mantuvo oculto por censura de la NBC (Douglas 1995: 134).

Dos accidentes pactan el momento de concepción de esta serie, ambos con alcances sexuales. El primero, un accidente propiamente dicho, es la precipitación de una nave espacial que tiene problemas para penetrar la estratósfera. El segundo, más bien un encuentro, es el develamiento de un objeto que, no siendo percatado, no puede dejar de ser visto (la botella se encuentra, por así decirlo, en el inconsciente y fuera del consciente de Nelson: está *desmentida*).

Hecho el hallazgo, este cobra centralidad. Luego de destapar la botella y desempolvarla, brota un denso humo color rosa de su interior que se materializa en una mujer: Jeannie había (re)nacido.

Esta escena seminal tiene como clímax la aparición del personaje que da nombre a la serie. Así, su *escena primaria* tenía todas las insinuaciones sexuales posibles, pero ninguna manifestación concreta.

La escena primaria (que pudo ser)

Un astronauta en una solitaria isla en el Pacífico Sur y una genio salida de una botella. Una guapa, rubia, contorneada, sonriente y coqueta genio. Pantalones de *chiffon* rosa. Brassier rojo con bordes dorados. Chaqueta de bolero con pompones. Tocado drapeado con *chiffon*. Es decir, vestida con un verdadero traje de harem.

—*Your wish is my command, Master.*

Y el deseo es que hable en inglés.

En términos de la narración, este deseo expreso produce un anticlímax sexual. Pese a haberse establecido una relación de comunicación —verbal— (emisor-mensaje-código-receptor-respuesta), en una dimensión esencial esta no ha sido realmente establecida. La forma y la circunstancia del mensaje, el contexto y los elementos paratextuales son críticos para el mensaje (como los códigos de vestimenta, el lenguaje corporal, etcétera). La carga sexual y erótica presente en este escenario es el mensaje mismo: *la realidad de la fantasía es el mensaje*.⁴

Si el sentido sexual no ha sido comprendido, no ha habido comunicación efectiva. La respuesta —deseo que hables en inglés— parece implicarlo. ¿Pero qué significa este deseo? ¿Es realmente la expresión de que el sentido sexual del mensaje no fue captado,

⁴ Más aún, à la McLuhan, la TV concierne a la materialización imaginaria de la fantasía. A ello remite no solo la genio materializándose (su condición de *efectos especiales* es de por sí sugerente) sino también su condición de genio soñada: *I Dream of Jeannie*.

dando lugar a una respuesta ajena a su signo erótico y, por ende, anticlímax? ¿O acaso todo lo contrario?

Dicha respuesta indica la simultánea comprensión e incomprensión del mensaje. Así, su sentido radica en el distanciamiento de lo sexual como un reconocimiento y una huida de la demanda que esta oferta del deseo supone. Su dimensión paradójica es el efecto de la inscripción de una desmentida. El sentido sexual en cuestión se asume y se niega cuando la demanda es respondida como si no se hubiese entendido en primer lugar; es decir, la respuesta pretende ser la solicitud de un terreno semiótico compartido que permita entender una demanda que ya ha sido contestada.

En términos del mensaje, sin embargo, el contexto no se resume a sus referentes erótico-iconográficos. No es solo cuestión de disfraces como literal actuación de fantasías sexuales estereotipadas. Es un asunto de *roles*. Y en la situación descrita se delinea un contexto edípico: los personajes establecen simbólicamente una relación padre-hija, en tanto hay una *escena primaria* de la que «nace» la genio. Pero en esta, curiosamente, no hay madre, lo cual la convierte en una peculiar escena masturbatoria. Jeannie mana de la botella. Y sin madre, únicamente hay una vía doble que une a (simbólicos) padre e hija por la que transita el deseo a su libre antojo.⁵ A menos que la ley lo prohíba.

La ley del deseo

«Padre» e «hija» y un deseo que insiste, como una oferta impulsivamente planteada. Deseo invocado y conjurado con la frase *Your wish is my command, Master*, pronunciada obligatoriamente, *como por instinto*. En tal medida la frase pide reconocer el propio deseo y enunciarlo para satisfacerlo. No obstante, esta oferta es rechazada o, más bien, *desmentida*. Porque la ley lo prohíbe.

Si bien los roles de cada personaje definen el escenario edípico, lo que regula sus relaciones lo determina como tal: la estructura del deseo y la estructura de la ley. Y aquello que sostiene ambas es el *Nombre-del-Padre*, alusivo a la función simbólica de nombrar, acto que encarna la Ley (Lacan [1973]1981; Roudinesco y Plon 1998). No en vano Nelson resalta el ejercicio de nominación, desde el acceso a la identidad para Jeannie, con el lenguaje, hasta las denominaciones por rango militar.

⁵ La dimensión edípica de esta relación fue subrayada por el propio Dr. Bellows dentro de la mismísima serie, si bien invirtiendo la figura aquí descrita. Para el psiquiatra, en la historia que le narra el capitán Nelson (tomada como alucinación), dado lo bella, deseable y servicial de la genio, Jeannie no es otra cosa que una representación de la madre del astronauta.

La genio (re)nacida de la manipulación de la botella llama «Amo» a quien le dio vida, poniendo en evidencia un orden patriarcal ya interiorizado. Un mandato lo regula, estipulando una obligación (conceder deseos) y definiendo identidades (genio-amor). Es la regla nominal la que condensa y garantiza la Ley, al punto que el nombre del «padre» de Jeannie es, en efecto, el *Nombre-del-Padre*. El «Amo» es la ley, más aún siendo capitán de la Fuerza Aérea, representativa de la ley patriarcal por derecho propio.

En esta relación edípica, la fluidez del vínculo padre-hija está garantizada por la ausencia materna, y este vínculo ha sido definido de forma sobredeterminada como el del deseo. Definido simbólicamente por las (in)vestiduras de los personajes: las Fuerzas Armadas, el harem, definido normativamente por el *contrato social* que regula a la genio compeliéndola a conceder *cualquier deseo* y definido pulsionalmente por la libido que ha producido de la alegórica masturbación de Nelson una «hija» *sexualmente madura y accesible*.

Pero este deseo ha sido renegado porque la ley lo prohíbe. Y porque el nombre del padre es el *Nombre-del-Padre*. Cómo objetar la ley si uno es la ley, si el padre «real» (representante del biológico) y el padre simbólico (con investiduras oficiales) son uno y lo mismo. Sin embargo, la prohibición del incesto identifica a uno de los padres como rival. Sin madre, la vía del deseo está prácticamente libre. Pese a ello, el deseo —sexual— es sustituido por otro —lingüístico—, porque aunque la vía esté libre, se teme transitarla. La facilidad incestuosa, antes que un catalizador del deseo, es un disparador de la angustia de castración que llama a la represión del impulso sexual. Podría parecer paradójico que siendo Nelson la ley, se tema a sí mismo. Sin embargo, como capitán, está sujeto a la ley simbólicamente (el orden que debe encarnar y resguardar) y jurídicamente (las normas militares). De hecho, uno de los principales temores de Nelson (y una premisa de los *gags* de la serie) es el entrar en conflicto con sus superiores por causa de Jeannie, lo que se traduciría en su degradación, un equivalente castrense a la castración.

Enunciar el deseo es el verdadero problema. Por ello, se pide un deseo lingüístico, porque decir el deseo está vetado (pues se sustrae a la conciencia); solo puede expresarse substitutivamente, en sublimación o síntoma. Este deseo lingüístico enuncia de la única manera posible —transfigurada— el deseo sexual. Acaso aquí, con respecto a Jeannie, el poseerla (sexualmente) subyace al conquistarla —con todas sus asociaciones «coloniales-imperiales»— para su universo simbólico (lingüístico).

En el triángulo edípico, el padre rival es guardián del tabú en tanto fantaseado ejecutor de la pena. En este escenario no hay madre, pero hay un sustituto: la botella de la que «nace» la genio. Empero, su significación es ambivalente. Por un lado, la botella es iconográficamente fálica en su forma y su acción (eyacula). Por otro, es alegóricamente uterina en sus cualidades internas (suave, acogedor) y su función (acunar).

Toda botella lleva un mensaje

Simultáneamente fálica y uterina, la botella recuerda al fetiche, falo sustituto de la madre: «conmemorando un momento fundacional en la etiología de la conciencia» (Apter 1993: 4). Ella conmemora un evento traumático ligado a la castración; en este caso, el accidente aeronáutico: la caída del cohete es gráfica en su simbolismo. Recuerda, a la vez que enmascara, tal evento, debido al significado que adquiere en sí misma. Como símbolo fálico, en contraposición con aquel otro descomunal (el cohete), la botella resulta siendo mucho más catectizada, indeleblemente inscrita en Nelson, siempre atento a ella. Pero al acontecimiento traumático (el accidente) le sobreviene otro, resignificándolo *après-coup*: la confrontación del sujeto con su deseo. La botella encubre, en su forma fálica, el sentido simbólico adquirido por la precipitación del cohete dada la pregunta de Jeannie revelada como solicitud sexual.

La botella también representa a la ley de manera ambivalente. Tótem y tabú. Lugar de reposo para la genio, un recinto santificado y profano instrumento de castigo que Nelson emplea con Jeannie, enviándola a su botella cuando lo *desobedece*. Su presencia proclama la norma, siendo un objeto coercitivo —como cárcel— y garantiza la ley, representando la vida (como lugar de origen de la genio) y la muerte (que el encierro punitivo metaforiza). Y su ausencia igualmente concierne a la norma, pues también la proclama. Cuando se extravía (episodio 50, «One of our Bottles is Missing»), la angustia que despierta es sintomática. Este síntoma acaso responde, simultáneamente, al levantamiento de la prohibición y la liberación del deseo (no hay dónde encerrar a Jeannie) y a la materialización simbólica de una castración (la pérdida del falo). Aunque como objeto fetiche, su ausencia, más que ilustrar, desenmascara la ominosa realidad de la castración.

Al igual que la «carta robada», esta botella se ofrece a la vista de todo visitante, cual trivial ornamento; sin embargo, su significado es un gran secreto, al ser un objeto sagrado que ha de resguardarse. Esta botella estructura una historia donde *la orientación*

decisiva del sujeto es recibida de su itinerario; el itinerario de un significante (Lacan 1988). Como la «carta robada», la botella (símbolo fálico) existe sin ser reconocida en su real dimensión como significante central al sujeto, Nelson (acaso un *Significante-Amo* para el amo). Por eso la emplea como mero elemento en la construcción de un significante (la palabra SOS) —no casualmente una llamada de auxilio— hasta que la botella solicita y recibe una atención a la altura de su investidura o, más bien, de su capacidad de ser investida y de investir. Con su frotación se da inicio al nudo de la serie (y del deseo).

El lenguaje del deseo

La renuncia al deseo sexual (incestuoso) se lleva a cabo en Nelson sustituyéndolo por un deseo enteramente diferente, lingüístico, sobredeterminado por la represión del instinto y el significado del *padre*.

Como objeto (instrumento), el idioma posibilita la comunicación. El proceso de aprenderlo evoca la estructura jerárquica de profesor-alumno, análoga a la de padre-hija (Nelson impone el inglés a Jeannie), siendo un legado *paternal*. Aunque prima la noción de *lengua materna*, esta *segunda lengua* la suprime. Implica, entonces, una tradición heredada: la pertenencia (o incorporación) a un linaje. *Y la lengua también es un sistema de reglas*.

Esta noción del lenguaje revela el sentido profundo del deseo de que Jeannie hable en inglés. Siendo un sistema de reglas, de representaciones, se trata fundamentalmente de un orden simbólico, *determinante del sujeto, pues este es su efecto* (Lacan [1973]1981). Por lo tanto, el lenguaje es una suerte de partida de nacimiento. Pero hay más. Que hable en inglés no es verdaderamente un deseo. Solo se presenta discursivamente como tal. Parece más bien su antítesis. Este *precepto* es la institución del *orden simbólico*: aquello que nos distancia de lo *real* de la pulsión.

He aquí el sentido de la botella y su mensaje. Esta condensa la institución del orden simbólico y lo *real* de la pulsión. Su itinerario define la orientación del sujeto: la vida de Nelson se define con la aparición de la botella. La posibilidad de ser rescatado se materializa cuando deja de tomarla como un sintagma (como parte del texto que escribe sobre la arena) y la asume como un significante. Destapar la botella da lugar a su rescate, así como confronta a Nelson con el enigma del deseo, lo *real* de la pulsión. Igualmente para la genio, su propia existencia se define de acuerdo con la botella, en principio, según esté tapada o destapada, cosa que a su vez la enfrenta a su relación con el deseo.

La botella es un objeto que parcialmente encubre lo *real*; ha surgido del *encuentro fallido* con lo *real* (Lacan [1973]1981): un accidente aeronáutico (traumático por definición), una confrontación eludida con el deseo e, incluso, de lo *real* mismo, como su sentido inconmensurable (mágico) sugiere. Por eso produce angustia, como al inicio de la serie, cuando Nelson se percata de que la tiene consigo y no sabe qué hacer con ella. Este *souvenir kitsch* ocupa un lugar *excesivo* en ese hogar: anuncia un lugar *otro*. Su carácter de *objeto sublime* se insinúa así, siendo «un objeto que, por azar, se encuentra ocupando el lugar de... *das Ding*, el imposible-real objeto del deseo» (Žižek 1989: 194). La botella, con toda la simpleza de su *allure*, señala el lugar que ocupa y que cubre, el vacío inconmensurable de lo *real*.

Acaso la sublimidad de la botella sea excrementicia, próxima a un «objeto anal», resto de lo *real*, pues «opera como una condición positiva para la restauración de la estructura simbólica: la estructura de los intercambios entre los sujetos solo puede aparecer en cuanto se encarna en ese elemento material puro que actúa como su garantía» (Žižek 1994: 11-12). En este caso, la estructura simbólica quebrada por el accidente, no el de la precipitación, sino el de la confrontación imposible de dos órdenes «universales» (tecnología versus magia), expuesta en el imposible intercambio entre Nelson y Jeannie.⁶ La botella aquí intermedia en la relación entre ellos, respaldando el poder (simbólico) que un capitán-mayor cree tener (¿acaso convertida ya en fetiche religioso: *fetisso*?). En ese sentido, repara incluso la estructura simbólica del orden patriarcal, garantizando este poder de Nelson aun frente a aquel otro —inconmensurable— de Jeannie.

Deseos remotamente controlados

En 1965, *I Dream of Jeannie* era la primera serie de televisión que abordaba la convivencia hombre-mujer fuera del matrimonio. Si bien era un período de transformaciones sociales fundamentales, como la revolución sexual, la televisión no era precisamente una de sus trincheras. Más aún, una comedia familiar no parecía indicada para enarbolarse la bandera de tal revolución. Sin embargo, no podía permanecer inmune al clima de la época.

Tal presión de lo sexual (desde la revolución sexual hasta las demandas feministas) no podía ser abiertamente asimilada a la cotidianidad del mensaje televisivo. Pero tampoco podía ser anulada cándidamente. Tales conflictos emergerían eventualmente. Y probablemente como síntoma.

⁶ Su imposibilidad se expone en el plano del deseo, donde la asimetría es total.

This show is hysterical!

I Dream of Jeannie tiene en la histeria un referente, cuando no un modelo de su dinámica. La fijación edípica estructura la narrativa del programa, estando manifiesta en la pareja primordial padre-capitán Nelson e hija-Jeannie, representando los órdenes científico-militar (¿moderno?) y mágico (¿premoderno?). Por un lado, el discurso de la razón, la tecnología y el progreso como dignos representantes de la ley patriarcal (al ser el programa espacial uno de los grandes logros de la tecnocracia militar, por definición masculina). Por otro, el arrebató del deseo, de la pulsión como agencia del principio del placer, afirmado en el poder mágico de satisfacción absoluta (no en vano desplegado en un parpadeo, clausura del mundo externo como cimiento del principio de realidad); poder encarnado en una mujer, asociada por estereotipo con lo sensorial, lo intuitivo, lo irracional.

Concordando con el modelo histérico, la represión actúa en el núcleo de la serie misma como el mecanismo de defensa privilegiado contra las presiones de lo sexual. La censura del ombligo de Jeannie (véase la nota 3) lo grafica, aunque contrasta con la sexualización de la actriz por medio del vestuario. Así, las posibilidades de placer visual son administradas de manera ambivalente: el voyeurismo «focal» es negado (encarnado en el ombligo); sin embargo, se promueve un recorrido visual del cuerpo (mediante la vestimenta). Igualmente saltante es la dimensión disociativa de la serie (y del mismo subgénero *magicom*), dada la manera fresca de desembarazarse temáticamente del momento histórico en el que se produjo.

Lo histérico también está en Jeannie y su extrema fijación edípica. El *padre* (Anthony Nelson) es *todo* para ella, al punto que su relación está fundada en la sumisión categórica amo-esclavo. Nelson, en tanto capitán (y luego mayor) de la Fuerza Aérea, refuerza tal fijación robusteciendo su imagen paternal fuerte, altamente masculina, de riesgo y conquista.

La ausencia práctica de una madre (el personaje aparece tardíamente) afianza esta lectura. Siguiendo la pauta clínica, la falta de atención materna conduciría a que el afecto sea dirigido a la figura paterna, quien resulta extremadamente excitante, en tanto las necesidades orales no satisfechas entran en combinación con preocupaciones genitales, magnificando así la dinámica edípica (McWilliams 1994). El encierro milenarío significaría necesariamente un déficit de atención maternal para Jeannie, pero también equivaldría a un período de latencia que desemboca (con la liberación-nacimiento) en una etapa genital (su sexualización lo indica). La botella evoca la fijación oral, implícita en la obsesión por satisfacer al «Amo»: Jeannie requiere que el deseo salga de sus labios para poder ser ella misma una suerte de *pecho bueno* (kleiniano).

Jeannie von N.⁷

Jeannie es de Nelson. Tal sentido de pertenencia, más real que simbólico, no se basa en un contrato matrimonial, sino en uno casi de compraventa, pues estipula una relación sujeto-objeto. Es Jeannie misma la que establece el nexo con Nelson en términos de posesión. Pero es un tipo curioso de relación posesiva, pues ella, quien se objetualiza, demanda cercanía.

Esta proximidad, aun implicando un nexo subjetivo, no la *subjetiviza* plenamente sino que la constituye en *súbdito*. Sus (ansiosas) atenciones a Tony Nelson se caracterizan por una emocionalidad exagerada e intensa, artificial incluso. Tales deseos amplificados de cercanía y afecto, con fuertes tintes eróticos no asumidos —no conscientes— acaso señalan *el retorno de lo reprimido*. Aparentemente, la ingenuidad de Jeannie le impide reconocer la carga sexual de su comportamiento. Su proximidad con Tony se rige por un afecto desexualizado, platonizado incluso, irónicamente contrapuesto a la hipersexualización de su personaje, que se traduce en la convivencia sin sexo de dos personajes-estereotipo de fantasías sexuales.

Lo seductor de su comportamiento busca la atención que reasegure que ella es aceptable. Su obsesión por la aprobación del «Amo», un tópico de la serie, apunta a cerciorarse de que su género es apreciado (McWilliams 1994), pues el único poder de ser mujer que *I Dream of Jeannie* ofrece radica en la seducción. La magia es un asunto de genios, pero la seducción, en el conservador universo televisivo, es un asunto de mujeres, de *históricas* incluso.⁸ En dicho contexto, exhibir el cuerpo transforma un sentido pasivo de inferioridad en un sentimiento activo de poder a través de lo físico, por lo que, como señala McWilliams, el sentir que la única potencia en la feminidad es el atractivo sexual puede llevar a sobreinvertir la imagen, traduciéndose en la aversión al envejecimiento. «The Girl Who Never Had a Birthday» (parte 1 y 2, episodios 40 y 41) presenta esta aversión como fóbica.⁹

⁷ La referencia es obviamente a Emma von N., el famoso caso de histeria de Freud.

⁸ Curiosamente, los gestos sobredramatizados, tan histriónicos de Jeannie, evocan por momentos las fotografías tomadas por Charcot para ilustrar los períodos histéricos.

⁹ En dichos episodios, Jeannie desea desesperadamente saber su fecha de nacimiento, cosa que Tony Nelson y Roger Healey deciden averiguar con las supercomputadoras de la NASA. Pero Jeannie se arrepiente, pues la posibilidad de envejecer se materializa en dicho conocimiento, y se niega rotundamente a saber tal fecha, espantada.

Jeannie es histriónica. Dramatiza su afecto y evidencia sentimientos de inseguridad en su constante solicitud de aprobación y sus permanentes (aunque notoriamente fallidos) esfuerzos de integración en la sociedad estadounidense. Sus celos caracterizan esa inseguridad y su marcado puerilismo insinúa su fondo histérico. Por una parte, está relacionado con la desvalidez a la que apela para desviar los problemas (escondiéndose en la botella para evitar reprimendas del Amo-padre). Por otra, este carácter infantil determina sus posibilidades de lidiar con un mundo dominado por *otros* percibidos como extraños y poderosos (McWilliams 1994).

Entre las sábanas del Amo...

Pese a que los personajes encarnan estereotipos de sexualidad (desde la hipervirilidad activa, entroncada con lo militar-astronáutico, hasta la entrega pasiva encarnada por la genio-concubina de harem, la relación de la serie con la sexualidad es en extremo contradictoria. Hay convivencia pero no hay sexo. Sin regulación social ni religiosa (convivencia fuera del matrimonio), el platonismo de la relación entre los personajes trasunta una angustia moralista-represiva. Empero, la exhibición del cuerpo de Jeannie es un llamado sexual al televidente. Si bien hay tensión sexual entre los personajes, la tangible sexualidad de Jeannie es intangible para Nelson: se mira pero no se toca, y el que solo mira es el televidente —y el voyeur—.

Jeannie es un personaje sexualmente cargado que no registra la presencia de su carga; su sexualidad la posee y no al revés. Esta la cubre y se descubre en su piel expuesta, pura imagen. No se toca. Se contempla. Es la intangibilidad de una sexualidad ofrecida solo visualmente.

Si la actitud *naïf* de Jeannie con respecto a su sexualización refleja la inconciencia de su propia sexualidad —es decir, la sexualidad femenina presentada como *inconsciente*—, la presentación de ese cuerpo sexualizado entraña el reconocimiento del deseo masculino, llámese su *conciencia*. Por parte de la televisión, esta dualidad sugiere la dificultad de asumir la sexualidad de la mujer en un momento de creciente presión de las demandas feministas de igualdad. Estas presiones son asumidas de manera ambivalente, teniendo por un lado el reconocimiento del poder de la mujer y, por otro, la conformidad con la sociedad patriarcal, y ambas caras de esta ambivalencia son simultáneamente ofrecidas en el elemento mágico. La magia es tanto el poder (político, sexual) reconocido y otorgado a la mujer como aquello que justifica —dadas sus peligrosas consecuencias— la necesidad de su control.

Pero este control de la sexualidad no se resume en un control posesivo. La fantasía implicada no es la de copular a voluntad con el sexo femenino sino la de *una relación nominativa con lo femenino como sexo*. Control sí, pero no en el uso de un objeto sino *a través de la palabra*.

Desear que se desee el deseo

En la pareja Amo/genio-sirviente, militar/astronauta-ama de casa convergen las oposiciones activo-pasivo, fuerza-delicadeza, dominante-sumiso como predecible definición de roles del par masculino-femenino. Pero en términos del deseo, no hay una oposición diametral análoga a estas. Tony y Jeannie no encarnan la dualidad del deseante y el deseado. En términos del deseo, se establece una relación fundada en la palabra y en la ausencia del objeto. Una relación que *define* al otro (la mujer) categóricamente, decretando al otro no como *algo* sino como *otro*.

Jeannie, *otra*, es definida, así, por su virtual exclusión del circuito del deseo. No reconoce su sexualidad ofrecida —*deseable*— ni desea *algo*, una cosa, un *objeto-del-deseo*. Denominada genio en tanto existente y como existencia —mediante la homofonía Jeannie-Genie ('genio' en inglés)—, se determina su condición de no deseante. Condición que hace que su esencia ontológica esté dada por el deseo del otro. Concederlo no es obligación, ni norma, ni siquiera ley. No es algo que hay que *hacer* sino *es*, en sí mismo, *ser*.

«Tus deseos son órdenes, Amo», porque eso está destinada a hacer. La «pulsión genial» modela el equivalente de su deseo instintivo en el deseo del otro. La genio *desea el deseo del otro*. En su identificación con la falta, encarna la «potencia de la pura pérdida» (Kaufmann 1996: 133). Magia del deseo. Su deseo del deseo-del-otro se funda en el reconocimiento en el otro imaginario. (En coincidencia especular, según el Dr. Bellows, Jeannie es un «otro imaginario» para Nelson.) Este deseo busca un reconocimiento absoluto del otro, no en vano identificado por Lacan con la dialéctica amo-esclavo (Roudinesco y Plon 1998).

No reconociendo su propio deseo, Jeannie desea ser el deseo mismo. Deseo que necesariamente es de alguien más, de ese otro fuente-del-deseo que es el Amo. La genio, *ese otro total*, ese pozo-de los-deseos, encarna el deseo-del-otro, que es el Uno: *mi deseo*.

Tus deseos son órdenes, amo (con *a* minúscula)

El amo fuente-del-deseo es un pozo-sin-fondo, por ello legendariamente limitado a tres deseos. Pero a Tony Nelson no se le impone límite alguno. El amo señala un *vacío primordial* en la genio que no puede ser cubierto, propio de una existencia configurada en relación con una carencia sin precisar, en tanto la define el deseo-del-otro: el deseo del amo.

Nelson es fuente inextinguible e insondable del deseo, luego es el vacío, si bien existe en tanto amo. En tal medida, Nelson es «el vacío como objeto» (Kaufmann 1996: 360). Pero lo es *por y para Jeannie*. El amo, con relación a su genio, simboliza su falta en cuanto al deseo. De hecho, es la causa de su deseo. Corresponde, entonces, a lo que Lacan denomina *objet petit a*.

Si Nelson *produce el deseo de Jeannie*, este es por necesidad un deseo sin sentido, pues está liberado de objeto y de meta, un deseo radical e implacable. El *objet petit a*, aquel objeto del que no se tiene idea (Kaufmann 1996), lo encarna el amo. Los deseos-órdenes del amo solo existen como lenguaje. No hay acceso al deseo para Jeannie que no esté mediado por el lenguaje y, en tanto el lenguaje constituye aquel deseo que ella tiene (el deseo *enunciado* del amo), no hay deseo de Jeannie que no sea el lenguaje, o su efecto.

El amo (*a* minúscula) es un efecto del lenguaje: *your wish is my command, Master*. Tony Nelson es el amo porque ha sido denominado como tal. El amo es «el efecto retroactivo del nombrar mismo: es el nombre mismo, el significante, que apoya la identidad del objeto» (Žižek 1989: 95); es decir, el *objet petit a*, que, según Žižek, es la objetificación de un vacío que ha producido la irrupción del significante. Y el deseo es otro efecto del lenguaje, «deseo que hables en inglés» por ejemplo, o cualquier otro deseo, y el «efecto mayor del lenguaje» es, precisamente, el *objet petit a*.¹⁰

El amo, en tanto categoría enunciada *desde* el exterior (por completo ajena a quien ocupa el lugar del amo), y su deseo, en tanto que enunciado *hacia* el exterior (por completo ajeno a quien ha de asumirlo), son ambos *objet petit a*, «el objeto quimérico de la fantasía, el objeto causando nuestro deseo y a la vez —esta es la paradoja— puesto retroactivamente por este deseo» (Žižek 1989: 65).

¹⁰ El efecto mayor del lenguaje es «la producción de goce y de residuos de goce; en el objeto [a] ambos se conjugan con el vaciamiento del goce: vaciamiento como efectividad que conduce a su vez al efecto del lenguaje» (Kaufmann 1996: 361).

Post scríptum: ¿Perversamente *naifs*?

I Dream of Jeannie suele comentarse en términos de las fantasías sexuales subyacentes y la imagen de la mujer que entraña. Si tomamos al personaje principal, Jeannie, este tiene un claro referente iconográfico en la odalisca, personaje *pintoresco* del siglo XIX cuyo colorido estaba dado por una sexualidad salvaje, abundante y accesible.

Televisión y pintura comparten la naturaleza visual del placer que procuran. En cuanto a la figura considerada, sus imágenes (odaliscas-genios) brindan un placer visual que traspone exotismo y erotismo. Específicamente en Jeannie, su erotismo y exotismo es discreto. Evaluando su imagen, la cuidadosa supresión de su ombligo y sus notorios rasgos caucásicos apuntan a un erotismo y exotismo absolutamente seguro, en tanto es simulado. Acaso sugiere así un juego de guiño sexual, pactado y pautado, cuyo grado de excitabilidad parece controlado por su condición misma de juego. En palabras de Winnicott: «si la excitación física o el compromiso instintivo resultan evidentes [...] el juego se detiene» ([1971]1982: 62); es decir, este juego *difiere la jouissance*.

La simulación es una clave interpretativa aquí; ante el compromiso impuesto por las presiones político-sociales contradictorias, la serie responde buscando satisfacer parcialmente a todas las partes involucradas. Tal satisfacción recurre a un sustituto o, más bien, suplantador. La estructura de la suplantación en juego corresponde a la del fetichismo. Así se hace posible lo que se ha denominado una satisfacción parcial: una demanda de reconocimiento, por una parte, materializada en el memorial que supone, a la vez que una demanda de renegación, colmada en el papel de encubrimiento que cumple el fetiche. Fantasías eróticas masculinistas seguras frente al advenimiento del movimiento feminista; exotismo no amenazante en medio de la guerra de Vietnam; nuevos acuerdos de pareja sin desafiar las normas morales; el *empowerment* de la mujer sin poner en riesgo el orden patriarcal (incluso justificándolo); exhibición sexual sin culpa voyeurista, entre muchas otras satisfacciones son posibles de esta manera. Claro que son parciales, pero aplacan el deseo momentáneamente.

Con toda la ingenuidad de sus efectos especiales y la inocencia de sus personajes, *I Dream of Jeannie* insinúa un carácter perverso en la concordancia con la estructura del fetichismo. Como señala Rosolato: «el objeto fetiche mantiene como falo una oscilación metáforo-metónímica a cuyo término el *fading*, el desvanecimiento del sujeto, coincide con su placer» ([1969]1974: 140); es decir, su goce se inscribe como una borradura, en tanto implica el velo y lo que encubre, *donde estos mutuamente se sus-traen* (Rosolato [1970]1974).

Este fetichismo, estructura de una conciliación imposible en un clima de radicales transformaciones, parece abrirse a su homólogo, el fetichismo de la mercancía, a través del *objet petit a* con el que se ha identificado a Nelson. Como señuelo-del-deseo que es el amo, irónicamente es el Mayor Healey el que subraya ese carácter en relación con la cultura de consumo. Él mismo expresa la envidia (sin malicia) que le tiene a Nelson y parece bordear un «narcisismo patológico» que, según Žižek (1994), es la forma de subjetividad que caracteriza a la «sociedad de consumo». Las pocas veces que Healey tuvo acceso a los poderes de Jeannie se entregó a un consumismo irrestricto (de bienes de lujo y de mujeres). No obstante, más que los «paraísos del capital», el *objet petit a* alude, en la serie, a la sociedad de consumo entendida como *consumo serial*. Por ello la imposibilidad de complacer al amo.

De manera más radical, tomando la botella entendida como objeto sublime, parece sugerirse que el orden simbólico mismo es indistinguible de la *consumer culture*. Este objeto enmascara, como dice Žižek (1989), *su propio lugar*; es decir la carencia en el Otro, el sistema simbólico. La botella en cuestión se define como portadora de la genio que-concede-el-deseo; se trata de un objeto intermediario entre el desear y su satisfacción. El desear compulsivo, que sería propio del lugar del amo, es aquello que la botella *tienta*; por ello, esta modalidad del deseo la encarna Healey, quien anhela en vano el lugar del amo. Nelson, quien está en control de la genio, como la *posesión* de la botella lo atestigua, no sabe qué desear; más aún, *no desea*. La botella que posibilita el intercambio entre él y Jeannie, que articula la relación entre el lugar-del-deseante y la encarnación de la satisfacción, enmascara ese vacío en este orden cultural cuya operación-símbolo es el consumo: acredita la imposibilidad de satisfacción. Como Healey mismo demuestra, no hay objeto que satisfaga al deseo sino objeto que lo cause. (Podría decirse que, para el Mayor Healey, Jeannie es su *objet petit a*.)

A pesar de que el deseo insista —y ocurrirá—, este será satisfecho y la necesidad será cubierta mientras se gesta nuevamente y la suplantación sea efectiva (y nunca lo es por siempre). La genialidad de *I Dream of Jeannie* ha sido la de cualquier genio: cumplir deseos. Y los deseos se cumplen en tanto uno cree (¿ingenuamente?) que lo han sido.

Your wish is my command, Master.

Referencias bibliográficas

APTER, E.

1993 «Introduction». En E. Apter y W. Pietz (eds.). *Fetishism as Cultural Discourse*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 1-9.

DOUGLAS, S. J.

1995 *Where the Girls Are. Growing Up Female with the Mass Media*. Nueva York: Times Books.

KAUFMANN, P.

1996 *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*. Buenos Aires: Paidós.

LACAN, J.

[1966]1988 «Seminar on "The Purloined Letter"». En J. Muller y W. Richardson (eds.). *The Purloined Poe. Lacan, Derrida, and Psychoanalytic Reading*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, pp. 23-54. [Reimpreso de *Ecrits*. Paris: Editions du Seuil.]

[1973]1981 *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*. Nueva York: Norton.

MARC, D.

1997 *Comic Visions: Television Comedy & American Culture*. Oxford: Blackwell.

McWILLIAMS, N.

1994 *Psychoanalytic Diagnosis*. Nueva York: Guilford Press.

ROSOLATO, G.

[1969]1974 *Ensayos sobre lo simbólico*. Barcelona: Anagrama.

[1970]1974 «El fetichismo cuyo objeto se sustrae». En Nasio, J. D. (comp.). *Acto psicoanalítico. Teoría y clínica*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 119-131. [Reimpreso de *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 2.]

ROUDINESCO, E. y M. PLON

1998 *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

WINNICOTT, D. W.

[1971]1982 *Realidad y juego*. Buenos Aires: Gedisa.

Žižek, S.

1989 *The Sublime Object of Ideology*. Londres: Verso.

1994 «Alfred Hitchcock, o la forma y su mediación histórica». En S. Žižek (comp.). *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*. Buenos Aires: Manantial, pp. 7-16.

Edipo artificial

Natalia Torres Vilar*

Se analiza la película *Inteligencia artificial*, que ofrece un material paradigmático para comprender el complejo de Edipo a la luz de nuevas teorías (Kernberg 1987, 1992; Winnicott 1967, 1971; y Mitchell 1999). Se subraya, en cuanto a la teoría de Kernberg, la condensación de aspectos pregenitales y genitales, donde la rabia pregenital, particularmente oral, contamina los contenidos edípicos, los cuales aparecen prematuramente como una estrategia de escape defensivo. La teoría de Winnicott aporta el concepto de falso *self*, y la de Mitchell enfatiza la inclusión de hermanos y pares como rivales edípicos, convirtiendo el proceso en un fenómeno más horizontal.

Palabras clave: complejo de Edipo, falso *self*, narcisismo, rivalidad fraterna, rol de espejo.

*

Through the analysis of a film, *Artificial Intelligence*, the author proposes that its contents offer a new pattern of ideas that open the understanding of the Oedipus complex today from the theoretical standpoints of Kernberg, Winnicott and Mitchell. The condensation of pregenital and genital aspects in Kernberg's view is emphasized, where pregenital and particularly oral rage contaminate the Oedipal contents, which appear prematurely in a defensive way. This is further explained by Winnicott's concept of false self and by Mitchell's idea of the influence of brothers and peers in the Oedipal transition, adding a horizontal perspective to the Oedipal process.

Key words: Oedipus Complex, false self, Narcissism, sibling rivalry, mirror relationship.

* Psicoterapeuta egresada del Centro de Psicoterapia Psicoanalítica de Lima. Licenciada en Psicología Clínica y magister en Estudios Teóricos en Psicoanálisis de la PUCP. Profesora de Psicología en la Universidad de Lima, en la PUCP y en el Teatro de la Universidad Católica. Profesora invitada en la Maestría de Psicoanálisis de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Correo electrónico: <ntorres@correo.ulima.edu.pe>.

La película *Inteligencia artificial*, iniciada por Stanley Kubrick y llevada a cabo finalmente por Steven Spielberg, narra la conmovedora historia del inevitable amor de un niño robot por una madre humana, que no encontraba la manera de darle un lugar en su vida. Amor inevitable, porque parecería que Kubrick y Spielberg han llevado al cine una tragedia cuyo guión predeterminado es aquel hechizo de amor del que nadie jamás ha podido escapar durante una etapa de la vida, etapa en la cual aún no existe el tiempo. El amor hacia la madre del origen fundante, por ser ella la única vida conocida y porque la vida, y la muerte, dependen de ella.

A lo largo de la trama, los espectadores nos vemos movilizados por la sensación de lo irremediable del destino que empuja a David a vivir una cadena de sinsabores que lo llevan, finalmente, a encontrar refugio solo en sí mismo, en sus propias representaciones y objetos internalizados, prescindiendo de la realidad. Un paciente me contaba respecto a esta película, con auténtico dolor, cómo había llorado durante toda la proyección porque, sin saberlo aún, se había visto reflejado en ella. Decía: «Es que ese pobre robotcito jamás iba a lograr que lo amaran, porque no era lo que parecía ser, y tampoco podía ser lo que querían que fuera».

Es conocido el respeto que Freud profesaba por los poetas, otorgándoles el crédito de la intuición y la sensibilidad respecto al alma humana, sus posibilidades y vicisitudes. Pareciera que *Inteligencia artificial* ostenta todas las características de un mito, y es, además, el sueño soñado de dos cineastas que han probado, a través de su impacto en el público, ser profundos conocedores, cada uno a su modo, de las motivaciones del hombre. Suena justo elevarlos a la categoría de «poetas del cine».

Inteligencia artificial transcurre en una época futura y se desarrolla a lo largo de miles de años, lo cual nos hace sentir que el destino y la naturaleza humanos eternamente serán, en esencia, los mismos, aunque no sin variaciones. En *Inteligencia artificial* observamos una sociedad en la que los recursos no abastecen a la población, y se han tenido que establecer normas de supervivencia que incluyen la restricción de la natalidad y la sustitución de la mano de obra humana por la de los robots, lo que alude a la robotización de las relaciones interpersonales y al tinte cada vez más utilitario que estas tienen en nuestra sociedad. Pero, además, estos robots, que han llegado a

constituir un nuevo estrato social —los *techs*— también son utilizados con éxito para la prestación de servicios de todo tipo; entre otros, domésticos y sexuales.

La fascinación de los creadores de estos robots por su propia obra, junto con las crecientes necesidades, que ya rebasan lo meramente concreto (llevándonos a entender la permanente, y a veces soslayada, necesidad de amor del ser humano), conducen a la creación y experimentación de un tipo de robot capaz de amar incondicionalmente a su dueño, sin esperar nada a cambio. La clase de amor del que el creador de estos robots habla es definido como «el amor de un niño hacia sus padres, un amor que nunca acabe». Este robot, pues, será mejor que los otros, «más perfecto» y parecido a los humanos, ya que está programado para amar. Lo que se espera será «la clave para que adquiera un subconsciente, un mundo de motivaciones y metáfora interior», del mismo modo en que al ser humano el amor, entendido como energía libidinal, lo lleva a relacionarse con otros y, a partir de estas relaciones, siempre ambivalentes, surgirán la represión y el inconsciente.

En este punto, la idea de perfección tiene también que ver con la ausencia de lo negativo, ya que este niño-robot «nunca enfermará, obedecerá siempre de buen grado». Será, pues, un «superhumano», quizá la fantasía insostenible de algunas madres, que se convierte en el fantasma inalcanzable de niños cuyo destino irremediable es un *falso self*. Anotemos aquí que, para Winnicott,¹ el concepto de *falso self* describe una organización defensiva en la que se asumen prematuramente las funciones de cuidado y protección maternas, de tal modo que el bebé o el niño se adapta al ambiente, a la par que protege y oculta su verdadero *self*; es decir, la fuente de los impulsos personales. El fallo ambiental y el surgimiento de las angustias primitivas son enfrentados, entonces, mediante una defensa de autosostenimiento precoz y excesivo. *Inteligencia artificial* es la historia de un niño que no puede conciliar sus deseos de amor con los deseos narcisistas de su madre. No deberá esperar nada a cambio de este amor y perfección. Del mismo modo en que «Dios creó a Adán para amarlo a él» —según afirma el experto creador de estos robots—, este *tech* revolucionario es creado para gratificar narcisismos y llenar vacíos. No tiene oportunidad como ser individual; solo logrará sobrevivir en la mente de los otros si se convierte en un apéndice de ellos.

La pareja elegida para la experimentación con este proyecto tiene un hijo que, luego de un accidente, se encuentra en estado de coma indefinido. El vacío, imposible

¹ Citado en Abadi (1996).

de elaborar puesto que el niño está clínicamente vivo, es la característica ineludible en esta pareja, particularmente en la madre. Luego de muchas consideraciones, la madre acepta y recibe en su familia a David, un robot con las características de un niño de 9 años que, luego de ser programado y activado, generará en forma instantánea un vínculo profundo hacia la persona que lo programe, quien en adelante será su «madre». Ella no tiene que programarlo si no quiere; sin embargo, lo hace guiada por su necesidad de recibir amor y por una gran curiosidad. Pero, para ella, este no ha sido un «hijo deseado». Desde que se inicia este vínculo mágico de apego, vemos como David intenta hacerla feliz, complacerla, vivir en función de ella, llegando por momentos a agobiarla, pero también a enternecerla. En diez minutos de película observamos todo un ciclo de desarrollo emocional, en el que David imita a Mónica (su «madre»), hace simbiosis con ella, la refleja especularmente y también intenta diferenciarse.

En cierta ocasión, Mónica y su esposo van a salir, y David, por complacerla, se pone un perfume que a ella le agrada, pero ella se fastidia porque eran las últimas gotas que quedaban. David, quien percibe este fastidio hacia él, minutos antes se había dado cuenta de que lo iban a dejar solo por primera vez. Son dos motivos para sentirse rechazado y, aunque no demuestra sus celos y cólera, pregunta, significativamente: «¿Te vas a morir? Si te mueres voy a estar solo». Ella se conmueve y le hace un regalo, un osito robot que era de su hijo, juguete que en adelante siempre lo acompañará. Se ha conmovido con la pregunta porque refleja el desamparo del niño; sin embargo, no ha percibido la otra parte de este desamparo: la rabia, la proyección de esta en ella, la reintroyección de la rabia en sí mismo. Así, la idealización exagerada que David hace de Mónica cumple claras funciones defensivas contra la rabia primitiva (Kernberg 1992).

En este momento de la relación ocurren dos *impasses*. Algo ha salido mal. Este robot sí desea que lo amen o por lo menos que lo acepten. J. Raphael-Leff (1995) habla del bebé imaginario que se yuxtapone al feto, del impacto que trae consigo la llegada de un bebé real, con necesidades propias, y con demandas a las que hay que responder. Aquellas mujeres que no han concebido por un deseo de tener un hijo, sino por reafirmar su feminidad a través de un embarazo, sentirán este impacto con mucha más fuerza. Si bien Mónica no ha concebido a David, es claro que en su deseo de adopción no hay una motivación de cuidar y hacerse cargo de otro ser humano sino, más bien, una búsqueda temerosa de reparar una pérdida.

El segundo *impasse*, en todo caso percibido como tal por David, es el retorno al hogar del hijo de Mónica, ya curado, hecho que ella, por supuesto, describe como «la cosa más maravillosa del mundo». Empiezan a presentarse en ambos niños rivalidades y competencias por la atención de la madre, llegando hasta extremos peligrosos que incluso amenazan la integridad de ambos (gráficas representaciones de las fantasías fratricidas), mientras que el padre está ausente del panorama psíquico. Inclusive la alusión a la escena primaria se juega al margen del padre: David, que había heredado la cama del hermano, ha sido relegado tras el regreso de este a dormir en otro sitio y observa, con inquietud y fascinación, como su madre, en la cama con el hermano, le narra un cuento. Es allí donde él quiere estar, y para lograrlo, tendría que convertirse en humano, a la manera del cuento que ha escuchado a escondidas: *Pinocho*.

Si bien se observa con claridad la conflictiva edípica en los personajes, lo interesante es que no se trata de una trama edípica triangular en el sentido clásico, que plantea una estructuración vertical, sino que se juega también, y sobre todo, en el plano horizontal, donde el papel de los pares-hermanos cobra relevancia, en especial en lo concerniente a la rivalidad y los celos como agravantes de lo edípico, como propone J. Mitchell en *Mad Men and Medusas* (1999), donde replantea en estos términos el complejo de Edipo:

Lo que deseo proponer es un ordenamiento diferente que implica a los hermanos [...], sugiero que es el reconocimiento inicial de la presencia de los hermanos lo que produce una situación psicosocial catastrófica de desplazamiento. Esto desencadena, a su vez, una regresión a las relaciones parentales tempranas que se mantenían sin sus implicaciones psíquicas hasta este momento. Vuelta a la infancia en defensa de este desplazamiento, la relación con los padres se torna totalmente edípica (1999: 22-23, traducción de la autora).

La mayor consideración es la introducción de la lateralidad en la teoría psicoanalítica: son las relaciones horizontales, y no las verticales, las que lo amenazan y confirman a uno. El nombre del juego es ambivalencia; torturar y ser torturado es una regla principal (1999: 318-319, traducción de la autora).

También resultan pertinentes en este «nuevo mito» los postulados de Kernberg (1987, 1992) respecto a la condensación de la agresión pregenital —oral y anal— con lo fálico, en una regresión a estas etapas ante la amenaza edípica. Este autor plantea que la agresión pregenital —en particular oral—, patológicamente intensa del niño —sea

ella innata como planteaba Klein (1984) o una respuesta a la frustración, como sostenía Winnicott (Abadi 1997)—, es proyectada sobre las figuras parentales, en especial sobre la madre, determinando así una distorsión paranoide de las imágenes parentales tempranas. El niño proyecta impulsos predominantemente sádico-orales, pero también sádico-anales, y la madre es experimentada como potencialmente peligrosa. El odio a la madre se amplía después a ambos progenitores, que el niño, en su fantasía inconsciente, experimenta como una unidad. Los impulsos genitales de personas con conflictos predominantemente preedípicos cumplen importantes funciones pregenitales. Kernberg concluye que se trata de una edipización defensiva prematura, donde, por ejemplo, el pene puede cumplir las funciones de madre que nutre, la vagina equipararse a una boca, etcétera.

En David y su hermano adoptivo, en el mismo momento en que aparecen los celos edípicos, se están jugando las rivalidades a nivel oral (quién come más, quién se embarrara más al comer, etcétera) y esta constelación triangular, establecida entre los hermanos y Mónica, se mezcla llamativamente con la identificación a través de la cual David intenta, con desesperación, ser como su hermano mayor para agradar a su madre.

Según Kernberg (1992), las personas con características fronterizas presentan una agresión excesiva de los conflictos edípicos, con lo que el rival edípico adquiere características aterradoras y abrumadoramente destructivas. La angustia de castración y envidia del pene están presentes, y hay prohibiciones contra el sexo que adquieren una cualidad primitiva, con tendencias masoquistas. En la película también parece ser clara la relación de la angustia de muerte con la de castración. Cuando David es convencido por su hermano de cortarle un mechón de pelo a Mónica (madre fálica, madre que es todo el universo de David), es descubierto por el esposo, que, creyendo que le va a hacer daño, le grita, lo zarandea y lo asusta con su violencia.

La importancia del fenómeno de apego como antecedente de la fase edípica se observa aquí también como determinante y nos remite a las ideas de Fonagy y Target (1996a, 1996b, 2000) en cuanto a la necesidad de encontrar en la mente de la madre un reflejo del propio *self* del niño, coherente y realista, para poder mentalizar e introyectar esta imagen de sí mismo como base para ir tolerando e integrando gradualmente los afectos ambivalentes posteriores.

El impacto de la disolución edípica, o no disolución —disolución marcadamente inacabada—, en lo transgeneracional también es evidente: los fantasmas de la madre, regresionada especularmente a su propio Edipo, quien inconscientemente hace todo lo posible por fascinar a su hijo en el mejor estilo histérico (Olivier 1992).

Observamos también el papel del padre frente a la pareja madre-hijo, que, en este caso, es ineficaz.

Tras varias complicaciones, la pareja decide abandonar a David. Lo abandonan porque no es lo que quieren que sea, porque tiene deseos propios, que los otros no pueden controlar. Tiene sueños. Al verse solo pasa mil dificultades. Busca protección en una figura masculina mucho más tierna que su propio padre adoptivo; lleva junto a sí al osito de juguete que Mónica le regaló, robot que vela por él, mezcla de conciencia (Pepe Grillo) y objeto transicional (Winnicott 1971); visita lugares que no puede significar aún por la carga destructiva y sexual que encierran; pasa por experiencias devastadoras para un niño y visita una especie de sitio de Internet (oráculo) del cual concluye que debe buscar a una figura que condense en sí al Hada Azul, a la Virgen María y a su propia madre, tres mujeres en una, que será capaz de hacerlo humano (mirándolo como tal).

En los estadios tempranos del desarrollo emocional del ser humano, el entorno tiene una importancia primordial, porque el infante aún no lo ha separado de sí mismo. La separación del Yo y el No Yo ocurrirá gradualmente, con un ritmo que varía de acuerdo con el infante y su entorno. Los cambios principales tienen que ver con la separación de la madre como un elemento del entorno objetivamente percibido. Si no hay allí una madre o persona que la sustituya, la tarea evolutiva se complica infinitamente. Nos dice Winnicott (1967) que, en el desarrollo emocional del individuo, el precursor del estadio del espejo es la cara de la madre. Lo que el lactante ve en la cara de la madre es a sí mismo. En otras palabras, la madre mira al infante y en su rostro habrá de reflejarse lo que está viendo. Las consecuencias de que, al mirar a la madre, el bebé no se vea reflejado en el rostro de ella, sino que vea los estados anímicos de esta o sus defensas rígidas son muchas. Así, el bebé puede desde atrofiar su capacidad creativa hasta retraerse de su entorno. Si esta última es la opción, porque el entorno resulta caótico e incomprensible, el bebé se sentirá confundido por los espejos y por lo que estos tienen que ofrecer. Si la cara de la madre no responde, entonces el espejo es algo que se puede mirar, pero que no refleja.

En su búsqueda, David, decide retornar al hombre que lo creó. Para ello debe ir a Manhattan, que se ha convertido por los deshielos en «la ciudad perdida en el mar, donde los leones duermen». Manhattan es la metáfora de regreso al útero, del tiempo pasado, de las pulsiones dormidas en el inconsciente. De la devastación y de la regresión. Allí volverá a nacer, para lo cual debe morir. Es la «ciudad del fin del mundo», el último lugar que debe recorrer en su búsqueda de identidad. Si el destino de Edipo

era no poder evitar cumplir los presagios de la esfinge de Tebas, no poder evitar la realización edípica, el destino de David es ser incapaz de realizar, ni en el ámbito simbólico, su Edipo. Solo una realización alucinatoria podría «salvarlo» de la herida narcisista mortal.

Allí encuentra, efectivamente, a su creador, pero descubre que ha creado muchos David, a imagen y semejanza de un hijo que perdió; infinidad de sí mismos con los cuales se ve confrontado, ante los que necesita reafirmarse con furia: «Yo soy David, yo soy David». Encuentra muchos como él, aún empacados, con el logo: «David, por fin, un amor tuyo». Se esconde detrás de una máscara que es su propio rostro. Siempre ha estado detrás de esta máscara y nadie nunca lo ha visto a él. Destaquemos que no es coincidencia que tanto el creador de los robots como Mónica hayan perdido hijos. Pero ¿qué hijos han perdido? ¿Se han perdido tal vez ellos mismos como hijos alguna vez? ¿Se trata de una transmisión intergeneracional de vacíos narcisistas?

Verse multiplicado es un impacto que David no tolera e intenta suicidarse lanzándose al fondo del mar, susurrando: «Mami»; se sumerge en las propias aguas regresivas de su inconsciente, donde hallará solo a la madre que hay en su interior, una mujer perfecta pero hueca y fría. Una imagen de la Virgen María, perdida en el fondo del mar, hecha de yeso, que en las aguas se ha congelado y petrificado. Para él es el Hada Azul que lo convertirá en niño real. Cuando la ve, intenta ir hacia ella, pero no logra alcanzarla, pues su amigo robot, quien lo ha seguido, trata de rescatarlo de morir ahogado y lo lleva a una nave (barrera que le impide el contacto). Por su lado, este amigo termina su existencia diciendo: «Yo soy. Yo fui», intentando entender su propia identidad. Y David queda atrapado en esta burbuja psicótica desde donde no puede «tocar» sus productos mentales, pues no son reales.

Desde esta nave, atrapado en ella, sobreinundado ya de un inconsciente atemporal, en el que puede soñar pero a la vez experimentar la falta, David permanece esperando convertirse en humano a través de la mirada de ella:

y siguió rezándole al Hada Azul que tenía ante él, y ella le sonreía dándole la bienvenida para siempre. Era un fantasma azul en el hielo. Dejó de moverse, pero sus ojos permanecieron abiertos, y pasaron así dos mil años.

La repetición en la película de la frase «Había una vez», dicha por el narrador y por Mónica al leer los cuentos, nos hace sentir que, más que ante un drama, estamos ante una tragedia, porque la historia ya está escrita, y sus personajes son marionetas creadas por un mundo tecnológico.

Cuando finalmente, luego de dos mil años, es liberado de su nave por los nuevos habitantes del planeta, David intenta tocar esta imagen que, congelada, se desmorona al instante («catástrofe» que corresponde a la comprobación de la deshumanización de la madre, a la vez que a la culpa por tocar lo prohibido y a la desilusión de intuir lo endeble de una fantasía). Quienes lo rescatan son unos seres del futuro, no humanos, que ven en él una reliquia del pasado (engrandecimiento compensatorio del *self*). Lo cuidan, preservan y respetan. Quieren hacerlo feliz y le ofrecen concederle sus deseos. Él pide ver a su madre, lo que no es posible más que como realidad virtual de pocas horas. Sin embargo, aún sabiendo que no hay un correlato real, realiza en estas horas sus deseos de cercanía y amor, de juegos compartidos, de escuchar «Te amo, siempre te he amado», de cuidado y auténtico interés. Cuida de su madre, trastocando la ley generacional, y la hace dormir, durmiéndose con ella para siempre, instalándose así en él, también para siempre, este estado alucinatorio que realiza sus deseos aun a costa de su propia vida.

Las imágenes iniciales de esta película son, como todo principio, el agua. Un gran océano de olas tumultuosas. Durante toda la película, ese océano reaparece. Y las imágenes finales no son otras que las de todo final: el sueño permanente. Para David, la paz lograda tras una existencia de lucha que nunca logra ser. Pero el mundo no acaba aquí, el osito de David, recordando quizá lo que pudieron alguna vez ser sus propias dificultades para lograr un lugar en la mente de los otros, observa, desde una esquina, el círculo de amor, o quizás el círculo de desamor y muerte.

Con el tiempo y los cambios sociales, las manifestaciones psicopatológicas también se han transformado. Y el complejo de Edipo postulado por Freud, aunque vigente, resulta insuficiente para explicar la estructuración del individuo con relación a sí mismo y su inserción en su medio, tanto nuclear como amplio. Se hace necesario buscar otros paradigmas que integren en su seno los desarrollos posfreudianos sobre la estructuración de la identidad del individuo. *Inteligencia artificial* ofrece una interesante posibilidad para reflexionar sobre esta problemática y creo que, en este sentido, es una película paradigmática.

Referencias bibliográficas

- ABADI, S.
1996 *Transiciones. El modelo terapéutico de D. W. Winnicott*. Buenos Aires: Lumen.

- 1997 *Desarrollos postfreudianos. Escuelas y autores.* Buenos Aires: Belgrano.
- FONAGY, P. y M. TARGET
- 1996a «Playing with Reality I. Theory of Mind and the Normal Development of Psychic Reality». *International Journal of Psychoanalysis* 77, pp. 217-232.
- 1996b «Playing with Reality II. The Development of Psychic Reality from a Theoretical Perspective». *International Journal of Psychoanalysis* 77, pp. 459-476.
- 2000 «Playing with Reality III. The Persistence of Dual Psychic Reality in Borderline Patients». *International Journal of Psychoanalysis* 81, pp. 853-871.
- KERNBERG, O.
- 1987 *Desórdenes fronterizos y narcisismo patológico.* Buenos Aires: Paidós.
- 1992 *La agresión en las perversiones y en los desórdenes de personalidad.* Buenos Aires: Paidós.
- KLEIN, M.
- 1984 *Envidia y gratitud.* Buenos Aires: Paidós.
- MITCHELL, J.
- 1999 *Mad Men and Medusas.* Nueva York: The Penguin Press.
- OLIVIER, C.
- 1992 *Los hijos de Yocasta.* Buenos Aires: Paidós.
- RAPHAEL-LEFF, J.
- 1995 *Pregnancy. The Inside Story.* Nueva Jersey: Jason Aronson.
- WINNICOTT, D. W.
- 1967 «Mirror-role of Mother and Family in Child Development». En D. W. Winnicott. *The Predicament of the Family.* Londres: Hogarth-Institute of Psychoanalysis, pp. 26-33.
- 1971 *Playing and Reality.* Nueva York: Routledge.

Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
Pasaje María Auxiliadora 156, Breña
Teléfono: 332-3229 Fax: 424-1582
tareagráfica@terra.com.pe
Febrero, 2007
Lima - Perú

Próximas publicaciones

*Los Jesuitas y la modernidad en Iberoamérica
1549-1773*

Luis Bacigalupo (editor)

Tolerancia

Volumen II

Interpretando la experiencia de la tolerancia

Rosemary Rizo-Patrón (editora)

*Economía dinámica, economía aplicada y
teoría de juegos. Ensayos en homenaje a Ramón
García-Cobián*

César Martinelli y Loretta Gasco (editores)

Fondo Editorial de la
Pontificia Universidad Católica del Perú
Plaza Francia 1164, Lima 1 - Perú
Teléfonos: (51 1) 626-6140, 626-6152
Fax: (51 1) 626-6156
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones/fondo_ed/



Los ensayos de *Re-vuelta psicoanalítica* dan cuenta del espíritu crítico que caracteriza el ámbito académico y de la experiencia de pensar en libertad para renovar y crear, en torno al psicoanálisis, un movimiento de *revuelta*, como lo denominaría la filósofa y psicoanalista Julia Kristeva.

Los artículos, escritos por un grupo de alumnos pertenecientes a la primera promoción de la Maestría en Estudios Teóricos en Psicoanálisis de la Pontificia Universidad Católica del Perú, reflejan el carácter interdisciplinario de la maestría y la versatilidad de la teoría psicoanalítica cuando se aplica a los fenómenos culturales, históricos, sociales y clínicos.

ISBN 9972-42-785-4



9 789972 427855