



El niño como recurrente objeto de violencia: una interpretación psicoanalítica a partir de creaciones artísticas y narrativas de guerra en Colombia

Herwin Eduardo Cardona Quitián

Tesis para optar al título de Doctor en Psicoanálisis

Director:

Mauricio Fernández Arcila

Doctor en Psicopatología Fundamental y Psicoanálisis

Universidad de Antioquia
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Doctorado en Psicoanálisis
Medellín, Antioquia, Colombia
2021

Cita	(Cardona Quitián, 2021)
Referencia	Cardona Quitián, H. E. (2021). <i>El niño como recurrente objeto de violencia: una interpretación psicoanalítica a partir de creaciones artísticas y narrativas de guerra en Colombia</i> [Tesis de doctorado]. Universidad de Antioquia, Medellín.
Estilo APA 7 (2020)	



Doctorado en Psicoanálisis, Cohorte I.

Grupo de Investigación Estudios sobre Juventud.



CRAI María Teresa Uribe (Facultad de Ciencias Sociales y Humanas)

Repositorio Institucional: <http://bibliotecadigital.udea.edu.co>

Universidad de Antioquia - www.udea.edu.co

Rector: John Jairo Arboleda Céspedes.

Decano/Director: John Mario Muñoz Lopera.

Jefe departamento: Ángela María Jaramillo Burgos.

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

Dedicatoria

A Salo y su mundo de fantasía.

A Emi por su dulce compañía.

A Caro por su amor incondicional.

Tabla de contenido

Resumen	12
Abstract	13
Introducción	14
La otra pandemia	19
Las alarmantes cifras de violencia contra el niño en Colombia	24
El segundo país donde más niños son asesinados.....	24
La violencia sexual desbordada sobre los niños	26
Una violencia que proviene del protector	28
La incidencia del conflicto armado	30
Interconexión de las violencias sobre el niño.....	32
Hoja de ruta	34
Capítulo 1. Los tiempos lógicos en el abordaje metodológico	38
1.1 Adaptar el método a la especificidad del objeto.....	43
1.2 El psicoanálisis y su relación con el paradigma indiciario.....	46
1.3 La literatura, la voz y la diseminación	51
1.4. Los vestigios literarios como prueba demostrativa	52
1.5 Situar el fenómeno en el contexto espaciotemporal.....	56
Capítulo 2. Sacralizar y matar al niño	60
2.1. El niño sin imagen ni semejanza	61
2.1.1 El tabú y la ambivalencia.....	68
2.1.2 La investidura ambivalente del niño	71
2.1.3 Imitación y propagación del contagio.....	73
2.1.4 ¿Por qué devienen siniestros los niños?.....	74
2.2 El <i>sacer</i> , el monstruo y la <i>nuda vita</i>	76

2.2.1 El poder soberano y el homo sacer	78
2.2.2 El devotus y el hombre lobo	80
2.3 El niño, el loco y el rey	82
2.3.1 El monstruo moral y el monstruo político	84
2.3.2 El incesto y la antropofagia del monstruo moral	86
2.3.3 El loco o la infantilización del enfermo	87
2.3.4 Las imágenes del niño en la modernidad	88
2.4 El monstruo y la voz angelical	89
2.5 El niño entre la ambivalencia y la excepción	100
2.6 La ley y la víctima sacrificial	102
2.6.1 El sacrificio de Isaac y los nombres del padre	104
2.6.2 El sacrificio y la víctima propiciatoria	109
2.6.3 La epidemia de la violencia	115
2.6.4 El tratamiento de la violencia contagiada	118
2.6.5 El asesinato del padre y la violencia fundadora	122
2.6.6 El sacrificio, la purificación y el pacto	125
Capítulo 3. Lo infantil inconsciente en la relación entre el adulto y el niño	127
3.1. Lo inconsciente es lo infantil	128
3.2 De lo infantil y su transcripción	134
3.3 La vivencia infantil como núcleo del sueño	136
3.4 La modalidad de registro de lo infantil	143
3.5 Las huellas mnémicas y lo infantil	144
3.6 Lo infantil y su relación con el deseo inconsciente	148
3.7 La experiencia de satisfacción y su relación con lo infantil	152
3.8 El eterno retorno de lo maligno en cada uno	156

3.9	Carácter principal de lo inconsciente	158
Capítulo 4. La significación inconsciente del niño		160
4.1	Narcisismo y sacralización	161
4.1.1	El atractivo del niño	162
4.1.2	El pleno amor de objeto	163
4.1.3	La perfección narcisista de su infancia	166
4.1.4	Emprender el asesinato del niño	167
4.2	La particularidad del Edipo en la niña.....	174
4.2.1	Parirle un hijo al padre.....	174
4.2.2	La desmentida de la castración	176
4.2.3	El niño golpeado-acariciado	177
4.2.4	El deseo del pene	178
4.2.5	¿Quién era el niño azotado?	181
4.3	La significación edípica del niño.....	183
4.3.1	¿Qué es el niño para la madre?	185
4.3.2	Este niño sustituye la imagen fálica.....	186
4.3.3	Ser algo en lo que ya nunca podrá reconocerse	187
4.3.4	La exposición a la ley caprichosa de la madre.....	190
Capítulo 5. Violencia materna y maternalización del lazo social		192
5.1.	La matrona y la posición masoquista	193
5.1.1	Nadie puede irse a ninguna parte sin permiso de su abuela.....	193
5.2	Lo materno y lo maternante.....	200
5.2.1	Tenemos que hablar de Kevin.....	201
5.2.2	Lo materno efímero.....	203
5.2.3	Yo siempre estaré ahí para ti.....	205

5.2.4 Dificultades en el paso del vínculo a la relación.....	206
5.2.5 ¿Una madre incestuosa?.....	208
5.3 La madre santa y el sacrificio.....	211
5.3.1 No como tu padre.....	213
5.4 Maternalización y <i>Sinthome</i>	214
Capítulo 6. El Superyó cruel y el desvalimiento infantil, como dialéctica de los destinos pulsionales.....	217
6.1 El Superyó y la regresión narcisista	219
6.1.1 La sombra del objeto cayó sobre el yo.....	220
6.1.2 El grandor del yo.....	225
6.2. La procedencia acústica del Superyó y el desvalimiento infantil	227
6.2.1. Así como el padre debes ser... así como el padre no te es lícito ser	229
6.2.2 El yo se somete al imperativo categórico	230
6.2.3 Si yo fuera el padre y tú el hijo, te maltrataría.....	233
6.2.4 El mundo como un juego de niños.....	234
6.3 El objeto invocante y su relación con el Superyó	236
6.3.1 Un parásito que consume al sujeto.....	237
6.3.2 Incorporar la voz.....	239
6.3.3 El infans el Superyó y el sacrificio de la voz.....	240
Capítulo 7. El niño como objeto de violencia sexual.....	243
7.1 El protopadre y la madre incestuosa.....	244
7.1.1 La relación incestuosa.....	248
7.1.2 La Madre consagrada.....	249
7.2 El mecanismo de la perversión.....	250
7.2.1 Lo sé, pero aún así... ..	253
7.2.2 Madre santa, hijo perverso	256

7.3	Infantolatría y pedofilia.....	257
7.3.1	Pequeña Ninfa de la quebrada.....	260
7.3.2	Las muñecas del monstruo de los Andes	264
7.3.3	La institucionalización de la pedofilia	266
7.4	El niño como objeto, en el acto sexual violento.....	267
7.4.1	El fantasma de autoengendramiento	268
7.4.2	El niño como doble del pedófilo.....	269
Capítulo 8.	Los hijos de la guerra y la herencia generacional de la violencia	274
8.1	La guerra y su anclaje inconsciente.....	278
8.1.1	La guerra, el sacrificio y el eterno retorno	283
8.2	La violencia en Colombia.....	286
8.2.1	Historia de una guerra que no termina	287
8.2.2	La institucionalización de la guerra	289
8.3	Las prácticas violentas en la guerra.....	293
8.3.1	No dejar ni la semilla	294
8.3.2	Ellos crecían y se volverían guerrilleros.....	298
8.3.3	Los niños Grimaldo.....	299
8.3.4	La violencia sexual como práctica de guerra.....	301
8.3.5	El esqueleto de un niño	303
Capítulo 9.	El niño, testigo de la violencia	306
9.1	El niño en los excesos de la guerra.....	309
9.1.1	La figura del Divino Niño.....	317
9.1.2	Matar y comer del muerto.....	318
9.1.3	El sobreviviente y el testigo mudo.....	321
9.1.4	El testigo integral	323

9.1.5 El In-fans, y el testimonio del no-hombre	326
9.2 La mirada de la muerte.....	328
9.3 Érase una vez la infancia.....	336
Conclusiones	341
Lo que reveló el oficio literal	346
La ambivalencia, el tabú, el sacer.....	348
Lo infantil y lo ominoso	349
El niño, monstruo edípico	349
Lo intraducible, tratado por el Edipo y el narcisismo	350
Narcisismo de los padres, sacralización del niño	351
Edipo, fetichización, narcisismo materno	352
Sacrificio de lo infantil, voz y Superyó.....	352
Sobrevaloración ideal, crueldad superyoica, melancolización.....	354
El juguete erótico	355
Relación social y significante paterno.....	356
Guerra, exacerbación y transmisión de las violencias.....	358
Referencias	361

Lista de tablas

Tabla 1 Comparativo de homicidios por rangos de edad según informes Forensis 2016-2018...	25
Tabla 2 Comparativo de violencia sexual por rangos de edad según informes Forénsis: 2016-2018.....	28
Tabla 3 Comparativo de violencia intrafamiliar por rango de edad según informes Forensis 2016-2018.....	30

Lista de figuras

Figura 1 Fotografías icónicas que registran la violencia contra la infancia en el mundo	20
Figura 2 Pinturas y carbonillos de Fernando Botero que ilustran distintas formas de violencia contra la infancia	23
Figura 3 Fotografías de Jesús Abad Colorado que sitúan al niño en distintas escenas de violencia relacionadas con el conflicto armado colombiano	31
Figura 4 Fotografía "La o" en Silencios (Juan Manuel Echavarría, 2016)	336

Resumen

La violencia contra los niños en Colombia está asociada al conflicto armado. El fenómeno de la guerra se ha incrustado en la cultura y el psiquismo de los colombianos. El vínculo social se ha deteriorado y la violencia se transmite generacionalmente reproduciendo la crueldad en los ámbitos familiares y comunitarios. En esta dinámica, el niño es tomado como objeto de violencia. En la mayoría de los casos la agresión proviene de aquel que se supone debería protegerlo. Esta tesis estudia las distintas formas de violencia dirigidas contra el niño con el propósito de identificar entre los procesos psíquicos que organizan la relación adulto-niño, aquellos que pueden determinar las diferentes modalidades de violencia contra la infancia. Además, busca esclarecer, desde una perspectiva psicoanalítica, cómo las situaciones del conflicto armado colombiano, inciden en dichas formas de relación. El trabajo se realizó a partir del análisis literario de algunas novelas colombianas y bajo los presupuestos del paradigma indiciario. En el desarrollo de la investigación se caracterizan los mecanismos psíquicos que dan lugar a la relación ambivalente con el niño y se analizan tres fuentes de violencia: la perversión materna, el imperativo superyoico y la perversión pedófila. Algunos de los hallazgos permiten mostrar la incidencia del conflicto armado colombiano en las formas violencia dirigidas contra el niño.

Palabras clave: infancia, violencia, conflicto armado, psicoanálisis, perversión, pedofilia

Abstract

Violence against children in Colombia is associated with the armed conflict. The phenomenon of war has become embedded in the culture and psyche of Colombians. The social bond has deteriorated and violence is transmitted generationally, reproducing cruelty in the family and community spheres. In this dynamic, the child is taken as an object of violence. In most cases the aggression comes from the one who is supposed to protect him. This thesis studies the different forms of violence directed against children in order to identify, among the psychic processes that organize the adult-child relationship, those that can determine the different modalities of violence against children. In addition, it seeks to clarify, from a psychoanalytic perspective, how the situations of the Colombian armed conflict affect these forms of relationship. The work was carried out from the literary analysis of some Colombian novels and under the assumptions of the indexical paradigm. In the development of the research, the psychic mechanisms that give rise to the ambivalent relationship with the child are characterized and three sources of violence are analyzed: maternal perversion, the superego imperative and pedophile perversion. Some of the findings show the incidence of the Colombian armed conflict in the forms of violence directed against children.

Keywords: childhood, violence, armed conflict, psychoanalysis, perversion, pedophilia

Introducción

El 6 de noviembre de 2015, publicaba un comentario en redes sociales sobre la buena nueva del nacimiento de mi primer hijo. Fue un día lleno de sentimientos encontrados pero, más que nada, esperanzador. Naturalmente, los hijos traen esperanza, y como su nacimiento marca un hito para sus padres, se construyen toda suerte de sentidos y relatos. Esta vez no fue la excepción. Su nombre se hizo portador de aquella marca. *Shalom aleijem*, en Yiddish, es un saludo tradicional hebreo que significa “la paz sea con vosotros”. *Shalom* significa paz, y ese era el mensaje de esperanza que pretendíamos transmitir, luego de décadas de guerra en Colombia. Pero, el 6 de noviembre tenía otros significados que, *a posteriori*, terminaron anudados con el nacimiento. A las 11am del 6 de noviembre de 1985, 30 años antes, ingresaron al palacio de justicia 35 guerrilleros del M-19, en lo que se conoció como la toma del palacio. En ese entonces, yo era el niño que veía las escenas transmitidas en vivo por la televisión. Pasadas las 2pm, el ejército irrumpió con tanques de guerra y soldados en helicóptero por la azotea; hacia las 6pm el recinto se encontraba totalmente en llamas. El Palacio ardió dejando un saldo de varios muertos y desaparecidos cuya suerte sigue siendo desconocida hasta hoy.

En los días de la toma, el gobierno del entonces presidente Belisario Betancur se encontraba adelantando un proceso de paz con grupos guerrilleros del país que, como muchos otros, fue fallido. De un lado, debido a la desconfianza de las partes, de otro, a la perfidia del gobierno. Parte de dicho proceso culminó en los acuerdos de la Uribe, firmados entre las FARC-EP y el gobierno de Betancur en 1984. Como estrategia de participación política las bases populares conformaron el movimiento: Unión Patriótica. Una década después, más de 20 mil personas del movimiento habían sido exterminadas, incluidos entre ellos, varios candidatos presidenciales como, Jaime Pardo Leal (1987) y Bernardo Jaramillo Ossa (1990). Dos décadas después, los hijos de los asesinados conformaron el colectivo “Hijas e Hijos por la memoria y la impunidad”. Muchos de ellos eran sobrevivientes del genocidio y las masacres perpetradas por grupos paramilitares en connivencia con el Estado.

Pero, la alegría de *Shalom* parecía reforzada por los acontecimientos de los últimos meses. Desde el 2012 el gobierno de Juan Manuel Santos había iniciado un proceso de diálogo con las

FARC-EP, luego de dos procesos fallidos en 1984 y 1998 que dejaron miles de muertos y degradaron aún más la guerra. Esta vez, todo parecía conducir a buen término. El 6 de noviembre de 2015, el entonces presidente pidió perdón por la responsabilidad del Estado en los excesos cometidos por el Ejército durante la retoma del Palacio de Justicia, 30 años atrás. Finalmente, el 24 de noviembre de 2016 se firmó el Acuerdo para la Terminación Definitiva del Conflicto. Ese mismo año ingresé a cursar el Doctorado en Psicoanálisis de la Universidad de Antioquia.

En ese entonces me encontraba trabajando en el tema de la violencia contra los niños, sobre el cual me había interesado a finales de 2012, cuando culminaba el informe de investigación de la Maestría en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura. En las últimas páginas me había ocupado del padecimiento melancólico del sujeto en la contemporaneidad. Para ilustrarlo, había retomado un libro de poemas de Tim Burton (1997) titulado “La melancólica muerte del chico ostra”. Los versos remiten a una serie de personajes cuya imagen desajustada oscila entre la depresión que genera su vida desgraciada y la manía que despiertan sus relatos. Los personajes son siempre niños cuya particularidad tiene que ver con el rasgo de extrañeza que provocan: el niño con los ojos de clavo, la chica vudú, el chico tóxico, el chico mancha, el chico ancla... hasta llegar al chico ostra. Este último relato reviste especial interés para este caso, pues se trata de un niño que al nacer, sus padres no sabían si era humano o no. Aunque todo parecía estar bien, ellos no soportaban su olor, y tampoco sabían como llamarlo (Carlo, Almeja). Pero todo comenzó a ir mal en la cama, y al acudir al doctor, este les recomienda aliviar el problema comiéndose a su hijo. Entonces, su padre,

Se acercó de puntitas,
muy a oscuras en celada,
porque no notara nada
quien le daba tantas cuitas.
Y en voz muy baja le dijo:
“Carlo queridísimo hijo:
no quisiera interferir
ni causarte desconsuelo.

pero ¿has pensado en el cielo,
o te has querido morir?
Carlo parpadeo al oírlo
pero no le dijo nada.
Su papi apretó el cuchillo
y se aflojó la corbata.
Cuando lo levantó en vilo,
Carlo le mojó el abrigo.
Y en su boca ya la valva,
se escurrió por su garganta.
En la costa lo enterraron,
en la arena junto al mar.
Una oración murmuraron
y se fueron a cenar.
Una cruz que daba pena
marcaba su sepultura
y unas letras en la arena
prometían vida futura.
Pero al subir la marea
una ola grande y fea
borró sin pena ni gloria
para siempre su memoria
(Burton, 2000, pp.51-55).

Sin saberlo, esta veta que se abría a partir del abordaje de la melancolía, terminaría resonando tiempo después. A pesar de lo tragicómico del relato, muy seguramente el hecho de que un hijo pudiera ser desechado y su asesinato terminara banalizado, tuvo que quedar resonando. Pero fue hasta el 28 de mayo de 2013, luego de que un niño fue arrojado al retrete en Jinhau China, que el eco de los cuentos de Tim Burton pareció retornar en un interés por comprender este hecho. El llanto del niño había llevado a la madre a pedir auxilio, luego de confesar que había escondido su embarazo porque el padre se negaba a reconocerlo (ABC, 2013).

Pocos días después, el 23 de junio del mismo año, el hecho se repitió, esta vez en Alicante España. Un niño fue encontrado en el desagüe comunal del edificio, envuelto en bolsas negras. Al parecer su madre lo arrojó allí después de dar a luz. El niño que aún tenía el cordón umbilical, fue rescatado luego de 40 horas. El bebé fue localizado gracias al llanto que varios vecinos confundían con el maullido de un gato. Su madre fue arrestada y afirmó que no quería al bebé, y no tenía dinero para practicarse un aborto (ABC, 2013).

Si bien el abandono y el infanticidio, ampliamente documentado por los historiadores, constituyen prácticas antiguas para deshacerse de los niños; en la época actual, a pesar de lo recurrente de los casos, estos episodios no dejan de generar gran impacto mediático. Varias cosas llamaban mi atención en ese entonces pues, a diferencia de otras épocas, en la actualidad, además de ser reconocido como sujeto de derechos, el niño sigue gozando de la sacralización que se le imputa desde la modernidad. ¿Por qué el niño había sido tratado como un objeto de desecho? ¿cómo estaba asociado dicho acto a la dinámica pulsional? ¿Por qué la violencia provenía de quien se supone debe protegerlo? ¿Qué papel cumplía el discurso de la época en dicho comportamiento?

Como es habitual, en el caso de quienes se interesan por los temas de infancia, el presente estudio inició por los estudios historiográficos sobre el niño. A su paso localicé algunas coordenadas relacionadas con la relación entre la infancia y el lenguaje, y finalmente realicé una digresión sobre la conocida ecuación de Freud: excremento=dinero=hijo=pene. El trabajo culminó con la publicación de un artículo en el año 2014 titulado: “El divino Niño: coordenadas para la comprensión de la infancia en la contemporaneidad” (Cardona, 2014). A pesar de que este no logró el esclarecimiento de la cuestión, esperaba con ello haber dado fin a esa búsqueda, cuyo empuje

provenía de una especie de llamado que se hacía oír en las voces de los recién nacidos, atrapados en las tuberías.

Lejos de eso, en los siguientes dos años, las elaboraciones continuaron por esa misma senda. Esta vez el eco decantó en un recorrido por el trabajo de Freud (1905c) sobre “El chiste y su relación con lo inconsciente”. Aunque el asunto estaba orientado al análisis de unos cuentos de Woody Allen (2014), publicados bajo el título “Pura Anarquía”, y la finalidad era comprender el trasfondo cómico del discurso capitalista; sin pretenderlo, terminé colisionando de nuevo con dos elementos que por ahora parecían conducirse de manera paralela: la relación entre *La melancólica muerte del chico Ostra* y el Discurso Capitalista, y el interés por comprender los mecanismos que dan lugar a los actos de violencia contra los niños. En dicho trabajo, que culminó con la publicación “Lo infantil y el reverso cómico del discurso capitalista” (Cardona, 2017), volví a los personajes melancólicos de Tim Burton, pero esta vez para señalar el reverso maniaco de la melancolía. Dos voces confluían en el recorrido: de un lado la voz del Superyó en el apaciguamiento maniaco del humor y de otro, lo infantil, elemento común entre el chiste, lo cómico y el humor.

Para ese entonces ya me encontraba tomando los primeros seminarios del doctorado y en la formulación del proyecto había quedado manifiesto mi interés por abordar la pregunta sobre el niño como objeto de violencia. Era el año 2016, y la responsabilidad que me concernía como padre devenía en un llamado a ocuparme de los asuntos históricos y políticos que nos atraviesan como colombianos. Los ánimos estaban caldeados en el país, pero al mismo tiempo había un cierto aire de esperanza que provenía de la culminación exitosa de los diálogos de paz entre el Estado y las FARC-EP. A pesar de que la violencia sociopolítica había mermado un poco, las atrocidades a las cuales nos hemos habituado continuaban presentándose cotidianamente. Ese mismo año, ocurrió un hecho atroz que rápidamente se convirtió en “boom mediático”: la niña indígena Yuliana Samboní, de 7 años, había sido, raptada, torturada, violada y posteriormente asesinada, por Rafael Uribe Noguera, un hombre proveniente de una familia de clase alta de Bogotá.

Antes de eso, otros hechos a los cuales venía haciendo seguimiento habían llamado igualmente mi atención: la desaparición de Paula Nicole Palacios Narvaez en 2014, una niña de cinco años que fue raptada por una vecina a quien su madre le adeudaba un dinero; y el caso de los cuatro hermanos Grimaldo, asesinados en 2015 por sicarios contratados para desplazar a una

familia en una disputa de tierras. Según indicaban los hechos, el estudio de la situación del niño como objeto de violencia en Colombia, no parecía poderse dissociar de sus coordenadas sociohistóricas. La afirmación de los violentólogos de que en Colombia “todos somos hijos de la violencia” (Guzmán, Fals-Borda, Umaña-Luna, 1962), se hacía manifiesta. ¿Qué pasaba con un país que parecía materializar la escena de Urano devorando a sus hijos? La sensación de extrañeza de los personajes melancólicos de Tim Burton pasaba de la ficción a la realidad. La imagen de Portinari (El niño muerto, 1944) evocada en el trabajo de *La violencia en Colombia* (Guzmán, Fals-Borda, Umaña-Luna, 1962), parecía hiperrealizarse de manera indefinida en nuestra historia. ¿Por qué el niño se convirtió en objeto de violencia y blanco de guerra? ¿A qué se debía el sentimiento de extrañeza que provocaba?

La otra pandemia

En el momento en el que escribo estas líneas, el mundo se encuentra conmocionado por la pandemia del COVID-19. Aislamientos obligatorios, cierre del comercio y las escuelas, crisis de la economía y hambrunas, son algunas de las situaciones a las que se enfrenta la humanidad. Las medidas tomadas buscan prevenir el contagio masivo. Bajo este argumento se ha confinado a la mayoría de la población, pero especialmente a los niños, adolescentes y ancianos. Aunque los estudios sobre la enfermedad indican que los niños en la mayoría de los casos solo desarrollan síntomas leves, estos han sido considerados vector de contagio. De esta forma, pasaron a ser concebidos como sospechosos que, al camuflar los síntomas, encubrían su letalidad.

Aunque el estatuto de la infancia parecer haber sufrido ciertos cambios en la contemporaneidad, al ser reconocido el niño como sujeto de derechos, no por ello deja de estar revestido de sacralidad. Una serie de fotogramas podrían advertir sobre la sensación que sigue provocando su muerte. Pero, de otro lado, la atrocidad de las mismas advierte sobre otra pandemia cuyo contagio parece esparcirse también a nivel planetario.

Figura 1

Fotografías icónicas que registran la violencia contra la infancia en el mundo



Nota. De acuerdo con la numeración asignada a las fotografías, se citan las fuentes originales (fotógrafos y periodistas) que registraron cada una de las imágenes expuestas.

En la serie fotográfica registrada en orden cronológico, puede mostrarse la posición del niño como objeto de violencia. Las imágenes también permiten advertir sobre los horrores “marginales” del discurso capitalista. La primera fotografía tomada en Sudan por Kevin Karter (1993), muestra la devastación de las hambrunas en los pueblos marginados de África. Pero, al mismo tiempo, esta estética del horror señala cierto papel del público en la escena. Con esa imagen, publicada en *The New York Times*, el fotógrafo ganó el *Pulitzer*. Quizás la paradoja entre la ovación del público y lo siniestro de la imagen, llevó a Karter a suicidarse un año después.

La segunda fotografía fue tomada por Nilufer Demir en 2015 y corresponde al cuerpo de Aylan Kurdi de tres años, encontrado a orillas de la Isla de Kos en Grecia, junto a su hermano de cinco, Galip Kurdi, y su madre. Los tres habían emprendido un largo trayecto migratorio, intentando huir del horror de la guerra en Siria. De esta misma forma han muerto más de 14 mil niños sin nombre. *El Confidencial* (2015), diario digital de España, tituló la noticia: “La muerte de

un ruiseñor”, a propósito de la novela de Harper Lee (1960/1975) “Matar a un ruiseñor” la cual narra las injusticias raciales a través de la voz de una niña.

La tercera imagen muestra de cerca el horror de la guerra en Siria. Fue tomada en por Raf Sánchez en agosto de 2016 para *The Telegraph* y al igual que la fotografía de Aylan Kurdi, se viralizó rápidamente. En ella aparece Omran Daqneesh de cinco años, herido en un bombardeo en Alepo Siria. En el mismo ataque otros cuatro niños quedaron heridos y la hermana de Aylan, de 10 años, murió horas después. Un mes antes del bombardeo se habían registrado más de 100 niños muertos a causa del enfrentamiento bélico. La foto llamó la atención por lo inexpresivo del rostro del niño quien no llora ni se queja después de lo ocurrido y, en su lugar, parece mostrar resignación frente a los hechos (BBC, 2015).

Por último, la imagen número cuatro, registrada el 7 de marzo de 2017, día de la mujer, muestra la escultura: *La niña sin miedo* de la escultora uruguaya Kristen Visbal. Lo interesante de la imagen es que fue puesta en frente de la reconocida escultura *Toro de Wall Street* (1987) de Arturo Di Modica, la cual es contemplada como un símbolo del capitalismo. La escultura es un símbolo de fuerza y poder, y da la sensación de que el toro se encuentra listo para embestir. Esta fue donada por el escultor en 1989 y fue situada frente a la bolsa de Nueva York. Para algunos, *La niña sin miedo* constituye una metáfora del desafío al poder financiero. Aunque la escultura se ha convertido en un símbolo de la lucha feminista y anticapitalista, la paradoja descansa en que, en realidad, *La niña sin miedo* es una estrategia publicitaria que busca promocionar la marca de productos cosméticos *SHE* (Gutiérrez, 2017).

Lo cierto es que durante la pandemia, el niño también devino ominoso, por el peligro que representa para la transmisión del virus. Por esa razón, los sospechosos silenciosos terminaron aislados de la vida social bajo dos premisas: la necesidad de protección frente al riesgo de contagio y la potencial amenaza que representan para los adultos.

La retracción de las familias en el ámbito privado, considerado el entorno de protección por naturaleza para el niño, se convirtió en el mayor riesgo. Como señalan los datos sobre violencia infantil, los índices más altos de violencia contra el niño se presentan en el hogar y el agresor, en la mayoría de los casos, es un familiar. Así pues, la medida que buscaba proteger al niño, terminó

agudizando las formas de violencia contra él. Aunque, según la UNICEF, cada año la mitad de los niños son víctimas de violencia en el mundo, la agencia multilateral

alertó que la violencia ahora puede ser mucho peor, ya que los cierres de escuelas y las restricciones de movimiento por la pandemia de coronavirus han dejado a muchos niños atrapados con las personas que abusan de ellos y sin un lugar seguro al que acudir (ONU, 2020).

En un país como Colombia, cuyos índices de violencia ocupan los primeros lugares en el mundo, el panorama es poco alentador. La situación de salud pública permitió visibilizar la otra pandemia que devasta la condición humana y cuya cara más horrorosa es puesta en escena cuando el niño es tomado como objeto de violencia. En el mes de junio *El Espectador* (2020) titulaba “Desnutrición y maltrato infantil, la inacabable pandemia de los niños en el país”. Según las distintas agencias (ICBF, Policía Nacional), los delitos contra los menores se exacerbaron en medio de la pandemia. La situación empeora en las regiones con mayor presencia de actores armados en confrontación.

El fenómeno de la guerra se ha incrustado en la cultura y el psiquismo de los colombianos. Tras décadas de conflicto armado, el vínculo social se ha deteriorado y la violencia se transmite generacionalmente reproduciendo la crueldad en los ámbitos familiares y comunitarios. Fernando Botero ha dejado testimonio en su obra, del lugar que ocupa el niño en esta dinámica. Una serie de algunas de sus pinturas y carbonillos permiten observar la situación.

Figura 2

Pinturas y carboncillos de Fernando Botero que ilustran distintas formas de violencia contra la infancia



Nota. Los nombres de las ilustraciones se describen de acuerdo con el orden asignado en la secuencia. (Fernando Botero).

En la primera imagen “Matanza de los inocentes”, se aprecia a un hombre abalanzándose sobre sus hijos para asesinarlos con un cuchillo, mientras su madre intenta detenerlo. En la segunda “Desplazados”, el pintor muestra el drama del desplazamiento forzado en Colombia, a través de la figura de un hombre que en una mano lleva a su pequeña hija y en el hombro carga con los despojos de un menor. En la tercera imagen, pintada en carboncillo, y titulada “Velorio”, se observa el drama de una mujer que vela el cadáver del muerto mientras el niño la acompaña como testigo. En la siguiente imagen se observa a una “Madre llorando” encima del cuerpo de su hijo muerto, mientras un charco de sangre comienza a dibujarse en su silueta. Finalmente, la última pintura presenta los

esqueletos de “Madre e hijo”, mientras un ave carroñera se posa sobre el hombro de la mujer que sostiene en brazos los restos óseos del niño.

Las alarmantes cifras de violencia contra el niño en Colombia

Entre 2016 y 2018 realicé un seguimiento a las cifras de violencia contra el niño a partir de la tipificación que realiza el Instituto Nacional de Medicina Legal, con la intención de delimitar el fenómeno de estudio. De esta clasificación se desprenden tres formas predominantes de violencia infantil: homicidio, violencia sexual y violencia intrafamiliar; cuyas cifras en Colombia son alarmantes, en comparación con el resto del mundo. Según los datos más recientes, en Colombia 22,1 por cada 100 mil niños son asesinados, lo cual representa una cifra alta, comparada con Latinoamérica: 12 por cada 100 mil, y el promedio mundial: 5 por cada 100 mil. A continuación se desglosan algunos datos relacionados con estas tres formas de violencia.

El segundo país donde más niños son asesinados

Según el informe *Save the Children* del año 2019, Colombia se encuentra en la posición 118 de 176 países evaluados para determinar los peligros para la niñez. El indicador califica el estado de salud, educación y protección de la infancia. En este informe, Colombia ocupa el segundo lugar en el mundo en el que más niños son asesinados. América Latina es la región donde más homicidios infantiles se cometen. Además, cerca de 70 niños son asesinados diariamente en Latinoamérica y 200 en el mundo, de los cuales 2 son colombianos.

Al comparar el informe *Save the Children* de 2019 con el de 2017, a pesar de que hay una disminución general en la tasa de homicidios infantiles, Colombia pasó del cuarto lugar en 2017, al segundo en 2019; lo que evidencia el incremento relativo en homicidios infantiles, comparado con las tasas de la región. En cuanto a la posición general, Colombia ocupa en ambos informes el lugar 118, entre los que menos respetan los derechos de la niñez, por debajo de países como Ruanda, La India, Estados Palestinos o Ghana.

Una de las razones que pueden aducirse a la situación de la infancia en Colombia, tiene que ver con el conflicto armado. Según el informe *Save the Children* de 2017, Colombia es el quinto país del mundo donde la niñez sufre más el conflicto, por encima de Iraq y Afganistán. Además se indica que en el país más de 5.600 niños han sufrido reclutamiento forzado y cerca de 2.5 millones han vivido de manera directa el conflicto armado. A esto se suman los cerca 1168 niños víctimas de minas antipersonal desde 1990 hasta 2017.

En 2016 los datos de homicidio registrados en el informe Forensis 2016 (Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses, 2017), presentaban una reducción significativa, comparados con la década inmediatamente anterior. El pico más alto se había registrado en 2009 con 39,39 por cada 100 mil habitantes, pasando a 23,16 en 2016. En 2017 (Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses 2018), se llegó 23,02, la cifra más baja de homicidios registrada en la última década. No obstante, a partir de ese momento los datos comienzan a marcar un incremento que parece coincidir con el recrudecimiento de la guerra en Colombia. Contrario al descenso que marcaban los datos en la última década, en 2018 (Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses 2019), se presentó un incremento en los distintos tipos de violencia. En el caso de homicidio la tasa subió a 24,34. En la Tabla No.1 puede observarse el comportamiento por rangos de edad:

Tabla 1

Comparativo de homicidios por rangos de edad según informes Forensis 2016-2018

Grupo de edad/Año	2016	2017	2018
0-4	0,38	0,41	0,45
5-9	0,23	0,23	0,19
10-14	0,77	0,70	0,52
15-17	5,19	5,55	4,50
Total	23,16	23,02	24,34

* Elaboración a partir del comparativo de datos de Forensis (2016, 2017, 2018). Las cifras son por cada 100 mil habitantes

La violencia sexual desbordada sobre los niños

En cuanto a los delitos sexuales, según la revista *Semana* (2017), 7 de 10 se dan contra niñas menores de 18 años. 44 niñas son abusadas en Colombia diariamente. Según datos del SIEDCO¹, recolectados por la revista *Semana Educación*, entre el 2012 y 2016 se reportaron cerca de 90.000 casos a Medicina Legal en los que el 44% de los agresores eran familiares, el 32% conocidos o amigos y 29% parejas o exparejas. Cerca del 85% de los casos recaen sobre niñas (*Semana*, 20 de febrero de 2017).

Al revisar los últimos informes Forensis (2016, 2017, 2018), la violencia sexual en Colombia, en los últimos 10 años, presenta una leve tendencia al aumento². Los datos muestran que existe una mayor incidencia de abuso sexual en niños, niñas y adolescentes, equivalente al 86% del total de los registros. En la distribución por sexo el mayor número de casos se encuentra en niñas entre 10 y 14 y alcanzan cerca del 41%, mientras que en el rango entre 5 y 9 años se registra cerca del 39%³. Aproximadamente el 76% de los casos se presentan en la vivienda. En el 40% de ellos el agresor es un familiar, y en el 24% un conocido. Generalmente las actividades realizadas, al momento de la agresión sexual, están relacionadas con el cuidado personal del niño. Cerca del 35% de los casos ocurren entre las 3pm y 9pm. Una de las situaciones que aumenta el riesgo es el conflicto armado. La violencia sexual está relacionada con las múltiples prácticas del conflicto armado que incluyen “tortura, mutilación, asesinatos de niños no nacidos, la violación en presencia de miembros de la familia y la violación en grupo” (Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses, 2015, p.280).

Según datos de la INTERPOL (citados en Forensis 2018), se calcula que se mueven 20 mil millones de dólares a través del mercado de la explotación sexual de niños. “La explotación sexual comercial de niños, niñas y adolescentes afecta todos los ámbitos de la vida, reduce su existencia

¹ Sistema Estadístico Delincuencial, Contravencional y Operativo de la Policía Nacional de Colombia,

² Cabe resaltar que el estudio está basado en los exámenes legales que se practican por resultado delito sexual

³ El índice de medición establece un indicador que relaciona el número de casos por cada 100 mil habitantes. Llama la atención que el tercer grupo con más número de casos, niñas entre 5 y 9 años, equivalentes al 21% del total, registra, 187 casos por cada 100 mil habitantes. Esta cifra es desbordante si la comparamos con el total nacional que es de 74 casos por cada 100 mil habitantes.

a la de una mercancía, intercambiable y comerciable” (Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses, 2019, p.235).

Los últimos informes de Forensis permiten concluir que la violencia sexual contra niños va en aumento. Llama la atención el lugar del cual procede. Las cifras muestran que existe más probabilidad de ser abusado en casa que fuera de ella. Las horas de mayor riesgo están a plena luz del día, y las actividades de cuidado generan más propensión al abuso. Los datos permiten concluir además que la violencia sexual proviene del más próximo, aquel que tiene a su cargo el cuidado del niño.

Respecto a la consulta por delitos sexuales, de acuerdo con los informes de Forensis, el 2016 presentó un leve descenso comparado con la última década, pasando del pico más alto registrado en 2011: 49,08 a 43,90 por cada 100 mil habitantes en 2016. En 2017, comenzó registrarse un aumento en los datos de consulta por delitos sexuales. En ese año, cerca del 86,83% de las valoraciones corresponden a niños niñas y adolescentes. En cuanto a la tasa por cada 100 mil habitantes, se pasó de 43,90 en 2016 a 48,28 en 2017. De estos el 86% se cometió por personas cercanas a la víctima: familiares o allegados. El 76,56% de los casos se presentaron en la vivienda. En el 2018 la cifra siguió en aumento. Del total de las valoraciones, el 87,72% correspondieron a niños niñas y adolescentes. En el informe de ese año se anotaba además que la explotación sexual es una de las formas más comunes y constituye uno de los mercados más importantes en el mundo. Aquí también se presentó un aumento con respecto al 2016 pasando de 43,90 a 52,30. La cifra más alta en la última década. En la tabla No.2 puede verse el aumento por rangos de edad:

Tabla 2*Comparativo de violencia sexual por rangos de edad según informes Forénsis: 2016-2018*

Grupo de edad/Año	2016	2017	2018
0-4	11,09	11,13	11,20
5-9	23,26	23,42	24,61
10-14	32,31	33,10	40,12
15-17	19,40	19,18	11,51
Total	43,90	48,28	52,30

* Elaboración a partir del comparativo de datos de Forensis (2016, 2017, 2018). Las cifras son por cada 100 mil habitantes

Una violencia que proviene del protector

Otra de las formas de Violencia que presenta tasas elevadas en Colombia es la Violencia intrafamiliar. Según los informes de Forensis (2016, 2017, 2018), cerca del 38% de los casos recaen sobre niños, niñas y adolescentes. Esta violencia es más frecuente en menores de 10 a 14 años de edad (aproximadamente el 33% de los casos). Madres y padres son los principales agresores. Según el informe Forensis 2016, en Colombia “la familia es el contexto más violento” (Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses, 2017, p.11), se presentan aproximadamente 840 casos por mes y 28 por día.

Los agresores generalmente conviven en la misma residencia. Según el mismo informe, en el 90% de los casos son parientes del niño. De estos el 29% son padres y el 28% madres. La mayoría de hechos de violencia ocurren al interior del hogar (77%). Al igual que con la violencia sexual, cerca del 54% de los casos se presentaron “mientras realizaban actividades vitales o relacionadas con el cuidado personal” (Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses, 2017, p.219). Entre los elementos utilizados para causar daño se encuentran implementos de aseo, cocina y decoración, así como prendas de vestir y partes corporales. Los golpes con objetos contundentes alcanzan el 68% de los casos. El informe de 2016 indica que

la violencia en este subsistema familiar es difícil de comprender y aceptar, a pesar que las cifras evidencian que es un fenómeno frecuente, debido a que socialmente se percibe a los padres de familia como las personas que proporcionan, amor, protección, cuidado, educación y apoyo a sus hijos (Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses, 2017, p.219).

Esta situación ha llamado la atención de expertos. En una nota de *El Tiempo* de 2018, Luz Alcira Granada, directora Nacional de Incidencia Política y Comunicaciones para Colombia de *Save the Children*, indicaba que,

la familia que debería ser [el lugar] en el que se encuentran más protegidos, es en realidad donde se producen la mayoría de casos de violencia contra los niños. “Los están asesinando, violando, maltratando física y psicológicamente en sus hogares. Es necesario que se haga algo al respecto y se invierta en formación integral a los padres de familia” (El Tiempo 2018).

En la misma nota se recoge la interpretación del ICBF frente a la situación desbordada de violencia contra los niños, en la cual se considera que

el país parece sufrir de un ‘cáncer’ que hizo metástasis en el tema de violencia contra la niñez. “Cada día, atendemos cerca de 66 casos de todo tipo de violencia contra nuestros niños, niñas y adolescentes, que van desde el maltrato verbal hasta el abuso y la explotación sexual comercial” (El Tiempo, 2018).

En cuanto a la violencia intrafamiliar en 2016 se registró que el 38,8% de las víctimas fueron niños y adolescentes. También en este caso se presentaba un descenso en el total de agresiones respecto a la década anterior, cuya cifra más alta data de 2011 con una tasa de 90,95, por cada 100 mil habitantes, pasando a 65,25 en 2016. A partir de 2017, los datos comienzan a marcar un incremento, subiendo de un total de 65,25 por cada 100 mil habitantes en 2016 a 67,22 en 2017. En el 2018, el porcentaje de la población infantil afectada continuó estable, pero el total de agresiones, pasó a 69,84, lo que muestra una tendencia incremental en este tipo de violencia. En la tabla No.3 puede verse el aumento por rangos de edad:

Tabla 3*Comparativo de violencia intrafamiliar por rango de edad según informes Forensis 2016-2018*

Grupo de edad/Año	2016	2017	2018
0-4	16,10	16,22	16,56
5-9	25,43	25,79	25,50
10-14	33,33	34,06	26,36
15-17	25,14	23,94	25,63
Total	65,25	67,22	69,84

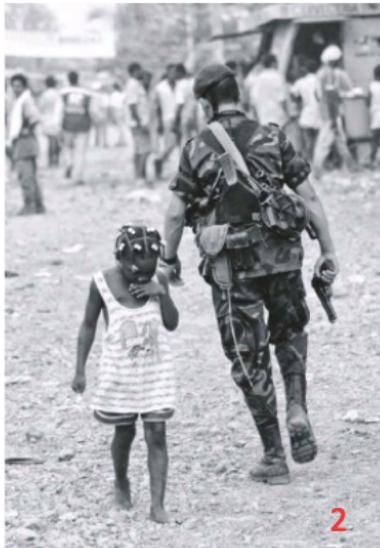
* Elaboración a partir del comparativo de datos de Forensis (2016, 2017, 2018). Las cifras son por cada 100 mil habitantes.

La incidencia del conflicto armado

Las primeras reflexiones sobre las incidencias del conflicto armado estuvieron motivadas por eventos del año 2019, que ratificaron el lugar del niño como testigo de la violencia en Colombia. Uno de ellos fue la exposición de Jesús Abad Colorado, que llevaba justamente ese título: “El testigo”. Sus fotografías permitieron corroborar la correlación entre la violencia dirigida contra el niño y el conflicto armado. De su obra se extraen una serie de fotogramas que brindan testimonio de los horrores de la guerra en la infancia.

Figura 3

Fotografías de Jesús Abad Colorado que sitúan al niño en distintas escenas de violencia relacionadas con el conflicto armado colombiano



Nota. Las fotografías se referencian de acuerdo con la numeración asignada en la secuencia. (Jesús Abad Colorado).

En la primera imagen (1995) “Autodefensas, Paramilitar de las ACCU”, resalta la estatuilla del Divino niño que porta el combatiente en el chaleco. Esta imagen propia de la devoción católica colombiana, muestra la faceta del niño sagrado. La fotografía hace parte de una serie de 15 imágenes presentadas por el autor en una exposición que tituló “Mata que Dios perdona”, y con las cuales ganó el Premio Nacional de fotografía en 2018. La segunda fue registrada en una toma conocida como *Operación Génesis* que tuvo lugar en Paravandó (Uraba), en el año 1997, y en la cual participaron tropas del Ejército en compañía de grupos paramilitares de las ACCU. La imagen

muestra el contraste entre el hombre con su arma desenfundada, y la niña aparentemente desvalida caminando en sentido contrario y con su mirada dirigida al suelo. La tercera fotografía registra la masacre de San José de Apartadó (Uraba), en el año 2005. En esta un hombre llora, junto a su hijo desconsolado, por el asesinato de su mujer. Finalmente, una de las fotografías más emblemáticas del fotógrafo, es “La casa de Angie” en la comuna 13 de Medellín. Una imagen registrada durante la Operación Orión, en octubre de 2002, y cuyo saldo dejó cientos de muertos y desaparecidos.

Fue ese último tramo el que me llevó *a posteriori* a retomar la imagen con la que había iniciado el recorrido en la primera presentación del proyecto doctoral en la Universidad. Por ese entonces (2016), había asistido a una exposición del maestro Juan Manuel Echavarría (2010) titulada: “Silencios”. Este trabajo fue publicado en 2010, y recoge 37 fotografías de escuelas abandonadas en Montes de María. La primera de ellas se titula: *Lo bonito es estar vivo* y da cuenta del papel del sobreviviente en la tragedia de la guerra. La última, titulada “La O”, tomada en Mapuján, presenta la usencia, pieza con la cual finalizará el recorrido.

Interconexión de las violencias sobre el niño

Los elementos observados en las estadísticas sobre la violencia me condujeron, en el 2018, hacia el análisis de la violencia sexual, de un lado, por el horror y el impacto social que genera, y de otro, por el hecho de que los estudios sobre violencia contra la infancia concentraran su interés en esta problemática desde el siglo XX. Esto último quizás debido a que se hizo más visible el abuso sexual, por una parte, y por otra, a que las cifras comenzaron a mostrar la dimensión del problema.

Buena parte de las noticias recolectadas mientras desarrollaba el trabajo, así lo corroboraban. Especialmente los casos de alto impacto mediático registrados en el año 2017. En efecto, los casos más atroces causaron sensacionalismo y atestiguaban sobre el desborde pulsional sobre el niño puesto como objeto de violencia. En la mayoría de los casos podía observarse una relación entre maltrato, tortura y violencia sexual.

Así lo deja en evidencia el caso de Sarita, una niña de 3 años que murió el 22 de abril de 2017. Según los informes, había sido torturada sistemáticamente por sus cuidadores. Su madre la había entregado a la madrina en estado de desnutrición y abandono. Pero esta, en vez de cuidarla,

se dedicó a torturar a la niña. El 21 de abril fue internada en el hospital luego de sufrir un trauma craneoencefálico. Medicina Legal indicó que “la pequeña tenía fracturas en el cráneo, un brazo roto y le habían mutilado la falange de uno de los dedos de la mano” (Semana, 04-29-2017). El parte médico reveló “desnutrición proteico calórica, onicomocosis, lesiones genitales y anales y leishmaniasis” (El Tiempo, 30-04-2017). El caso de Miguel Ángel no es menos aterrador. El niño de 2 años murió en la clínica Las Américas de Medellín el 15 de septiembre de 2017. Según el informe médico-legal, la muerte se causó por asfixia. Su cuerpo presentaba signos de abuso y maltrato agudo, así como traumas con objetos contundentes y cortopunzantes en el cráneo, el cuello y la mandíbula; además de dos marcas de mordiscos en los codos (El Colombiano, 19-09-2017).

Este ensañamiento cruel muestra que el niño toma más que un simple valor erótico; y señala el lugar que ocupa como objeto de un desborde pulsional. La violencia física y la violencia sexual dirigida al niño parecen estar correlacionadas, como lo sugieren los informes estadísticos revisados. Pero además ellos muestran que buena parte de los homicidios ocurren en el entorno familiar, es decir, que la sexualidad y la muerte provienen del más próximo al niño, de aquel que debería protegerlo.

Todo esto sugiere que protección/violencia son dos caras de la misma moneda, dos facetas intrincadas de la violencia contra los niños. Como si el niño llamara a cruzar el límite marcado por el “No matarás”. Y sin embargo, no ha existido otra época en la historia con más prescripciones para el cuidado y la protección de la infancia.

¿Cuál es el lugar que ocupa el niño respecto a la sexualidad del adulto? Si bien las condiciones de prematuridad, de dependencia, predisponen a que el niño sea ubicado en el lugar de objeto, ¿acaso existe una relación inconsciente, más íntima y esencial, entre el niño y el adulto, que explique por qué el adulto, sobrepasando la barrera del incesto e incumpliendo responsabilidades de cuidado y protección, lo convierte en objeto de sus excesos pulsionales?

A partir de estas preguntas se trazó el itinerario de la reflexión en función de los propósitos fundamentales: Identificar entre los procesos psíquicos que organizan la relación adulto-niño, aquellos que pueden determinar las diferentes modalidades de violencia contra la infancia y tratar de esclarecer, desde una perspectiva psicoanalítica, cómo las situaciones del conflicto armado colombiano, inciden en dichas formas de relación con el niño.

Hoja de ruta

En el primer capítulo se buscó explicitar la metodología y reconstruir los tiempos lógicos en el desarrollo de la investigación. En un primer momento se discute sobre la especificidad del método como constructo emergente en el proceso de adaptación al objeto de estudio. Enseguida se revisan los puntos de coincidencia entre el psicoanálisis y el método indiciario, como coordinada paradigmática. Luego se reflexiona respecto a la relación del fenómeno con el contexto espaciotemporal en el cual se sitúa. Finalmente, se argumenta acerca del valor que tienen los vestigios literarios como prueba demostrativa en la investigación, y su función de manifiesto político.

Después de estos preliminares metodológicos, se continúa con una primera parte, compuesta por los **capítulos dos, tres y cuatro**, en la que se busca identificar y caracterizar los mecanismos psíquicos que dan lugar a la relación ambivalente con el niño, enfocándola sucesivamente desde los conceptos de ambivalencia, lo infantil y el narcisismo.

El segundo capítulo se propone explicar la condición del niño, en cuanto objeto de protección y de violencia, desde dos perspectivas: la trazada por Freud (1912-13) a partir del concepto de ambivalencia, y la señalada por Agamben (1995/2006) a propósito del concepto de *Homo Sacer*. Respecto al primer concepto se estudia la relación que existe entre el contagio tabú y la violencia, y respecto al segundo, se explicita su vínculo con la *nuda vita* (vida desnuda) y la violencia. Finalmente, se discute la relación entre el sacrificio y la condición bifronte del niño, para culminar con el examen de los planteamientos de Freud referidos a la violencia inaugural y la función del asesinato del padre. El capítulo está entretejido por dos piezas literarias y una obra pictórica. En primer lugar, se toma como material de análisis la novela de Wydman, titulada “Los cuclillos de Midwich” (1957/2001) que permite observar la condición ominosa del niño desde la perspectiva de la ambivalencia. En segundo lugar se realiza una presentación de “El verdadero Barba Azul” de Bataille (1965/1972), que reconstruye la historia de Gilles de Rais, un asesino de niños del siglo XV, con la cual se puede interpretar la violencia que recae contra los niños desde la perspectiva del *Homo Sacer* (Agamben, 1995/2006). Finalmente, se realiza una disertación sobre el cuadro de Caravaggio titulado “El sacrificio de Isaac”, a partir de la reflexión de Kierkegaard (1843/1987) en “Temor y Temblor”, y tomando como base la única clase de Lacan (1963/2005) sobre “Los hombres del padre”.

El tercer capítulo busca esclarecer el concepto de lo infantil a partir de las formulaciones presentes en la obra de Freud en las que se lo refiere como el carácter principal de lo inconsciente. La exploración se ocupa primero de las implicaciones de lo infantil en el proceso de estructuración psíquica y conduce al análisis de la relación que existe entre lo infantil, las huellas mnémicas y el proceso de transcripción en el aparato psíquico. En el intermedio se revisan los enunciados de Freud sobre la relación entre lo infantil, el deseo y el sueño, para comprender el mecanismo de registro de lo infantil y su vínculo con la experiencia de satisfacción.

El cuarto capítulo propone analizar el lugar del niño como objeto de violencia a partir del narcisismo y del fetichismo. Para ello se estudian los planteamientos de Freud sobre el complejo de Edipo, especialmente en lo referido al sepultamiento y la desmentida de la castración. Se enfatiza la ecuación freudiana pene=niño=heces=dinero, pues ella permite construir ciertas hipótesis sobre la violencia dirigida al niño. Allí mismo, se considera el lugar que ocupa el niño en la génesis de las perversiones, para finalmente detenerse en el proceso de fetichización del que puede ser objeto, a partir del vínculo materno. Para comprender más a fondo la cuestión se examina más ampliamente la significación fálica del niño; lo que llevará a esclarecer la relación entre el falo y el narcisismo, y a ponderar el riesgo de devoración que puede acarrear para el niño el deseo de la madre. Se muestran también otros destinos posibles para el niño, atravesados por el narcisismo de las figuras parentales y por la idealización de la cual es objeto.

La segunda parte del trabajo, compuesta por los **capítulos cinco, seis y siete**, se propone analizar tres fuentes de violencia contra el niño: la perversión materna, el imperativo superyoico y la perversión pedófila, con el apoyo de la interpretación de algunas obras literarias y piezas filmicas.

El quinto capítulo aborda con detalle la relación madre-hijo y toma en consideración algunos de los riesgos de la violencia maternante. Realiza una diferenciación conceptual entre lo materno y lo maternante, y muestra las contingencias que pueden conducir a la madre a una posición incestuosa. Además, define algunos de los rasgos de la perversión materna, y formula una hipótesis respecto a la maternalización del lazo social en la sociedad contemporánea. El capítulo se vale de algunas piezas filmicas y toma como eje inicial de la discusión el cuento de García Márquez (1972) “La cándida Eréndira y su abuela desalmada”. Este relato permite señalar las

particularidades del sado-masochismo representado en la pareja de la matrona y su nieta, y la violencia que puede desencadenarse a partir de allí.

El sexto capítulo analiza el Superyó como instancia que pretende ejercer un dominio sobre la emergencia de lo infantil. Allí se problematiza el carácter invocante del Superyó, así como el papel que cumple el desvalimiento infantil en la relación dialéctica con dicha instancia. En este análisis se retoma la faceta cruel que el Superyó despliega sobre lo infantil, pero también la acción apaciguadora que sobre él tiene el humor. En el intermedio se aborda la relación entre la dimensión invocante del Superyó y la voz como objeto pulsional. Para esto se toman los planteamientos de Lacan en torno al Superyó, y su relación con el masochismo y el sacrificio. Finalmente, se analiza el efecto melancólico del Superyó, y el papel que juega en la dinámica pulsional.

El séptimo capítulo se interroga sobre la posición del niño como objeto de violencia sexual. La relación entre pedofilia e infantiltría permite abordar la condición del niño desde la perspectiva erótica. Para explicar la cuestión pedófila se aclara el mecanismo de la perversión y se lo confronta con algunos casos documentados sobre este tipo de violencia. Luego se intenta caracterizar la perversión pedófila desde los papeles que cumplen la figura del protopadre y la madre omnipotente, vistos a la luz de algunas escenas fílmicas, así como de otras piezas artísticas: de un lado, la novela de Laura Restrepo (2018) titulada “Los Divinos”, que reconstruye el asesinato de Yuliana Samboní, de otro, la película *Miss Violence* de Alexandros Avranas (2013), que escenifica la dinámica familiar de un padre pedófilo.

Por último, la parte final del trabajo, compuesta por los **capítulos ocho y nueve**, busca analizar la incidencia del conflicto armado colombiano en las formas de relación que se establecen con el niño.

En el capítulo ocho se describen las prácticas de violencia contra la infancia y los cuerpos infantiles, asociadas al conflicto armado colombiano, con la ayuda de los estudios historiográficos acerca de la guerra en Colombia. De un lado, *La violencia en Colombia* (Guzmán, Fals-Borda y Umaña-Luna, 1962), y de otro, los trabajos complementarios derivados del informe *Basta Ya*, del Centro Nacional de Memoria Histórica. El capítulo permite mostrar que, tanto las estadísticas sobre la situación de la infancia en Colombia, como los estudios de los violentólogos, apuntan a atribuir a las confrontaciones armadas, la agudización de la violencia contra la infancia. Para la discusión

se retoman, además, algunos casos documentados de violencia en los contextos de conflicto, para comprender el anclaje de la guerra en lo inconsciente.

El noveno capítulo se dedica a la interpretación de algunas narrativas literarias sobre los efectos de la guerra en Colombia. Se examina la posición del niño como testigo de la guerra y del cadáver insepulto, así como la relación que existe entre el *infans*, la voz y el lenguaje. La reflexión se despliega a través del análisis de dos textos literarios: *Los Ejércitos* de Evelio Rosero (2007) y *La hojarasca* de García Márquez.

Capítulo 1. Los tiempos lógicos en el abordaje metodológico

Al niño se le reconocía un lugar principalmente pasivo frente a la sexualidad del adulto en las primeras elaboraciones freudianas en torno a la etiología de las neurosis. Dicha concepción es la que se ha denominado como “teoría del trauma de seducción”. Varios lectores que siguen la progresión del pensamiento freudiano plantean, habitualmente, que dicha teoría fue suplantada por una consideración de la fantasía y por el descubrimiento de la sexualidad infantil; con lo cual se reconocía que el niño también podía asumir un rol activo. Sin embargo, si bien cabe reconocer que Freud les restó importancia a los abusos pedófilos o “seducciones traumáticas”, no es cierto que haya desestimado toda influencia del adulto en la sexualidad del niño. Lo que más frecuentemente anotaba era su rol como incitador o estimulador de la sexualidad del niño.

La «ternura» de los padres y personas a cargo de la crianza, que rara vez desmiente su carácter erótico («el niño es un juguete erótico»), contribuye en mucho a acrecentar los aportes del erotismo a las investiduras de las pulsiones yoicas en el niño y a conferirles un grado que no podrá menos que entrar en cuenta en el desarrollo posterior, tanto más si ayudan algunas otras circunstancias (Freud, 1912d, p.174).

Con todo, a pesar del reconocimiento de esta influencia del adulto en el niño, este enfoque freudiano sigue siendo predominantemente intrapersonal. Este enfoque ha sido criticado, como se sabe, por diversas escuelas psicoanalíticas postfreudianas, comenzando por la corriente de las relaciones objetales y la serie de investigaciones pioneras sobre la teoría del apego. Más recientemente esta misma perspectiva ha sido reformulada y reforzada de manera destacada, por Jacques Lacan, y por su crítico discípulo, Jean Laplanche, a cuyos planteamientos se recurrirá para los fines de presente investigación.

Para el planteamiento lacaniano, la constitución del sistema psíquico y de sus procesos depende del orden del lenguaje, y tienen por condición que se produzca un sujeto estructurado en la relación con el Otro.

Por su parte, Laplanche supera el punto de vista intrapsíquico al reconsiderar y reformular la teoría freudiana de la seducción, y plantear la influencia del otro, del adulto concreto con su inconsciente, como una dimensión esencial en la constitución de la sexualidad y el psiquismo. La perspectiva de

Laplanche tiene en común con la de Lacan, como se dijo, la superación de la concepción “intrapersonal”.

Para Laplanche, la coexistencia del adulto y el niño con ocasión de las primeras relaciones de cuidado, no debe ocultar la asimetría fundamental en su vínculo. Dicha asimetría se basa en que el adulto implanta contenidos sexuales en el niño que él mismo ignora, precisamente porque provienen de su propio inconsciente.

De este modo Laplanche generaliza y sistematiza la seducción que el adulto ejerce sobre el niño. En virtud del carácter inevitable de este “compromiso-contaminación” por lo sexual de la relación adulto-niño, propone el concepto de “seducción generalizada” (a diferenciar de la “seducción restringida” de las primeras teorías de Freud). Ahora bien, en esta “seducción generalizada”, Laplanche no habla de “gesto de seducción” sino de “mensaje”, por cuanto la comunicación juega un papel determinante en la relación adulto-niño, y porque un mero gesto, sin un mensaje asociado, no sería un gesto sexual.

La parte de este mensaje que no logra ser traducida o simbolizada por el niño, quedará como resto reprimido. Esta implantación del mensaje del adulto conlleva una violencia primera en la relación con el niño. Más generalmente, puede concluirse que violencia y sexualidad son elementos constitutivos en el proceso de estructuración psíquica.

En esta situación, el niño entonces es víctima “...de la parasitación simbólica y sexual que el adulto ejerce” (Bleichmar, 1999, p.4). Ahí radica la universalidad de esta situación, sobre lo cual “todas las culturas deben ejercer algún tipo de pautación que impida la apropiación del cuerpo del niño por parte del adulto como objeto de goce” (Bleichmar, 1999, p.4). Así pues, la condición asimétrica de la relación adulto-niño, somete a este último a un proceso de sexualización temprana, que es modulado por la cultura.

Desde esta perspectiva entonces, resulta válido (como se ha hecho en este trabajo) preguntarse no solamente por las razones por las que el niño es tomado como objeto de goce, sino también preguntarse por las modulaciones culturales que buscan evitarlo.

Por otra parte, si la situación antropológica fundamental es un punto de partida caracterizado por la *simultaneidad* de un adulto y de un *infans*, también cabe interrogarse si dicha simultaneidad está soportada o no por un *común denominador*.

La lectura “arqueológica” de la obra freudiana que se emprendió en este trabajo, permitió deslindar el concepto de “*lo infantil*” como un concepto fundamental para la comprensión de la sexualidad inconsciente, y reconocerlo como el principal ingrediente que se comparte en la relación entre el adulto y el niño. En este sentido cabe mencionar lo dicho por Freud en “El interés por el psicoanálisis”:

...de las formaciones anímicas infantiles nada sucumbe en el adulto a pesar de todo el desarrollo posterior. Todos los deseos, mociones pulsionales, modos de reaccionar y actitudes del niño son pesquisables todavía presentes en el hombre maduro, y bajo constelaciones apropiadas pueden salir a la luz nuevamente (1913j, p.186).

Como puede observarse, estas formaciones anímicas infantiles permanecen en la vida adulta, es decir, lo infantil sigue presente en el hombre maduro. Eso significa que las constelaciones de lo infantil no quedan destruidas, sino que se asientan en una capa o núcleo del aparato anímico sobre la cual se superponen las demás capas. Idea que Freud confirma cuando dice que el pasado anímico

...persiste junto a lo que devino desde él, sea de una manera solo virtual o en una simultaneidad real. Prueba de esta aseveración es que el sueño de los hombres normales revive noche tras noche el carácter infantil de estos y reconduce su entera vida anímica a un estadio infantil. Este mismo regreso al infantilismo psíquico (*regresión*) se pone de relieve en las neurosis y psicosis, cuyas peculiaridades pueden ser descritas en buena parte como arcaísmos psíquicos (1913j, p.186).

En consecuencia, la confrontación con el niño (máxime si es un hijo) moviliza en los adultos una serie de disposiciones psíquicas inconscientes o defensivas. La confrontación a los deseos sexuales nacies del niño reactiva en el adulto una gran parte de su historia infantil.

En términos metodológicos, esta pervivencia de lo infantil en el adulto implica superar la lectura intrapersonal vinculando al sujeto y al otro como dimensiones sustantivas del problema. Esta confluencia simultánea, de lo infantil en el adulto, es convocada a partir del niño. Desde esta perspectiva, el niño y el adulto confluyen sin que uno anteceda al otro, más bien, coexisten en dicha relación, a pesar de la asimetría del vínculo.

Si el punto de partida es la simultaneidad en la que confluyen el adulto y el *infans*, el asunto que no puede esquivarse es la situación misma de la simultaneidad. ¿Qué es lo que soporta la simultaneidad de la relación? ¿Si el común denominador es lo infantil en cada uno, cómo es posible observarlo? Para el presente caso, la literatura cobra relevancia en este punto, dado que presta su voz a lo infantil para brindar testimonio. Una polifonía parece entretejer la cuestión de la que se trata. Por fortuna, la voz es concebida como vector por el psicoanálisis. Aquí se halla la dirección y su función es decisiva, pues

... permite repensar de manera novedosa la articulación de la antinomia en que está preso el psicoanálisis, en cuanto es ese “tercero que aún no está clasificado [...] se apoya en la ciencia por un lado, y toma por modelo el arte por el otro” (Lacan citado por Didier-Weill, 1999, p.9).

Así pues, para efectos metodológicos, la voz de la literatura se toma como aquello que atestigua *après-coup* sobre el enigma a resolver. Aquí la pulsión invocante sirve de brújula en el camino hacia la comprensión de la imbricación de la violencia y la sexualidad.

La voz es constitutiva del mensaje del Otro. Al ser introducido al lenguaje “el lactante recibe la música de esa sonata materna como un canto que, de entrada, transmite una doble vocación” (Didier-Weill, 1999, p.7).

La voz parental se incorpora en el Superyó; el *infans* emite una voz no articulada. Una voz irrumpe violentamente allí donde oír es obedecer, pero al tiempo una voz de seducción introduce el mensaje enigmático de la sexualidad. La irrupción violenta del mandato del otro, el canto melódico de la seducción y la mortificación del lenguaje, todos ellos soportados por la misma pulsión. En esta doble vocación, mandato superyoico y seducción, empujan al sujeto en una dirección marcada por la pulsión invocante.

Justamente, que en algunos casos la seducción franquee el límite que de otra forma operaría como barrera, es lo que hace más difícil contener la violencia dirigida al niño. Esa voz, se instala en el sujeto como en su casa, desplazándolo. Se incrusta como mensaje enigmático, tan extraño para el sujeto como él para sí mismo, permanece como extranjero en la lengua del Otro. Esa voz se incorpora, y deviene luego mandato.

Este mensaje implica al sujeto y al otro. El sujeto se preguntará por el deseo del otro, y al tiempo busca la respuesta de su ser en el otro.

Ahí reside el enigma: digamos que todo sucede como si el sujeto, ni bien puesto a bailar, entrara en la búsqueda, transmitida por la expresión misma de sus gestos, de un punto virtual desde el que presuntamente se lo aguarda (Didier-Weill, 1999, p.28).

Esa interrogación, proveniente de la situación antropológica fundamental, se reproduce y trata de responderse en la transferencia, en el *après-coup*. No obstante, por fuera de la relación terapéutica, es el poeta quien brinda testimonio de ella. El poeta transmite el mensaje y con este su melodía.

Ahora bien, a este trayecto de la pulsión invocante, se une el investigador, como un tercero. Así, en una especie de danza, será arrastrado sin rumbo cierto. “Sencillamente va a alguna parte, como si lo guiara un punto virtual que denominaremos punto azul” (Didier-Weill, 1999, p.14). Se orienta hacia un horizonte incierto, el de una nota sublime que únicamente puede advertir una vez la escucha.

Como en la danza, es preciso dejarse llevar por la melodía, pues únicamente al perderse en ella podrá hallar eso que busca y al mismo tiempo lo arrastra. Como realiza su descubrimiento *après-coup*, no puede anticipar desde el principio su camino. La literatura permite unirse a esa danza, instalándose en un tiempo en el que lo que está por venir ya está presente.

Como se verá, la investigación en psicoanálisis está compelida a ajustarse a estos tiempos lógicos; no puede ser planeada de manera puramente cronológica. En este tiempo,

el sujeto no tiene que aproximarse estratégicamente a esa causa, porque es ella la que se acerca a él para erigirlo en su prójimo: en el nivel en que la causa y el efecto son indisociables, surge el tiempo que, al romper con el determinismo del antes y el después, introduce en la función de un más allá del tiempo histórico (Didier-Weill, 1999, p.30).

Acaso aquí la causa haya encontrado a su prójimo y entonces una voz cuyo eco proviene de tiempos inmemoriales, una vez más advenga para proferir el aforismo de Freud : “El niño padre del hombre”, tomado del poema de Wordsworth (1807):

Mi corazón salta cuando contemplo
Un arco iris en el cielo:
Entonces fue cuando comenzó mi vida;
Así es que ahora soy un hombre;
Que así sea cuando se envejecerán,
o que me muera!
El niño es el padre del hombre;
Y yo quisiera que mis días que se
unió a cada uno a cada uno por la piedad natural.

1.1 Adaptar el método a la especificidad del objeto

Al emprender un trabajo de investigación que se pretende psicoanalítico, por fuera de las coordenadas usuales del dispositivo clínico-terapéutico, suele surgir la pregunta de si es necesario diseñar un nuevo método (Fernández,2006).

El método psicoanalítico, como bien lo expresa Freud en la conferencia 35 *En torno de una cosmovisión*, se despliega a partir de inferencias:

Por medio de la observación se averigua algo nuevo ora aquí, ora allí; los fragmentos no concuerdan al comienzo. Se lucubran conjeturas, se crean construcciones auxiliares que uno retira cuando no se corroboran, hace falta mucha paciencia, estar presto para todas las posibilidades, renunciar a convencimientos prematuros bajo cuya compulsión acaso se pasarían por alto factores inesperados, y al final todo ese gasto recibe su recompensa: los hallazgos dispersos se compaginan, se consigue inteligir toda una pieza del acontecer anímico (Freud,1933a [1932], p.161).

Como puede observarse en la cita, se trata de la construcción de unas conjeturas que se contrastan con hallazgos, para finalmente constituir una pieza explicativa. No se trata de una inducción construida a partir de datos en bruto, ni tampoco de la demostración deductiva de una hipótesis a partir de algunas premisas, sino más bien de “otro tipo de inferencia, a mitad de camino entre la deducción y la inducción, a la que se llama “abducción”, y que precisamente interviene en el descubrimiento y la invención de hipótesis” (Fernández,2006, p.8).

Pero hay varios aspectos a tener en cuenta en la anterior cita de Freud. En primer lugar, el hecho de que los fragmentos no concuerdan al comienzo. Esta advertencia es importante, para no apresurarse a encajar de manera errónea los indicios, o, en otro caso, para no caer en la trampa axiomática y entonces taponar la pregunta con una respuesta deductiva. En segundo lugar, hay todo un proceso de invención. Se lucubran conjeturas y por tanto es preciso construir hipótesis auxiliares que, en ningún caso deben cerrar la explicación, pues es necesario mantenerse abierto a las distintas posibilidades. Aquí viene el tercer aspecto: renunciar a convencimientos prematuros. Este es un error en el que se puede incurrir fácilmente, y que, como Freud indica, se manifiesta de manera compulsiva, como aventurándose anticipadamente a la conclusión. Pero entonces se pasarían por alto factores inesperados. Esta capacidad para la espera, y la necesidad de mantenerse abierto a las posibilidades es lo que conduce al quinto elemento: los hallazgos dispersos se compaginan y por fin se consigue entender toda la pieza. Vale la pena subrayarlo: los hallazgos dispersos.

Obrar psicoanalíticamente en la investigación supone mantener algunos elementos importantes del proceder analítico (Fernández,2006). En primer lugar no concentrar la atención en el contenido manifiesto global, sino, más bien en las partes que lo componen, así como en sus posibles conexiones. Como señalaba Freud respecto a la interpretación de los sueños, luego de separar el contenido manifiesto y ponerlo en relación con las ideas latentes, viene un proceso de interpretación. No obstante, es preciso realizar una aclaración que busca evitar desvíos: la interpretación psicoanalítica no es un ejercicio hermenéutico, pues en vez de buscar significados, lo que persigue es la causa. Este proceder es el que emparenta la construcción de conjeturas con el proceso abductivo. Aquí el tránsito entre una conjetura y otra conduce hacia los elementos causales. Desde luego no puede desconocerse el trabajo asociativo del proceso, en función de las inferencias de sentido, lo cual genera una nueva secuencia para algo que parecía incongruente.

El método de interpretación analítico, según lo hace notar Fernández (2006), se compone de los siguientes elementos: hacer una descomposición del contenido manifiesto, asociar dichos elementos a otros encadenamientos asociativos, encontrar allí puntos nodales, situar lo manifiesto en los indicios de lo latente, y sobre esta base indiciaria construir un nuevo texto.

Ahora bien, para que una representación esté en relación con otra, es preciso encontrar relaciones de analogía, contigüidad u oposición. Más allá de descifrar un significado, se busca que

la interpretación conduzca a una causa. Para el caso del sueño, se trataría del deseo en juego que, como causa, movilizó la elaboración onírica. Dicho proceso de asociación conduce a la producción de una abducción creativa particular que se convierte además en la clave para descifrar el texto del sueño singular. Esto llevaría, luego de muchas recurrencias, a la formulación de una ley general: “el sueño figura el cumplimiento de un deseo”.

No obstante, este proceso asociativo, como lo indica Laplanche (1994/2001), es antihermenéutico. En primer lugar, porque no se encuentra en búsqueda del sentido; en segundo, porque no propone una síntesis como punto de llegada. El psicoanálisis, contrario a la hermenéutica, propone un análisis disociativo, transitando de un elemento a otro.

Tampoco se puede entender la interpretación psicoanalítica como una traducción o una comprensión hecha de acuerdo a un código o clave fija. En el sueño de la inyección de Irma, a pesar de presentarse variadas asociaciones y desciframientos, Freud no hace una codificación del mismo: “se registran puntos de cruce, pero no se propone ninguna síntesis” (Laplanche, 1994/2001, p.202).

Cabe señalar, sin embargo, que ciertos simbolismos relacionados con constantes del funcionamiento inconsciente, como el complejo de Edipo, pueden conducir a esos códigos o claves de desciframiento. Así, por ejemplo, la intención de asesinar al niño, por parte del padre, es interpretada como efecto de una reacción inconsciente proveniente del deseo de matar al padre. De esta manera, los vestigios culturales que dan amplia cuenta de la intención filicida, terminan supeditados a la lectura “simbolista” o “codificada” del Edipo. De allí que, aunque en el proceso investigativo es necesario tener en cuenta los planteamientos teóricos, no por ello deben ser tomados como fórmulas axiomáticas.

Ahora bien, más allá de las claves simbólicas de la interpretación, no se debe renunciar, como no lo hizo Freud, al método de la descomposición analítica, con su funcionamiento deconstructivo. Sobre la base de las codificaciones simbólicas, se terminaría forzando los hallazgos disjuntos en una única interpretación, perdiendo de vista fructíferas posibilidades que podría arrojar el proceso conjetural. Este proceder deconstructivo y conjetural se reivindicará en el caso de las intenciones filicidas, pues las interpretaciones ya hechas y conocidas terminan codificadas por la

vía de las fantasías edípicas, velando el reconocimiento de las formas de violencia dirigidas contra el niño.

Este procedimiento de descomposición va a ser justificado por Laplanche (1994/2001) a partir de su teoría de la seducción generalizada. De acuerdo con esta teoría cada sujeto, cada niño, se ve compelido a traducir un mensaje implantado por el otro de manera inconsciente, por lo que podría decirse que es una parte escindida en el adulto la que “enturbia” su comunicación con el niño. Se implanta así un mensaje enigmático en el niño, quien se ve obligado a traducir, a simbolizar y “recubrir” con sus teorías, las cuales el análisis deberá descomponer, retraducir e interpretar para acercarse a lo reprimido.

En la relación adulto-niño opera una confusión de lenguas. En dicha relación, codificada manifiestamente en el registro de la ternura, juega latentemente lo infantil, y en un doble sentido: como agente de seducción o como objeto de la seducción. En este sentido afirma Laplanche: “El adulto sí tiene un inconsciente que la relación con ese chiquillo que él mismo fue reaviva particularmente” (1994/2001, p.210).

En consecuencia, para el presente estudio la adaptación del método a la especificidad de su objeto de estudio deberá ayudar a descifrar lo infantil en la relación adulto-niño. ¿Cómo se representa lo infantil inconsciente en dicha relación? ¿En cuáles situaciones se materializa? ¿Qué efectos tiene en uno y otro de los sujetos comprometidos?

1.2 El psicoanálisis y su relación con el paradigma indiciario

Según Ginzburg (2006/2010) el paradigma abductivo o indiciario, habría surgido a finales del siglo XIX. Su implementación se atribuye al pintor Morelli, cuyo interés estaba puesto en la necesidad de distinguir los cuadros originales y los falsos. Su método consistía en no basarse en las características más evidentes del cuadro, pues son las más fácilmente imitables. “Por el contrario, se debe examinar los detalles menos trascendentes, y menos influidos por las características de la escuela pictórica a la que el pintor pertenecía” (Ginzburg, 2006/2010, p.139). Pero, Morelli cayó en descrédito y pasó a ser relevado por Wind, quien decía que sus libros estaban llenos de detalles ínfimos, lo cual lo llevó a establecer una analogía en relación con las huellas

digitales del criminal. Por esa razón, Ginzburg, emparenta además el método de Morelli con el de Sherlock Holmes.

La pasión de Morelli por los detalles, llevan a Wind a establecer un paralelo con los gestos inconscientes, los cuales revelarían el carácter en mayor grado. Esta afirmación conduce a Ginzburg (2006/2010) a asociar el método indiciario con el psicoanálisis. Según su hipótesis, Freud debía conocer el método de Morelli, aún antes de haber formulado el método psicoanalítico. Un indicio le permite comprobar su hipótesis. Se trata de la alusión de Freud (1914b) a Morelli en “El Moisés de Miguel Ángel”. Allí señala el interés que le había suscitado el trabajo de Ivan Lermolieff, un conocedor ruso en materia de arte, quien había provocado una revolución en los museos de Europa, tras enseñar a distinguir las obras originales de las copias.

Consiguió todo eso tras indicar que debía prescindirse de la impresión global y de los grandes rasgos de una pintura, y destacar el valor característico de los detalles subordinados, pequeñeces como la forma de las uñas, lóbulos de las orejas, la aureola de los santos y otros detalles inadvertidos cuya imitación el copista omitía y que sin embargo cada artista ejecuta de una manera singular. Luego me interesó mucho saber que bajo ese seudónimo ruso se ocultaba un médico italiano de apellido Morelli. Falleció en 1891 siendo senador del Reino de Italia. Creo que su procedimiento está muy emparentado con la técnica del psicoanálisis médico. También este suele colegir lo secreto y escondido desde unos rasgos menospreciados o no advertidos, desde la escoria —«*refuse*»— de la observación. (Freud, 1914b, p.227)

Ginzburg (2006/2010) se empeña en establecer la fecha en la que Freud pudo encontrarse con la obra de Morelli que, según él mismo afirma, fue anterior al surgimiento del psicoanálisis. Al parecer, fue hacia 1898, tiempo en el que viajó a Milán, y estaba particularmente interesado en las pinturas italianas. El registro de ello lo corrobora el conocido caso de Signorelli, a propósito del olvido de nombre propio que, dicho sea de paso, condensa el nombre del propio Freud, (Sigi), pero, muy probablemente, según la hipótesis de Ginzburg, también el de Morelli. Signorelli podría esconder entonces la condensación de Sigi con Morelli. ¿Señor Morelli?

En el famoso ejemplo de Freud (1901b) acerca del olvido del nombre de Signorelli, este es sustituido por Boticelli y Boltraffio. Esta operación es atribuida a la represión, pues justo antes del

olvido cuando Freud se encontraba hablando sobre la actitud resignada frente a la muerte de los turcos que viven en Bosnia y Herzegovina y quienes

suelen mostrar total confianza en el médico y total resignación ante el destino. Cuando es forzoso anunciarles que el enfermo no tiene cura, ellos responden: Herr (señor), no hay nada más que decir. ¡Yo se que si lo pudieras salvar, lo habrías salvado! (p.11).

Sin embargo, en la conversación, Freud él sofocó el pensamiento referido a la actitud opuesta de los turcos frente a la eventualidad de un achaque sexual, quienes estiman el goce sexual por sobre todo, y en caso de achaques sexuales caen en un estado de desesperación que ofrece un extraño contraste con su resignada actitud ante la proximidad de la muerte. Uno de los pacientes de mi colega le había dicho cierta vez: “Sabes tú, Herr, cuando eso ya no ande, la vida perderá todo valor. (Freud, 1901b, p.11)

Este pensamiento reprimido en la conversación arrastró al olvido el nombre Signorelli, justo cuando se disponía a preguntarle a su compañero de viaje que si “había estado en Orvieto contemplando allí los famosos frescos de X” (Freud, 1901b, p.10). Estas pistas, le permiten concluir que su olvido no es casual y que algo debió motivar dicho proceso, evitando que los pensamientos devinieran conscientes.

Respecto al olvido de Signorelli, Lacan (1957-58/2010) resalta el papel que juega la muerte en la condensación de la nueva palabra. El *Herr-señor*, como expresión de aceptación frente a la muerte, queda excluido, arrastrando consigo a la represión la palabra *Signor-señor*, y con esto también a *Sigi-Sigmund*. Por esa vía el olvido de Signorelli que, según Ginzburg (2006/2010) condensaría Sigi y Morelli, termina arrastrando el nombre propio de Freud. Este olvido paradigmático testimoniaría de la relación entre Sigi y Morelli; nombre este último también emparentado con la muerte (Mort).

Otro de los aspectos señalados respecto a la coincidencia entre el psicoanálisis y el método indiciario, proviene de la relación entre Sherlock Holmes y Freud. Según indica Ginzburg, Freud tenía conocimiento de la obra de Doyle. Esta vez la conjetura es sustentada en el testimonio de

Sergei Pankejeff (“El hombre de los lobos”), quien afirma que Freud le sugirió en algún momento la lectura de Sherlock Holmes⁴.

Pero el elemento común, el detalle cuyo interés reviste la mayor importancia en los tres autores (Morelli, Freud y Doyle), se expresa a través tres formas nominativas que bien podrían constituir una serie sustituible. En Morelli se trata de rasgos pictóricos, en Holmes de indicios y en Freud de síntomas. Tres elementos confluyen en esta serie: rasgos-indicios-síntomas. Los indicios hablan de la particularidad, de los rasgos o de los síntomas que, en conjunto con otros indicios, permiten una interpretación de la situación.

Pero, el punto de coincidencia en estos tres autores es la medicina, como discurso común en el cual se habían formado. Como es sabido, la semiología médica, paradigma preponderante en la medicina de la época, se dedicaba a la observación exhaustiva de los signos y síntomas para constituir los cuadros clínicos.

La reconstrucción que realiza Foucault (1953/1978) respecto al nacimiento de la clínica permite demostrar que se trata de una lógica del significante, donde el corazón de la enfermedad puede develarse en una sintaxis legible. En ese sentido, el síntoma aparece como significante de la enfermedad en relación con otros síntomas que constituyen un vínculo de fenómenos asociados. Esta forma de comprender la enfermedad permite que los síntomas se conviertan en signos y busca organizar sus manifestaciones en un discurso claro y ordenado. Así, la enfermedad es comprendida a la luz de la historia que se vincula con la lectura de los síntomas, mientras el cuadro clínico, únicamente puede entenderse a partir de la verdad manifiesta en torno al relato y la observación.

No obstante, según Ginzburg, el arte de los indicios es mucho más antiguo y plantea que la caza fue una de sus primeras expresiones. Reconstruir el movimiento de la presa a partir de huellas se convierte en fundamental para atraparla. Registrar, interpretar y clasificar, son operaciones necesarias para tener éxito en la cacería. De esta forma, se desarrolla un saber caracterizado por “su capacidad de remontarse desde datos experimentales aparentemente secundarios a una realidad compleja, no experimentada en forma directa” (Ginzburg, 2006/2010, p.144). El cazador logra leer en los rastros mudos una “serie coherente de acontecimientos” (p.144), coloca los datos en una

⁴ Según consta en la historia reconstruida por Muriel Gardiner (1971/1983), publicada bajo el título “El hombre de los lobos por el hombre de los lobos”.

secuencia narrativa que pretende dejar constancia del paso de la presa. Surge entonces una práctica que luego será heredada por la arqueología, la paleontología, la geología, entre otras.

Ginzburg insinúa también que al método indiciario recurrían los adivinadores, quienes, a diferencia de los cazadores que leen en la huella el pasado, realizan una lectura prospectiva. De alguna manera, la semiología médica introduce los dos tipos de lectura, de un lado el diagnóstico, lectura del pasado, de otra el pronóstico, lectura del futuro. No obstante, en la lectura de la ciencia médica los rasgos individuales comienzan a ser dejados de lado una vez aparece la anatomopatología, pues la disección del cadáver se propondrá captar los rasgos comunes, haciendo a un lado los aspectos individuales.

Pero aun cuando el método indiciario brinda resultados de valor general al resolver de manera diacrónica el fenómeno, también arroja resultados de valor más específico, pues posibilita un estudio fidedigno de la individualidad. Es por esta razón que el método pasó a la frenología y posteriormente a la imagen fotográfica, para finalmente encontrar su máxima expresión en el análisis de la huella digital; forma de análisis que propone y extrae Galton a partir de los trabajos de Hershel y Purkyne (Ginzburg, 2006/2010).

Cabe señalar, sin embargo, que, a pesar de la capacidad del método indiciario para establecer la individualidad del sujeto, con las huellas que toma de un individuo, se puede, en términos arqueológicos y paleontológicos, extrapolar los hallazgos a toda la especie. El indicio permite entonces revelar fenómenos más generales, justamente como puede Freud, a partir del estudio clínico, deducir la regularidad de los funcionamientos psíquicos en las neurosis, e incluso en los no enfermos.

Más allá del valor científico de esta forma de conocimiento que Ginzburg denomina muda, se resalta su valor cultural, el hecho de que no sigue reglas formalizadas y que pone en juego elementos imponderables que involucran los sentidos y la intuición. De allí que

está difundida por todo el mundo, sin límites geográficos, históricos, étnicos, sexuales o de clase, y en consecuencia se halla muy lejos de cualquier forma de conocimiento superior, que es el privilegio de pocos elegidos. Es patrimonio de los bengalíes [...]; de los cazadores; de los marinos; de las mujeres. Vincula estrechamente al animal hombre con las demás especies animales. (Ginzburg, 2006/2010, p.164)

1.3 La literatura, la voz y la diseminación

Para Julia Kristeva, quien releva la herencia lacaniana en el grupo *Tel Quel*⁵, la literatura tenía un poder subversivo porque “la dimensión semiótica de aquella representa una amenaza para el poder de la mayoría” (Kristeva, 1974, citada por Asensi, 2006, p.187). La literatura va a tener entonces estatuto de Real, y por eso se considera que la verdad se despliega en ella. Así pues, la escritura literaria supone la condición de posibilidad de lo indecible. Pero además, la realidad lingüística pone de relieve la realidad fenoménica.

De otro lado, la literatura representa la posibilidad de acceder a algo del *infans* en el campo de la palabra, permite poner al descubierto un cierto injerto de la voz, que va más allá del sentido; voz que se convierte en uno de los ejes de este estudio.

La lectura de aquel que se acerca al texto siempre añade algo, incorpora algo suyo, introduce un nuevo hilo. Es esta una condición inevitable de la investigación. Por eso, en el acto de escritura, el investigador a la vez injerta en el texto escrito, sus propias glosas. En este proceso de diseminación presente en el carácter interminable de la palabra, el narrador, en este caso el investigador, que ha perseguido el hilo de la obra literaria, termina también diseminado. Por esa vía entonces, más allá de la supraconsciencia que planea y organiza el método, acaso el investigador sea aquí un efecto de la escritura a la cual se ha visto abocado.

Es aquí donde opera un ejercicio arqueológico y deconstructivo a partir del análisis del signo. El signo, siempre en relación con otros, se convierte en un vestigio que permite reconstruir cierta cadena de articulaciones. Este carácter interminable de las palabras, como lo indica Asensi (2006), engendra un desdoblamiento del lenguaje sin fin. Esta perspectiva, más cercana a la propuesta derrideana de estructura sin centro, es decir, sin significado transcendental, instala un

⁵ El trabajo de Asensi (2006), muestra la relación que hubo entre el movimiento *Tel Quel* y el pensamiento de Lacan, quien también se apoyó en la propuesta editorial, sobre todo después de su expulsión de la *École Normale Supérieure* en 1969. Lo interesante de *Tel Quel*, que en Francia buscaba convertir la teoría de la literatura en un espacio para la acción política y la transformación social, es que sitúa el punto de dislocación, la ruptura entre la ortodoxia estructuralista y el surgimiento del llamado posestructuralismo. En él confluyó buena parte del pensamiento posestructuralista de la época, en cabeza de sus principales exponentes: Lacan, Barthes, Foucault, Derrida, entre otros.

campo de permanente permutabilidad. Esto es justamente lo que sitúa una estructura abierta, a diferencia de la visión estructuralista clásica.

Por eso, más que un ejercicio interpretativo, como algo que se le añadiría al texto, de lo que se trata es de un proceso de diseminación constituido por el mismo texto. “Extensión interminable que provoca un sentido móvil y fragmentado de forma infinita” (Assensi, 2006, p.306). No obstante, la lectura de aquel que se acerca al texto siempre añade algo, incorpora algo suyo, introduce un nuevo hilo. Es esta una condición inevitable de la investigación. Por eso, en el acto de escritura, el investigador a la vez injerta en el texto escrito, sus propias glosas. En este proceso de diseminación presente en el carácter interminable de la palabra, el narrador, en este caso el investigador, que ha perseguido el hilo de la obra literaria, termina también diseminado. Por esa vía entonces, más allá de la supraconsciencia que planea y organiza el método, acaso el investigador sea aquí un efecto de la escritura a la cual se ha visto abocado.

Hay aquí un efecto de construcción polifónica en la cual confluyen varias voces. La del relato literario y sus invocaciones, la de la teoría psicoanalítica y sus testimonios y la del investigador, quien en el ejercicio del corte, la cita y el injerto, termina también por descubrirse *a posteriori*. Es así como hace emergencia un sujeto, el cual es referenciado por la voz.

1.4. Los vestigios literarios como prueba demostrativa

La literatura cobra valor como elemento que permite acceder a la voz de lo infantil y que se encuentra condensada en los relatos construidos por el poeta a partir de los vestigios de su propio infantil, aun sin saberlo. Es así entonces como lo infantil testimonia a través de la palabra. Cabe aclarar que el ejercicio no se propone hacer psicobiografía, sino, más bien, operar una deconstrucción sobre la literalidad de lo escrito que, al mismo tiempo, a partir de la instancia de la letra, marca un litoral para tratar de cernir algo de lo que se trata en el caso del niño como objeto de violencia.

La escritura constituye un campo importante para el desarrollo de la investigación psicoanalítica, pues en ella se pone en juego algo de la compulsión a la repetición, aunque, por su puesto, a partir de la creación, surgen también elementos que permiten hacer nuevas

construcciones. En relación con la vivencia infantil, podría decirse que la escritura constituye un campo de la palabra en el que intenta ponerse en juego eso que no cesa de no escribirse pero que sin embargo insiste. La palabra contiene un vestigio que se convierte en prueba de las huellas mnémicas, en cuanto elemento primario de registro de la vivencia infantil. A partir de dichos vestigios es posible construir conjeturas que quizás permitan inteligir toda una pieza del psiquismo. Estas huellas que, constituyen el fundamento del registro de lo infantil, buscan escribirse a través del sistema preconsciente, campo de la palabra a través del cual intenta transcribirse parte del psiquismo inconsciente. Cabe advertir, sin embargo, que estos elementos conducen a la reconstrucción parcial del periodo infantil, pero de ninguna manera al encuentro con un recuerdo olvidado o recuerdo original, pues este elemento se encuentra en el orden de la experiencia inefable, y sobre ello queda apenas una construcción mítica.

El ejercicio de demostración que se requiere en la construcción de una tesis demanda una cuota de verdad imposible de garantizar si no se sale de la *impasse* que separa la ficción de la realidad. El psicoanálisis ha avanzado sobre ese punto. No obstante, la tarea demostrativa de una tesis sigue siendo una cuestión de rigor. Ahora bien, ¿cómo hacer para enfrentar dicho asunto sin caer en la demostración exigida por la ciencia positiva? Ginzburg (2006/2010) ofrece algunas pistas al respecto. Indica que la demostración se basa en un hecho narrativo que recae sobre el orador. La demostración se logra cuando “la cosa se expresa con palabras tales que el hecho parece desarrollarse ante nuestros ojos” (p.25). Se trata entonces de un gesto del orador capaz de mostrar un objeto invisible “gracias al poder mágico de sus propias palabras” (p.25). Así pues, ejercicio narrativo, voz y palabra, parecen anudar el asunto de que se trata. Para este caso, dicho anudamiento se realiza por vía del relato literario al que se le confía el poder revelador de la palabra.

Para que un acto demostrativo tenga valor suficiente es necesario entonces que cobre vivacidad. Para esto, es preciso mencionar las circunstancias en las que las situaciones se expresan, tratando de evitar omisiones que puedan dislocar el relato de su contexto. Aquí no se trata únicamente de un relato anecdótico que acaso se preste a la ilustración de los conceptos, sino, de la literalidad del mismo y aquello que aportan sus detalles. Así pues, se precisa pintar un cuadro a través de la narración consignada en el texto y valiéndose del oficio literal del psicoanálisis. En este contexto, los personajes cobran vida y sus relatos tienen valor de realidad.

La secuencia que se presenta requiere entonces de un paso que va desde el relato de ficción, hasta la descripción, y finalmente a la vivacidad de lo acontecido, de lo experimentado por los personajes. Pero hay un papel también para quien trae la voz del narrador en el ejercicio investigativo, y es la de intentar generar una explicación. Explicar las acciones de los personajes, pero también sus consecuencias, a partir de una suerte de determinación psíquica inconsciente. Al transitar hacia allá, se avanza en un terreno desconocido. Aquí el investigador es como el arqueólogo, intentando reconstruir hechos prehistóricos, pues en el terreno de lo preconsciente apenas emergen fragmentos que, únicamente a partir de hipótesis, pueden intentar ser reconstruidos. Vestigios auditivos, por cierto, cuyo imperio desconocido encierra el *infans*.

Pero, otra cosa sería si se tratara aquí de alguien que habla y entonces su testimonio pudiera garantizar cierto carácter de realidad. Por el contrario, el relato parte de personajes ficticios, no obstante, a este se le atribuye valor de verdad, en cuanto atestigua sobre lo prehistórico, a lo cual ni siquiera el recuerdo y el lenguaje tienen acceso. En este caso, la literatura presta testimonio. La palabra es acompañada de la cita, pues esta le otorga validez. Es por esa vía que se desarrolla el ejercicio explicativo. En ese sentido, el pasado inconsciente es mediado por el camino teórico allanado por el psicoanálisis, en un ejercicio que no se presta a la ilustración de la cita, sino que va y viene entre el concepto y la verdad literaria.

Como en este caso no hay relación clínica, las pruebas buscan rastrearse a través de la narración literaria. Dichas representaciones cobran vida a través de sus personajes, sus acciones y sus palabras. Por ese camino se persiguen los detalles y las inscripciones que remiten a los elementos inconscientes. Sin embargo, es preciso resaltar que, por esta vía no se arriba a un discurso articulado que permita tener noticia completa de la prehistoria del sujeto, sino que, se trata de un conocimiento discontinuo, y lagunoso “basado sobre una masa de fragmentos y ruinas” (Ginzburg, 2006/2010, p.54).

En el ejercicio clínico del psicoanálisis, el caso conduce a los elementos generalizables de la teoría. Por eso no es necesario contar con un estudio experimental basado en la evidencia estadística, para que este cobre validez universal, sino que, la singularidad del caso permite discernir la generalidad del comportamiento inconsciente. Esto no quiere decir, de ningún modo, que el psicoanálisis generalice recetas aplicables al conjunto de casos, pues el principio

fundamental es que el padecimiento psíquico solo puede ser tratado en el caso por caso; pero si quiere decir que, en la particularidad del caso, es posible encontrar leyes generales del funcionamiento inconsciente que, en la historia de cada sujeto, tendrán formas específicas de manifestarse y recrearse.

En esta investigación, la relación entre el todo y la parte, el caso y la teoría, se encuentra en la particularidad de la obra literaria. Aquí, las hipótesis son remitidas al relato, y el anudamiento entre narración y palabra, refieren a un ejercicio demostrativo que de todas formas siempre será incompleto, pues la verdad es incompleta y fragmentaria, sobre todo cuando se trata de la voz del *infans*, momento en el que hay voz, pero no articulada. De todas formas, se opera una reconstrucción e incluso una construcción en la que es preciso advertir que el investigador pone en juego su propio fantasma. No obstante, reconocer el agujero en la verdad y la incompletud de la explicación, constituye un ejercicio de honestidad metodológica.

Como el trabajo se desarrolla en el ir y venir entre la teoría y la narración literaria, constantemente está acercándose y alejándose del objeto. A través de la teoría se realiza un acercamiento (*zoom in*) sobre las situaciones particulares que ofrece el material literario. Pero también, a través del material literario se procura construir una visión de conjunto, ubicando siempre la pregunta como eje central del análisis. Es así como se logran primeros planos a través de un método que busca dar relieve a los detalles ofrecidos por el cuadro; pues si bien la teoría permite hacer el *zoom*, este acercamiento se realiza sobre los detalles y vestigios del material literario. No obstante, el plano general no constituye una gran superficie, sino un microrecorte de la realidad, pues el relato literario se encuentra delimitado por elementos espacio-temporales y narrativos. El gran plano, no se esquivo en la investigación, sino que constituye el trazado extenso que permite el rastreo de la mentalidad de una época.

Pero más allá del acto demostrativo, el ejercicio constituye una invención. Pues allí donde encontramos apenas vestigios de lo real inconsciente; en los detalles del relato simbolizados solo parcialmente, nos topamos con explicaciones siempre fragmentarias que remiten a la naturaleza discontinua de las huellas emparentadas con el *infans*. Por eso la hipótesis abductiva en realidad constituye una invención narrativa construida sobre elementos fragmentarios, pero no por ello menos valiosos. En esta invención, es imposible reducir a cero la influencia del investigador, pero

acaso siendo posible, ¿garantizaría esto conocer lo real en sí? Tratándose de la fragmentariedad del inconsciente, no parece un asunto realizable.

Como lo indica Ginzburg, reconocer la invención propia del ejercicio investigativo permite además alertar que “todas las etapas que marcan los ritmos de investigación son construidas, no dadas” (2006/2010, p.389). Desde la construcción del objeto, hasta la elaboración de categorías y finalmente la transmisión narrativa de los hallazgos. El punto de partida, sin embargo, es siempre una anomalía que, para el psicoanálisis, se inscribe como síntoma. Esto no quiere decir que el punto de partida sea la concepción del niño como síntoma, idea planteada por algunos psicoanalistas, sino, más bien, que existen unas formas sintomáticas en la relación con el niño, que advierten, tanto de unos elementos propios del contexto y de la época, como de ciertas regularidades del psiquismo inconsciente que lo predisponen a instalarse de esa manera en la relación con el Otro.

Así pues, el punto de partida son más bien formas excepcionales de relación con el niño que, vistos desde una perspectiva macrohistórica, parecen regulares, pero que, dadas ciertas formas de regulación, se habrían atenuado en la modernidad. Esto no quiere decir que esas formas de relación hayan mermado, ni que se trate de un eterno retorno de lo mismo, pues las condiciones sociales de hoy hacen que dichas formas se inscriban de manera diferencial, a partir de sus propias contradicciones. Por eso, el ejercicio metodológico que demanda la investigación, está en una constante dialéctica entre los elementos microscópicos que se ubican por vía del relato literal, con ayuda del zoom conceptual, y los elementos contextuales macroscópicos que se analizan a la luz del discurso de la época.

1.5 Situar el fenómeno en el contexto espaciotemporal

Si bien esta investigación se ha realizado desde la perspectiva indiciaria, tanto al hacer el análisis “arqueológico” de la obra freudiana, como al rastrear indicios en la obra literaria; uno de los asuntos ineludibles tiene que ver con el abordaje de la influencia del contexto histórico-cultural inscrito en las coordenadas espaciotemporales del territorio colombiano. Esto implica, en términos metodológicos, ubicarse en una perspectiva “culturalista” que, antes de intentar encajar los hallazgos propios del caso colombiano en la generalidad de la teoría psicoanalítica, se permita

tomar como punto de partida los indicios particulares como vectores que conducen hacia ciertos conceptos psicoanalíticos. Así pues, en el presente trabajo no desconoce la influencia histórico cultural en el fenómeno de estudio.

La literatura, de nuevo presta un papel auxiliar para comprender la articulación de los dos planos. Los textos seleccionados están inscritos en el contexto colombiano, atendiendo a la necesidad de comprender el inconsciente en clave de la lengua propia y, por tanto, en las formas de la representación y el decir de la cultura a la cual se refieren y en la cual se crean.

Esta perspectiva busca cuidarse de atribuir la generalidad del inconsciente a la herencia, como pudo ocurrir en algunas vertientes del psicoanálisis posfreudiano, pero también, intenta flexibilizar un poco la ortodoxia estructuralista que, en ocasiones, termina desconociendo aspectos histórico-culturales que inciden en la estructuración del inconsciente. Cabe señalar que eso no implica particularizar los aspectos transversales de la teoría, sino reconocer que estos se inscriben en unas coordenadas espacio temporales que modulan las formas en las que se presentan. Esto permite entender las formas de transmisión generacional de la cultura por fuera de la explicación genética o la determinación estructural.

Freud reconoció la influencia que tiene la transmisión generacional en la estructuración inconsciente. Si partimos de esta perspectiva, la sexualización del niño deja de tener un componente interno hereditario, y pasa a ser comprendido como un fenómeno producido en la interacción, la cual a su vez se inscribe en coordenadas espaciotemporales. Lo que se busca es ubicar puntos de contacto entre los elementos histórico-culturales y la configuración inconsciente.

En ese sentido, como lo propone Saúl Friedlander (1975/1989), se construye una suerte de dialéctica entre la regla general derivada de la teoría psicoanalítica y el contexto particular del cual surge. A partir de allí emerge la hipótesis explicativa, la cual se va construyendo y reconstruyendo desde los detalles y los hallazgos. No obstante, como los fenómenos psicoanalíticos están sobredeterminados, no es posible dirigirse de manera genealógica hacia el encuentro con una única causa. En ese sentido, existen una pluralidad de elementos determinantes del fenómeno a estudiar, y esta investigación se ha cuidado de conducirse a partir de una perspectiva unicausal. Aunque se han identificado varias causas, es preciso decir que, una sola no es suficiente para explicar el fenómeno. Como lo indica Friedlander: “la formación remite a elementos inconscientes múltiples,

que pueden organizarse en secuencias significativas diferentes, cada una de las cuales, a cierto nivel de interpretación, posee su propia coherencia” (1975/1989, p.45).

Tratándose de los fenómenos inconscientes, existe un margen de indeterminación que el método propuesto por Friedlander puede ayudar a esclarecer. Para esto es necesario tener en cuenta tres elementos: la convergencia, busca construir una concatenación a partir de la convergencia de datos significativos; la estructura particular de los datos manifiestos, observable en las formas de repetición; la comparabilidad, que permite identificar elementos paradójales que conducen hacia los vestigios inconscientes.

Estos tres criterios pueden ser analizados también desde una perspectiva cuantitativa, que para el caso surge de ciertos datos estadísticos relacionados con el fenómeno de la violencia dirigida contra los niños. A partir de allí pueden ubicarse elementos repetitivos, así como ciertas formas de convergencia entre elementos relacionados. También es posible ubicar elementos paradójales que surgen de la correlación de datos. Esta perspectiva permite validar algunas de las hipótesis explicativas, aunque de manera parcial, pues siempre quedan lagunas y vacíos que únicamente a través de un ejercicio descriptivo y analítico pueden abordarse.

Uno de los aspectos centrales para lograr realizar un análisis de los hallazgos en clave histórico cultural, es el discurso. Este contiene elementos diacrónicos y sincrónicos que permiten interpretar ciertas representaciones en el marco de las producciones culturales. En ese sentido, el abordaje del fenómeno no puede desconocer los elementos ideológicos que atraviesan la realidad y en función de los cuales se desarrollan formas de acción y representación. Así pues, las formas de relación con el niño, en la sociedad actual, derivan en formas de hacer y simbolizar, atravesadas por la época.

La dialéctica entre lo contextual y lo general se sintetiza en mentalidades particulares que a su vez son observables en periodos de tiempo extensos, y que, para el caso del niño como objeto de violencia, muestran variaciones históricas en periodos largos, lo cual permite observar transformaciones en la forma de concebir la infancia en la actualidad. Es por eso que la perspectiva de esta investigación concibe una dimensión histórica del inconsciente, lo que ratifica la relación entre inconsciente y sociedad. Para el caso de la infancia esto se hace evidente en las

transformaciones de la familia y las formas de socialización del mundo actual, lo cual genera efectos particulares en el proceso de subjetivación.

Freud había reservado el papel de heredero de las relaciones parentales y las formas de socialización al Superyó, el cual se encuentra modulado por los elementos histórico-culturales. La variabilidad de estos elementos, como lo anota Friedlander (1975/1989), dependerá de la variabilidad de las instituciones y la homogeneidad o heterogeneidad de los grupos sociales. Estos elementos se hacen evidentes en las formas de crianza, maternaje y educación, así como en los ritos y las prácticas sociales.

Respecto al fenómeno de estudio, cabe aclarar que no se trata de un asunto particular desconectado por completo de la esfera discursiva global, por el contrario, está inscrito en una mentalidad colectiva que “comprende ciertas percepciones compartidas en común, al igual que ciertas actitudes admitidas comúnmente [...] La mentalidad colectiva es el común denominador de las percepciones y las actitudes producidas por una cultura específica” (Friedlander, 1975/1989, pp.166-167).

En la otra arista encontramos la particularidad del caso. Aquí se trata de la inscripción de la mentalidad global en el contexto histórico colombiano. Para este análisis es preciso tener en cuenta aspectos característicos de nuestra cultura, las formas de socialización y los elementos simbólicos representativos. La particularidad de las formas de crianza, las estructuras familiares y sociales son fundamentales para analizar la manera en la que se despliega la mentalidad de la época en un territorio concreto. Para el caso colombiano, todas estas se encuentran atravesadas por el conflicto armado. Así pues, las configuraciones simbólicas en el marco de la guerra, permitirán encontrar ciertos elementos particulares para tratar de explicar la recurrencia de la violencia contra los niños.

Capítulo 2. Sacralizar y matar al niño

¿Qué es un niño para la sociedad contemporánea que al tiempo lo protege y lo violenta? La condición del niño remite a esta paradoja. La doble actitud de protección/violencia parecen constituir dos caras de la misma moneda. El presente capítulo trata de responder a la cuestión.

Para ello se analizará primero la relación que existe entre el contagio tabú, la violencia, y el lugar del niño en dicha relación, a partir del concepto de ambivalencia en Freud (1912-13). El tabú, según Freud, encierra la ambivalencia afecto/hostilidad y contiene significaciones contrapuestas: algo puede considerarse sagrado y al tiempo impuro y prohibido. Como se estima que la transgresión del tabú puede contagiarse, el castigo debe ser asumido por todos los miembros de la sociedad o por un representante que puede ser oficiado en sacrificio.

Luego se examinará el concepto de *nuda vita* (vida desnuda) en Agamben (1995/2006) y su relación con la violencia. La paradoja radica en que al *sacer* puede quitársele la vida impunemente, pues su muerte no puede clasificarse ni como homicidio ni como sacrificio, y sin embargo, su vida es sagrada. En este marco, la condición bifronte del niño parece asimilarse a la del *homo sacer*; por una parte, con un carácter de insacrificable que lo ubica del lado de lo divino, y por otra, como un impunemente matable, pues su muerte no puede clasificarse ni como homicidio ni como sacrificio.

Finalmente, se estudia el papel del sacrificio en la violencia inaugural, al que se le atribuye la instalación de cierta armonía entre la comunidad y, en consecuencia, el reforzamiento de la unidad social. En ese sentido, si el ritual tiene como función purificar la violencia y disiparla del conjunto de los miembros de la comunidad, el desequilibrio del sacrificio llevará a que la violencia se desborde y se contagie. En este caso, el niño pasa de ser rey soberano a monstruo, hasta tanto se oficie un acto ritual inaugural que permita restablecer el orden a través del pacto. Es aquí donde el recorrido por la tragedia de Edipo, así como el mito del parricidio en Freud, se hacen necesarios.

El capítulo está entretejido por dos piezas literarias y el análisis de la escena del sacrificio de Isaac. En primer lugar, toma la novela de Wydman, titulada “Los cuclillos de Midwich” (1957/2001) con la cual se aborda la condición del niño desde la perspectiva de la ambivalencia.

La obra pone en escena el desarrollo de los sentimientos de amor y odio hacia unos niños, desde el momento en que comenzaron a ser concebidos como invasores extraterrestres que deben ser eliminados. En segundo lugar se presenta el relato de “El verdadero Barba Azul” de Bataille (1965/1972), para interpretar la violencia contra los niños desde la perspectiva del *homo sacer* (Agamben, 1995/2006). El relato de este asesino de niños, permite observar la relación de intimidad entre el agresor y su víctima; el primero actuando como soberano frente a la vida de los niños, al tiempo que estos se convierten en *homo sacer*, a quienes se les asesina impunemente.

Por último se toma la obra de Caravaggio “El sacrificio de Isaac”, y el análisis de dicha escena por parte de Kierkegaard, para esclarecer asuntos relacionados con el sacrificio y la violencia inaugural. En este caso, sacrificio y homicidio se encuentran emparentados. En esta doble implicación se presenta el acto de Abraham, el cual expresa, por un lado, el carácter sagrado como acto de fe, por otro, el asesinato como violación ética.

Parte de los relatos literarios comentados solo fueron hallados y analizados *après-coup*, con sus correspondencias y resonancias, así como las revelaciones parciales conseguidas en el progresivo examen del tema, a medida que se desarrollaban las reflexiones y se ponían a prueba las piezas explicativas. Finalmente, las obras artísticas terminan condensando e ilustrando muchos de los componentes e interrogantes del problema.

2.1. El niño sin imagen ni semejanza

En la novela de Wyndman (1957/2001), *Los cuclillos de Midwich*, todo inicia con una “epidemia de embarazos” en un poblado a las afueras de Londres. Primero el miedo se apodera de las mujeres, al saber que están embarazadas; después los niños devendrán siniestros para los pobladores.

Los embarazos se produjeron de manera simultánea, en una especie de contagio inexplicable. Lo llamaron el *Día Negro*. Contrario a la felicidad que usualmente se atribuye al estado de embarazo, las mujeres se sentían desgraciadas, avergonzadas y aterradas. La sensación de extrañeza comienza a ser reforzada durante la gestación: “No saber [...] que hay algo que está

creciendo ahí dentro, y no saber cómo ni por que... Es tan, tan degradante [...]. Tengo la impresión de ser un animal” (Wyndman, 1957/2001, p.37).

Cada día las mujeres se preguntan por aquello que crece en su vientre y que se ven compelidas a incubar. Temen que lo que nazca no sea semejante a ellas. Algunas terminan suicidándose y la comunidad se pone alerta porque considera que el fenómeno puede colectivizarse. Otras entran en estado de *shock* y una de ellas comienza a vagar por las calles pregonando que los embarazos se deben a un castigo divino. Dios las habría castigado con una epidemia de bebés. En efecto, los pobladores de Midwich experimentan la situación como una verdadera epidemia.

Unos días después, surge la teoría de que su embarazo se debe a una posible fecundación realizada por alienígenas. Entonces, las mujeres deciden reunirse para buscar una solución. “Somos nosotras quienes tenemos que arreglárnoslas por nosotras mismas, sin que nadie se mezcle en ello” (Wyndman, 1957/2001, p.36). Temiendo que los niños les fueran arrancados de sus brazos por científicos que buscarían estudiar el fenómeno, deciden guardar silencio y ocultar la situación. Argumentan que la maternidad es un derecho que solo les pertenece a ellas: “No hay nadie, absolutamente nadie, que tenga mejor derecho, o para quien este derecho sea más sagrado, a proteger a sus hijos de la explotación, que nosotras que vamos a ser madres” (Wyndman, 1957/2001, p.36).

Días después, los exámenes anuncian que todo va bien. En efecto, los niños nacen sin contratiempo. Para sus padres, eran niños perfectos aunque un poco extraños. La extrañeza proviene de un solo rasgo: sus ojos dorados. “Es curiosa la forma como nos miran con sus extraños ojos. Son... extraños, eso es” (Wyndman, 1957/2001, p.48). Para distinguir a los niños de la “implantación” de los demás, se referían a ellos como Niños en mayúscula.

Pero, la sensación de extrañeza que provocaban los niños, termina reforzada por su condición de indiferenciación, pues los padres no podían distinguir a sus propios hijos. Esta situación señala la dificultad de integrarlos en el complejo espejador que permite su reconocimiento:

Lo que les daba un mayor aspecto de «extraños» era sin duda el modo como estaban dispuestos sus ojos, que no recordaba en nada una raza determinada que habitara una región

precisa. Era una simple impresión. Nada permitía distinguir a un niño de otro y, de no ser por los cabellos, no hubiera podido distinguir con certeza a un niño de una niña (Wyndman, 1957/2001, p.76).

Los ojos dorados de los niños evocan el cuento “Axolotl” de Cortázar (1956), publicado un año antes de la novela de Wyndman, en un libro titulado *Final del juego*. La historia narra la experiencia de un hombre que acostumbraba ver a los Axolotl cada mañana, en el acuario del *Jardin des Plantes* en París. Lo que más llamaba su atención eran los ojos dorados que parecían dos cabezas de alfiler, “enteramente de un oro transparente carentes de toda vida pero mirando, dejándose penetrar por mi mirada que parecía pasar a través del punto áureo y perderse en un diáfano misterio interior” (Cortázar, 1956/1986, p.53).

El hombre, que seguía obsesionado con los ojos del Axolotol, acudía cada mañana para verlos fijamente, mientras pegaba su cara contra el vidrio del acuario. Pero, la profunda falta de semejanza entre el Axolotl y el humano termina siendo el rasgo que permite advertir algo de sí mismo en el pececillo. “No eran seres humanos, pero en ningún animal había encontrado una relación tan profunda conmigo” (Cortázar, 1956/1986, p.54). El hombre experimentaba la mirada de los Axolotl como si atestiguaran algo o se convirtieran en profundos jueces ante los cuales se sentía innoble. Pero detrás de sus caras inexpresivas advertía también una profunda crueldad.

Cada día que pasaba, el enfrentamiento con la alteridad absoluta, imagen sin semejanza, era mayor. Fue entonces cuando ocurrió lo siniestro. Un día, mientras tenía su cara pegada contra el vidrio del acuario,

mis ojos trataban una vez más de penetrar el misterio de esos ojos de oro sin iris y sin pupila. Veía de muy cerca la cara de un axolotl inmóvil junto al vidrio. Sin transición, sin sorpresa, vi mi cara contra el vidrio, en vez del axolotl vi mi cara contra el vidrio, la vi fuera del acuario, la vi del otro lado del vidrio. Entonces mi cara se apartó y yo comprendí.

[...]. Afuera mi cara volvía a acercarse al vidrio, veía mi boca de labios apretados por el esfuerzo de comprender a los axolotl. Yo era un axolotl y sabía ahora instantáneamente que ninguna comprensión era posible. Él estaba fuera del acuario, su pensamiento era un pensamiento fuera del acuario. Conociéndolo, siendo él mismo, yo era un axolotl y estaba

en mi mundo. El horror venía -lo supe en el mismo momento- de crearme prisionero, transmigrado a él con mi pensamiento de hombre, enterrado vivo en un axolotl, condenado a moverme lúcidamente entre criaturas insensibles (Cortázar, 1956/1986, p.55).

Fue así como se produjo el horror y advino lo ominoso. El hombre se había reconocido en la imagen sin semejanza deviniendo axolotl. Ahora que era un axolotl podía darse cuenta de que, o el pececillo estaba también en el hombre o pensaba como él. Lo cierto es que estaba condenado al mutismo de los axolotl. “Ahora soy definitivamente un axolotl, y si pienso como un hombre es sólo porque todo axolotl piensa como un hombre dentro de su imagen de piedra rosa” (Cortázar, 1956/1986, p.7).

Los axolotl son una especie de batracio originario de México, y se encuentran en el complejo lacustre de Xochimilco. Normalmente pueden permanecer toda su vida en estado larvario sin alcanzar la madurez. No obstante, en algunos casos raros, los Ajolotes (como son nombrados en México) salen del agua y se convierten en salamandras. La condición prematura de los Axolotol permite demostrar la tesis de la neotenia. El paso del neoteno-axolotl a la humanidad-cultura se da a través del artificio especular, en una suerte de acto de prestidigitación. Pero como no se trata de un proceso evolutivo, los puentes entre uno y otro quedan cortados.

La extrañeza provocada por los Axolotl, debido a su imagen sin semejanza, también aparece en Midwich, advirtiendo sobre lo ominoso. Los niños, al igual que los Axolotl, parecían bastarse “perfectamente a sí mismos en tanto no se les abandonara y no se les contrariaran sus deseos” (Wyndman, 1957/2001, p.61); sin embargo, cada vez que esto ocurría o que las madres infligían algún dolor voluntaria o involuntariamente, ellas terminaban agrediéndose a sí mismas con mayor intensidad.

Diferentes expertos comenzaron a interesarse en el fenómeno. Según su teoría, los niños provendrían de una implantación alienígena producida el *Día Negro*, después de que una nave extraterrestre se posara sobre el pueblo esparciendo un gas que adormeció a los habitantes. Así, las madres serían apenas el huésped en el que fueron implantados. La teoría descartaba la partogénesis y la inseminación. Atribuían el fenómeno a un proceso de xenogénesis: “producción de una forma diferente de la del padre, ¿o quizás debería decir del «otro», puesto que no se trata realmente del verdadero padre?” (Wyndman, 1957/2001, p.32). Fue así como los niños comenzaron a ser

concebidos como invasores provenientes de un lugar absolutamente otro: eran extraterrestres. “Este niño está tan lejos de perteneceros, que no corresponde a ninguna especificación racial conocida” (Wyndman, 1957/2001, p.54).

Los niños empezaron a ser llamados sustituidos, intrusos, niños cuclillo. Los cuclillos son aves que colocan su huevo en un nido ajeno. “El problema empieza realmente una vez ha eclosionado el huevo. En efecto, ¿cuál será la próxima tentativa de ese pequeño cuclillo? Sea cual sea, estará motivada por su instinto de conservación, ¡un instinto caracterizado principalmente por una implacable crueldad!” (Wyndman, 1957/2001, p.55).

Poco tiempo después empieza a observarse que los niños ejercen sobre las madres cierta compulsión. Así, las mujeres que se habían marchado de Midwich comienzan a sentir un fuerte impulso por regresar. De pronto han experimentado un sentimiento de inquietud, “una necesidad, que, de uno u otro modo, notaban confusamente que no podrían satisfacer a menos que volvieran aquí” (Wyndman, 1957/2001, p.50). Esta especie de llamado comienza a ser experimentado por las madres como un grito ensordecedor, una invocación.

Pero la influencia que ejercen los niños sobre sus madres, parece sobrepasar cualquier barrera, instalando una especie de efecto reflejo. Así, una mujer que había punzado sin culpa a su bebé al cambiar sus pañales, afirmó que “el bebé la había mirado fijamente con sus ojos dorados, y la había obligado a infligirse el mismo tratamiento” (Wyndman, 1957/2001, p.51). Esta especie de mimesis (imitación) de la agresión, terminará siendo experimentada por todas las madres de los Niños.

En ese momento los pobladores comienzan a buscar una salida para evitar la compulsión que ejercen los niños sobre sus madres. El objetivo es separarlos de ellas para lograr disminuir dicho influjo. Como estas mujeres son consideradas madres huésped, y sus esposos no se consideran padres de los niños, lo que se propone es que los hombres alejen a sus mujeres de los Niños cuclillo. De esta forma, los niños sustituidos comienzan a ser percibidos como intrusos. Temen que, al igual que con los cuclillos, las madres terminen matándose para dar de comer a los pequeños glotones.

Pasados 9 años, los Niños habían sido aislados en una escuela aparte a cargo de un grupo de especialistas que analizaban su comportamiento. Pero el panorama comienza a enrarecerse luego de un accidente en el que muere uno de los Niños. Este evento desencadena una especie de agresión especular, de manera que, quienes buscan hacerles daño, terminan infligiéndose un dolor insoportable a sí mismos. Fue así como empezó una oleada de venganzas entre los pobladores y los Niños.

Finalmente, se desencadena una violencia mimética entre los Niños y los hombres, quienes no los reconocían como sus hijos. Como se consideraba que los niños habían alterado las relaciones familiares habituales, todos los hombres los odiaban. “Los cuclillos [...]. Supongo que nunca habrás creído que los hombres sintieran un verdadero afecto por los Niños. Se han contenido tan sólo para complacer a sus mujeres” (Wyndman, 1957/2001, p.80).

Estos niños extraños que evocan lo siniestro, comienzan a ser objeto de violencia por parte de los pobladores de Midwich.

Freud se refirió a lo ominoso como “aquella variedad de lo terrorífico que se remonta a lo consabido de antiguo, a lo familiar desde hace largo tiempo” (Freud, 1919h, p.220). La interesante excavación de Freud en la palabra permite observar que en algún momento *unheimlich* y *heimlich* tuvieron el mismo significado: doméstico, familiar. ¿Pero acaso todo lo familiar es terrorífico? Por el contrario, Freud afirma que “a lo nuevo y no familiar tiene que agregársele algo que lo vuelva ominoso” (1919h, p.220). Según indica, lo ominoso es algo sustraído del conocimiento, y por lo tanto inconsciente, pero a la vez es reservado, inescrutable. Estas figuras causan impresión porque están aparentemente vivas, o porque son inertes y toman cierta vida. El rasgo esencial de lo ominoso lo encarnan aquellas figuras sobre las que se tiene la duda de si son personas o autómatas. Para Freud, sería Hoffmann quien en la literatura habría logrado con éxito dicho efecto. *El hombre de la Arena*, que le arranca los ojos a los niños, sería una figura *princeps* de lo ominoso.

El rechazo de dichas imágenes está orientado por un mecanismo de defensa que se origina en el núcleo narcisista del sujeto. La imagen rechazada no es más que la imagen de un doble que “ha devenido una figura terrorífica del mismo modo como los dioses, tras la ruina de su religión, se convierten en demonios” (Freud, 1919h, p.230).

Así pues, la imagen *unheimlich* de los Niños de Midwich, encierra algo de lo horroroso en cada uno, que retorna de manera ominosa causando extrañeza. Dioses que ahora devienen demonios. Su majestad el bebé que parece advenir como monstruo.

Al no poder ser reconocidos por el otro, es decir, al no integrarse en el complejo especular, los niños comienzan a ser vistos como algo con imagen sin semejanza: “y Dios dijo, citó el señor Leebody -: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza». De acuerdo, pero entonces, ¿qué son esos Niños, dígamelo, qué son?” (Wyndman, 1957/2001, p.81). Sobre este desconocimiento de los niños, los pobladores buscarán legitimar las acciones de violencia:

¿qué son? No pueden ser lo que nosotros llamamos un hombre, ya que su estructura interna está concebida de otro modo, su «semejanza» lo es con algo distinto. Poseen la apariencia del género homo, pero no su naturaleza. Y puesto que son de otro género, y que el asesinato consiste, por definición, en matar a una persona de su propia especie, el hecho para nosotros de matar a uno de ellos ¿es realmente un asesinato? Parece que no. Una vez planteado esto, hay que ir más lejos. Ya que, puesto que el hecho de matarlos no está legalmente prohibido, ¿cuál debe ser nuestra actitud respecto a ellos? (Wyndman, 1957/2001, pp.81-82).

Este fragmento evoca la condición del *sacer*, definida por Agamben (1995/2006) como un estado de excepción, el cual permite, al estar exceptuado de la ley, matar impunemente a alguien, *al* tiempo que se le considera insacristable. En efecto, parte de las discusiones de los hombres de Midwich giraban en torno a la necesidad de integrar a esos niños extraños a la ley, para evitar que la oleada de venganza terminara en un exterminio de los unos contra los otros. “Necesitamos un código aplicado a los Niños, medios por los cuales les pueda ser impuesta la ley como a nosotros” (Wyndman, 1957/2001, p.79).

La extrañeza de los niños proviene además de su aparente madurez. Aunque tan solo tienen 9 años, parecen comportarse como adultos. Un hombre, luego de entrevistar a uno de los Niños, indica haber quedado aterrado frente a sus respuestas:

Nunca en mi vida he estado más cerca del pánico. Esa combinación niño - adulto me pareció como cargada de una significación que desmoronaba todas las bases sobre las que se asienta el orden de las cosas... [...] en aquel momento fue para mí un golpe, una revelación, y juro

que me sentí aterrado... Les vi de pronto como en una doble imagen: individualmente, aún como niños; colectivamente, ya adultos... (Wyndman, 1957/2001, p.103)

La sensación de extrañeza provocada por los niños termina erosionando cualquier argumento de razón y desemboca en una disputa entre los Niños y los hombres. Sin embargo, algo en esta combinación niño-adulto muestra que existe una relación íntima entre los unos y los otros, que deviene *unheimlich*.

Lo cierto es que la violencia mimética termina esparciéndose a través de actos de venganza. Los hombres buscarán la manera de eliminar lo siniestro y aparentemente monstruoso a través de su exterminio. La imagen sin semejanza de los niños servirá de base para la justificación de los hombres en

la necesidad de luchar para la supervivencia de nuestra especie. Pero cuando esta necesidad se deja sentir, no experimentamos el menor remordimiento al aprobar sin reservas aquello que eliminará el peligro, venga de donde venga: lobos, insectos, bacterias o virus. No ofrecemos cuartel y, por supuesto, tampoco esperamos su perdón (Wyndman, 1957/2001, p.97).

Esa connotación epidémica de los niños parece advertir del asunto que se trata. En varias ocasiones el relato se refiere a epidemias padecidas por Midwich. Primero fue la fiebre aftosa, luego vinieron los embarazos masivos y con ellos los suicidios que amenazaban con colectivizarse. Después vino una epidemia de neumonía que incluso cobró la vida de 3 de los 61 niños, y ahora son los Niños quienes encarnan el virus que amenaza con destruir a la población de Midwich. Al final, los pobladores se dirigen a quemar los niños, pues serían los portadores de la muerte y el mal del pueblo.

2.1.1 El tabú y la ambivalencia

El horror que causan determinados objetos y la consecuente instalación de la prohibición de tocarlos, son rasgos de las definiciones del tabú que en gran medida toma Freud de los trabajos de Wundt. Según Wundt, el tabú proviene originariamente del miedo a la acción de poderes

demoniacos, y solo más tarde se distancia del demonismo para integrarse en las tradiciones, convirtiéndose en el fundamento de los mandamientos y las leyes; designando lo que está prohibido tocar en razón de su carácter de impuro, y por tanto, en el horror al contacto.

Pero Freud avanza un poco más en las hipótesis de Wundt al anotar que el objeto tabú alberga una ambivalencia en cuanto es al tiempo impuro y sagrado; de allí que contenga a la vez la veneración y el aborrecimiento. El tabú encierra la ambivalencia afecto/hostilidad; contiene significaciones contrapuestas: “Por una parte, nos dice «sagrado», «santificado», y, por otra, «ominoso», «peligroso», «prohibido», «impuro»” (Freud, 1912-13, p.27).

Así pues, el tabú se manifiesta tanto en prohibiciones y restricciones como al designar el carácter sagrado de personas u objetos.

Los tabúes serían unas prohibiciones antiquísimas, impuestas en su tiempo desde afuera a una generación de hombres primitivos, o sea: una generación anterior se los inculcó con violencia. Tales prohibiciones recayeron sobre actividades hacia las que había fuerte inclinación. Luego se conservaron de generación en generación, acaso por mero efecto de la tradición sustentada por la autoridad parental y social. Pero también es posible que se «organizaran» ya dentro de las organizaciones posteriores como una pieza de patrimonio psíquico heredado. [...] ...que el tabú se mantenga se infiere algo: que el placer originario de hacer aquello prohibido sobrevive en los pueblos donde el tabú impera. Así, estos tienen hacia sus prohibiciones-tabú una *actitud ambivalente*; en lo inconsciente nada les gustaría más que violarlas, pero al mismo tiempo temen hacerlo; tienen miedo justamente porque les gustaría, y el miedo es más intenso que el placer. Ahora bien, ese placer es, en cada individuo del pueblo, inconsciente como en el neurótico (Freud 1912-13, p.39).

Freud emparenta el tabú con el delirio de tocar, común en los obsesivos. El delirio de tocar encierra un conflicto entre la prohibición y la tendencia, es decir una actitud ambivalente del sujeto con respecto al objeto, deseado y prohibido.

El carácter principal de la constelación psicológica fijada de ese modo reside en lo que se podría llamar la conducta “*ambivalente*” del individuo hacia un objeto o, más bien, hacia una acción sobre el objeto. Quiere realizar una y otra vez esa acción —el contacto— [ve en

ella el máximo goce, mas no tiene permitido realizarla], pero al mismo tiempo aborrece de ella (Freud, 1912-13, p.37).

La ambivalencia hacia el objeto tabú se expresa en dos acciones: buscar el contacto, en el que se ve el máximo goce, pero al tiempo aborrecer de él. Sobre estas tendencias Freud aclara que “la prohibición es expresa y consciente; en cambio, el placer de contacto, que perdura, es inconsciente: la persona no sabe nada de él ” (Freud 1912-13, p.37). Así entonces, a consecuencia de la represión (amnesia) la motivación de la prohibición permanece ignorada, pero su energía proviene de allí.

Por esta vía el tabú tiene entonces una relación directa con el imperativo categórico⁶:

Las prohibiciones a que nosotros mismos obedecemos, estatuidas por la moral y las costumbres, posiblemente tengan un parentesco esencial con este tabú primitivo, y si esclareciéramos el tabú acaso arrojaríamos luz sobre el oscuro origen de nuestro propio «imperativo categórico» (Freud, 1912-13, p.31).

Esta conciencia tabú constituye la forma más antigua de la conciencia moral. Por un lado, estaría el mandamiento de la conciencia moral manifestado como tabú, por otro el movimiento a transgredirlo, lo que deriva en culpabilidad⁷.

Así pues, la principal meta de la prohibición tabú es contener una pulsión. De allí su carácter ambivalente. De esta forma, a la pulsión no le quedará más que buscar placeres sustitutos. Pero, la prohibición también será desplazada a estos nuevos objetos. El problema radica en que “a cada nuevo empuje de la libido reprimida, la prohibición responde haciéndose más severa” (Freud, 1912-13, p.38).

⁶ Según Freud, las fuentes del tabú deben buscarse en el temor a la acción de fuerzas demoniacas. El tabú prohíbe entonces irritar dicha potencia y apaciguar la cólera del demonio, evitar su venganza, en últimas el tabú tiene como función la regulación de la violencia

⁷ El efecto es la transformación en angustia, eso reprimido determina según Freud el carácter angustioso de la conciencia moral

Aquello que se haya prohibido tiene entonces la condición de ser objeto de deseo, pues “en efecto, no es preciso prohibir lo que nadie anhela hacer, y es evidente que aquello que se prohíbe de la manera más expresa tiene que ser objeto de un anhelo” (Freud, 1912-13, p.74). El tabú se instala debido a la inclinación hacia la misma acción prohibida.

Freud anota que parece inverosímil o absurdo que estemos tentados a transgredir mandamientos como el de “No matarás”. La sola idea inspira horror. Pero advierte que no debemos engañarnos, pues la tentación de matar es más fuerte de lo que creemos. El hecho es que se quisiera transgredir la prohibición, sin embargo, se siente miedo de hacerlo. Como “entre sus tentaciones más fuertes se cuentan las de asesinar a sus reyes y sacerdotes, perpetrar el incesto, maltratar a sus muertos, etc.” (Freud, 1912-13,p.74), por eso están prohibidas.

Así pues, el deseo se oculta tras la prohibición.

Tras cada prohibición, por fuerza hay un anhelo. Supondremos que ese anhelo de matar está presente de hecho en lo inconsciente, y que ni el tabú ni la prohibición moral son superfluos psicológicamente, sino que se explican y están justificados por la actitud ambivalente hacia el impulso asesino (Freud, 1912-13, p.86).

2.1.2 La investidura ambivalente del niño

Los objetos y personas tabú están signados en general por su excepcionalidad. Entre las figuras tabú estudiadas por Freud, y que expresan la doble condición de protección/violencia se encuentran reyes y gobernantes. Y a su vez, el niño forma parte de la serie de los débiles (“mujeres, niños y hombres comunes en general”) que deben ser protegidos: “del poderoso *mana* (la fuerza mágica) de sacerdotes y jefes” (Freud, 1912-13, p.28).

Esta fuerza además:

[...] adhiere a todas las personas que son algo particular, como reyes, sacerdotes, recién nacidos; a todos los estados excepcionales, como los corporales de la menstruación, la

pubertad, el nacimiento; a todo lo ominoso, como la enfermedad y la muerte; y a lo que con ello se relacione en virtud de su capacidad de difusión o de contagio (Freud, 1912-13, p.30).

En el caso del niño, su investidura señala por sí misma la corriente contraria que contiene.

La presencia de esta hiperternura es común en la neurosis, en especial en la neurosis obsesiva, que utilizamos como principal término de comparación. Hemos llegado a entender muy bien su origen. Aflora dondequiera que además de la ternura dominante existe una corriente contraria, pero inconsciente, de hostilidad; vale decir, donde se realiza el caso típico de la actitud ambivalente de sentimientos (Freud, 1912-13, p.55).

Esta ambivalencia puede observarse incluso en la ternura exagerada que se expresa en la relación madre e hijo.

Si ahora la aplicáramos al trato que se dispensa a las personas privilegiadas, se nos ofrecería la intelección de que a su veneración, y aun endiosamiento, se contraponen en lo inconsciente una intensa corriente hostil; vale decir que, como lo esperábamos, aquí se realiza la situación de la actitud ambivalente de sentimientos (Freud, 1912-13, pp.55-56).

La ambivalencia permite explicar la doble condición del niño; que, por un lado, se lo conciba como sagrado y sea venerado, pero que, por otro, represente un peligro y por tanto sea violentado.

Estas dos mociones contrapuestas propias del tabú, se corresponden con las mociones con las cuales se inviste al niño. Por una parte, él es su majestad el bebé, en cuanto está investido con el narcisismo de sus padres. Por otra, él encarna al monstruo moral que puede violar la prohibición fundamental del incesto, deviniendo ominoso y esparciendo el contagio que amenaza con la disolución del lazo social.

El niño es tabú porque despierta la tentación de tomarlo como objeto de goce, al tiempo que se aborrece/prohíbe el impulso. Una ambivalencia que conduce a que recaiga sobre él la doble actitud de protección y de violencia, de admiración y temor, como si él ocupara una posición semejante a la del rey.

2.1.3 Imitación y propagación del contagio

Las personas y objetos que tienen el tabú pueden contagiarlo a quienes entran en contacto con él, incluso contagiar a objetos inanimados. De hecho,

las personas o cosas tabú pueden compararse a unos objetos cargados con electricidad; son la sede de una fuerza temible que se comunica por contacto y libera dañinos efectos si el organismo que provoca la descarga es demasiado débil para contrarrestarlos [...] [Además], el carácter contagioso de un tabú es sin duda el que ha dado ocasión a que se procurase eliminarlo mediante ceremonias expiatorias (Freud, 1912-13, p.29).

Las personas se someten convencidas a las limitaciones del tabú y saben que su violación se castigará con la mayor severidad. Las prohibiciones, en muchos casos, tienen que ver con la libertad de movimiento y de trato. En ocasiones las renunciadas y abstinencias están acompañadas de todo un ceremonial.

Todas esas prohibiciones parecen suponer algo de la índole de una teoría: como si ellas fueran necesarias por poseer ciertas personas y cosas una fuerza peligrosa que, casi al modo de una infección, se contagiara por contacto con el objeto cargado (Freud, 1912-13, p.30).

El peligro puede tener que ver con la persona portadora del tabú, y con la carga que se le estima. Pero quien lo porta se convierte en prohibido y por tanto también en peligroso. Dado que el “fundamento del tabú es un obrar prohibido para el que hay intensa inclinación en lo inconsciente” (Freud, 1912-13, p.40), entonces el mismo tabú es el que instiga a violar la prohibición. Pero, si la prohibición se infringe, aparece una suerte de contagio, instalando la posibilidad de imitación que tendría por consecuencia la disolución de la sociedad.

Cuando alguien viola un tabú, pasa a convertirse él mismo en tabú y tienta a otros a seguir su ejemplo. “Realmente, pues, es *contagioso*, en la medida en que todo ejemplo contagia su imitación; por esta razón es preciso evitarlo a él igualmente” (Freud, 1912-13, p.40).

Pero, además, la violación de ciertos tabúes puede significar un riesgo social, y por eso el castigo debe ser recibido por todos los miembros de la sociedad. Como lo resalta Freud, el peligro aquí es la imitación que podría terminar disolviendo la sociedad. De allí el gran problema que

representa el delirio de tocar, pues por “el contacto es el inicio de todo apoderamiento, de todo intento de servirse de una persona o cosa” (Freud, 1912-13, p.41).

En resumen, el contagio del tabú induce a la tentación y por esta vía a la imitación, empujando a violar la prohibición. “Es preciso admitir, además, que si el ejemplo de un hombre que ha violado un tabú seduce a otro para realizar la misma acción, la desobediencia a la prohibición se propaga como un contagio” (Freud, 1912-13, p.41). El contagio se produce por vía de la imitación, porque además la lógica de la apetencia prohibida es el desplazamiento hacia otros objetos.

De la violación de un tabú, los primitivos temían un castigo, generalmente una enfermedad. Y cuando la violación no era vengada, se temía que esta retornara en el colectivo, por lo tanto se apresuraban a ejecutar el castigo omitido. Se trata de una angustia de contagio proveniente de la tentación de la imitación que puede esparcirse rápidamente, a la manera de una infección. Por eso la prohibición debe recaer tanto sobre el criminal como sobre los posibles vengadores. En ese sentido, el riesgo que comporta la infección tabú es la violencia y con ello la disolución del lazo social.

2.1.4 ¿Por qué devienen siniestros los niños?

El relato de Midwich permite situar algunas coordenadas para comprender las razones por las cuales los niños devienen siniestros. Una de las razones fundamentales estriba en la denegación de la paternidad. Pues según el relato, habían sido implantados en el vientre de sus madres, por lo cual sus padres no les reconocen como hijos. Este asunto impide su reconocimiento especular, pues pasan a representar la alteridad absoluta.

No obstante, esta semejanza muestra, por el revés, el lazo entre el hombre y el niño pues, así como en el cuento del Axolotl, parece que el pececillo estaba en el hombre, o en todo caso él pececillo piensa como hombre. De ser así, esta alteridad residiría en cada uno, por lo cual sería imprescindible su tratamiento. Ella parece remitir a eso del niño que reside en cada uno y que, en cuanto alteridad absoluta, puede devenir ominoso. En el relato de Midwich los niños comienzan a

ser percibidos como invasores extraterrestres, por lo cual son llamados, sustituidos, intrusos, cuclillos.

En contraste con este vínculo ominoso, en Midwich el lazo estrecho entre madre e hijo y en la compulsión que los Niños ejercen sobre ellas, se evidencia un vínculo narcisista. Es por eso que la salida que se proponen para contrarrestar dicho influjo es alejar a los niños de sus madres. Parece entonces, que algo de la separación entre madre e hijo no opera en el caso de los niños cuclillo, y por esa razón todo culmina en una escena de violencia mimética. Otra manifestación de la condición narcisista tiene que ver con que los niños parecen bastarse a sí mismos. Parece pues que del amor materno y de la actitud infantil invitan a proseguir con el estudio del narcisismo.

Pero, esta imagen de los niños deviene horrorosa, *unheimlich*, porque es algo familiar que ha devenido terrorífico, y en efecto, los niños encarnan un doble del adulto. Sin embargo, en este doble no pueden reconocerse; causa extrañeza, tal vez porque está más en relación con un infantil que, en lugar de mostrarse en su condición narcisista, retorna de manera monstruosa.

Los niños terminan representando un mal. Se les atribuye haber alterado las relaciones familiares habituales. Pasan a ser odiados, perseguidos y a ser objeto de violencia. Han devenido siniestros a los ojos de los pobladores porque contienen algunas de las características de lo ominoso: sustraídos del conocimiento, reservados, inescrutables. Incluso, se duda de su condición humana y se representan como autómatas.

Adicionalmente los niños cuclillo comienzan a ser experimentados como una epidemia. Así pues, el peligro que encarnan parece alertar sobre una posibilidad de contagio. Es aquí, donde se emparentan con el tabú y el horror al incesto y es justo por eso que se hace necesario su tratamiento.

La perspectiva de la ambivalencia fue introducida por Freud para el análisis de las neurosis, y su argumentación se reforzó a partir de los estudios etnológicos sobre el tabú. Lo que logra derivarse de allí, es que el tabú fundamental de la cultura se encuentra relacionado con el horror al incesto. Su trabajo permite mostrar que el tabú encierra la ambivalencia, la cual se manifiesta en el afecto/hostilidad que despierta el objeto. Por eso concluye que el tabú es sagrado, santificado y al mismo tiempo ominoso, peligroso, prohibido e impuro.

Los estudios etnológicos demuestran que quien tiene el tabú puede contagiarlo a quienes entran en contacto con él, pues se hacen portadores de un peligroso agente infeccioso. Como el tabú se está en relación con la prohibición fundamental del incesto, este se encuentra emparentado con la pulsión. En ese sentido, existe una intención de transgresión, pero también una prohibición.

El niño alberga la doble condición del tabú, es prohibido porque existe una intención pulsional de tomarlo como objeto, en cuanto su desvalimiento mueve a la transgresión, pero al tiempo está prohibido hacerlo. Pero de otro lado, el niño está emparentado con el tabú porque representa la intención de cometer incesto, y por eso también puede convertirse en objeto de purificación o expiación.

El niño encarna al personaje que viola las dos prohibiciones fundamentales de la cultura: el incesto y el parricidio. Es por eso que Freud ubica el Edipo como núcleo de la cultura y como núcleo de las neurosis, y descubre en su sepultamiento una condición que permite al sujeto integrarse a la cultura. No obstante, cuando no existe una operación efectiva, aparece el riesgo de contagio y con ello la violencia mimética. La amenaza del incesto pone en peligro la cultura, pues los lazos sociales dependen de ello. Es así como el niño sacralizado, su majestad el bebé, puede advenir monstruo moral, y de allí, una vez más, su carácter ambivalente: es venerado, pero al tiempo representa lo monstruoso.

2.2 El sacer, el monstruo y la *nuda vita*

La teoría de la ambivalencia, que es central en la discusión de *Tótem y Tabú*, es heredera de toda una tradición etnológica y filológica que fue permeando distintos campos del saber. Esta perspectiva fue inspirada por Wundt, quien consideraba que lo tabú expresa una indiferencia entre lo sagrado y lo impuro. “Acerca del doble significado del tabú, Wundt manifiesta puntos de vista sustantivos, pero que no se entienden del todo. Según él, en los primitivos comienzos del tabú no existía aún separación entre *sagrado e impuro*” (Freud, 1912-13, p.33).

Aunque Freud se distancia de algunas de las tesis de Wundt, claramente el trabajo de este ejerce un fuerte influjo respecto a su planteamiento sobre el tabú. En el comentario al ensayo de

Abel sobre “El significado contradictorio de las palabras originarias” (1884), Freud no pasó por alto la alusión al *sacer* latino (1910e, p.151), aunque la discusión sobre el *sacer* romano aún no había hecho su ingreso en las discusiones antropológicas y filosóficas (como lo señala Agamben, 1995/2006). También, en *Tótem y tabú*, puede observarse una alusión expresa a dicha noción:

«*Tabú*» es una palabra polinesia cuya traducción nos depara dificultades porque ya no poseemos el concepto que ella designa. Este era corriente aún entre los antiguos romanos; su «*sacer*» era lo mismo que el «*tabú*» de los polinesios. También «*agoz*», de los griegos, y «*kodausch*», de los hebreos, tienen que haber significado lo mismo que los polinesios expresan con su «*tabú*», y, mediante designaciones análogas, otros muchos pueblos de América, África (Madagascar) y Asia septentrional y central (Freud, 1912-13, p.27).

La concepción de *sacer* acuñada por Freud se inserta en la tradición de quienes ven en lo sagrado una figura arquetípica consagrada a los dioses infernales, análoga a la ambigüedad del tabú que despierta horror, pero al tiempo es digno de veneración. Es claro entonces que Freud estableció una relación entre el tabú y el *sacer*. El asunto es que esta visión no resuelve la contradicción que encierra el hecho de que lo sagrado no puede oficiarse en sacrificio. Es decir, esta versión justifica la ejecución popular, pero no explica el hecho de que está prohibido sacrificar aquello cuya condición es *sacer*.

No obstante, hay una segunda vertiente, más moderna, en la cual lo sagrado es comprendido como un residuo del derecho religioso en el que la condena a muerte se encuentra emparentada con el sacrificio. En esta segunda versión, como indica Agamben (1995/2006), no puede oficiarse sacrificio con aquello considerado *sacer*, puesto que ya se encuentra, originariamente, en posesión de los dioses. No obstante, aparece aquí una nueva contradicción, y es el hecho de que lo *sacer* puede recibir muerte sin que esto constituya un sacrilegio.

Es frente al límite que presenta cada una de estas explicaciones que se sitúa la tesis de Agamben respecto al *homo sacer*. Según el tratado “Sobre la significación de las palabras” de Festo: “hombre sagrado, es empero, aquel a quien el pueblo ha juzgado por un delito; no es lícito sacrificarle, pero quien le mate no será condenado por homicidio” (Agamben, 1995/2006, p.94). Así pues, además de matable, “no debía recibir la muerte en las formas sancionadas por el rito” (p.94).

El *sacer*, al estar exceptuado del ritual simbólico, es insacrificable. Este caso presenta una contradicción, pues mientras está prohibido violar lo sagrado, es lícito matar al *sacer*. Así pues, impunidad de matar y exclusión del sacrificio coinciden en el *sacer*, y, sin embargo, asesinarlo constituye una transgresión a la prohibición de violar lo sagrado.

En el caso de la violencia dirigida al niño, puede observarse tanto la ambivalencia de sentimientos, como la condición *sacer* que menciona Agamben, en cuanto el niño es considerado insacrificable.

2.2.1 El poder soberano y el homo sacer

La vía tomada por Agamben (1995/2006) busca esclarecer la doble condición del *sacer*; de un lado impunidad de matar y de otro exclusión del sacrificio. El punto de partida es la suspensión de la aplicación de la ley del homicidio, pues el responsable del homicidio podía alegar la sacralidad de la víctima para no ser condenado. Así pues, la prohibición de inmolación lo excluye de la víctima consagrada (sacrificable), y sin embargo, es considerado sagrado. Según Agamben (1995/2006, pp.95-96), esta doble excepción responde a una estructura topológica: la exclusión genera, al tiempo, una doble inclusión del *sacer*. De un lado, pertenece a dios en cuanto insacrificable; de otro, pertenece a la comunidad y por eso puede dársele muerte violenta.

Estos son los puntos sobre los cuales Agamben toma distancia de la teoría de la ambivalencia, pues esta no depende ya de la sacralidad, sino del carácter lógico y topológico de la doble exclusión en la cual se halla. Es esta doble exclusión la que lo expone a la violencia que puede recaer sobre él.

Este carácter de doble excepción se encuentra presente en el niño. De un lado su carácter de insacrificable lo ubica del lado de lo divino, de otro, la violencia de la cual es objeto lo sitúa como miembro de la comunidad, y posible chivo expiatorio cuando la peste adviene sobre ella.

Pero el asunto central, según la tesis de Agamben es que, al *sacer* puede quitársele la vida impunemente, pues su muerte no puede clasificarse ni como homicidio ni como sacrificio. Es así, como la víctima queda sustraída, tanto del derecho humano, como del derecho divino.

Es en este punto que el autor introduce la relación entre el *sacer* y el soberano. A través de su estudio sobre el Estado de excepción, demuestra que el soberano funciona bajo la decisión de suspender la ley. Según indica, “el homo sacer ofrece la figura originaria de la vida apresada en el bando soberano y conserva así la memoria de la exclusión originaria a través de la cual se ha constituido la dimensión política” (Agamben, 1995/2006, p.108). De acuerdo con su perspectiva, en los Estados modernos, la ley se sostiene en la excepción, dado que el orden jurídico ofrece la posibilidad de suspender la constitución bajo circunstancias consideradas excepcionales.

Así pues, si en Freud el tabú representa una prohibición originaria que termina emparentada con otra mucho más fundamental simbolizada en el parricidio, en Agamben, la estructura originaria radica en la fundación de la ley. Esta estructura sitúa una topología sobre la cual se funda la dimensión política, la cual se basa en la excepción de la ley como su fundamento.

Pero esta potestad de declarar la excepción de la ley es única y exclusiva del soberano. Por eso, soberano es aquel que tiene la posibilidad de fundar esa zona de indiferencia en la cual puede matarse sin cometer homicidio; pues la muerte de alguien bajo el marco de suspensión de la ley, no constituye conducta punible, ya que no hay ley que así lo juzgue. Por esa razón Agamben concluye que, “soberana es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le de muerte, pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esa esfera” (1995/2006, p.109). La conclusión de Agamben es que aquello que queda apresado en el poder soberano es el *homo sacer*. Esa vida sagrada es denominada por Agamben *nuda vita* (vida desnuda). En ese sentido, el homo sacer es algo así como el resto de la operación signifiante en la que el viviente ingresa en la dimensión política. Agamben llama vida sagrada o vida desnuda, “a esa vida que constituye el contenido primero del poder soberano” (p.109). Es por eso que la sacralidad moderna de la vida expresa, por el contrario, la sujeción de la vida al poder de muerte. La vida del *homo sacer* en cuanto *nuda vita*, es entonces aquella considerada insacrificable y a la cual puede dársele muerte impunemente, bajo la suspensión de la ley declarada por el soberano.

De este modo, poder soberano y *homo sacer*, constituyen figuras simétricas con una estructura compartida, pues, de un lado, soberano es aquel frente al cual todos los hombres son sagrados, mientras *homo sacer* es aquel frente al cual todos los hombres actúan como soberanos

(Agamben, 1995/2006, p.110). En esta topología compartida, ambos se sitúan fuera del derecho humano y divino. Esta es entonces la explicación de Agamben, a través de la cual se aleja de la reconocida y predominante tesis de la ambivalencia, y que permite explicar de otro modo el carácter contradictorio del *sacer*: de un lado sagrado, y de otro matable. Así, en Agamben, la sacralidad sale de la concepción teológica y etnológica que le atribuye el carácter de sagrado e impuro al mismo tiempo, para situarse en la perspectiva de lo que considera la forma originaria de la implicación de la *nuda vita* en el orden político-jurídico, a partir de la imposición del vínculo soberano.

Se trata de una vida expuesta a que se le dé muerte por parte de una violencia que excede tanto el orden divino como el derecho humano, pero que, al tiempo, se encuentra incluida en los dos órdenes.

2.2.2 El *devotus* y el hombre lobo

Después de discurrir sobre los dos cuerpos del rey (cuerpo regio/maniquí de cera), Agamben muestra que el *devotus*, aquel que se consagra a los dioses infernales para salvar la ciudad ante el peligro (Agamben,1995/2006, p.125), queda entre dos mundos, al igual que el *sacer*. No puede quedar del lado de lo profano, pues gracias a él la ciudad escapa a la ira de los dioses. Pero es sagrado, en cuanto no se oficia con él el sacrificio, sino con su efigie de cera (el “coloso”). En esa medida, el coloso (doble del *devotus*) permite restablecer el equilibrio entre el mundo de los vivos y la muerte. Según Agamben, lo que representa el coloso es “la parte de la persona viva que se debe a la muerte y que, en cuanto ocupa amenazadoramente el umbral entre los dos mundos, ha de ser separada del contexto normal de los vivos” (1995/2006, p.127).

El objetivo de los ritos funerarios es asegurar la transformación de ese ser incómodo e incierto en un antepasado y fuerte, que pertenece irrevocablemente al mundo de los muertos y con el cual se mantienen relaciones que se definen de manera ritual (Agamben, 1995/2006, p.127).

Pero cuando no es posible operar el ritual funerario a través del coloso, el *devotus* superviviente queda en un umbral en el que no pertenece ni a la vida ni a la muerte. El superviviente puede devenir extraño, pues comienza a figurarse como un muerto viviente.

Bajo esta relación, Agamben señala que el *homo sacer* debe comprenderse como un *devotus* que ha sobrevivido. Es por eso que, en cuanto superviviente, aparece como extraño, como muerto viviente. Por eso concluye que el *homo sacer* es un coloso de sí mismo, y en ese sentido, una estatua de sí.

La figura de soberanía se convierte en el patrón de medida en cuanto encarna la sobrevivencia a la muerte, a través de los dos cuerpos del Rey. Así también el *homo sacer*, en cuanto superviviente, comparte su condición. Lo cierto es que la vida sagrada no puede habitar en la ciudad, el rey expone un cuerpo a la muerte, el *devotus* se consagra para salvar la ciudad, mientras que el *homo sacer* es aquel cuya vida es residual, y en cuanto sagrada, debe ser expuesta a la muerte. Sin embargo, ninguna de las dos muertes puede ser llamada homicidio. La del rey será algo más que eso (regicidio) y la del *homo sacer*, algo menos. Ambas, sin embargo, se emparentan por su estado de excepción. Es por eso también que el jefe de Estado o el monarca no puede ser sometido a un proceso jurídico ordinario, al igual que ocurre con el niño, o en otros casos con el loco.

Según Agamben, algunas de las representaciones del *homo sacer* en la vida presocial son el hombre lobo, el banido, al cual podía dársele muerte impunemente, pues era considerado un malhechor que había sido expulsado de la comunidad. El banido es un licántropo, un hombre lobo. Se trata de un híbrido entre hombre y animal. Lo cierto es que esta figura se encuentra en un umbral de indiferencia y de paso, entre la naturaleza animal y el derecho de la ciudad. Según Agamben, esa es la función del pacto en Hobbes pues, en cuanto el hombre es lobo para el hombre, en ese derecho y revés entre el soberano y la *nuda vita*, el pacto logra mantenerse, aunque con el riesgo de ver afluir en cualquier momento al lobo en cada uno. El niño es quien mejor encarna esa figura, el cachorro humano se encuentra en esa franja gris, no es completamente un animal, pero tampoco completamente un humano.

2.3 El niño, el loco y el rey

La fundación de la ley en la excepción instala una zona gris que permite desplegar la violencia soberana sobre la vida del transgresor. La paradoja es que la ley misma se funda en la transgresión, pues tiene la potestad de exceptuarse de la ley. En esa vía, el derecho de vida y muerte se convierte en expresión del poder jurídico. Con la intención de la purificación este poder de vida y muerte puede desplegar su violencia contra la *nuda vita*. Como lo indica Agamben (1995/2006), “El homo sacer ofrece la figura originaria de la vida apresada en el bando soberano y conserva así la memoria de la exclusión originaria a través de la cual se ha constituido la dimensión política” (p.108).

En esta intersección entre poder soberano y *nuda vita* se encuentra el niño. Por una parte, en cuanto viviente, es apresado en el poder biopolítico que opera sobre él una doble excepción: es sagrado y por tanto insacristable, pero al mismo tiempo puede asesínarse impunemente en cuanto su asesinato no constituye homicidio. Por otra parte, en su carácter sacro lo ubica del lado del soberano. Él es la representación del poder soberano, pues al igual que el Rey, está exceptuado de la ley y por tanto puede transgredir los principios morales sin que esto constituya delito.

Hay una especie de quiasmo que se configura en la modernidad entre el rey y el niño: al declive de la monarquía se sigue el auge de la infancia y la idealización del niño⁸. La confluencia entre el declive del poder soberano y el auge de las sociedades disciplinarias tiene como punto de intersección el estudio de la locura, ampliamente reseñado por Foucault. En la figura del loco confluyen el rey y el niño. De un lado, el loco es aquel que se cree Rey y por tanto actúa fuera de la ley, transgrediendo los principios morales; de otro, para la psiquiatría, loco es aquel que actúa como un niño y sus rasgos de infantilización son los que lo hacen psiquiatrizable y por tanto inimputable.

Al revisar los trabajos de Foucault *Historia de la sexualidad* (1976; 1984; 1984/2018), *Los Anormales* (1974-1975) y *El Poder psiquiátrico* (1973-1974), puede concluirse que en la modernidad el poder de sujeción se encuentra anclado en el saber. Lo interesante es que, al menos

⁸ Cf. Ariès (1987) El niño y la vida familiar en el antiguo régimen. Ariès y Duby (2001). Historia de la vida privada Vol. III y IV.

en los casos descritos en los trabajos citados, dicho saber proviene del conocimiento de la infancia y de la sexualidad infantil. Así pues, esta potencia civilizatoria que estudia a locos y los criminales, lo hace en función de la sexualidad infantil:

Niños demasiado avispados, niñas precoces, colegiales ambiguos, sirvientes y educadores dudosos, maridos crueles o maniáticos [...] pueblan los consejos de disciplina, los reformatorios, las colonias penitenciarias [...]. Trátese de la innumerable familia de los perversos, vecinos de los delincuentes y parientes de los locos. A lo largo del siglo llevaron sucesivamente la marca de la locura moral (Foucault, 1976/1998, p.53).

Ese poder del que está hablando Foucault y que se sitúa como una potencia anclada en la sexualidad infantil, no actúa ni como ley ni como prohibición; más bien es un discurso que desagrega las sexualidades singulares, para apresarlas en dispositivos de saber-poder. La matriz de poder sobre la sexualidad infantil se instaló a través de la inmanencia de la observación sobre la infancia y el sexo. Pero dicho anclaje obedece, no a la intención de asir en sí misma la sexualidad del niño, sino a la relación entre psiquiatría e infancia, como mecanismo para comprender la sexualidad adulta. A nivel social el poder sobre el sexo permitirá no solo el disciplinamiento y la individualización, sino además el control del conjunto poblacional.

A este discurso médico-legal lo va a denominar Foucault “Discurso infantil”, en cuanto “se trata de un discurso de la moralización [...] cuya organización epistemológica, íntegramente gobernada por el miedo y la moralización, no puede sino ser irrisoria, aun con respecto a la locura” (Foucault, 1974-75/2000, p.43). En ese sentido, concluye que quien tiene el saber (el médico) habla el lenguaje del niño. Es así como la infancia queda apresada en la psiquiatrización de la locura, cuyo núcleo duro remite siempre a escenas de la infancia, las cuales permiten determinar el grado de anormalidad del sujeto.

Si la potencia civilizatoria de la modernidad descansa sobre la captura de la infancia, es en la medida que el niño señala un tránsito, y por tanto se encuentra en estado de excepción. En ese sentido, comparte por estructura un lugar común con el loco y con el rey, pues loco es aquel que se comporta infantilmente, y rey es aquel que, como el niño, puede transgredir los interdictos culturales. ¿Qué tenemos aquí? Un rey sobre fondo de niño, un loco sobre fondo de niño. Un niño

sobre fondo de posible monstruo-tirano, un niño sobre fondo de posible loco-indócil-perverso. Por lo tanto, es preciso educarlo.

Según Foucault (1974-75/2000), tres figuras establecen los semblantes de la anormalidad: el monstruo, aquel que viola las leyes tanto sociales como naturales, combina lo imposible y lo prohibido; el individuo a corregir, y por lo tanto incorregible, al menos en los marcos familiares, y, por último, el pequeño masturbador, que aparece en la familia, y que debe localizarse en el dormitorio, en la cama. Estas tres figuras están emparentadas y apareadas a su vez con otras tres que señalan algún tipo de exclusión: el monstruo con el Rey, el indócil con el loco y el masturbador con el perverso.

2.3.1 El monstruo moral y el monstruo político

Para Foucault (1974-75/2000), el monstruo sitúa una figura híbrida entre la vida y la muerte, lo animal y lo humano. Transgrede tanto los límites naturales, como las clasificaciones y la ley. La transgresión del monstruo pone en entredicho la prohibición de la ley. Por eso Foucault (1974-75/2000) se interesa en la monstruosidad jurídico moral que se instala como sospecha en el fondo de todo acto criminal. Así pues, el criminal se sitúa por fuera de ley, a través de una especie de retorno a un estado de naturaleza que no reconoce el pacto social.

El monstruo moral es equivalente al monstruo político, porque rompe el pacto; es decir, prefiere su interés a las leyes sociales. Por esta razón, concluye Foucault que “el crimen, es esencialmente del orden del abuso de poder. En cierta forma, el criminal es siempre un pequeño déspota que hace valer, como despotismo y en su propio nivel, su interés personal” (1974-75/2000, p.94). Así, el Criminal y el tirano quedan emparentados. De esta forma, la infancia queda articulada con el anormal por el revés, vinculada al tirano y al criminal, en síntesis, anudada al monstruo moral. Si el niño es el soberano, tiene potestad para cometer un crimen sin que constituya delito. Pero, además, mientras el criminal se comporta como déspota solo accidentalmente, para el tirano la transgresión de la ley es la regularidad. “Es el fuera de la ley permanente, el individuo sin vínculo social [...] comete el crimen máximo, el crimen por excelencia, el de la ruptura total del pacto social” (Foucault, 1974-75/2000, p.95).

Es por eso que Foucault considera al rey como el primer monstruo⁹. “El rey es, creo, el gran modelo general a partir del cual se derivarán históricamente, por medio de toda una serie de desplazamientos y transformaciones sucesivas, los innumerables y pequeños monstruos que van a poblar la psiquiatría” (1974-75/2000, p.96). Pero hay algo adicional: al rey no puede aplicársele la legislación, pues es él está por fuera de la ley, no ha suscrito el pacto social. “No se le puede aplicar ninguna ley del cuerpo social. Es el enemigo absoluto y el cuerpo social en su totalidad debe considerarlo como tal. En consecuencia, hay que matarlo, como se mata a un enemigo o a un monstruo” (p.96).

Este es el principio lógico de exclusión en el que queda emparentado el niño con el rey. Bajo esta figura de soberano todo le está permitido; pero al tiempo, como no se le pueden aplicar las leyes del pacto, se puede asesinar impunemente como se asesina a un monstruo. Cualquiera, aun sin el consentimiento general de los demás, tenía derecho a eliminarlo:

El derecho de los hombres contra la tiranía – dice Saint Just (1984)– es un derecho personal. [...] A partir de este momento, el criminal monstruoso traerá aparejada la siguiente cuestión: ¿se le deben aplicar realmente las leyes? En cuanto ser de naturaleza monstruosa y enemigo de la sociedad entera, ¿no tiene esta que deshacerse de él sin acudir siquiera al arsenal de las leyes? De hecho, el criminal monstruoso, el criminal nato, nunca suscribió el pacto social (Foucault, 1974-75/2000, p.97).

⁹ En el poder psiquiátrico Foucault documenta algunos casos de reyes que se volvieron locos en el siglo XVIII. Jorge III en Inglaterra “cae en la manía y para que su curación sea más rápida y sólida, no se pone ninguna restricción a las medidas de prudencia de quien lo dirige (...) por ello todo el aparato de la realeza se desvanece, el alienado alejado de su familia y de todo lo que lo rodea, queda confinado en un palacio aislado y se lo encierra solo en una recámara cuyos cristales y muros se cubren de colchones para impedir que se hiera. Quien dirige el tratamiento le informa que ya no es el soberano y le advierte que en lo sucesivo debe mostrarse dócil y sumiso. Dos de sus antiguos pajes, de una estatura hercúlea, quedan a cargo de atender todas sus necesidades y prestarles los servicios que su estado exige, pero también de convencerlo de que se encuentra bajo su entera dependencia y de que de allí en más debe obedecerlos” (Foucault, 2008, p.36). A través de este ejemplo Foucault muestra cómo se desvanece todo el aparato de la realeza, mientras el médico, operador de la desacralización, le informa que ya no es el soberano.

2.3.2 El incesto y la antropofagia del monstruo moral

A partir del caso de María Antonieta y Luis XVI, Foucault señala el anudamiento de las prohibiciones del incesto y la antropofagia; dos consumos con los cuales queda caracterizado el monstruo moral. Afirma que María Antonieta y Luis XVI los transgredían. A propósito cita a Burrel, quien

cuenta la historia de cierta condesa [...] que había sido asada en la plaza Dauphine con sus dos hijas, y seis sacerdotes quienes también habrían quemado vivos en el lugar, por haberse negado a comer el cuerpo asado de la condesa (1797, citado por Foucault, 1974-75/2000, p.100).

Y sobre las masacres que practicaban, transcribe la descripción de Madame Roland:

Las mujeres brutalmente violadas antes de ser desgarradas por esos tigres, tripas cortadas ostentadas como condecoraciones, sangrientas carnes humanas devoradas” (Roland, citada por Foucault, 1974-75/2000, p.100).

De esto modo, entonces, la infancia, que por su condición estructural se vincula con el rey, queda también convertida en el representante del monstruo moral que debe ser asesinado y puede ser consumido.

Esto lo ilustra el caso de la mujer de Sélestat (analizado por Jean-Pierre Peter, 1972 y citado por Foucault), quien mató a su hija, la descuartizó y cocinó el muslo con repollo blanco.

O el caso de Léger (1971), quien “mató a una niña, la violó, cortó sus órganos sexuales y se los comió, y le arrancó el corazón para chuparlo” (Foucault, 1974-75/2000, p.104).

Igualmente paradigmático es el caso de Henriette Cornier, quien había trabajado como doméstica en París y se ofrece a cuidar la hija de su vecina:

Henriette Cornier lleva a la niña a su habitación y allí, con un gran cuchillo que había preparado, le corta el cuello por completo, permanece un cuarto de hora junto al cadáver, con el tronco de un lado y la cabeza del otro, y cuando la madre llega a buscar a su hija, le dice “su hija ha muerto”. La madre se inquieta y al mismo tiempo no le cree, intenta entrar

al cuarto y, en ese momento, Henriette Cornier toma un delantal, envuelve la cabeza con él y la arroja por la ventana (Foucault, 1974-75/2000, p.110).

2.3.3 *El loco o la infantilización del enfermo*

En cuanto a la figura del loco, se tiene que el andamiaje de la psiquiatrización descansa sobre la infantilización del enfermo. El caso de Jouy es el caso *princeps* que le permite a Foucault mostrar esto. Jouy había sido acusado de abusar a una niña, a la cual pago unas monedas para que lo masturbara. Jouy es retrasado. Los psiquiatras atribuyen su comportamiento a un retraso en el desarrollo. Lo que permite psiquiatrizarlo es su infantilismo. “Infancia del comportamiento e infancia de la inteligencia; y los psiquiatras no dejan de decirlo: No hay mejor modo de comparar su modo de actuar que con el de un niño, que se alegra cuando lo felicitan” (Foucault, 1974-75/2000, p.279). Este es pues el núcleo duro sobre el que se organiza la psiquiatría, objeto que le permite convertirse en ciencia. La infancia queda allí capturada.

En la misma medida en la que el adulto se parezca a lo que era cuando era niño, en la medida en la que se pueda establecer una comunidad infancia-adulterez, es decir, que se pueda encontrar en el acto de hoy la maldad de ayer, se podrá, en consecuencia, señalar efectivamente el estado, con sus estigmas, que es la condición de la psiquiatrización (Foucault, 1974-75/2000, p.280).

Jouy es psiquiatrizado porque tiene rasgos comunes, no solo con la infancia, sino con la niña abusada, es decir, criminal y víctima quedan situados en una relación equivalente. La infancia como forma general del comportamiento e instrumento de psiquiatrización “logra captar al adulto, y a la totalidad del adulto en la infancia [...] la infancia fue la trampa para los adultos” (Foucault, 1974-75/2000, p.281). En conclusión, la psiquiatría triunfa al conquistar la infancia. “Allí tenía el instrumento de su universalización posible” (p.285). Pero, además, la infancia logra capturar al adulto en ella. En adelante, el comportamiento adulto será deducido de su historia infantil.

Si son psiquiatrizables todas las conductas del adulto que presentan rasgos de infantilismo, entonces la psiquiatría no tiene más remedio que capturar la infancia como objeto de estudio, inspeccionarla, observarla, vigilarla. Charles Jouy, el retrasado, condensa entonces las tres figuras

de la anormalidad: el pequeño masturbador, el indócil y el monstruo. Es así como la figura del loco se convierte en el centro del quiasma entre la imagen del rey y la del niño. Según Foucault, hacia las décadas de 1850 y 1860 comienza a formularse la idea de que “el loco es como un niño” (Foucault, 1973-74/2008, p.133).

2.3.4 Las imágenes del niño en la modernidad

Así pues, la reconstrucción de estas figuras permite concluir que la imagen del niño en la modernidad queda inscrita en la serie: Niño-*sacer*-Rey. Una vez hace su ingreso el poder disciplinario, este se despliega a través de diferentes dispositivos. La imagen sagrada del niño oscila hacia el polo de la monstruosidad y la corrupción, es por eso que se hace preciso educarlo. Con la emergencia del discurso psiquiátrico, además del monstruo y el indócil, aparece un nuevo elemento en la serie: “niño-*sacer*-Rey-loco”. Ahora bien, este último puede servir como representante de cualquiera de los otros. El loco, por definición, es aquel que se cree Rey, padece de megalomanía, y se comporta como un niño. Dado que la figura del Rey comienza a decaer en la modernidad, podría decirse, que sus representantes oscilarán entre las otras dos: niño-loco. Pero estos representantes mantienen las características del *sacer*: el niño es sagrado y conserva la potestad del soberano; mientras el loco, aunque sea en el delirio, se cree Rey, y Dios le habla al oído.

¿Qué pasa si se ponen estas dos caras en una misma moneda, conservando los caracteres (para ambos casos), sagrado-soberano? La infancia así capturada, no tiene más que dos posibilidades de hacerse manifiesta: o es un niño, o es un loco. Como la doble condición (niño-loco) se mantiene a lo largo de la infancia, es preciso entonces actuar para evitar que el niño se convierta en loco, en cualquiera de sus formas. Este movimiento que, en estricto sentido, es de inclusión, ha generado, desde el principio de su operación, una exclusión, ubicando los primeros elementos abajo (*sacer*-Rey), y los segundos (niño-loco), arriba. Lo que tenemos entonces es una operación en la que aparecen dos figuras manifiestas: Niño, Loco, y, por otro lado, otras dos exceptuadas (latentes): *sacer*-soberano.

Este doble emparentamiento de la infancia con la locura y el soberano puede expresarse en el siguiente sentido: loco es quien se cree rey, y rey aquel que, al igual que el niño, puede transgredir los interdictos culturales. El resultado es un rey sobre fondo de niño, un loco sobre fondo de niño.

Un niño sobre fondo de posible monstruo-tirano, un niño sobre fondo de posible loco-indócil-perverso. Por lo tanto es preciso educarlo, y de no lograr domar así al tirano, es menester eliminarlo. Tanto en un caso como en otro, el niño quedará expuesto a la violencia.

Si por inclusión han quedado emparentados el niño y el loco, por exclusión quedan enlazados el rey y el monstruo. Pero si el rey puede convertirse en el tirano transgresor, dado que se encuentra por fuera de la ley, así también puede asesinársele impunemente, pues su asesinato no constituye delito. Esta relación por exclusión entre el rey y el monstruo, parece que arrastra consigo también al niño; emparentándolo con el *sacer*. Así como el soberano, está por fuera de la ley y puede transgredir la ley sin cometer delito, pero de otro lado, puede ser asesinado impunemente, pues se encuentra fuera de la ley.

2.4 El monstruo y la voz angelical

El caso de Gilles de Rais, parece paradigmático respecto a la condición del niño como *sacer*. En 1440 una multitud se reunía en Nantes para presenciar la condena de Gilles de Rais, el verdadero Barba Azul, quien se dedicó a torturar y asesinar niños entre 1432 y 1440. De acuerdo con su deseo final una procesión de todo el pueblo lo acompaña hasta el lugar del suplicio. Este hombre, quien fuera glorioso mariscal de Francia, libertador de Orleans, era admirado por sus hazañas de guerra junto a Juana de Arco, y reconocido por el pueblo como un héroe. Su familia poseía tierras, era un hombre privilegiado y por tanto pertenecía a la nobleza.

En Gilles de Rais se presentan dos rasgos que se tomarán como pistas para un mayor esclarecimiento. De un lado su preferencia por la voz angelical de los niños, de otro, lo infantil como cualidad que comparte con sus víctimas, pues, según parece, su condición de monstruo sagrado, lo emparenta con el niño. Al igual que su víctima, se encuentra por fuera de ley. En aquella época, el niño comenzaba a ser objeto de admiración a través de la imagen sagrada del ángel y el niño Jesús. Por su parte, Rais gozaba del reconocimiento del pueblo por su carácter de guerrero heroico.

Entre el agresor y su objeto parecen existir condiciones comunes e íntimas. La omnipotencia de su majestad el bebé, parece entrecruzarse aquí con la del héroe cruel. Como indica

Bataille, el guerrero monstruoso y cruel actuaba como un niño. ¿Qué es lo que emparenta en este caso al niño con el monstruo? ¿Cuál es ese rasgo compartido y qué función cumple en el acto de violencia? ¿Acaso el niño también alberga algo de lo monstruoso y entonces el criminal intenta darle muerte a esa parte maligna y ominosa (*unheimlich*) de sí mismo, a través de su víctima? Esa monstruosidad de Rais que, para Bataille, era esencialmente infantil, remite a un infantilismo arcaico. Estos rasgos arcaicos conducen al estudio de lo infantil para intentar hallar un punto de confluencia entre la monstruosidad atribuida al comportamiento violento del adulto y la condición infantil de su víctima.

Pero, lejos de ser la venganza y el repudio aquello que expresaba la multitud que se agolpaba para presenciar su condena, más bien se encontraban atravesados por la compasión que únicamente puede dirigirse al héroe de la tragedia. ¿Cómo es que este monstruo logra despertar compasión en el pueblo, a pesar de las atrocidades cometidas? Lo cierto es que las voces angelicales de los coros eclesiales acompañaron su recorrido hasta el momento final de la condena. ¿No se trata más bien de un sacrificio ofrecido a los dioses? ¿Expiación más que castigo, redención más que pena? Así como Edipo, Gilles de Rais pasa de ser héroe a convertirse en la causa de la peste y finalmente, en la ofrenda sacrificial.

Este caso contiene coordenadas importantes para comprender la relación entre infancia y violencia. ¿Por qué sus víctimas eran niños? ¿Existe alguna relación íntima entre la víctima y el victimario? A través de Gilles de Rais se inicia un recorrido que problematiza dicha relación. Es probable que, “el hecho de que el objeto sea visible y accesible solamente a través de las lentes distorsivas de las prohibiciones y los obstáculos, genere el aura mágica que lo hace tan fascinante” (Zizek, 2004, p.147).

Aunque el sentimiento de infancia hasta ahora comenzaba a emerger en el antiguo régimen, no podemos perder de vista que, en la iconografía religiosa, la imagen de los *putti* y los coros infantiles, plagaban los distintos escenarios sacros. Así, estos niños que debían ser protegidos, terminarán expuestos a la violencia más atroz, aislados en mazmorras, torturados y sin que nadie vaya en su auxilio. Están abandonados como *nuda vita* y la posibilidad de gritar será lo primero que se les impide en la tortura.

Gilles de Rais se convirtió en un verdadero mito a través de su identificación con Barba Azul. Esto lo sitúa como excepción, pues Barba Azul no era un hombre cualquiera sino, un monstruo sagrado. La nominación es ya reveladora en este caso, pues se trata de una doble excepción. Está exceptuado en cuanto monstruo transgresor de la ley, especialmente de las leyes fundamentales, y está exceptuado en cuanto *sacer*. Es posible que exista una coincidencia en relación con el niño, también exceptuado por las mismas condiciones: es un monstruo moral y por eso hay que educarlo, pero a la vez es *sacer* y, por tanto, objeto de exaltación.

Bataille (1965/1972), quien desempolvó el expediente de Rais, lo describe como un gran señor sin escrúpulos, en todo caso un hombre de su época. Era también un guerrero sangriento y brutal. Pero quizás la nominación más acertada sea la de: criminal trágico. Es un criminal, pero no uno vulgar, sino que, al igual que el héroe trágico, es juguete del destino. La particularidad de este criminal es que asesina niños a través de un acto al que Bataille le da estatuto de inmolación. Inmolar es sacrificar una víctima como signo de ofrenda, alabanza u obediencia. La inmolación se hace también como ofrenda a una deidad. Sin embargo, el problema estriba en que la víctima *sacer* es insacrificable, y por tanto no puede ser ofrecida como objeto de consagración.

Este monstruo sagrado está exceptuado de la crítica y de la ley. Bataille (1965/1972) indica que muchos de los padres de los niños conocían su destino, pero preferían callar por miedo al gran señor. Los crímenes son monstruosos en cuanto afectan los principios fundamentales de la cultura. De un lado el asesinato, no de uno cualquiera sino de un niño; de otro, violencia sexual cometida antes, durante o después del asesinato. Gilles de Rais se acariciaba ante sus víctimas:

frotaba contra ellos su virilidad... se deleitaba e inflamaba de tal modo que criminalmente y en forma adversa a la normal, surtía sobre el vientre de los niños. Gilles utilizaba para esto a cada niño una o dos veces, después de lo cual los mataba... o los mandaba matar (Bataille, 1965/1972, p.72).

En ocasiones, se sentaba sobre sus víctimas para masturbarse, eyaculando sobre sus cuerpos mientras morían. Su máxima satisfacción la producía ver el momento justo de su muerte. Pero sus actos iban acompañados además de tortura y atrocidad, “le gustaba mirar: mandaba abrir el cuerpo, corlar el cuello, despedazar los miembros, le gustaba ver la sangre” (Bataille, 1965/1972, p.28). Lo cierto es que la orgía solo comenzaba una vez el niño había sido torturado y solo terminaba un

minuto después del asesinato. Algunas veces eran decapitados, mientras abrazaba el vientre de las víctimas y se deleitaba en su agonía de muerte.

Los objetos más usados eran cuchillos. Separaban la cabeza del cuerpo o simplemente la golpeaban con un bastón. Las formas de asesinato eran diversas: “unas veces degollándolos o decapitándolos, otras descuartizándolos y otras quebrándoles el cuello con un bastón” (Bataille, 1965/1972, p.73). Mientras sus cabezas eran exhibidas, sus cuerpos eran diseccionados para deleitarse con sus entrañas. Le gustaba besar las cabezas más hermosas.

En la tradición religiosa el dolor se considera expiación y se utiliza como forma de renovación espiritual. Por su parte, la víctima representa el desamparo en su más pura expresión. En la tortura, los niños eran expuestos a diferentes formas de crueldad hasta que su vida se extinguía. Por su parte, los verdugos entraban en una especie de trance hipnótico producido por los cánticos del coro de niños que acompañaba las atrocidades de Gilles de Rais. De un lado coros angelicales, de otro el silencio de la víctima que va enmudeciendo a través de la tortura.

En el análisis de Bataille (1965/1972), la única satisfacción que le faltaba a Gilles de Rais era la de ser soberano, “estaba resuelto a llevar una vida de rey” (p.90). Es en razón de ello que se arroga el derecho de vida y muerte para con sus víctimas. Esa era su delirio, y por eso cabalgaba con escolta real, acompañado de una casa eclesial. Gilles de Rais buscaba fascinar a través del derroche, signo de la realeza de la época. Bataille interpreta este comportamiento como una suerte de exhibicionismo, el cual se ponía en escena en los crímenes atroces. En todo caso, Rais buscaba ocupar el lugar del soberano, para exceptuarse del orden humano, así como lo está el rey, cuyo poder se encuentra investido por Dios. A través del crimen “tuvo la impresión de que pertenecía al mundo sagrado” (Bataille, 1965/1972, p.30). Sin embargo, como buen cristiano, Gilles de Rais buscaba también hacerse a una culpa dichosa a través de un crimen inexpiable.

Pero, aunque podrían atribuirse los crímenes a la excepción del hombre, a su carácter sangriento y a su monstruosidad, se trata en realidad de los crímenes de toda una época. Es en ese sentido que la historia de Gilles de Rais es considerada por Bataille una tragedia. Sus parientes eran hombres feudales poderosos y dueños de muchas tierras. Y aunque los señores feudales no tenían el carácter de soberanía de los reyes, si eran en algún sentido una imagen fractal de estos. Rais “no

era un cualquiera, sino un noble; aquel guerrero, aquel ogro, que violaba y mataba niños, era antes que nada un privilegiado” (Bataille, 1965/1972, p.77).

Es justamente la nobleza de Rais la que al tiempo lo emparenta con la monstruosidad, por eso busca permanentemente el estado de excepción, sobre todo, bajo su condición de guerrero. Además, es preciso decir que, en ese orden social, la vida estaba en permanente riesgo. Esa vida cercana a la violencia estaba ligada a las batallas y a la conquista, pero, además, alejada del trabajo y más bien inserta en el placer y el derroche, pues se consideraba que el trabajo conducía a la degradación y la decadencia: “A comienzos del siglo XV, un gran señor, lejos de esforzarse por alcanzar la razón, vivía sin reservas un caos contradictorio de cálculos, violencia, buen humor, desorden sangriento, angustia moral y ausencia de preocupaciones” (Bataille, 1965/1972, p.46).

La elección de los niños de Gilles de Rais tenía algunos patrones específicos: de un lado eran niños pobres o mendigos, de otro, sus rostros y sus voces debían ser Angelicales. Bataille (1965/1972) relata con detalle una escena en la que una madre pobre le entrega su hijo con la esperanza de que tendrá una vida mejor:

Después de haberlos visto salir, la madre se acerca; quizás se siente desgarrada; encomienda al niño de diez años a quien poco después Rais va a estrangular. Sin dignarse a responder a la súplica de la madre y, dirigiéndose al servidor que ha capturado la presa, Gilles de Rais habla con sencillez y tranquilidad; “Has escogido bien al niño”, dice y añade: “Es hermoso como un ángel” (Bataille, 1965/1972, p.39).

No obstante, por más atroz que parezca, no hay una explicación causal para su comportamiento. Luego de ser aprehendido su único argumento fue que lo hacía “siguiendo el dictado de su imaginación, sin consejo de nadie y de acuerdo con su propio sentido, solamente para su placer y deleite carnal” (Bataille, 1965/1972, p.42). Pero este móvil pulsional no está desanclado de su época y de la cultura, pues la fantasía no es sin el Otro. El resultado es una tendencia a matar sin razón, pero también a transgredir una de las prohibiciones fundamentales de la cultura, representada en el mandamiento: No matarás. Si agregamos el objeto de su violencia, la sentencia sería: “No matarás a un niño”. Él, sin embargo, había puesto la prohibición entre paréntesis, y al suspenderla, no quedaba más que un mandato ciego: “Matarás”. En cuanto mandato ese imperativo

es categórico. Se trata de la voz de un Superyó voraz que ha elegido a los niños como víctimas de su atrocidad. No un niño cualquiera, sino aquellos con rostros y voces angelicales.

¿Por qué Rais elegía a los niños como objeto de violencia? Una intuición de Bataille parece realmente esclarecedora, se trata de un detalle sobre el cual vuelve en repetidas ocasiones:

A pesar de que aquel monstruo fue realmente el monstruo de leyenda, el Barba Azul de aquellos campos en los que por las noches las ruinas de las murallas y de las torres feudales infundían espanto, se nos aparece como un niño (1965/1972, p.44).

La relación íntima entre el agresor y su objeto aparece en la interpretación de Bataille. Así pues, este monstruo asesino, transgresor y guerrero terrible, es como un niño. Si acuñáramos el principio de la psicología del criminal, en la que este intenta darse muerte a sí mismo a través del asesinato del otro; estaríamos ante un crimen en el cual el criminal intenta matar a un niño en él mismo.

Pero, lo único compartido no es la relación entre la víctima y el victimario. Si de un lado están ligados por su carácter infantil, de otro, están íntimamente unidos por su monstruosidad, pues “no podemos negar la monstruosidad de la infancia” (Bataille, 1965/1972, p.44). De esta manera, lo que intenta matar Gilles de Rais no es únicamente lo infantil en él mismo, sino la monstruosidad intrínseca que hay en ello. El niño está emparentado al monstruo por su carácter de excepción y por lo tanto ambos pueden violar la ley moral impunemente.

Gilles de Rais había vivido su infancia al lado del abuelo materno, pues sus padres murieron siendo jóvenes. El abuelo era un hombre avaro que buscaba aumentar su riqueza incluso utilizando medios violentos. Aunque estaba encargado de la educación de Gilles, “dejaba a su nieto libre de hacer, a su gusto, todo el mal que le pluguiese” (Bataille, 1965/1972, p.50). Aquí el Nombre del Padre lejos de actuar como operador de integración social, funcionó más bien como signo de goce y desenfreno. Su nieto se identificó con los rasgos obscenos del abuelo, y aunque no puede caerse en la causalidad determinista de un niño desprovisto de cariño o cuidados que termina convertido en un hombre violento, si cabe resaltar que Gilles de Rais vivió una infancia sin límites, una infancia desenfrenada; pero, además, se identificó con los actos criminales de su abuelo. De hecho,

Bataille (1965/1972) señala que Gilles de Rais se inicia en el crimen de niños, justo después de la muerte de su abuelo, entregándose paulatinamente a las más oscuras formas de violencia.

Ahora bien, en lugar de centrar la atención en la relación binaria y familiar entre nieto y abuelo, es preciso resaltar que Gilles de Rais es en todo sentido un hijo de su época. Es aquí donde la lógica de la agresividad requiere ser comprendida a través de la analítica de la violencia. Si viene a lugar mencionar el Nombre del Padre, Gilles de Rais es un fiel exponente del proceso de identificación. De un lado el exceso propio de las sociedades medievales: el derroche, la violencia y la guerra y, de otro, el mandato imposible que intenta realizar por vía del sacrificio y la invocación. De Rais vivía en el equívoco de “un diablo salvador y de la atmósfera demoniaca que producían los estrangulamientos de los niños” (Bataille, 1965/1972, p.104). Aquí también la paradoja de su violencia: Invocaba al diablo para que lo salvara de sus crímenes, pero al tiempo se entregaba a la crueldad de la violencia para gozar con el exceso demoniaco y otorgarle sentido a la culpa.

Este efecto superyoico se traduce también en un mandato imposible que le demanda encarnar al soberano. Si de un lado era como el representante paterno (Rey), de otro, no lograba ser como él, en cuanto no gozaba del estatuto legítimo de soberanía. A Gilles de Rais no le estaba permitido encarnar al soberano, y, sin embargo, su vida es el intento por llegar a serlo. Pero si el rey obtiene la legitimidad del lado de Dios, Rais intentará buscarla del lado del diablo.

Como hombre de la nobleza, Gilles de Rais se dedicaba al juego y al derroche. El noble “tenía que divertirse libremente, como los niños: los niños, liberados de sus deberes, se divierten” (Bataille, 1965/1972, p.79). He ahí pues, el carácter lúdico de sus atrocidades. Allí donde todos ven monstruosidad y horror, para él, tan solo se trataba de un juego de niños, así como la guerra era el juego de los Señores feudales. Pero la caballería y las armas fueron perdiendo cada vez más fuerza, mientras comenzaba a emerger la infantería, los ejércitos regulares, y con ello la tecnificación de la milicia. Es justo cuando De Rais comienza a ser alejado del juego de la guerra que se dedica a la tortura y el asesinato de niños. Había sido desplazado de su oficio y, aunque conservaba su título de Mariscal, este ya no significaba nada, pues “el único juego que da su valor completo al hombre privilegiado lo constituye la guerra” (Bataille, 1965/1972, p.88).

Pero, aunque la agresividad antes dirigida a la crueldad de la guerra fue sustituida por el asesinato de los niños, esta práctica constituye más que una mera sustitución de objeto. Su fascinación por la tortura y el asesinato de niños encuentra un anclaje pulsional mucho más profundo. La pista parece estar contenida en su preferencia por las voces angelicales de sus víctimas. “Le enloquecían la música y los cantos de la iglesia” (Bataille, 1965/1972, p.61). Ese interés en la voz se observa también en su deseo de invocación al diablo, para lo cual contrataba a expertos en ocultismo. Al final, se trataba de algo así como extraer la voz de sus víctimas o, en todo caso, adquirir poder sobre sus voces, pues en la tortura, como advierte Sofsky (2006) “ella destruye el lenguaje y rebaja al torturado a nivel de la expresión prelingüística. Su voz deja de formar palabras capaces de expresar algo. El órgano estropeado tan sólo puede producir gemidos, balbuceos y gritos” (p.95). Así, los niños eran reducidos a su condición de *infans* para luego asesinarlos.

En el caso de la tortura a la que sometía a sus víctimas Gilles de Rais, primero los introducía en un aparato para evitar que sus voces se oyeran.

“Unas veces los colgaba de su propia mano, otras, mandaba a otros a que los colgasen por el cuello, con ligaduras y cuerdas, de una percha y de un gancho de su habitación”. De esta forma, con el cuello dilatado, sus gritos quedaban reducidos a estertores sordos (Bataille, 1965/1972, p.73).

Después de esto se limpiaba la sangre y se lavaba la habitación, y mientras De Rais dormía luego del éxtasis, sus sirvientes quemaban el cadáver.

Así pues, los actos crueles de Gilles de Rais se encuentran íntimamente relacionados con el objeto voz. Objeto que en una dimensión señala el deseo y en otra el goce y el exceso. Y aunque las vidas de los niños elegidos por De Rais eran *nuda vita*, pues se trataba de niños excluidos: huérfanos o hijos de familias pobres; al tiempo, su voz angelical, los hacía especiales.

Pero, a pesar de que a simple vista los actos de Rais pueden ser reducidos a la relación dual entre torturado y torturador, víctima y victimario, el asunto va mucho más allá. Si Bataille (1965/1972) le da estatuto de tragedia, es porque los espectadores cumplen el papel del coro en la tragedia. Ese era el papel de su comitiva y del coro eclesial que siempre acompañaba las atrocidades

de sus actos. Este lugar termina redoblándose en el momento de la condena, cuando logra ganarse la compasión de los espectadores. “Por extraño que nos pueda parecer, el espanto que inspiraron sus crímenes contribuyó, junto con el espectáculo de sus lágrimas a la compasión de la multitud” (Bataille, 1965/1972, p.109).

Pero si el héroe representa admiración para los demás, es en cuanto encarna el papel de la transgresión que, aunque cada uno quisiera realizar, no se atreve. Por esa razón “el espectador sucumbe ante la crueldad” (Sofsky, 2006, p.103). Por eso De Rais se ganará la compasión del pueblo, de manera que “la confesión de sus crímenes repugnantes iba a fascinar a los que la oyesen” (Bataille, 1965/1972, p.113). Aquí el voyeurista se permite también una forma de goce que se obtiene a través del espectáculo de la tortura, la crueldad y finalmente la muerte. “siente inclinación por el autor de estos actos violentos. Lo que les fascina son estos actos” (Sofsky, 2006, p.108). El agresor le despierta admiración.

Gilles de Rais gozaba de admiración, no solo por sus logros patrióticos, sino porque como guerrero se comportaba de manera cruel con quienes doblegaba. Así pues, los espectadores se encuentran entre el miedo, la fascinación y el placer. Es también el público el que demanda nuevas víctimas, de manera que “la violencia crea su propio público. Es como un foco en el que se concentra la sociedad de los espectadores” (Sofsky, 2006, p.112). En este sentido, el victimario no hace más que complacer al público. Esto configura un teatro de la violencia, “una escenificación en la que los espectadores se ven a sí mismos reflejados” (p.116). Por eso, Gilles de Rais, lejos de ser el monstruo, es el héroe ovacionado, a través del cual la multitud se exalta a sí misma. La compasión de la multitud frente a sus crímenes no es más que una compasión hacia sí mismos, en cuanto el héroe no hace más que cumplir sus más oscuros deseos.

En esa vía se mueven los crímenes de Gilles de Rais: como soberano actúa como dios con cólera esparciendo la violencia divina, intentando purificar y redimir a sus víctimas. Su pretensión es destruir la ley para fundarla, cuya expresión pura es la guerra. Pero al tiempo, busca un crimen con el cual pueda fundar, de una vez por todas la ley, a través de un nuevo pacto con el demonio. Es por eso que inicia la práctica sacrificial y es también en razón de ello que termina siendo juzgado por la iglesia. Paradójicamente es también por ese camino como alcanza la compasión, pues a pesar de que en un primer momento, luego de su aprehensión, se refirió a los jueces con insultos y

reaccionó de manera violenta; después vino el arrepentimiento y las lágrimas. Pero, más allá de despertar lástima, continuó con su hábito majestuoso resaltado por la grandeza soberana que pretendía alcanzar, cuyo rasgo confirmatorio era la indiferencia. “Aparecía resignado, venía a pedir perdón por las injurias a los jueces: lloraba [...] reconoció en conjunto lo inconfesable: ¡Había matado a niños!” (Bataille, 1965/1972, p.113).

Este teatro de la violencia contiene las coordenadas intrincadas para descifrar la relación infancia y violencia. De un lado, un monstruo considerado héroe por la multitud, pues tiene a su cargo el arte de la guerra que es la continuación de la política por otros medios. De otro, los niños excluidos, residuo del orden feudal, pero cuyas voces angelicales seducen al agresor. Finalmente, el pueblo, cuya presencia alienta al héroe de la tragedia para enfrentarse a su sentencia. A pesar de lo horroroso de los crímenes, los actos de Rais no pueden comprenderse fuera de la ley, sino en relación con esta. Si de un lado la violencia funda la ley, de otro, el soberano se arroga para sí el poder de *hacer morir y dejar vivir*. Es justamente el deseo de encarnar al soberano, lo que llevará a De Rais hasta el sacrificio, en favor de los dioses oscuros. No obstante, su violencia se ejerce contra un *sacer*, y por tanto insacrificable, de manera que, agresor y víctima, quedan exceptuados de la ley, y al tiempo emparentados.

Gilles de Rais pasa de una violencia sin sacrificio, es decir, sin finalidad; a un intento por refundarse a sí mismo a través del encuentro con el diablo. Prelati, uno de sus brujos cercanos le propuso un último recurso: “¡El dominio irritado exigía a Gilles un sacrificio! Había llegado el momento de inmolar un niño al demonio” (Bataille, 1965/1972, p.105). Aquí sus crímenes comienzan a tener un tinte de sacrificio, tiempo en el cual es aprehendido y además juzgado por la iglesia por sus actos de herejía. Pero ahora, los roles se invierten, Gilles de Rais representa la víctima sacrificial. Él es el elegido a través del cual hay que expiar el pecado, y por eso su asesinato constituye un sacrificio en nombre del bien social, en favor de la vida de los asociados. De allí el cuestionamiento de quien espera encontrar el horror de todo un pueblo ante la monstruosidad del asesino y en su lugar se topa con la compasión. Como indica Bataille:

Lo que nos oprime en la muerte de Gilles de Rais es la compasión. Al parecer, en parte por su atrocidad, en parte por su nobleza y por el hecho de que lloraba, aquel criminal conmovió al auditorio y provocó su compasión (1965/1972, p.114).

El tribunal concedió además una gracia especial al condenado: como iba a ser ahorcado y luego quemado, se ordenó retirar antes el cuerpo y ponerlo en un ataúd para ser llevado al monasterio de los Cármenes de Nantes.

De esta forma su muerte fue la ocasión de un fasto teatral. Partiendo del Castillo de Tour Neuve, donde se había juzgado al condenado, la procesión de una multitud inmensa, acompañada con oraciones y cantos, acompañó a un miserable, que había llevado hasta las últimas consecuencias el desprecio por la plebe, la cual ahora lo seguía y suplicaba a Dios por él [...]. Le habían gustado hasta la locura aquellos cantos eclesiásticos que dieron a su muerte el esplendor con que nunca sació (Bataille, 1965/1972, p.115).

Gilles de Rais representa la maldad pura en todas sus dimensiones: ha violado los tabúes sexuales, ha violado los tabúes concernientes a la naturaleza al promover actos de brujería, ha violado los tabúes religiosos al profanar la fe y cometer herejía. Ha violado el tabú de la propiedad, al intentar recuperar a sangre y fuego el castillo que había vendido. Pero, además, ha transgredido el tabú al asesinato. Así pues, este hombre encarna la maldad y realiza la violencia pura, pues destruye los límites de lo social: pederasta, asesino, ladrón y hereje. Y, sin embargo, es justamente por su condición de transgresor absoluto que es reconocido como un héroe.

Pero, no pueden pasarse por alto los rasgos infantiles que le atribuye Bataille. En el fondo no es más que un niño:

Desconocía la prudencia y parecía estar a la merced de impulsos que la reflexión no controlaba [...]. Su actitud en el proceso correspondió a esas brusquedades pueriles. Insisto: era un niño. [...]. Pero aquel niño dispuso de una fortuna que le pareció inagotable, de un poder casi absoluto. En principio el infantilismo tiene pocas posibilidades, pero el infantilismo de Gilles de Rais, gracias a su fortuna y a su poder, tuvo ante sí trágicas posibilidades. En sus crímenes, Gilles no fue en efecto hasta el final sino el niño que en el fondo era profundamente (Bataille, 1965/1972, p.62).

Bataille no se contenta con ubicar a Gilles de Rais en el rango de conducta pueril, continúa por ese hilo hacia la monstruosidad del personaje. No se trata de que el monstruo excluya al niño, sino que, por el contrario, se pasa del uno al otro en una suerte de superficie equivalente:

Esta monstruosidad era esencialmente infantil. Pero se trataba de un infantilismo dotado de las posibilidades del adulto y más que infantiles estas posibilidades eran arcaicas. Si Gilles de Rais era un niño, lo era a la manera de los salvajes. Lo era como un caníbal (Bataille, 1965/1972, p.63).

2.5 El niño entre la ambivalencia y la excepción

Los crímenes de Rais parecen situarse en la doble excepción del *sacer*, pues lo que desemboca en su aprehensión, no son los crímenes cometidos contra los niños, sino el sacrilegio que cometió al ofrendar uno de ellos como sacrificio a los dioses oscuros.

Esto último refuerza la tesis de Agamben según la cual el *sacer* no puede pasar por el rito del sacrificio. La contradicción reside en que, mientras está prohibido violar lo sagrado, y la vida del niño es considerada sagrada, es lícito matarlo sin que esto constituya delito. Así pues, en el caso De Rais, la impunidad de matar y la exclusión del sacrificio coinciden en el niño. No obstante, es importante señalar que su asesinato constituye una transgresión a la prohibición de violar lo sagrado.

Como se ha visto, según Agamben el *sacer* tiene una doble condición (la impunidad al matarlo y la insacrificabilidad) y sobre él recae tanto una doble exclusión, en cuanto con él no opera ni la jurisdicción humana ni la jurisdicción divina, como una doble inclusión (pertenece tanto a dios como a la comunidad). Además, a partir del estudio sobre el estado de excepción, Agamben postula que la ley se funda sobre su exclusión; una tesis que resuena para el psicoanálisis, pues también en el mito freudiano del parricidio la fundación de la ley se basa en el Uno excluido (el protopadre soberano). Si para Agamben, el *homo sacer* ofrece la figura originaria de la vida apresada en el bando del soberano, para el psicoanálisis, la vida y la sexualidad se encuentran apresadas en la ley fundamental de la prohibición del incesto, instaurada por la identificación con el mandato del padre.

Desde la posición del soberano es posible decretar la muerte sin que ello constituya homicidio, al tiempo que es sagrada la vida que puede asesinarse sin que constituya delito. Esta es

la potestad que buscaba atribuirse para sí Rais: ocupar el lugar de soberano, arrogándose el derecho de vida y muerte para con sus víctimas.

Si se extrapola la relación soberano-sacer al caso del niño, sería con el significante del padre con quien podría establecerse; hijo y padre situados en una relación de simetría. Para ser más precisos, se trata del padre como significante y del niño como *infans*. El padre, en cuanto padre muerto, el *infans* en cuanto voz no articulada. En estas relaciones ambos términos (poder soberano y *homo sacer*, significante del nombre del padre e *infans*), se encuentran en estado de excepción.

El límite entre el hombre y el no-hombre, entre el *infans* y el sujeto parlante, hace también del niño un monstruo. El niño es quien mejor encarna al monstruo, pues se encuentra en esa franja gris en la que no es del todo un animal ni tampoco completamente un humano; habita ambos mundos, en una relación de exclusión e inclusión.

La misma monstruosidad es ilustrada por el verdadero Barba Azul. Aun cuando lo excesivo de los actos de Gilles de Rais lo sitúan del lado de loco, se encuentra, en realidad, en el límite entre el niño y el soberano. Precisamente, la figura del loco sirve de bisagra para comprender el lugar de excepción que ocupa, pues en ella confluyen el soberano y el niño, el significante del padre y el *infans*. Los rasgos infantiles de Rais saltan a la vista en la descripción de Bataille, pero también en el carácter monstruoso de quien califica como héroe trágico. De Rais se emparenta tanto con el soberano como con el niño en cuanto puede transgredir los límites morales y cometer un crimen sin que constituya delito. Este fuera de ley es lo que permite tanto al soberano como al niño cometer el crimen máximo contra la cultura. No obstante, esto es también lo que justifica asesinarlo sin que constituya delito.

Gilles de Rais parece mostrar que existe una relación íntima entre la víctima y el victimario. ¿Qué es aquello que los une?, ¿Qué aporta el psicoanálisis para comprender dicha relación? No puede perderse de vista que la intimidad que comparte el agresor con su víctima está atravesada por la sexualidad. Los crímenes de Rais eran a la vez crímenes sexuales. La víctima por su parte representa el desvalimiento y el desamparo en su estado más puro. Además del desvalimiento y el carácter erótico de la víctima, por otro lado se encuentra su relación con la voz sacra. Las voces angelicales se convierten en el patrón de búsqueda de Rais. El objeto voz parece advertir sobre esta

relación íntima entre víctima y victimario. No puede olvidarse además el carácter vocal del *infans*. Voz no articulada, pura voz, y sin embargo soporte del lenguaje.

De otro lado, aunque el carácter principal de Rais es el del soberano exceptuado de la ley, sus asesinatos parecen advertir sobre otra voz que ya no proviene del carácter angelical de las voces infantiles, sino más bien del vozarrón superyoico. No puede olvidarse que De Rais intentaba llamar la atención de los dioses oscuros y dedicó sus últimos días a invocarlos. Así, lo infantil y la voz, parecen contener las claves para comprender la manera como el niño se introduce en la escena de violencia.

Pero no se trata de una relación en la que acaso el niño represente lo infantil y De Rais el Superyó, sino que ambas instancias confluyen en cada uno. De Rais actúa como un niño dando rienda a sus impulsos, él mismo posee ese atributo infantil. De otro lado, para el niño también hay un imperativo al cual parece no poder oponerse y que lo arrastra consigo a la escena de tortura. Pero, además, el niño comparte con el agresor su carácter monstruoso. Es por eso que Rais intenta matar en la víctima no solo su propio infantil, sino el carácter monstruoso que reside en dicha condición.

El caso de Gilles de Rais permite observar la equivalencia existente entre el monstruo, el loco, el soberano y el niño. Por eso se ubica en los márgenes, en un fuera de ley. Es esta condición de exclusión lo que le permite actuar como soberano, pero al tiempo lo convierte en monstruo sagrado. No obstante, los actos de Rais no pueden comprenderse fuera de la ley, sino en relación con esta. Su violencia se ejerce contra un *sacer*, contra un insacristable, de manera que, agresor y víctima, quedan exceptuados de la ley, y al tiempo emparentados.

2.6 La ley y la víctima sacrificial

El mandato “(No) Matarás a un niño” ha sido consignado en varias narrativas míticas antiguas, así como en las representaciones estéticas que se han producido a propósito de estas. Así

lo testimonia “El sacrificio de Isaac”¹⁰ de Caravaggio, pintura a la que se remite Lacan en *Los hombres del padre*:

“hay un hijo, la cabeza apretada contra el pequeño altar de piedra, hace una mueca de sufrimiento, el cuchillo de Abraham levantado sobre él, el ángel que es presencia de aquel cuyo nombre no es pronunciable” (Lacan, 1963/2005, p.94).

Pero no solo este cuadro atestigua el mandato “(No) Matarás a un niño”. En la iconografía occidental se encuentra el óleo en revoco de Goya “Saturno devorando a un hijo”, así como los cuadros de Rubens: uno con el mismo nombre y otro llamado “El Banquete de Tereo”; este último inspirado en el relato de Ovidio, según el cual Tereo terminó comiéndose a su hijo, sin saberlo, en un banquete servido por su esposa Procné, como venganza por la violación de su hermana. Se representa o se alude en estas pinturas a la devoración de los hijos por sus padres. Al parecer esta fue una práctica común en la antigüedad; asunto denunciado por Yahvé (Dios Hebreo) a propósito de Moloc (Dios egipcio)¹¹.

Este tema tan recurrente lleva a la pregunta por el lugar que ocupa el niño como víctima ofrecida en sacrificio. Los actos de violencia que padecen a diario los niños conmocionan a todos, así como las imágenes de la devastación de la guerra, testimonios de las tragedias más dolorosas y signos de la violencia desbordada en el espacio social. No ocurre así con el sacrificio de Isaac, del cual se exalta el carácter del padre y su aceptación del mandamiento divino. Por esta razón, escudriñar el sentido de este acto sacrificial irrepetible permitirá comprender mejor los actos recurrentes de violencia desbordada contra el niño.

¹⁰ Según Ana Hernández (2014) el sacrificio de Isaac es una de las escenas más comunes del arte medieval. Escena que habría migrado hacia la relación que se establece entre el sacrificio de Isaac y la muerte de Cristo.

¹¹ El sacrificio de los niños parece haber sido una práctica adoptada por el pueblo judío por largo tiempo. (González-Requena, 2016). Al respecto el autor afirma que dicha incorporación del hijo, ha sido asociada por algunos a una práctica femenina. Se recomienda revisar las siguientes citas bíblicas: 1 Reyes 3:1-4; Jeremías 32:33-35; Ezequiel 20: 21-26.

2.6.1 El sacrificio de Isaac y los nombres del padre

La escena mítica del sacrificio de Isaac interroga sobre la relación entre el padre y el hijo. Abraham, padre de las religiones monoteístas, está en el centro de la cuestión. Él es un padre dispuesto al filicidio por orden de Dios. La orden había sido: “Mata a tu hijo, ofrécelo en sacrificio”. Abraham sin vacilar se alista para cumplir el designio de Dios, y solo en el último momento, cuando está a punto de degollar al niño, aparece de nuevo la voz de Dios para decir (No). Ambos mandatos, tanto el prescriptivo como el proscriptivo confluyen en un mismo evento. ¿A qué se debe esta doble dimensión, esta contradicción interna de la voz divina?

El sacrificio de Abraham parece marcar el surgimiento de una nueva relación, que ahora se funda en lo insacrificable de la infancia. En la interpretación de González-Requena (2016), en esa escena aparece un nuevo sacrificio, que consiste en la renuncia del padre al hijo como bien, “el reconocimiento de que el único dueño del hijo de Dios ya no es su padre ni su madre, sino el propio Dios. Que ese hijo, en suma, es hijo de Dios y que por eso ya no es sacrificable” (p.24). El autor agrega que, a partir de ese momento, lo sagrado deja de ser lo sacrificado, para convertirse en lo insacrificable. Este pacto quedaría sellado con el advenimiento del hijo de Dios.

La alusión de Lacan al sacrificio de Isaac, parece haber estado inspirada en el trabajo de Kierkegaard (1843/1987) titulado “Temor y Temblor”, el cual es citado en tres ocasiones¹² durante la clase ya mencionada del 20 de noviembre de 1963. Lacan describe cosas que están a derecha e izquierda en el cuadro de Caravaggio: la cabeza del carnero, cuyo cuerno ha sido arrancado, recuerda la forma del Shofar, el cuerno de carnero que era utilizado para convocar al pueblo de Israel y evocaba la voz de Dios. Se refiere a este cordero como el cordero primordial, en el sentido de que ya estaba antes de la creación del hombre. Aclara que no se trata de la metáfora del padre a través de la fobia, sino de algo más fundamental. Lo denomina Elohim, pero no aquel cuyo nombre es impronunciable, sino todos los Elohim, que anteceden a la creación del hombre.

¹² En la primera ocasión para referirse a la Angustia, tema central que desarrolla Kierkegaard en el texto citado y que le permite a Lacan señalar la distancia de Kierkegaard con Hegel, así como la posibilidad de articular sus tesis con las de Freud. La segunda referencia es en relación con el término *Akedá*, que hace alusión a la atadura de los pies y las manos de la víctima del sacrificio. La tercera para referirse al drama de la escena que Kierkegaard desarrolla de manera detallada en su trabajo.

¿Cuáles son las tesis de Kierkegaard para comprender la escena del sacrificio de Isaac? Todo inicia con el mandato divino:

«Y quiso Dios probar a Abraham y le dijo: Toma a tu hijo, tu unigénito, a quien tanto amas, a Isaac, y ve con él al país de Moriah, y ofrécelo allí en holocausto sobre el monte que yo te indicaré» (Kierkegaard, 1843/1987, pp.87-88).

A partir de dicha escena, Kierkegaard (1843/1987) se plantea cuatro hipótesis respecto a su desenlace.

Primero: Abraham durante el camino pronunció palabras de consuelo a su hijo, pero en algún momento, Isaac contempla el rostro de su padre y lo encuentra trastornado. El padre tomó a Isaac, lo arrojó a tierra y dijo: “¿¿Acaso me crees tu padre, estúpido muchacho? ¡Soy un idólatra! ¿Crees que estoy obrando así por un mandato divino? ¡No! ¡Lo hago porque me viene en gana!»” (Kierkegaard, 1843/1987, p.89). Isaac clamó diciendo:

«¡Dios del cielo! ¡Apiádate de mí! ¡Dios de Abraham! ¡Ten compasión de mí! ¡No tengo padre aquí en la tierra! ¡Sé tú mi padre!» Pero Abraham musitó muy quedo: «Señor del cielo, te doy las gracias; preferible es que me crea sin entrañas, antes que pudiera perder su fe en ti» (Kierkegaard, 1843/1987, p.89).

En esta primera posibilidad vemos operar una sustitución, entre el padre y aquel que dicta la ley, es decir el padre de la ley. Pero la sustitución se da a costa de la imagen transfigurada de Abraham que aparece como padre terrible.

En la *segunda* posibilidad, Abraham no musita palabra, en silencio prepara el sacrificio, ata a Isaac y empuña el cuchillo hasta el momento en el que ve el carnero que Dios había dispuesto.

Lo sacrificó y regresó al hogar... Desde aquel día Abraham fue un anciano; no podía olvidar lo que Dios le había exigido. Isaac continuó creciendo, tan florido como antes; pero la mirada de Abraham se había empañado y nunca más vio la alegría (Kierkegaard, 1843/1987, p.91).

En esta segunda hipótesis, Abraham preso de la angustia por el mandato devorador de Yahvé, queda inmerso en un mutismo que lo consume por dentro. Por su parte Isaac continúa transitando por la senda de la juventud.

En la *tercera* hipótesis, Abraham, a punto de realizar el sacrificio, se arroja al suelo y le pide a Dios que lo perdone por haber querido sacrificar a Isaac. A partir de ese momento Abraham queda inserto en una escena de repetición, volviendo solitario al monte Moriah sin lograr encontrar la paz.

No podía comprender cómo podía ser pecado el haber querido sacrificar a Dios lo máspreciado que poseía, aquel por quien hubiera dado la propia vida tantas veces como hubiera sido necesario; y si era un pecado, si no había amado a Isaac lo suficiente, tampoco podía comprender entonces cómo le podía ser aquello perdonado, pues, ¿qué pecado podía haber más tremendo? (Kierkegaard, 1843/1987, p.92).

En este posible desenlace se observa a un padre dubitativo que no puede cometer el acto que se le asigna, pero que además carga con el lastre de la culpa, porque siente que tampoco logra amar lo suficiente a su hijo. No hay aquí ninguna operación sobre el hijo, pues para que esto ocurra es necesario que lo ame más que a sí mismo.

Finalmente, en la *cuarta* hipótesis Kierkegaard dice que recorrieron el camino en armonía, Abraham hizo los preparativos para el sacrificio, pero cuando se volvió para tomar el cuchillo, se apoderó de él la desesperación. Aun así empuñó el cuchillo.

Después habían regresado al hogar, y Sara acudió presurosa a su encuentro, pero Isaac había perdido su fe. De lo sucedido no se dijo una sola palabra e Isaac jamás contó a nadie lo que había visto, y Abraham suponía que nadie lo hubiera visto (Kierkegaard, 1843/1987, p.94).

En esta última escena el carácter dubitativo del padre genera un efecto sobre el hijo, quien pierde la fe.

Estas cuatro hipótesis de Kierkegaard constituyen los nombres posibles del padre. Ninguna de las salidas es completamente lograda y, sin embargo, su operación es necesaria para cumplir con los designios de Dios. Dado que el sacrificio de Abraham es irrepetible, los tránsitos del sujeto

por las sendas del nombre del padre terminan pluralizándose. Esta es la razón por la cual Lacan pasa del Nombre del Padre a los nombres del padre. Pero, como puede observarse en las hipótesis de Kierkegaard, los tránsitos y desenlaces son distintos en cada caso. Lo cierto es que el sacrificio marca un punto de dislocación, un ritual iniciático y necesario.

Ahora bien, entre cada una de las hipótesis relatadas por Kierkegaard (1843/1987), introduce una coda referida al acto de separación en el destete. A la primera hipótesis le atribuye la siguiente forma de destete:

Cuando una madre considera llegado el momento de destetar a su pequeño, tizna su seno, pues sería muy triste que el niño lo siguiera viendo deleitoso cuando se lo negaba. Así cree el niño que el seno materno se ha transformado, pero la madre es la misma y en su mirada hay el amor y la ternura de siempre. ¡Feliz quien no se vio obligado a recurrir a medios más terribles para destetar al hijo! (Kierkegaard, 1843/1987, p.90).

En la segunda coda introduce esta forma de separación: “Cuando el niño se ha hecho más grande y llega el momento de destete, la madre, virginalmente oculta su seno, y así el niño ya no tiene madre. ¡Dichoso el niño que ha perdido a su madre de otra manera!” (Kierkegaard, 1843/1987, p.91).

Esta es la tercera forma que plantea:

Cuando llega el momento de destetar al niño, no está libre la madre de tristeza, al pensar que el pequeño y ella se encontrarán en adelante más separados uno de otro, porque ese niño que al principio tuvo bajo su corazón, y que más tarde reposó en su regazo, ya nunca le estará tan próximo. Así sufrirán ambos este corto dolor. ¡Feliz quien pudo conservar al hijo y no hubo de conocer otros pesares! (Kierkegaard, 1843/1987, p.93).

Por último, plantea una cuarta forma: “Cuando llega el momento de destetar al niño, la madre le prepara alimentos muy nutritivos para que el pequeño no perezca. ¡Feliz aquel que dispone de alimentos nutritivos!” (Kierkegaard, 1843/1987, p.94).

Como puede observarse el sacrificio de Isaac parece contener para Kierkegaard una connotación de separación. Se trata por lo tanto de un acto fundamental, y esa es la significación

que debe dársele. En el acto intervienen dos agentes, el padre y la madre. El primero intentando operar el acto imposible del sacrificio. La madre, por su parte, destetando al niño, como acto fundamental de separación. Lo cierto es que en el sacrificio de Isaac, no basta con el destete, es necesario el sacrificio, pues a través de este, Abraham remite al hijo a un Dios que está más allá de él.

Abraham es el único hombre capaz de oficiar por fe el mandato divino. Por eso, para Kierkegaard, es el más grande de los hombres: “poseyó esa energía cuya fuerza es debilidad, grande por su sabiduría cuyo secreto es la locura, grande por la esperanza cuya apariencia es absurda y grande a causa de un amor que es odio a sí mismo” (1843/1987, p.98). Según dice, conservó la eterna juventud porque creyó. Abraham no dudó, y ese fue el mismo camino que le permitió conservar a Isaac. Por eso Kierkegaard (1843/1987) afirma que solo quien empuña el cuchillo conserva a Isaac.

El sacrificio de Isaac se encuentra emparentado con el acto de separación. Las cuatro hipótesis que plantea Kierkegaard para el posible desenlace dan cuenta de que la separación no puede realizarse sin la determinación de Abraham por obra de la fe. Dos asuntos son necesarios para realizar la operación: la obediencia absoluta y la fe incondicional. No parece probable entonces que dicho acto sea repetible, por eso puede considerarse inaugural. La figura de Abraham representa la locura, lo absurdo, el fuera de sentido, la imposibilidad. Podemos relacionarla con lo real y por lo mismo con una excepción radical que la hace irreproducible. Y sin embargo, el acto mítico representa una operación necesaria: el sacrificio, como señal del pacto.

Así pues, hay un doble fondo en el acto de Abraham, que es señalado en “Temor y Temblor”. Por un lado, un fondo ético, el del asesinato, por otro, un fondo religioso, el del sacrificio. Uno y otro se implican, pues sin la fe lo único que queda es el asesinato, acto que cualquiera podría imitar. El camino trazado por Abraham es el de la fe, esto es, el del sacrificio. ¿Pero quién puede estar en ese lugar, el de haber renunciado a todo lo que más ama en la vida? Quizá solo un ser inconsciente. Solo un hombre por fuera del sentido. ¿Quién puede operar ese acto imposible? Únicamente un ser real. Kierkegaard dice que solo un caballero de fe tiene certeza de la imposibilidad.

Por eso mismo, la introducción del sujeto en la cultura no puede quedar trazada solo por el significante del nombre del padre, sino por las múltiples soluciones de los nombres del padre.

Pero si se trata de un acto fundamental, ¿se impone acaso como mandato a todos los hombres? Y de ser así, ¿Es posible repetirlo? Se abre así un camino para la comprensión del sacrificio como acto fundamental. Es necesario revisar cuáles son sus implicaciones para la instalación del orden social.

2.6.2 El sacrificio y la víctima propiciatoria

Según Girard:

El sacrificio se nos presenta de dos maneras opuestas, a veces como una cosa muy santa de la que no es posible abstenerse sin grave negligencia, y otras, al contrario, como una especie de crimen que no puede cometerse sin exponerse a unos peligros no menos graves (1971/1983, p.9).

La víctima cobra así un carácter sagrado, de manera que es criminal matar a la víctima porque es sagrada, sin embargo, y he aquí la paradoja, está no sería sagrada si no se le matara. Sacrificio y homicidio se encuentran emparentados. Es en esta doble implicación que se presenta el acto de Abraham, por un lado el carácter sagrado como acto de fe, por otro, el asesinato como violación ética.

Para Girard, el sacrificio constituye un intento por organizar la violencia. Su tesis es que si no se satisface la violencia, esta buscará una víctima de recambio. El sacrificio tiene como fin la protección de una violencia, y también recurre a la sustitución de la víctima. En el caso de Abraham la sustitución se realiza entre Isaac y el cordero; pero no cualquiera, sino, como advierte Lacan (1967/2005), un *Elohim*. En el sacrificio hay una sustitución entre el humano y el animal que contiene a su vez rasgos humanos. La sociedad desvía hacia una víctima sacrificable la violencia que amenaza con herir a sus propios miembros. Así pues, “sólo es posible engañar a la violencia en la medida de que no se la prive de cualquier salida o se le ofrezca algo que llevarse a la boca” (Girard, 1971/1983, p.12).

En el sacrificio de Abraham, el animal aparece interpuesto entre el padre y el hijo para impedir los contactos directos que podrían precipitar la violencia. Aparece una lógica de sustitución, en la que el objeto original es sustituido por otro sacrificable. Pero si el sacrificio es un apaciguador de la violencia, lo es en cuanto ofrece una mediación entre un sacrificador y una divinidad. Es esta última la que amenaza con derramar la violencia desenfrenada. Es también la primera voz que ordena a Abraham el sacrificio. Pero la violencia se presenta como una amenaza que recae sobre el conjunto de la comunidad, no únicamente sobre uno de sus miembros, y si el sacrificio se hace necesario, es en cuanto sustituye a todos los miembros de la sociedad por uno que representa a todos los miembros de la sociedad. Este acto de violencia protege también de la rivalidad a los miembros del conjunto social. El sacrificio pretende entonces instalar cierta armonía entre la comunidad y reforzar así la unidad social.

Ahora bien, las sociedades que prescindan del sacrificio tienen por sustituto el aparato judicial. No obstante, en este último la violencia opera no como prevención sino como contención, y por lo tanto el riesgo está en el desborde a través de la venganza. Para que esto no suceda, es necesario que el principio de reciprocidad funcione: justicia retributiva. El sacrificio en cambio mantiene la venganza a raya, pues justamente el éxito de la víctima sacrificada es que no provoca la venganza. Hay sin embargo una advertencia que realiza el autor: “cuando más aguda es la crisis, más preciosa debe ser la víctima” (Girard, 1971/1983, p.26).

Así pues, las sociedades en crisis son proclives al sacrificio, como intento de equilibrar la violencia sagrada. Lo que encuentra Girard es una equivalencia entre venganza, sacrificio y sistema judicial. Tres formas de tramitar la violencia, que son sustituibles entre sí. ¿Pero qué es lo que busca evitar la violencia ritual del sacrificio? Más que nada el contagio de la violencia.

No obstante, si el ritual tiene como función purificar la violencia para disiparla del conjunto de los miembros de la comunidad, el desequilibrio del sacrificio llevará a que la violencia se desborde y se contagie a lo largo y ancho de sus miembros en anillos de violencia y venganza. ¿Qué apaciguará el derrame de sangre? “A esta mala sangre inmediatamente estropeada se opone la sangre fresca de las víctimas recién inmoladas, siempre fluida y bermeja, pues el rito solo la utiliza en el instante mismo en que es derramada y no tardará en limpiarla” (Girard, 1971/1983, p.44). Por eso, una de las tareas del sacrificio es mantener la diferencia entre lo puro y lo impuro.

Pues cuando se mezclan las dos sangres, ya no es posible purificarlas. Pero, ¿qué ocurre cuando el niño es puesto en el lugar de víctima sacrificial? ¿Cuáles son las razones para que ingrese en el prototipo del sacrificio ritual? ¿Se trata de un caso excepcional?

Varios ejemplos mitológicos dan cuenta del lugar del niño como víctima sacrificial. Ocurre con Medea como acto de venganza, que sitúa la otra cara de la violencia sagrada, a saber, que si no es satisfecha se desborda hasta el desastre. Ajax da cuenta también la ferocidad del mandato: “Antes de arrojarse sobre los rebaños, Ajax manifiesta por un instante la intención de sacrificar a su propio hijo. La madre no toma esa amenaza a la ligera y hace desaparecer al niño” (Girard, 1971/1983, p.18).

El 2 de mayo de 2018 la revista National Geographic publicó una investigación en la que se revela un evento sacrificial infantil en la cultura Chimú, hace más de 500 años. Los restos fueron encontrados en Huanchaquito-Las llamas, costa norte del Perú. Según los estudios arqueológicos, los niños tenían entre 5 y 14 años de edad. Al parecer sus rostros habían sido pintados y su pecho fue abierto para extraer sus corazones. Lo cierto es que habían sido sacrificados junto a las llamas. Según los cálculos arqueológicos, habrían sido sacrificados entre 140 niños y 200 llamas. De acuerdo con las crónicas coloniales, las prácticas sacrificiales humanas eran comunes entre los Aztecas, Mayas e Incas, sin embargo, esta parece ser la práctica sacrificial de niños más grande de la que hasta ahora se tenga noticia. Al parecer el sacrificio se habría realizado para tratar de parar el fenómeno de lluvia hoy conocido como fenómeno del niño. Según indica Hagen Klaus, antropólogo de la universidad de George Mason: “la gente sacrifica lo que más valora” (NG España, 2018).

Si bien existen diferentes relatos mitológicos y etnológicos que dan cuenta del lugar del niño en la violencia sacrificial, no puede decirse que se trate de una víctima exclusiva, pues junto a él, otros tantos pueden ser objeto del sacrificio. ¿Cuál es entonces la condición que se impone para que algo o alguien pueda ubicarse en el lugar de la víctima propiciatoria? La serie de Girard es aparentemente heterogénea: “los prisioneros de guerra, los esclavos, los niños, los adolescentes solteros, aparecen los individuos tarados, los desechos de la sociedad [...] en algunas sociedades aparece finalmente el rey” (1971/1983, p.19).

Como puede observarse en la serie, el elemento común de la víctima es su lugar de exclusión. Para Girard, se trata de aquellos que aún no pertenecen a la comunidad. Sobra decir que el rey es también una exterioridad pues, como pudo observarse en el apartado anterior, el soberano es aquel que está excluido de la ley. No en vano puede ser puesto en la misma serie del loco y el niño.

A través del caso del sacrificio de Heracles, Girard, (1971/1983) muestra cómo puede desbordarse la violencia sacrificial sobre aquellos que debía proteger. Al llegar a su casa Lico está a punto de asesinar a sus hijos y a su esposa. Heracles asesina a Lico y luego es poseído por un impulso demente sacrificando a todos.

Cuando el sacrificio ya no es apto para desempeñar su tarea; acaba por engrosar el torrente de violencia impura que ya no consigue canalizar. El mecanismo de las sustituciones se descompone y las criaturas que el sacrificio debía proteger se convierten en sus víctimas (Girard, 1971/1983, p.47).

Aquí aparece otra posible explicación para la relación bifronte con la infancia ¿No se trata justamente de una acción en la que se mata aquello que más se protege? La sociedad actual parece atravesar por una crisis de esa envergadura. Lo evidencian dos acciones contrapuestas: sobreprotección de los niños, por un lado, violencia desbordada contra ellos, por otro. ¿A qué se debe la crisis sacrificial?

Según Girard, la causa de la violencia desbordada está en relación con la crisis de la violencia inaugural cuyo principal papel es instalar las diferencias de orden sexual y generacional. Por esa razón, la prohibición del incesto se convierte en el tabú por excelencia, pues la relación indiferenciada madre-hijo señala un riesgo para el equilibrio cultural. El orden de las diferencias instala a la vez un sistema de relaciones posibles. Si las diferencias no pueden establecerse, el sistema de relaciones queda expuesto a la violencia de los unos contra los otros, la rivalidad y la lucha a muerte.

Como pudo observarse en “Los cuclillos de Midwich”, es aquí donde el niño puede devenir monstruoso. Se trata de un proceso de desimbolización en el que aparece como extraño en su propia casa: *Umheimlich*. El *infans*, en su relación con la vida animal, se convierte en víctima propiciatoria

por excelencia. Girard (1971/1983) advierte que en este proceso las relaciones se descomponen. El más próximo se convierte en amenaza. Es por eso que, para liberar a la ciudad de la peste es necesario transferir la violencia sobre un individuo único, y este es el papel que ha cumplido el sacrificio en las sociedades primitivas. La condición es estar situado afuera y al mismo tiempo adentro. No obstante, cuando no hay una víctima propiciatoria para ofrecer en sacrificio, la violencia se extiende sobre todos los miembros de la comunidad, de manera que “se convierten en gemelos¹³ de la violencia” (Girard, 1983, p.87). La diferencia entre la víctima propiciatoria y la víctima sacrificial es que esta última pertenece a la comunidad y por tanto su muerte desencadena la venganza y la violencia de todos contra todos.

Es así como la violencia se extiende al conjunto y cada cual se convierte en sacrificable:

si la violencia uniforma a los hombres, si cada cual se convierte en el doble o en el “gemelo” de su antagonista, si todos los dobles son idénticos, cualquiera de ellos puede convertirse, en cualquier momento, en el doble de todos los demás, es decir, en el objeto de una fascinación y de un odio universales (Girard, 1971/1983, p.87).

Ese es pues el lugar que puede ser asignado al niño en las sociedades contemporáneas, aquel que encarna al doble de todos los demás, en cuanto representa lo infantil en cada uno. Objeto de fascinación y al mismo tiempo de odio, razón por la cual se establece una relación bifronte con él: se protege y al mismo tiempo se violenta. El niño deviene monstruoso puesto que representa la amenaza a la indiferenciación sexual y generacional. Pero, al tiempo, es objeto de fascinación porque transgrede la prohibición universal del incesto. Es el niño-rey maravilloso, en brazos de su madre.

En el niño confluye entonces el ídolo y la víctima, es por eso que encarna la culpa de todos los demás. En él, prohibición y proscripción coinciden. Se prohíbe asesinarlo, pero al tiempo se pide a gritos sacrificarlo. Así, “como todas las formas de protección sacrificial, la prohibición

¹³ El ser gemelos de la violencia implica que se borran las distancias generacionales, por ejemplo, en el caso de padre e hijo. Lo que hace que se desencadene una violencia mimética, es decir, por imitación.

puede volverse contra lo que más se protege” (Girard, 1971/1983, p.225). El niño es rey pero también es monstruo.

De otro lado, el *infans*, en cuanto voz no articulada, es el rasgo de la inhumanidad. Extranjero en su propia lengua, representa lo maléfico, pues “los extranjeros no parecen totalmente humanos. Pueden aparecer unas veces como muy maléficos y otras como muy benéficos”. (Girard, 1971/1983, p.277).

Si la comunidad solo es posible a partir de la víctima propiciatoria, cuyo correlato es representado con el parricidio, en una sociedad en la que está en crisis el significante paterno, lo único que permitiría rehacer el *munus*, es decir la cosa común, es el asesinato de lo máspreciado, en este caso el niño idealizado. Esta es una de las formas en las que la sociedad enfrenta la violencia desbordada, pues, como anota Girard: “los hombres quieren convencerse de que sus males dependen de un responsable único del cual será fácil desembarazarse” (1971/1983, p.88). Su sentencia, a nivel inconsciente, había sido señalada en la tragedia: el culpable de la peste es Edipo¹⁴.

Edipo representa el mal en cuanto encarna la tendencia parricida y el incesto, pero al mismo tiempo la resolución del complejo se convierte en la forma benéfica para mantener el equilibrio cultural. De ahí el papel de estructuración que se le atribuye. No obstante, el debilitamiento de la cultura patriarcal, la caída del nombre del padre, provoca una crisis social que muestra el debilitamiento de la estructuración edípica. Señal de esto es la progresiva indiferenciación sexual y generacional manifiesta en buena parte de los fenómenos contemporáneos. Edipo sin el complejo es el criminal incestuoso que por estar fuera de ley puede ser asesinado impunemente.

La representación totémica de la muerte del padre, es decir, la simbolización del asesinato, reinstala el equilibrio allí donde reina la violencia fratricida. Eso es justo lo que advierte Freud en *Tótem y Tabú*. Luego de la muerte del padre, la indiferenciación genera una oleada de violencia que únicamente puede apaciguarse con la instalación de la ley. El papel de la ley paterna es entonces impedir que los hombres se maten entre sí en la disputa por el objeto. El padre como

¹⁴ Otro ejemplo de la culpabilidad encarnada en el niño, fue tratado en el capítulo 2 a propósito de los cuclillos de Midwich.

víctima propiciatoria se convierte así en un elemento unificador que permite constituir la comunidad a partir de la identificación, la culpa y la complicidad.

Girard (1971/1983) realiza un comentario más sobre el último acto de Heracles:

Después de llamar a su hijo a la obediencia, Heracles le pide que encienda una gran hoguera y lo arroje a ella vivo, a él, a su padre, para liberarle de sus sufrimientos. Hilo se escandaliza: ¡Su propio padre quiere convertirle en parricida! [...]. En efecto, le obedece pero antes repone: te obedeceré, pues no quiero decirte que no... pero será denunciado a los ojos del mundo el acto como tuyo. No podré ser culpable si obedezco a mi padre (Girard, 1971/1983, pp.196-197).

El pedido del padre busca mantener el equilibrio del orden cultural. Pues mientras el parricidio tenga lugar, habrá posibilidad de instituir la violencia inaugural. ¿Acaso es posible que el hijo acceda al mandato parricida en la sociedad actual? ¿Es la crisis de la violencia fundadora la causa de la violencia desbordada que retorna en lo real? ¿Puede el niño convertirse en el señuelo de la violencia desbordada?

A la relación entre violencia y sacrificio, ahora es preciso añadir un eslabón más en la cadena, y que es justo lo que designa el tabú: la sexualidad. Según Girard (1971/1983), “La sexualidad forma parte de la violencia sagrada” (p.225). Eso quiere decir que las prohibiciones sexuales son también sacrificiales. ¿Se trata entonces de una relación violencia-sagrado-sexualidad? ¿Qué pasa cuando se promueve la sexualidad libre y sin restricción? ¿Qué representa el acto ritual del sacrificio a manos de su padre? ¿Cuál es aquí el sentido sexual que esto encierra? ¿Qué esconde el horror que nos causa dicho sacrificio? El horror, lo dice Freud en la primera disertación de *Tótem y tabú*, el horror fundamental es el incesto.

2.6.3 La epidemia de la violencia

A nivel inconsciente la peste epidémica se asocia al horror de la transgresión del tabú fundamental, al cual se le imputa, no solo el contagio, sino la violencia desbordada que se esparce

de manera mimética por el conjunto social. Girard (1971/1983) indica los efectos epidémicos de la violencia cuando esta no logra ser controlada a través del sacrificio.

Según incida, la impureza que representa la sangre, cuando se trata de la muerte violenta, se esparce por el conjunto social convirtiendo a los hombres en impuros, de manera que,

la asimilación de las enfermedades contagiosas y de la violencia bajo todas sus formas, uniformemente consideradas, también ellas, como contagiosas, se apoya en un conjunto de índices concordantes que componen un cuadro de una coherencia extraordinaria (Girard, 1971/983, p.37).

La equiparación de la violencia con las enfermedades contagiosas muestra parte de la estructura comunicable que comparten. En ambos casos, la contaminación se esparce por el conjunto social sin control, por lo cual parece imposible sustraerse o aislarse por completo del mal que encarnan.

Pero las epidemias, al igual que la violencia, se emparentan con lo sagrado, en la medida en que se atribuye a los dioses el mal que generan. Lo más importante para frenar el contagio durante la epidemia, es evitar el contacto con los enfermos. Como lo indica Girard, así también ocurre en el caso de la violencia, donde es “conveniente evitar los contactos con la rabia homicida si uno no quiere entrar en una rabia homicida o hacerse matar” (Girard, 1971/1983, p.38).

Lo cierto es que la impureza de la epidemia comporta un peligro para los lazos de la comunidad. El riesgo que representa el otro como potencial vector de contagio o potencial asesino, instala un clima de desconfianza que mina las relaciones. Bajo esta amenaza, busca aliviarse el mal a través del sacrificio (Girard,1971/1983). En el caso de la epidemia, la cacería de brujas intenta encontrar un único responsable al cual atribuir el mal para desencadenar sobre él todo el rechazo y la violencia.

Pero el problema con la violencia sacrificial es que esta no puede operarse sobre cualquiera, sino sobre un ser considerado puro o purificador, pues cuando se toma una víctima de recambio, un individuo considerado impuro, el contagio de la violencia termina esparciéndose por el conjunto social a través de la venganza, amenazando el lazo social y los vínculos de la comunidad.

Así, la violencia se esparce y se contagia como la epidemia, de prójimo a prójimo. Es por eso que la solución explorada por Freud para evitar el contagio incestuoso es el parricidio. De lo contrario, la reciprocidad del vínculo entre padre e hijo, reducirá la relación al orden de la conflictividad.

De allí que la violencia, para no esparcirse, busque un chivo expiatorio, un responsable al que pueda endilgársele la responsabilidad de la peste, pues “los hombres quieren convencerse de que sus males dependen de un responsable único del cual será fácil desembarazarse” (Girard, 1971/1983, p.88).

Este asunto se ve reforzado por aquello que Freud exponía en sus análisis sobre el tótem; el asunto de los lazos comunitarios es que estos se encuentran insertos en una lógica de rivalidad y competencia y, por tanto, en un terreno propicio para que la violencia mimética se despliegue. Así, “cada uno se prepara contra la probable agresión del vecino e interpreta sus preparativos como la confirmación de sus tendencias agresivas” (Girard, 1971/1983, pp.89-90).

Así pues, la percepción del prójimo como una amenaza potencial, bien de contagio o de violencia, alimenta la conflictividad y el riesgo de agresión. Es por eso que la violencia puede esparcirse y colectivizarse. Es también por ello que se busca al responsable, para tratar con esto de operar un sacrificio que permita la purificación. Esta búsqueda del causante del mal puede desembocar entonces en un odio a aquel que, estando en casa *heimlich*, deviene *unheimlich*, extraño, representante de lo ominoso por excelencia.

Lo que representa el acto mítico del sacrificio es la relación entre la violencia fundadora y el sacrificio, camino necesario para la organización social, y sin lo cual, la violencia retornaría de formas desbordadas. Esta puede ser una veta hacia la comprensión de la violencia que recae sobre los niños, y el fenómeno que suscita en lo social. Que el niño se instale en el lugar de víctima sacrificial genera nuevas pistas sobre la relación estructural del niño en la cultura, pues todo parece indicar que cumple con varios de los rasgos de exclusión, propios de los objetos sacrificiales: carácter inmaculado, condición de excepción, relación con el soberano y lo monstruoso.

2.6.4 El tratamiento de la violencia contagiada

El peligro que encarna el contagio representado en la figura del niño, parece derivar de su relación directa con el tabú del incesto, horror fundamental de la cultura. El horror a la peste incestuosa puede desencadenar comportamientos violentos o provocar un tratamiento de la epidemia a través de la instalación de la ley del padre.

Como pudo observarse en Midwich, los niños cuclillo representan el horror al incesto, pues su engendramiento no solo no es reconocido por sus padres, sino que además el proceso de procreación denominado xenogénesis, da cuenta de una reproducción sin padre, sin otro. De allí que los hombres del pueblo propongan como solución separar a las madres de sus crías. Pero además de ello, es preciso recordar el relato que se tejió para explicar la procedencia de los niños: según se decía, estos habían sido implantados por alienígenas, y por eso también devinieron extraños. Lo cierto es que esta imagen sin semejanza los inviste de una alteridad absoluta que los torna monstruosos ante los pobladores de Midwich, y es por eso que encarnan el mal absoluto.

También Edipo representa al monstruo que trae la peste. La tragedia inicia justamente cuando el pueblo tebano se congrega para solicitar a Edipo Rey que encuentre el remedio para la peste epidémica. Tebas se encontraba

consternada por la desgracia; no puede levantar la cabeza del abismo mortífero en que está sumida. Los brotes fructíferos de la tierra se secan en los campos; perecen los rebaños que pacen en los pastizales; despuéblese con la esterilidad de sus mujeres. Un dios que trae el fuego abrasador de las fiebres, la execrable Peste, se ha adueñado de la ciudad, y va dejando exhausta de hombres la mansión de Cadmo, mientras las sombras del Hades desbordan de llantos y de gemidos (Sófocles, 450 A.C./2001, p.4).

El abismo mortífero da cuenta de todos los males en cadena que desolan la población: primero la peste, luego las hambrunas y finalmente la mengua en los nacimientos. De hecho, en una de las lamentaciones del coro, indica que los cadáveres sin sepultura se encontraban caídos en los campos propagando el contagio. En todo caso, la desgracia se había cernido contra sus vidas, y por eso acuden a Edipo para buscar obtener a través suyo el auxilio de los dioses; pues el rey, por su lugar de excepción, es de alguna manera quien puede estar más cerca de la comunicación con

ellos. De otro lado, había sido justamente Edipo quien había librado a Tebas del tributo que pagaban a la implacable Esfinge y, por eso mismo, consideraban que tenía alguna relación con las deidades. Por eso el pueblo le demanda salvar la ciudad.

En la siguiente escena viene Creonte, su cuñado, a quien Edipo había enviado a la morada de Apolo a preguntar al oráculo como salvar la ciudad. El mensaje de Creonte es que si se encuentra remedio para los males, estos se convertirán en un bien. Así pues, indica que “el rey Apolo nos ordena expresamente lavar una mancha que ha sufrido este país y no dejarla crecer hasta que no tenga remedio” (Sófocles, 450 A.C./2001, p.6). ¿Por medio de qué purificaciones? -pregunta Edipo. “Desterrando a un culpable, o expiando un homicidio con otro homicidio, pues una sangre derramada es la causa de las desventuras de Tebas” (450 A.C./2001, p.6), responde Creonte.

Lo que ha traído la peste a Tebas es la violencia homicida. Pero no se trata de cualquier homicidio, sino de un regicidio, pues la muerte que aún no se ha vengado es la de Layo, rey de Tebas, a quien Edipo ha asesinado sin saberlo. La orden de los dioses es castigar al asesino. “¿Cómo encontrar una pista de un crimen tan antiguo?” (Sófocles, 450 A.C./2001, p.6), se pregunta Edipo. Creonte le informa que según el oráculo el asesino se encuentra en Tebas. Pero el Rey no había podido ser vengado, porque la Esfinge tenía sometidos a los pobladores a una vida de supervivencia, centrada en el presente. Al enterarse Edipo del asunto, promete vengar la muerte de Layo y es así como inicia todo el drama.

Edipo se ha ofrecido a poner remedio a la pestilencia. Sabe que puede caer víctima del contagio, no solo de la peste, sino de la violencia mimética que ha producido la muerte de Layo. Anticipándose al destino del asesino, Edipo promete que a este nadie le ofrecerá plegarias ni sacrificios y afirma que se le ahuyentará de su casa como a un ser impuro, causante de la peste. Lo que se propone Edipo es entonces la purificación del pueblo a través de la venganza sobre el criminal.

Al final de la tragedia, la impureza recae sobre el mismo Edipo una vez reconoce en sí mismo al asesino. Es por eso que la única forma de liberarse de la impureza de aquel que trae consigo la peste y la contagia, es a través de la purificación. Solo la purificación puede salvar a la ciudad de la calamidad. Pero el problema, mientras el culpable no sea hallado, es que la impureza

se esparce entre todos los demás. Por eso es preciso encontrar al verdadero culpable y someterlo a un acto de purificación que solo se encuentra en el sacrificio.

El infortunado Edipo ha encontrado al asesino en su propia imagen y ninguna expiación parece romper el hilo trágico de su destino y el de su prole. Luego de que Yocasta se ha suicidado dice: “¡Ay!, ¡ay!, ¡qué infortunado soy! ¿A qué rincón de la Tierra me iré así, desgraciado? ¿Dónde mi voz podrá llegar? ¡Ay!, destino mío, ¿dónde me has hundido?” (Sófocles, 450 A.C./2001, p.36). La culpa trágica lo lleva a renegar de su propia vida y de aquel que no cumplió con su sentencia de muerte, “porque si hubiese yo muerto entonces, no sería ahora para mis amigos y para mí un espectáculo de tan grande aflicción” (Sófocles, 450 A.C./2001, p.37).

Edipo ha pasado de ser Rey a ser un simple criminal, “porque hoy, a los ojos de todos, soy un criminal, un monstruo nacido de padres criminales” (Sófocles, 450 A.C./2001, p.38). He aquí entonces al monstruo que adviene en las vestiduras del rey para mostrar el carácter impuro de su procedencia. Pero esa maldad que porta constituye de por sí una herencia de sus padres criminales, herencia de la cual no podrá librarse. El monstruo que se ha sacado los ojos para no ver el horror de su destino, y que ha deseado dejar de escuchar para aislarse del mundo, ahora le pide a Creonte que lo envíe lejos a un lugar donde no tenga que proferir palabra.

En *Edipo en Colona*, desterrado por sus propios hijos, el viejo anciano y ciego vaga de la mano de Antígona. Entonces recibe la noticia de que ahora es ensalzado por los dioses que lo abatieron. Así lo pronostica el Oráculo de Delfos. Edipo que había representado la peste de la ciudad, pasa ahora a convertirse en un bien para quien lo acoja. Él encarna la purificación, la cual se producirá con su muerte. Es así como pide ser recibido en Colona por Teseo, pues pronostica una guerra contra Tebas la cual ganará quien albergue su cadáver.

El mismo Creonte va a Colona a tratar de persuadirlo de regresar a Tebas. Pero Edipo se rehúsa:

Vienes para llevarme; pero no para conducirme a palacio, sino para albergarme en los confines y tener libre a la ciudad de los males que de esta tierra la amenazan. Pero eso no lo obtendrás, y en cambio tendrás esto otro: allí, entre vosotros, mi genio vengador habitará

siempre; y sucederá que los hijos míos obtendrán en herencia de mí tanta tierra cuanta necesiten para caer en ella muertos (Sófocles, 406 A.C./2014, p.19).

Creonte intenta llevarse a la fuerza a Antígona y a Ismene, esperando con ello que Edipo vaya tras ellas y termine sus días en Tebas. Pero, Teseo, con quien Edipo ya ha logrado un acuerdo para morir en su reino, va en su ayuda y confronta a Creonte. Entonces este exclama: “Y pensaba que a un hombre parricida e impuro no lo defenderían, y menos si sabían que había contraído incestuosas nupcias con su madre” (Sófocles, 406 A.C./2014, p.23).

Ahora es el turno de la defensa de Edipo quien dice:

si tuvo mi padre una predicción de los oráculos por la cual debía él morir a mano de su hijo, ¿cómo, en justicia, puedes imputarme eso a mí, que aún no había sido engendrado por mi padre ni concebido por mi madre, sino que entonces aún no había nacido? (Sófocles, 406 A.C./2014, p.24).

Sin embargo, el destino trágico de Edipo es enfrentado por cada uno, y es allí donde la cultura traza un camino para su tratamiento. A quien Edipo ayude, de ellos será la victoria. Finalmente, Teseo logra rescatar a las hijas de Edipo y más tarde, cuando llega el momento de su muerte, lleva a Teseo al lugar de su tumba y le pide guardarlo en secreto para lograr así la inmunidad de Colona.

Pero tú guárdalo siempre; y cuando llegues al término de la vida manifiéstaselo a tu hijo mayor, y luego este que se lo diga al que lo suceda. De esta manera gobernarás la ciudad inmune de las devastaciones de los Tebanos (Sófocles, 406 A.C./2014, p.24, p.35).

A partir del momento en el que Edipo es llamado por los dioses al momento final de su muerte, se convierte de nuevo en tabú, e impide ser tocado incluso por sus hijas.

Ciudadanos, brevísimamente puedo decirles que Edipo ha muerto; pero lo que ha ocurrido, una breve narración no puede contarlos, ni exponer tampoco los hechos tal como han sucedido [...]. Ese hombre, pues, ni debe ser llorado, ni ha muerto sufriendo los dolores de la enfermedad, sino que ha de ser admirado, si hay entre los mortales alguien digno de admiración (Sófocles, 406 A.C./2014, p.24, pp.36-37).

2.6.5 El asesinato del padre y la violencia fundadora

El otro extremo de la violencia se encuentra en el mito totémico. De alguna manera, el horror fundamental del incesto, que se estima como mal contagioso, intenta controlarse a través de la ley totémica. Por eso la función esencial del tótem es instalar la exogamia. Cuando esta ley fundamental no opera, la violencia se vuelve epidémica y se esparce de manera mimética (por imitación) a través de la venganza.

El filólogo Robertson Smith constituye una de las principales fuentes sobre las cuales funda Freud su teoría del banquete totémico y del parricidio. La tesis está construida a partir del sacrificio, el cual presupone una víctima divina. Según Robertson Smith (1894, citado por Freud 1912-13, p.135), el sacrificio en el altar constituye la pieza fundamental del rito en las religiones antiguas. Se realiza como ofrenda a una divinidad para ganar su simpatía. Es entonces un acto de comunión entre los fieles y su dios. El sacrificio de animales, del cual participaban los creyentes, es el más antiguo. El banquete se oficiaba a través de una ceremonia pública (fiesta sacrificial) de obligatoriedad para todos los miembros. El sacrificio es necesario, pues a través de este se realiza un tratamiento del mal que, de otra forma, se convertiría en contagioso.

En el totemismo, la comunión de la fiesta sacrificial reafirma los lazos recíprocos entre los fieles. Por tanto, el lazo de unión debe ser repetido para ratificarse. La fuerza ligadora se encuentra en el banquete (comida y bebida). Pero, el banquete también refuerza el lazo con la deidad, pues se considera que comparte la sustancia de los comensales. En cuanto al animal del banquete, como bien lo resaltan los estudios etnológicos, únicamente está permitido cazarlo para la fiesta ritual, el resto de días está prohibido matarlo. Lo cierto es que el animal sacrificial, el dios y la comunidad, comparten la misma sangre. Este linaje de sangre es el que le permite a Freud establecer la relación entre el animal totémico y la deidad. “En realidad, era el antiguo animal totémico, el dios primitivo mismo, a través de cuya matanza y devoración los miembros del clan refrescaban y refirmaban su semejanza divina” (1912-13, p.140).

En adelante todo se trata de una figuración, una invención mítica que Freud se permite construir. Él mismo así lo admite: “Representémonos la escena de aquel banquete totémico, dotándola además de algunos rasgos probables que no se pudieron apreciar hasta ahora” (1912-13, p.142). Destaca primero las diferentes acciones de la fiesta ritual: miembros del clan disfrazados

como el animal totémico, obligación a participar de la matanza y el banquete, lamentaciones posteriores al asesinato. Después, júbilo festivo y licencia para el desenfreno pulsional. La fiesta, como lo señalan los estudios etnológicos, se presta aquí para la violación solemne de las prohibiciones a través del exceso, el cual se hace imperativo. Así pues, “el talante festivo es producido por la permisión de todo cuanto de ordinario está prohibido” (Freud, 1912-13, p.142).

Este exceso festivo ligado al lamento lleva a Freud a indagar por el duelo que se aprecia en la fiesta totémica. Para dar respuesta al asunto, introduce la premisa de que el animal totémico es el sustituto del padre. De allí entonces la ambivalencia de sentimientos que se expresan en la fiesta ritual. Bajo este postulado, y a partir de la tesis de Darwin sobre las sociedades de horda como estado primordial de las sociedades humanas, Freud desarrolla la hipótesis que él mismo califica de fantástica.

La primera parte del asunto es retomado sin variantes de la versión darwiniana: el padre de la horda es un padre celoso y violento que se reserva para sí el goce de todas las mujeres y expulsa a los hijos cuando crecen. Freud admite lo mítico de la explicación de Darwin, pues señala que no existen sociedades que permitan observar ese fenómeno. Como el punto de partida de las observaciones etnológicas son las sociedades totémicas, el asunto para dar crédito a la hipótesis de Darwin, es lograr mostrar cómo se pasa de la horda primitiva a las sociedades totémicas. Es a la luz de este eslabón perdido que Freud construye su mito:

Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible. [...] Que devoraran al muerto era cosa natural para unos salvajes caníbales. El violento padre primordial era por cierto el arquetipo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la banda de hermanos. Y ahora, en el acto de la devoración, consumaban la identificación con él, cada uno se apropiaba de una parte de su fuerza. El banquete totémico, acaso la primera fiesta de la humanidad, sería la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión (Freud, 1912-13, pp.143-144)

La figuración freudiana parece haberse apoyado en las tesis de Atkinson, quien había indicado ya que el único enemigo del padre de la horda era la banda juvenil de hijos que, cuando tuviera la suficiente fuerza, arrancaría con violencia a la mujer y lo asesinaría. El mismo Atkinson había anotado también que tras el parricidio sobrevendría una lucha fratricida entre los hermanos impidiendo la organización social. Sin embargo, también consideraba que sería posible una transición menos violenta a partir del amor materno que lograría apaciguar la envidia de los hermanos y terminaría persuadiéndolos para aceptar la ley del padre.

Lo cierto es que el mito Freudiano muestra que la fundación de la ley del padre se encuentra anclada en la violencia. Primero violencia del protopadre, luego violencia de los hijos parricidas, y finalmente violencia fratricida. La distancia con las tesis de Atkinson proviene de los presupuestos psicoanalíticos respecto a la ambivalencia, pues a partir de allí, Freud señala que, así como hay odio hacia el padre violento, también hay identificación con sus hazañas. El arrepentimiento de los hijos parricidas termina finalmente fortaleciendo al padre muerto. Es así, restaurando la ley del padre a partir de la prohibición del incesto y del asesinato, como finalmente se instala la ley totémica.

La prohibición del incesto tiene como función mantener el lazo social, pues la disputa por el objeto sexual solo crea desavenencias entre los miembros del clan:

Si los hermanos se habían unido para avasallar al padre, ellos eran rivales entre sí respecto de las mujeres. Cada uno habría querido tenerlas todas para sí, como el padre, y en la lucha de todos contra todos se habría ido a pique la nueva organización (Freud, 1912-13, p.146).

Esta prohibición es entonces la que permite fundar los lazos comunitarios, pero al tiempo, su funcionamiento depende de la restauración de la ley del padre, pues es el tótem el elemento diferenciador que permite hacer efectiva la prohibición. Freud indica que, tras graves querellas entre los hermanos, no les quedó más remedio que aceptar la prohibición. Pero además, a través de la ley totémica, pudieron calmar el sentimiento de culpa y reconciliarse con el padre. La ley del padre lograba entonces aliviar el sentimiento de desvalimiento infantil, es decir, ofrecer un cierto tratamiento para lo infantil. Bajo este principio explica Freud la instalación de las religiones, las cuales concibe como intentos resolutorios frente al conflicto señalado.

La versión Freudiana de la ley totémica se funda en la relación entre violencia y ley. La comunidad de los hermanos se instala sobre la violencia que dirigieron contra el padre en el crimen primordial. Una vez restaurada la ley, se busca que la violencia no se dirija a ninguno de ellos. Es por eso que la prohibición de matar al padre es transferida a la prohibición de matar al semejante. Como lo señala Freud, esa sería la herencia para la instalación del mandamiento “No matarás”.

2.6.6 El sacrificio, la purificación y el pacto

Para el psicoanálisis, el tratamiento de la peste incestuosa es operada a través de la instalación de la ley del padre. La expiación tiene que ver con la purificación del mal encarnada en el monstruo. Como Edipo, el niño encarna lo impuro y su tratamiento implica el sacrificio, de lo contrario, advendrá la violencia mimética que se manifiesta a través de la venganza.

El camino trazado por Edipo en Colona muestra que solo la purificación puede salvar a la ciudad de la calamidad. Pero cuando el sacrificio no opera, cuando la ley del padre se encuentra en crisis, la epidemia parece esparcirse poniendo en peligro los lazos de la comunidad. La ley del padre es un operador que pone en funcionamiento la exogamia y con ello la ley de los intercambios. Cuando este operador no funciona, cada cual se hace objeto de fascinación y odio al mismo tiempo, y el monstruo adviene ominoso para cada uno bajo la figura del niño como representante por excelencia de lo infantil monstruoso.

Es así entonces como el niño puede convertirse en el chivo expiatorio, aquel a quien se le endilga el contagio y con el cual busca encontrarse al responsable de la peste para ofrecer un sacrificio con el cual purificar el mal. Es así como aquel que estaba en casa deviene extraño y ominoso y puede ser tomado como objeto de violencia.

En síntesis, el tratamiento para enfrentarse al horror fundamental del incesto es la ley del padre, cuyo correlato fue estudiado por Freud a través de la ley totémica. Cuando esta ley fundamental no opera, la violencia se vuelve epidémica y se esparce de manera mimética. Es aquí cuando se impone la necesidad de sacrificio que supone una víctima divina de recambio. Pero, aunque el niño representa la víctima por excelencia, por su pureza y porque al tiempo encarna la

tendencia a la transgresión del incesto, este no logra cumplir con la característica de sacrificable, de manera que la violencia se esparce por el conjunto social sin control.

Como puede demostrarlo Freud, la cultura se organiza alrededor de la figura simbólica del padre en cuanto este representa la prohibición al incesto y opera la ley de exogamia. La fiesta sacrificial reafirma los lazos entre los fieles y el lazo de unión debe ser repetido para ratificarse. Su celebración rememora el pacto entre los hijos parricidas y el padre, que dio lugar a las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión. Así pues, en la versión freudiana de *Tótem y Tabú*, el arrepentimiento de los hijos parricidas fortalece al padre muerto a través de la restauración de la ley de prohibición del incesto, cuya función es mantener el lazo social. La restauración de la ley del padre busca que la violencia no se dirija a ninguno de ellos, de manera que la prohibición de matar al padre es trasladada a la prohibición de matar al semejante.

Capítulo 3. Lo infantil inconsciente en la relación entre el adulto y el niño

Como lo indica Bataille (1965/1972), Gilles de Rais era un guerrero monstruoso y cruel que actuaba como un niño. Recíprocamente, parece ser que el niño también alberga algo de lo monstruoso. ¿Qué función cumple entonces ese rasgo común de monstruosidad en el acto de violencia?

La monstruosidad de Rais que, para Bataille (1965/1972), era esencialmente infantil, remite a un infantilismo arcaico. El niño, por su parte, también representa algo ominoso (*unheimlich*) y maligno, por lo que cabe preguntarse si acaso el criminal intenta darle muerte a esa parte monstruosa de sí mismo a través de su víctima, en quien la ve reflejada.

No obstante ¿por qué se violenta lo que más se protege? De acuerdo con las interpretaciones freudianas del tabú, se veía que si existe la prohibición de matar al niño es porque existe la intención inconsciente de eliminarlo.

Pero aún así se hace necesario entender la relación íntima entre víctima y victimario. Con este fin se intentará localizar los determinantes psíquicos de la relación bifronte con el niño, comenzando por el análisis del concepto de lo infantil en Freud. El punto de partida es el estudio del historial de “El hombre de las ratas”, cuya constelación psíquica se configura en torno a los deseos de muerte y el odio que albergaba contra su propio padre. Posteriormente se localizan en “La interpretación de los sueños”, las referencias a la relación entre lo infantil y el deseo. En el transcurso se resaltan las propiedades de lo infantil, a saber, la amnesia infantil, la sexualidad infantil y el lenguaje de lo infantil.

El recorrido permite mostrar cómo lo infantil se convierte en un elemento determinante para la configuración del deseo, de manera que los hombres proyectan sus proezas y construyen sus ideales a partir de la prehistoria infantil. Según parece, el registro primario de lo infantil, aunque se manifieste como invención, se convierte en un determinante para las relaciones objetales y por tanto marca específicamente la relación con el niño, cuando es evocado. Al final, podrá observarse que la condición perversa polimorfa del niño lo emparenta con lo maligno en cada uno. Probablemente, esto explique por qué cada quien puede ser reconducido a este pasado prehistórico,

bien sea a través del sueño o la fantasía, o también a través de la relación con el niño, el cual puede ser tomado como medio de purificación de dicha condición.

3.1. Lo inconsciente es lo infantil

El “hombre de las ratas” había enfermado luego del fallecimiento de su padre, pues se reprochó no haber estado presente en el momento de su muerte. Esto desencadena una serie de fantasías en las cuales encontraría a su padre en todos lados. Un año y medio después el asunto comenzó a martirizarlo y empezó a tacharse a sí mismo de criminal. Esta reacción aparentemente exagerada se convierte en una de las vetas del análisis de Freud, quien, al continuar con la indagación, es conducido hacia el camino de la infancia. Lehrs¹⁵ dice que en la infancia ha hecho cosas que partían de otra persona. Es decir, desconoce las acciones realizadas por él mismo como algo que estuviera dentro de su repertorio. A partir de esto, Freud expresa:

Yo entiendo que ahí, de pasada, él ha descubierto un carácter principal de lo inconsciente: el vínculo con lo *infantil*. Le digo que lo inconsciente es lo infantil, y es aquella pieza de la persona que en aquel tiempo se separó de ella, no ha acompañado el ulterior desarrollo y por eso ha sido reprimida (suplantada) (Freud 1909d, p.141).

Freud se refiere a Lo infantil como carácter principal de lo inconsciente. Esto lo lleva a decir, al menos para explicárselo a su paciente, que “lo inconsciente es lo infantil”. Se trata de una pieza separada de la propia persona. Pero este elemento que se ha separado de la persona ha sido reprimido. Lo infantil es entonces aquella cualidad mayor de lo inconsciente, separada por efecto de la represión.

Aunque de manera consciente Lehrs no deseó la muerte de su padre, e incluso dice que esta le causaba temor, todo parece apuntar a un conflicto producido en su infancia cuando había estado enamorado de una niña que no le prestaba suficiente atención. Entonces pensó que si su padre

¹⁵ Según el *Diccionario Internacional de Psicoanálisis* (Alain de Mijolla), el verdadero nombre del “hombre de las ratas” era Ernst Lanzer, pero en varias publicaciones le atribuyen el apellido Lehrs.

moría quizás se interesaría en él. Así pues, el amor profesado por la niña hizo que el odio no permaneciera consciente, pues “el gran amor no permite que el odio, que ha de tener alguna fuente, permanezca consciente” (Freud 1909d, 143). Se trata de un conflicto típico entre sensualidad infantil y amor infantil.

Algo parecido habría ocurrido en otras situaciones relatadas por “El hombre de las ratas” en las que puede observarse un conflicto causado por una intención reprobable.

Todas esas mociones reprobables provenían de la vida infantil, corresponderían al retoño del carácter infantil que pervivieron en lo inconsciente, y el bien sabe que para el niño no rige la responsabilidad ética, solo en el curso del desarrollo se genera, a partir de la suma de las disposiciones del niño, el hombre éticamente responsable (Freud 1909d, pp.146-147).

Emergen de las observaciones de Freud otras cualidades de este carácter mayor de lo inconsciente. Las mociones reprobables provienen de lo infantil, corresponden a su retoño y perviven en lo inconsciente de manera que, en el comportamiento del niño, no rige la responsabilidad ética. Incluso podría decirse que la adquisición de la disposición ética tiene como efecto la represión de lo infantil. El asunto es que, en el neurótico, cuando dichos retoños de lo infantil emergen son experimentados como sentimiento de culpa y se manifiestan en el carácter obsesivo. Según Freud (1909d), las acciones obsesivas se presentan en dos tiempos: en un primer tiempo aparece una idea que es digna de censura moral, y en el segundo tiempo esta es cancelada.

Lo cierto es que las premisas infantiles (como las llama Freud) son las causantes del conflicto psíquico. En el caso de la histeria aquellas sucumben a la amnesia, mientras que en el caso de la neurosis obsesiva, sucumben de manera incompleta. Así pues, la amnesia infantil y el recuerdo se convierten en pistas importantes para poder comprender lo infantil propiamente dicho. En la histeria lo infantil es olvidado por efecto de la represión a raíz del trauma, mientras que, en las neurosis obsesivas, se le sustrae la investidura de afecto de manera que el contenido de la representación se hace indiferente. Freud advierte que, “el resultado es el mismo porque el contenido mnémico indiferente rara vez es reproducido y no desempeña papel alguno en la actividad de pensamiento consciente de la persona” (Freud 1909d, p.154).

Pero además del olvido, existe otra característica importante de la experiencia infantil: su relación con la sexualidad. Justamente por eso es reprimida. Hasta aquí tenemos dos caracteres conexos de lo infantil: la amnesia y el carácter sexual de la experiencia.

Ahora bien, es importante señalar los elementos conexos con la manifestación de lo infantil en la vida adulta, al menos en el caso de la neurosis obsesiva. Según Freud, acompañan a dichas manifestaciones la prohibición y el sobreponerse a un mandamiento. Aunque en este momento de su elaboración (1909) aún no ha formalizado el concepto de Superyó, puede decirse que la manifestación de lo infantil va acompañada siempre de una respuesta superyoica. Así, se trataría de una constante dialéctica entre lo infantil y el Superyó, que da cuenta de un doble movimiento: prohibición y goce. El Superyó adquiere vigencia gracias a que algo empuja a la transgresión¹⁶; y lo infantil, en la medida en que está prohibido. Esto queda ilustrado en uno de los comportamientos obsesivos de Lehrs, quien estudiaba hasta tarde (luego de la muerte del padre) esperando a que este volviera a la madrugada: abría la puerta como si estuviera ahí y luego se volvía hacia el espejo a contemplar su pene desnudo. De hecho, en este punto, Freud aventura una hipótesis que luego corrobora:

De niño él ha cometido algún desaguisado sexual entramado con el onanismo y recibió del padre una sensible reprimenda. Este castigo había puesto fin al onanismo, sí, pero por otra parte dejó como secuela una inquina inextinguible contra el padre y fijó para todos los tiempos su papel como perturbador del goce sexual (Freud 1909d, p.161).

En esta escena, el onanismo (como manifestación de la sexualidad infantil) solo cobra relevancia en la medida en la que es objeto de reprimenda. Es decir, en la medida en la que actúa una prohibición sobre ella. Esto es lo que hace también que la relación entre lo infantil y el Superyó solo pueda entenderse en una lógica *après-coup*. Pero hay algo más en el relato de Freud sobre dicha situación entre el niño y el padre:

El padre le pegó, e insultaba todavía bajo los golpes del padre. Recurrió a todos los nombres de objeto que se le iban ocurriendo y decía: “Eh, tú, lámpara, pañuelo, plato”. El padre,

¹⁶ Para ampliar dicha noción del Superyó revisar “Los vasallajes del yo” en *El yo y el Ello*. Puede observarse también dicha versión del Superyó en trabajos como *El porvenir de una ilusión*, o en “Dostoievski y el parricidio”.

sacudido, dejó de pegarle y expresó: “Este chico será un gran hombre o un criminal” (Freud, 1909d, p.161).

Esta escena relatada por “el hombre de las ratas” ubica ahora otra característica respecto a lo infantil que no puede ser desatendida. Se trata de su relación con el lenguaje. La cadena metonímica que se desprende del insulto a su padre muestra lo imposible de decir frente a la acción represiva, y luego frente al goce supuesto¹⁷.

Así entonces, a las características: amnesia infantil y sexualidad infantil se le agrega una tercera: el lenguaje de lo infantil. Lo infantil está en una relación con el lenguaje para el cual es a la vez límite. Ni el lenguaje alcanza a describir la experiencia infantil, ni la experiencia infantil puede expresarse toda en el lenguaje. Aquí también la relación es dialéctica. El lenguaje inicia en donde lo infantil termina, y lo infantil aparece, *a posteriori*, por efecto del lenguaje, allí donde no es posible brindar testimonio integral sobre la infancia.

Freud advierte que los recuerdos de infancia se establecen en una edad posterior (casi siempre en la pubertad). De hecho, indica que estos son sometidos a un proceso de refundición, diríamos de resignificación, que compara incluso con las sagas que construyen los pueblos sobre su historia primordial. Así pues, los recuerdos de infancia aparecen *a posteriori*, a manera de construcción. Y lo son por necesidad, pues la brecha que separa la experiencia infantil es la del lenguaje. Experiencia muda que acontece sin recursos simbólicos y que cuando ingresa en el proceso de simbolización, es reconstruida, falseada y hasta inventada. Podemos autorizarnos en Freud para sostener esta premisa:

el ser humano en crecimiento busca, en estas formaciones de la fantasía sobre su primera infancia, borrar la memoria de su quehacer autoerótico, elevando sus huellas mnémicas al estadio del amor de objeto, o sea, como un genuino historiógrafo procura contemplar el pasado a la luz del presente. De ahí, en estas fantasías, la abundancia de seducciones y atentados, cuando verdaderamente la realidad se limita a un quehacer autoerótico y a la incitación para este mediante ternuras y castigos. Además, uno descubre que quien fantasea

¹⁷ El goce supuesto se deriva de la reprimenda del padre, pues la causa de esta sería el haber obtenido una satisfacción prohibida producto de la transgresión.

sobre su infancia sexualiza sus recuerdos, es decir, vincula vivencias triviales con su quehacer sexual, extiende sobre ellas su interés sexual, en lo cual es probable que siga los rastros del nexo efectivamente presente (Freud 1909d, p.162, nota 39).

Agreguemos al discernimiento de lo infantil que, el carácter sexual del que se trata, tiene como propiedad fundamental el autoerotismo. A pesar de que Freud advierte que este iría desde el autoerotismo hasta el complejo nuclear, pasando por la relación de objeto, es cierto que el elemento fundamental que lo particulariza es el autoerotismo. En Freud, "...la uniformidad de este contenido y de la constancia de los influjos modificadores posteriores... [es lo que explica que] ...se formen las mismas fantasías sobre la infancia" (Freud, 1909d, p.163). Aquí, el padre aparece como el perturbador del quehacer autoerótico, lo cual refuerza la hipótesis de la relación entre lo infantil y el Superyó.

Pero, el conflicto de Lehrs no descansa únicamente en estos dos elementos (lo infantil y el Superyó). Si el padre juega un papel fundamental en la neurosis, es en cuanto referente de identificación. Este es el punto a partir del cual aparece el conflicto para el sujeto. Cabe anotar que de allí proviene su fantasía con las ratas; relación que esclarece luego Freud a propósito de la relación entre las ratas, la sífilis, el dinero (Ratten-cuotas) y el padre. Por un lado, el padre se había ido debiendo un dinero a un compañero en los años de su servicio militar. Por otro, padecía sífilis, lo que hacía que se sospechara de su comportamiento sexual. Lo interesante de esta identificación es que no está centrada en el lugar del ideal social solamente, sino que se concentra en un rasgo obscuro del padre. Punto de identificación sobre el cual descansa dicho proceso en el sujeto. Esto redimensiona de alguna manera el papel del padre asociado generalmente a la identificación simbólica (significante e ideal social¹⁸) o imaginaria (padre terrible). No quiere decir que estos rasgos no estén, sino más bien, que el elemento central que aporta al sujeto, es el rasgo de goce, como aquello que da lugar al conflicto entre la sexualidad (siempre infantil) y el Superyó.

Aunque Freud concentra su análisis en el conflicto entre dos mandatos contradictorios para Lehrs: obedecer a su padre y permanecer fiel a su amada, lo cierto es que cada uno de estos halla

¹⁸ Para Freud la primera forma de identificación es con el padre, quien encarna los ideales sociales. Al respecto ver el apartado "La identificación" en *Psicología de las masas y análisis del yo* (Freud, 1921c [1920]).

su resolución a partir de la fantasía de las ratas: solo se puede obedecer al padre siendo infiel a su amada, como lo habría hecho su padre al contraer la sífilis. Pero solo se puede ser fiel a su amada desobedeciendo al padre, en cuyo caso no hay goce posible más que el de la muerte del padre. Lo paradójico del asunto es que el goce solo se hace manifiesto una vez muerto el padre. Sin embargo, el camino se abre a través de la identificación con su rasgo obscuro. Esto queda reafirmado en la interpretación de Freud:

Si me caso con la dama a mi padre le sucederá una desgracia. Si mi padre viviera mi designio de casarme con la dama lo enfurecería tanto como aquella vez en la escena infantil, y yo volvería a ser presa de la ira y le desearía toda clase de males, los que no podrían menos que cumplirse en él en virtud de la omnipotencia de mis deseos (Freud 1909d, p.177).

Más allá del deseo de que su padre muera para gozar de la dama, lo que aparece es un deseo de retornar a aquella escena infantil, en la que el lenguaje de lo infantil se desliza metonímicamente a través de los diferentes objetos mencionados pero, sobre todo, en la que el lenguaje aparece como límite (incluso en cuanto sustituto de la acción). En adelante el goce cobrará vigencia en su intersección con el lenguaje.

Lo infantil debe entenderse entonces como una cualidad que contiene en germen una doble condición: o bien aventura al hombre a la transgresión de las leyes, en cuyo caso se convierte en héroe, o bien transgrede las leyes morales íntimas, en cuyo caso se convierte en neurótico. Se trata de una potencia en capacidad de estar por fuera de ley y sobre la cual, al mismo tiempo, recae el peso civilizador. O bien un hombre excepcional (héroe criminal) o bien un neurótico. Esta cualidad se encuentra en relación con la sexualidad y la amnesia infantil. El punto de intersección entre estos elementos es el lenguaje. Pero, el lenguaje marca una frontera con lo infantil, pues la experiencia se presenta aún antes de que haya lenguaje. Por esa razón es preciso comprender el mecanismo psíquico a través del cual se inscribe lo infantil.

3.2 De lo infantil y su transcripción

En la carta a Fliess del 6 de diciembre de 1896, Freud (1985/1994 [1887-1904]) explica el modelo tópico del inconsciente. Su exposición permite comprender el funcionamiento de la represión primordial. Allí indica que el mecanismo psíquico genera una superposición de capas, dado que el material de huellas mnémicas experimenta constantemente un reordenamiento. Agrega que “la memoria no existe de manera simple sino múltiple registrada en diferentes variedades de signos” (p.218). En esa misma carta Freud diferencia distintos tipos de neuronas que se encargarían de la percepción y la transcripción de las experiencias. Por un lado estarían las neuronas W(P) que se encargan de las percepciones, pero que no conservan huella. Las neuronas Wz(Ps) que constituyen la primera forma de escritura de las percepciones, “insusceptible de consciencia y articulada según asociaciones por simultaneidad” (p.219). Continúa en su exposición con las neuronas Ub (Ic) que, según dice, pueden corresponder a recuerdos de conceptos inasequibles a la consciencia. Finalmente estarían las neuronas Vb (Prc) que pertenecen al régimen preconscious, ligado a las representaciones-palabra. Este sistema es denominado por Freud como consciencia secundaria, sería supletoria y estaría anudado a la “animación alucinatoria de representaciones-palabra” (p.219).

Como puede observarse, en el esquema tópico de Freud existen tres escrituras, además del aparato de percepción: un primer régimen de escritura Wz que entra en asociación con el sistema Ub (inconsciente), y que para transitar de nuevo hacia la consciencia debe traducirse a través de un régimen intermedio Vb (Prc), que de alguna manera dificulta la fidelidad de la experiencia.

Para Freud (1985/1994 [1887-1904]) las escrituras consecutivas constituyen la operación de épocas sucesivas de la vida. Sin embargo, la dificultad estriba en que “en la frontera de estas dos épocas es preciso que se produzca la traducción del material psíquico” (p.219). De esta manera, la transcripción se convierte en el meollo para la articulación entre la experiencia y el régimen intermedio Vb o, en otros términos, su posibilidad de simbolización a través del registro de la representación-palabra. Según Freud (1985/1994 [1887-1904]), “cada reescritura posterior inhibe la anterior y desvía de ella el proceso excitatorio. Siempre que la reescritura posterior falta, la excitación es tramitada según leyes psicológicas vigentes para el período psíquico anterior y por los caminos entonces disponibles” (p.220). Esto es lo que hace que subsistan unos anacronismos.

En el terreno de lo infantil, estos persisten siempre, por cuanto se encuentran inscritos en un régimen primario, intraducible por completo al registro preconsciente.

Así pues, esta denegación de la traducción es lo que Freud llama represión originaria, cuyo motivo es una desligazón de *displacer*, generada “por traducción, como si este *displacer* suscitara una perturbación cognitiva que no permitiera el trabajo traductor” (Freud, 1985/1994 [1887-1904], p.220). En ese sentido, la dificultad de traducción se produce por la perturbación ocasionada en el mismo proceso de traducción. Ahora bien, entre las escrituras de la misma variedad rige una defensa que Freud denomina normal, y que operaría como consecuencia de un desarrollo del *displacer*. La defensa normal es entonces efecto de una defensa contra el *displacer*, aunque cabe resaltar que también menciona una defensa patológica que existiría contra una huella psíquica no traducida de la fase anterior (p.220).

Freud advierte que a menudo nos empeñamos contra recuerdos de máximo *displacer*, lo que le lleva a preguntar ¿qué es lo que hace que la represión no dependa del desprendimiento de placer? El asunto tiene que ver con que los recuerdos que despiertan *displacer* actual inhiben la desligazón/desprendimiento de *displacer* a su despertar. Cosa diferente ocurre con los recuerdos que al despertar desligan/desprenden un *displacer* nuevo, este no es inhibible. Se trata de un recuerdo que se comporta como algo actual. “Y ello solo es posible en sucesos sexuales porque las cuantías de excitación que desligan crecen por sí solas con el tiempo” (1985/1994 [1887-1904], p.220). Esto indica entonces que, el proceso de transcripción de esta primera inscripción no funciona para todo recuerdo, en particular no funciona para aquellos de contenido sexual, y esto en cuanto la excitación que provoca se comporta como algo actual. Así pues, para el caso de los recuerdos no sexuales, estos despiertan cierto *displacer* actual, pero el recuerdo sigue siendo pasado, mientras que en los sucesos sexuales el recuerdo es lo que se comporta como algo actual. Esa es la razón fundamental por la cual opera la represión originaria, mecanismo producido por la imposibilidad de traducción de dicha experiencia.

El concepto de represión primaria fue desarrollado más ampliamente por Freud en el texto de “La represión” (1915d). Allí, esta se encuentra en sintonía con la teoría de las pulsiones, de manera que la represión se concibe como uno de sus destinos y tiene como función evitar el *displacer*. “Tenemos aquí que la condición para la represión es que el motivo de *displacer* cobre un

poder mayor que el placer de satisfacción” (p.142). La represión sigue estando relacionada aquí con la función de desalojo. En ese sentido la represión original consiste en que “a la agencia psíquica (representante-representación) de la pulsión se le deniega la admisión en lo consciente” (p.143). Así pues, la represión secundaria, o la represión propiamente dicha, actúa sobre los retoños psíquicos que entran en asociación con ella, experimentando el mismo destino. Cabe señalar además que el representante de representación se encuentra investido libidinalmente y es por ello que termina siendo desalojado. En ese sentido, en el mecanismo de la represión, el monto de afecto de la pulsión y la representación, quedan separados.

Si se vuelve al intento de insulto proferido por “el hombre de las ratas”, lo infantil allí es lo inconsciente que produce el conflicto psíquico cuya causa es más la intención, que la realización, es decir, aun cuando esta no haya acontecido efectivamente en el orden factual, la intención es suficiente para que derive en conflicto. Lo cierto es que lo infantil está constituido por huellas, que corresponden a impresiones efecto de experiencias ligadas a lo sexual y que, como pudo observarse, son intraducibles al orden Vb. Los desarrollos de Freud en “La interpretación de los sueños”, serán fundamentales para comprender la relación entre la vivencia infantil y su inscripción en el aparato psíquico.

3.3 La vivencia infantil como núcleo del sueño

“Las vivencias infantiles más antiguas, no las tenemos más como tales, sino que son reemplazadas en el análisis por “transferencias” y “sueños” (Freud 1900a [1899], p.199).

Una de las cuestiones que aborda Freud con detalle en su trabajo sobre “La interpretación de los sueños”, tiene que ver con el material que toma el sueño manifiesto para organizar su trama. Sobre el tema revisará varias teorías, algunas sostienen que el sueño se organiza a partir de los estímulos circundantes y otras que el sueño es una forma de limpiar la memoria de aspectos insignificantes con los cuales se está en contacto durante la vigilia. Hay también quienes afirman que los eventos ocurridos en los días recientes constituyen el material del sueño. Freud avanza por esa vía, precisando su funcionamiento, y rastreando además los elementos latentes del sueño, que

lo conducirán mucho más allá de estas hipótesis. En este sentido afirma que “el sueño puede tomar su material de cualquier época de la vida, con tal que desde las vivencias del día del sueño (“las impresiones recientes”) hasta aquellas más lejanas, corra un hilo de pensamiento” (Freud 1900a [1899], p.186).

De entrada su hipótesis conduce por un camino en el que las vivencias recientes, así como las lejanas, quedan supeditadas a un mismo hilo asociativo. ¿Hasta dónde lo conducirá este hilo? En el análisis del sueño sobre la monografía botánica, intenta mostrar cuáles son los elementos de las vivencias del día anterior que motivaron el sueño; sin embargo, continuando el hilo asociativo, termina trayendo un recuerdo temprano de infancia:

Mi padre se divirtió dejándonos cierta vez, a mí y a la mayor de mis hermanas un libro con láminas de colores (Descripción de un viaje a Persia) para que lo destrozáramos. [...] Yo tenía entonces cinco años, y mi hermana, menos de tres; y la imagen que tengo de nosotros niños, deshojando dichosos este libro (hoja por hoja, como un *alcaucil*, no puedo menos que decir), es casi la única que me ha quedado como recuerdo plástico de esa época de mi vida. Después [...] me convertí en gusano de biblioteca (...). Desde que comencé a reflexionar sobre mí mismo he reconducido siempre esa primera pasión de mi vida a aquella impresión infantil (Freud 1900a [1899], p.189).

En el literal A del capítulo V, titulado “Lo reciente y lo indiferente en el sueño”, Freud se propone demostrar el enlace entre las vivencias diurnas que configuran el sueño y que serían de diversa índole. Clasifica las vivencias en dos tipos: de un lado una experiencia indiferente, de otro, una emocionante (que pueden provenir también de vivencias interiores significativas: recuerdos, ilación de pensamiento). Su pregunta tiene que ver con los hilos que las juntan. Se trata de dos círculos de representaciones que se intersecan para configurar la trama del sueño, es decir, estas fuentes de estímulo independientes, componen una unidad en el sueño. Esta unidad puede relacionarse con el proceso de condensación, con el cual designa Freud una compulsión a combinar. Así pues, “dos pensamientos en apariencia inconexos, que se distinguen inmediatamente uno al otro, pertenecen a una unidad que ha descubrirse, así como una *a* y una *b* que yo escribo una junto a la otra deben pronunciarse como una sílaba, *ab*” (Freud 1900a [1899], p.257). Esto opera a través del desplazamiento, donde el acento psíquico de los eslabones intermedios va pasando a las

representaciones con intensidad débil. Este desplazamiento, así como la condensación, constituyen para Freud procesos de orden primario. Según indica, estos elementos intermedios, se produjeron en periodos tempranos quedando fijados en la memoria (Freud 1900a [1899], p.198). En tal sentido, los elementos antes indiferentes cobran significatividad psíquica; eso lo lleva a concluir que no hay sueños inocentes. ¿Pero cuál es la cualidad de este elemento indiferente para motivar el sueño?

En el literal B del mismo capítulo, titulado: “Lo infantil como fuente de los sueños”, el hilo que viene persiguiendo Freud a partir de la relación entre las vivencias del sueño y las asociaciones que de él se derivan, lo conduce tras la pista de aquellos eslabones intermedios, que serían los encargados de articular diferentes círculos de representaciones. Así pues, indica que “en el sueño pueden presentarse impresiones de la primera infancia de que no parece disponer la memoria de vigilia” (Freud 1900a [1899], p.204). Estas impresiones de la primera infancia estarían disociadas de los recuerdos accesibles, de tal manera que su acceso únicamente puede realizarse por vía del sueño. Se trata de vivencias de la infancia que son ajenas incluso para el sujeto. Así lo testimonia uno de los primeros sueños que introduce en su disertación:

Uno de mis discípulos [...] me comunicó que tiempo atrás había visto en sueños a su antiguo preceptor acostado en la cama de la niñera que estuvo en su casa hasta que él cumplió once años. [...] Vivamente interesado le contó el sueño a su hermano mayor, quien le corroboró riendo la realidad de lo soñado; se acordaba muy bien, porque entonces tenía seis años. La pareja, cuando las circunstancias eran propicias para el comercio nocturno, emborrachaba con cerveza al mayor de los chicos. El menor, que tenía a la sazón tres años (nuestro soñante) y dormía en la habitación de la niñera, no era considerado un estorbo (Freud 1900a [1899], p.204).

Salta a la vista que el periodo al que remite Freud los recuerdos de infancia enlazados al sueño, se encuentran en la primera infancia; incluso afirma que se trata de “impresiones infantiles muy oscuras o no recordadas ya, con frecuencia ocurridas en los tres primeros años de vida” (Freud 1900a [1899], p.217). La dificultad atribuida al niño de no poder simbolizar diferentes situaciones, el hecho de que sea un extranjero migrando hacia la lengua, constituye el acervo de vivencias a las cuales remite todo sueño.

Otro de los ejemplos expuestos tiene que ver con los sueños recurrentes, mantenidos a lo largo del tiempo, y que el soñante afirma haber soñado por primera vez en su infancia:

Un médico ya en la treintena me contó que en su vida onírica, desde los primeros tiempos de su niñez hasta hoy, le aparecía con frecuencia un león amarillo sobre el que podía dar la descripción más precisa. [...] a ese león, [...] lo encontró un día *in natura*: era un objeto de porcelana hacía tiempo olvidado; y el joven supo por su madre que ese objeto era el juguete predilecto de su primera infancia, de lo cual él mismo ya no podía acordarse (Freud 1900a [1899], p.205).

Aquí se observa de nuevo la afirmación de Freud sobre la imposibilidad del sujeto para recordar efectivamente la experiencia, pero además, este sueño en específico, permite anotar que el objeto recreado en el sueño, constituye el resto fidedigno de la experiencia del sujeto, también arrastrada hacia el olvido.

Pero, las conclusiones de Freud respecto a la relación entre las vivencias infantiles y el sueño van más allá de una tipología específica, pues su análisis persigue más bien la comprobación de una hipótesis mayor: “si me estuviera permitido generalizar esta idea, diría que, en su contenido manifiesto, a todo sueño le corresponde un anudamiento con lo vivenciado recientemente, pero en su contenido latente le corresponde un anudamiento con lo vivenciado más antiguo” (Freud 1900a [1899], p.230-231). Freud anota que al pasar del contenido manifiesto a los pensamientos del sueño puede observarse “la comprobación de vivencias infantiles aun en sueños cuyo contenido no habría suscitado semejante sospecha” (Freud 1900a [1899], p.205).

Así pues, lo que pretende enlazar Freud a la vivencia infantil es el deseo que produce el sueño. Por este camino, si el sueño es el cumplimiento de un deseo, este deseo procedería necesariamente de la vida infantil. En tal sentido afirma: “el análisis nos enseña que el deseo mismo que ha excitado al sueño, y del cual este se presenta como su cumplimiento, brota de la vida infantil” (Freud 1900a [1899], p.206). Este es entonces el común denominador sobre el cual descansa el sueño, aun en la vida adulta; aquello con lo que se topa el sueño, en última instancia, es la vivencia infantil. Freud es categórico: “encontramos en el sueño al niño, que sigue viviendo con sus impulsos” (Freud 1900a [1899], p.206). Queda claro que se trata de una instancia

irreductible, aquello con lo que se topa el análisis y cuya ruta es trazada por el camino enmarañado del deseo.

Por eso para Freud el deseo del sueño, aun valiéndose de las vivencias presentes, se enlaza con los recuerdos infantiles que tienen su arraigo en lo profundo de lo inconsciente, pues son de difícil evocación para el sujeto. ¿Cuál es la razón de la inevocabilidad? Aquí cobra relevancia la teoría de la represión que, sin ir más lejos, nos sitúa necesariamente ante un problema de representación. Se trata de que el niño aún no habita lo suficiente la lengua, y por tanto no existen recursos para simbolizar las experiencias sexuales más tempranas pues, para Freud, el deseo del que se trata es un deseo de orden sexual.

Es preciso señalar que, las experiencias de la primera infancia, aunque acompañadas de vestigios de la lengua, aún no se integran por completo en el registro del significado. Freud testimonia sobre esto a partir de su propia experiencia:

en mi primera infancia tengo que haber comprendido la lengua checa, puesto que soy nacido en una pequeña localidad de Moravia de población eslava. Unos versos infantiles en checo que oí cuando tenía diecisiete años se grabaron con tanta facilidad en mi memoria que todavía hoy puedo recitarlos, por más que no tengo ni idea de su significado (Freud, 1900a [1899], p.210).

El sujeto, aún extranjero en su propia lengua, es atravesado por los vestigios fonéticos de la misma. Con o sin la articulación acabada de su lengua, el niño está expuesto a ella desde su ingreso en la cultura. Estos elementos fonéticos constituyen la vía para su registro mnémico. Y, sin embargo, se trata de registros mnémicos sin significado, pero con alto valor en términos de su relación entre la vivencia, el deseo y su representación.

En ocasiones Freud encuentra que las expresiones del sueño se asemejan a juegos de palabras con el que se divierten los niños pero que, a pesar de su ingenuidad, conducen a otras significaciones menos inocentes. Uno de los ejemplos que emplea tiene que ver con el jugueteo de nombres, que a pesar de ser una travesura de niños, se convierte en una vía de desquite para con el otro, para lo cual el sueño ofrece grandes posibilidades. Estos elementos de base significante,

aunque todavía no articulados, constituyen el camino progresivo hacia la identificación, y se encuentran fuertemente enlazados a la voz¹⁹.

Otros ejemplos relatados por Freud sobre sus experiencias infantiles contienen alusiones a los ideales del adulto y el niño. Luego de relatar el episodio narrado por su padre, cuando un cristiano le quitó el gorro arrojándolo al barro y él no hizo nada diferente a recogerlo, Freud repasa algunas de las asociaciones hacia las cuales conducen sus sueños, pero que en todo caso se encuentran emparentadas con su admiración por los héroes de la historia (menciona a Napoleón, a Aníbal, entre otros).

Este ideal de guerrero puede rastrearse todavía más atrás en la niñez, hasta ciertos deseos que hubieron de engendrarse en el más débil de los dos compañeros de juego por el trato, ora amistoso, ora belicoso, que tuve durante los tres primeros años de mi vida con un niño un año mayor (Freud, 1900a [1899], p.212).

Freud afirma que, “cuanto más ahondamos en el análisis de los sueños, con tanta mayor frecuencia nos ponemos sobre la huella de vivencias infantiles que desempeñan un papel, como fuentes del sueño, en el contenido latente de este” (Freud, 1900a [1899], p.212). Sin embargo, no podemos desconocer que esta escena infantil está generalmente subrogada en el contenido del sueño, y es solo la interpretación la que permite desanudarla. Queda subrayado entonces que, las vivencias infantiles del sueño, juegan un papel como fuente del sueño y se encuentran siempre en estado inconsciente. Por tanto, es necesario su desciframiento.

En una de las escenas relatadas sobre su propia experiencia infantil, Freud expresa que su padre le reprochó el haber mojado la cama cuando aún tenía dos años. El padre había dicho en esa ocasión: “Este niño nunca llegará a nada” (Freud 1900a [1899], p.230). Esta frase constituyó un agravio a sus ambiciones, pues estas escenas frecuentaban sus sueños, frente a lo cual asociaba el relato de sus logros como queriendo decir: “Mira, no obstante he llegado a ser algo” (Freud 1900a [1899], p.230).

¹⁹ Dimensión superyoica de la voz, pero también dimensión de objeto. En tal sentido, la pulsión invocante, tiene dimensión de objeto (goce), pero también, de prohibición (ley).

Esta alusión a la posibilidad de responder a un reproche de la vida infantil, muestra, por otro lado, un vínculo entre la vida infantil y el deseo de superar los conflictos derivados del drama familiar. Es decir, la clave del sueño no es solo la de la infancia como vivencia, sino también la posibilidad de emancipación de aquel desvalido; digamos, la forma en la cual ese niño se convierte en un hombre victorioso. Aparece entonces una doble vinculación con la vivencia infantil: por un lado como núcleo irreductible del sueño, y por otro como idealización de sí mismo. En una cara la vivencia de goce (no simbolizable) y en la otra la compensación narcisista. Ambos conducen al cumplimiento del deseo y en esto la figura del héroe es fundamental: de una parte sus proezas garantizan la victoria, de otra, su ímpetu lo convierte en transgresor por excelencia. Por eso Freud concluye que debajo de todos los cumplimientos de deseo anudados al sueño, tropezamos “con el cumplimiento de un deseo de la primera infancia” (Freud 1900a [1899], p.232).

La infancia es entonces la fantasía del paraíso, en la medida en que sea fantasía encubridora del antiguo momento traumático, de un sufrimiento/placer dejado atrás. Esta experiencia placentera es ilustrada por Freud a partir del sueño de desnudez, que remite al tiempo en que el niño correteaba jubiloso desnudo y sin sentir vergüenza. Por eso afirma que

el paraíso mismo no es más que la fantasía colectiva de la infancia del individuo. Por eso también en el paraíso los hombres están desnudos y no se avergüenzan unos de otros, hasta el momento en que despiertan la vergüenza y la angustia, ellos son expulsados de allí y comienzan la vida sexual y el trabajo de la cultura (Freud, 1900a [1899], p.255).

Este es el periodo que Freud llama prehistórico (que llegaría hasta los tres años), y hacia el cual remitiría en última instancia el sueño. Esta prehistoria está estrechamente relacionada con la infancia, de manera que se funda en la vivencia infantil que motiva el sueño y la realización de deseo del sujeto. Un prehistórico desde el cual se dibujan las experiencias de satisfacción no suficientemente apalabradas, pero también un prehistórico desde el cual los hombres proyectan sus proezas e imaginan mundos ideales.

Así pues, estas impresiones infantiles instalan un mecanismo de reproducción, “demandan reproducciones y, por tanto, su repetición es cumplimiento de su deseo” (Freud 1900a [1899], p.255). Con esto ha develado Freud el mecanismo mayor del funcionamiento de las vivencias infantiles en la vida del sujeto, a saber, la repetición. Y, sin embargo, del otro lado, ¿qué tenemos?

Un mecanismo (la represión) que busca evitar a toda costa su representación, y que hace que el ejemplo de Freud sobre el sueño de desnudez, sea experimentado como un sueño angustiante. En tal sentido, si la reacción frente a las vivencias infantiles, en términos psíquicos, es la represión, el resultado de dicho conflicto es la angustia.

3.4 La modalidad de registro de lo infantil

El capítulo VII de *La interpretación de los sueños* esclarece la lógica en la cual se inscribe lo infantil en lo inconsciente, y su relación con el deseo. En el literal A titulado: “El olvido de los sueños”, Freud explica el lugar que tendría lo infantil en relación con el núcleo del sueño, lugar de origen, denominado: el ombligo, y que es definido por Freud como la madeja de pensamientos que no se deja desenredar.

Como punto de partida, es necesario indicar que, lo que se recuerda del sueño está “mutilado por la infidelidad de la memoria” (Freud, 1900a [1899], p. 507). El recuerdo del sueño es un falso recuerdo. En este sentido, si todo sueño conduce a la vivencia infantil, esta se presenta de manera desfigurada. Aquí aparece otra esfera que recubre el sueño: “la fantasía infantil que en los pensamientos del sueño se presentaba como punto nodal intermediario” (Freud, 1900a [1899], p.508). Así pues, dos planos están enlazados y constituyen la trama del sueño: el plano real de la experiencia, que es real no en cuanto acontecimiento, sino en cuanto acontecimiento no evocable, y el plano de la fantasía, trama con la cual se intenta llenar el vacío enunciativo de la vivencia.

El interés de Freud es tratar de llegar a través de los hilos asociativos hasta el núcleo del sueño, y, sin embargo, advierte que es preciso siempre dejar un lugar en sombras, “porque en la interpretación se observa que de ahí arranca una madeja de pensamientos oníricos que no se dejan desenredar” (Freud, 1900a [1899], p. 519). Así, aunque su hipótesis conduce hacia el encuentro con lo infantil como núcleo del sueño, no se trata de un *ente* al cual se arribe, pues la experiencia infantil es posterior y está sostenida en una madeja de pensamientos que es transferido hacia falsos recuerdos. Tampoco es una experiencia de facto, pues la condición real de la misma, la deja en el terreno de lo no-todo-cognoscible, en razón de su régimen de registro (no ligado), opuesto al

régimen simbólico (ligado), sobre el cual se organizan los procesos preconcientes. Estamos en el origen del sueño, punto que es figurado por Freud como

el ombligo del sueño, el lugar en que él se asienta en lo no conocido. Los pensamientos oníricos con que nos topamos a raíz de la interpretación tienen que permanecer sin clausura alguna y desbordar en todas las direcciones dentro de la enmarañada red de nuestro mundo de pensamientos. Y desde un lugar más espeso de ese tejido se eleva luego el deseo del sueño como el hongo de su micelio (Freud, 1900a [1899], p. 519).

En esta vía, el camino de la asociación lo que busca son pensamientos que constituyen puntos nodales entre dos elementos latentes. Se trata de dos círculos de pensamientos que se encuentran y en razón de los cuales se articula el deseo con la trama del sueño manifiesto. Freud le da estatuto de pensamiento a esta cadena de asociaciones. Se trataría entonces de un pensamiento inconsciente (latente), encargado además de la determinación de las acciones. El inconsciente se pone en relación con las esferas de las representaciones simbólicas, puesto que sus elementos se valen de representaciones preconcientes para manifestarse. Esto no quiere decir, sin embargo, que todos los elementos inconscientes tengan ese mismo tránsito, pues Freud advierte que solo una parte de los elementos que provienen de épocas infantiles se conectan con lo preconciente y muchos otros permanecen en estado inconsciente.

3.5 Las huellas mnémicas y lo infantil

La relación que tendría lo infantil con las huellas mnémicas puede extraerse del literal B, del capítulo VII, titulado “La regresión”. Allí Freud presenta la formalización tópica del aparato psíquico. Se vale de la analogía con la cámara fotográfica para explicar su funcionamiento. Freud se figura el psiquismo como “instrumento compuesto a cuyos elementos llamaremos instancias o, en beneficio de la claridad, sistemas [...] a raíz de ciertos procesos psíquicos los sistemas [son] recorridos por la excitación dentro de una determinada serie temporal” (Freud, 1900a [1899], p. 530). El aparato descrito por Freud tendría un extremo sensorial y uno motor. “De las percepciones que llegan a nosotros, en nuestro aparato psíquico queda una huella que podemos llamar “huella

mnémica” y la función atinente a esa huella mnémica la llamamos memoria (Freud, 1900a [1899], p. 531).

Según Freud, el sistema perceptivo recibe los estímulos pero no los conserva, para ello es necesario un segundo sistema “que traspone la excitación momentánea del primero a huellas permanentes” (Freud, 1900a [1899], p. 532). Estas percepciones se encuentran enlazadas a través de procesos asociativos. “Tenemos que suponer que la base de la asociación son más bien los sistemas mnémicos” (p.532). Estos sistemas de asociación se organizan a través de relaciones de simultaneidad o semejanza. Incluso “lo que llamamos nuestro carácter se basa en las huellas mnémicas de nuestras impresiones; y por cierto las que nos produjeron un efecto más fuerte, las de nuestra primera juventud, son las que casi nunca devienen conscientes” (Freud, 1900a [1899], p. 533).

En el otro extremo del aparato (extremo motor) se encontrarían las otras dos instancias: el preconscious, “permite que los procesos de excitación habidos en él pueden alcanzar sin más demora la consciencia” (Freud, 1900a [1899], p. 534), y el sistema inconsciente, que estaría detrás del preconscious dado que no tiene acceso a la consciencia sino a través del segundo. En consecuencia, la fuerza impulsora del sueño provendría del inconsciente, mientras los pensamientos oníricos serían propios del sistema preconscious que se anuda a elementos inconscientes.

De otro lado, la forma en la que se anudan los elementos inconscientes al preconscious tendría dos caminos: uno que se explica por la disminución de la censura entre los sistemas Inconsciente y preconscious, y que daría lugar a que ciertos elementos inconscientes tengan acceso a la consciencia a través de las representaciones preconscious. Dicho proceso es denominado por Freud *progresiente*; el otro camino es denominado *regresiente*, y se produciría porque “en lugar de propagarse hacia el extremo motor del apartado, lo hace hacia el extremo sensorial” (Freud, 1900a [1899], p. 536). Para Freud el carácter regresivo del sueño implica que la representación vuelve a mudarse en imagen sensorial. En tal sentido, el sueño sería una regresión en la ruta trazada que conduce necesariamente a lo infantil. Lo interesante de este carácter del sueño, en cuanto

realización de deseo, sería que si bien el deseo solo se puede realizar en un presente, en el sueño, este presente remite a un pasado, es decir, es un siendo-sido²⁰.

Pero estas representaciones que proceden y conducen hacia un proceso regresivo, no remiten de manera directa a los sistemas mnémicos, sino que están situados en el preconscious, por eso Freud expresa que “en la regresión tienen que quedar despojados de todo medio de expresarse, excepto el de las imágenes perceptivas” (Freud, 1900a [1899], p. 537). Es decir, lo que quedaría como vestigio de la experiencia más pura sería algo así como una identidad de percepción que en el sueño es de nuevo experimentada. Se trata de pensamientos mudados en imágenes, que serían cercanos a los fenómenos alucinatorios. “Sólo experimentan esa mudanza los pensamientos que mantienen íntima vinculación con recuerdos sofocados o que han permanecido inconscientes” (Freud, 1900a [1899], p.538) ¿Cuáles serían estos recuerdos sofocados? ¿A qué remiten?

en estos casos de mudanza regrediente del pensamiento no es posible descuidar el influjo de un recuerdo sofocado o que ha permanecido inconsciente, la más de las veces infantil. A los pensamientos que están en conexión con él, impedidos de expresarse a causa de la censura, este recuerdo por así decir los arrastra consigo a la regresión (Freud, 1900a [1899], p.539).

¿Qué es entonces lo que esclarece Freud aquí respecto a lo infantil y su relación con el deseo inconsciente y el sueño? Para acabar de desmontar la idea de una infancia cuyo carácter fuera la vida novelada de cada sujeto, aquí aparece un elemento mucho más fundamental: se trata de un recuerdo sofocado que tiene la capacidad de arrastrar consigo a los pensamientos preconscious; pero no solo eso, sino que además se trata de una experiencia consignada en un registro no ligado que impide una representación completa, y que sin embargo, se convierte en determinante de las asociaciones posibles en el régimen preconscious. Esta huella mnémica, trazo de la vivencia, constituye un registro primario de lo infantil. Es más, lo infantil, todo lo que pueda entenderse por ello, no remite más que a dicha experiencia. Y paradójicamente dicha experiencia no puede dar cuenta de sí, más que a través de la trama de representaciones a la cual arrastra consigo.

²⁰ Esta relación de tiempos lógicos puede leerse también a partir del *Après-coup*. Que lo que (no) fue sea. Que eso que pudo haber sido o quiso ser ahora sea. Sin haber sido, se convierte en algo que fue. Se construye la prehistoria.

No se trata de una infancia recordada en la que acaso pudiéramos reencontrarnos con el niño interior olvidado. Lo que Freud encuentra en el núcleo duro del deseo es algo de otro orden, de un orden real y no todo simbolizable. Es en razón de ello que puede entenderse su aclaración: “personas que no suelen tener memoria visual de los recuerdos más tempranos de la infancia, conservan, hasta edad más avanzada, el carácter de la vivacidad sensorial” (Freud, 1900a [1899], p.539). ¿Cómo decir entonces que se trata de una infancia que no puede ser evocada, pero cuyas vivencias, sin embargo, quedan registradas en una huella perceptiva, experiencia incluso de algo no representable por completo? Y sin embargo el sueño se procura toda una figuración que parte de lo infigurable. Por eso para Freud el sueño puede describirse “como el sustituto de la escena infantil, alterado por transferencia a lo reciente. La escena infantil no puede imponer su renovación; debe conformarse con regresar como sueño” (Freud, 1900a [1899], p.540).

Como puede observarse, la escena infantil es solo una recreación reciente de algo que reposa sobre una experiencia apenas registrada, pero cuyo único camino para el reencuentro es este intento de figuración. Así pues, el camino para el atisbo de lo infantil es siempre la invención de una vivencia que, en cuanto real, no es representable en su integridad.

La regresión en Freud debe entenderse desde dos caminos, por un lado, como efecto de la resistencia que se opone al ingreso en el pensamiento de ciertas representaciones, y por otra, como consecuencia de la atracción que ejercen los recuerdos sensoriales de la infancia. Este registro opera bajo una especie de fuerza gravitatoria arrastrando consigo diferentes representaciones preconscientes para intentar figurar en el sueño aquello infigurable. Esta atracción es selectiva y se organiza a partir de “escenas visualmente recordadas y con las cuales los pensamientos oníricos entran en contacto” (Freud, 1900a [1899], p.541).

Pero la regresión en Freud constituye un proceso aún más complejo. De un lado habría un carácter tópico relacionado con el tránsito ya descrito entre sistemas y de otro un carácter temporal, pues se regresa a formaciones psíquicas más antiguas. Además un carácter formal cuando “modos de expresión y de figuración primitivos sustituyen a los habituales” (Freud, 1900a [1899], p. 541). Así pues, lo infantil tendría estos caracteres, ser lo más antiguo en el tiempo y a la vez lo más primitivo, y así también, en concordancia con el esquema del aparato psíquico de Freud, lo más próximo al extremo perceptivo. Es por eso que para Freud “El soñar en su conjunto es una regresión

a la condición más temprana del soñante, una reanimación de su infancia, de las mociones pulsionales que gobernaron entonces y de los modos de expresión de que disponía” (Freud, 1900a [1899], p.542).

3.6 Lo infantil y su relación con el deseo inconsciente

En el literal C, titulado: “Acerca del cumplimiento de deseo”, la tesis de Freud es que el sueño se estructura como un pensamiento. Se apoya en Aristóteles para sostener su planteamiento: “El sueño es el pensar que se continúa en el estado del dormir” (Freud, 1900a [1899], p.543).

Según Freud habrían tres diversas procedencias de sueños, aquellos que van desde el sistema preconsciente a la consciencia, se trata de deseos que surgieron durante el día sin obtener satisfacción a causa de condiciones exteriores; aquellos que emergen en el día y son desestimados, es decir transitan hacia atrás (regresivamente) del sistema preconsciente al inconsciente; y aquellos que carecen de relación (aparente) con la vida diurna y que se encuentran en lo inconsciente, incapaces de trasposición²¹.

Así, pues, la tesis de Freud respecto al movimiento tópico es que “el sueño no se engendraría si el deseo preconsciente no supiese ganarse un refuerzo de otra parte” (Freud, 1900a [1899], p. 545). Esta otra parte es el deseo inconsciente. Vale la pena resaltar que, el deseo preconsciente de todo sueño es el deseo de dormir. Pero el deseo que interesa a Freud, y que motiva el sueño, es un deseo inconsciente, que se encuentra además en relación con lo infantil. Esto queda corroborado en su exposición: “estos deseos que se encuentran en estado de represión, decía, son ellos mismos de procedencia infantil [...] El deseo que se figura en el sueño tiene que ser un deseo infantil. Por tanto en el adulto proviene del Icc” (Freud, 1900a [1899], p.546).

En este sentido, el deseo inconsciente halla su motivación en lo infantil, huella fundamental de la vivencia y que se convierte en referencia de satisfacción. Es decir, estamos ante la necesidad de esclarecer la relación entre lo infantil, el deseo, y el objeto. ¿No podemos anticipar ya, que el

²¹ Luego agrega una cuarta: los deseos que se despiertan durante la noche.

registro de dicha vivencia, que data de lo infantil, referencia fundamental del deseo, constituye a la vez el vector de la búsqueda de objeto? ¿No es este un objeto determinado en todo sentido por lo infantil? Y de ser así ¿No queda en evidencia, que el niño (objeto evocador por excelencia de dicho registro) sea en todo sentido el objeto sobre el cual recae dicha búsqueda? En este sentido, lo infantil sería el destino por excelencia del deseo.

Ahora bien, en el aparato psíquico de Freud existe un extremo perceptivo que se conduce hacia un extremo motriz que busca dar salida a la excitación que llega desde afuera. En este esquema el extremo perceptivo es asediado en principio por las necesidades corporales. “La excitación impuesta por la necesidad interior buscará un drenaje en la motilidad que puede designarse ‘alteración interna’ o ‘expresión emocional’ ” (Freud, 1900a [1899], p.547). Aunque en principio la excitación proviene del interior, muy rápido entra en conexión con la experiencia externa, de manera que se introduce un cambio cualitativo.

Así pues,

Sólo puede sobrevenir un cambio cuando, por algún camino (en el caso del niño, por el cuidado ajeno), **se hace la experiencia de la vivencia de satisfacción** que cancela el estímulo interno. Un componente esencial de esta vivencia es la aparición de una cierta percepción (...) cuya imagen mnémica queda, de ahí en adelante, asociada a la huella que dejó en la memoria la excitación producida por la necesidad. La próxima vez que esta última sobrevenga, merced al enlace así establecido se suscitará una moción psíquica que querrá investir de nuevo la imagen mnémica de aquella percepción y producir otra vez la percepción misma, vale decir, en verdad reestablecer la situación de la satisfacción primera. Una moción de esta índole es lo que llamamos deseo; la reaparición de la percepción es el cumplimiento de deseo, y el camino más corto para este es el que lleva desde la excitación producida por la necesidad hasta la investidura plena de la percepción (Freud, 1900a [1899], p.557-558).

En la primera parte del esquema aparece una necesidad del niño que se expresa en una excitación interna, respecto a la cual hay una respuesta externa, en este caso el cuidado. Así pues, hay dos trayectos que se intersecan: de un lado el trayecto de la necesidad interna, de otro la respuesta del otro. El resultado de dicha intersección es el registro de cierta percepción que queda

almacenada como huella de excitación. Dicho registro mnémico se convierte en adelante en patrón de búsqueda, de manera que instala como mecanismo la repetición, en un intento por producir otra vez la percepción de la satisfacción inicial. He aquí pues el mecanismo del deseo. Para el caso que interesa, lo infantil, como huella de dicha vivencia estaría a la vez entre los dos trayectos que se intersecan: de un lado la excitación interna del niño, de otro la respuesta del cuidador. Así pues, lo infantil remitiría necesariamente a un lugar tercero que se produce entre el adulto y el niño, y de allí su carácter de tercera persona, propia de su referencia: Lo infantil. En todo caso, una extimidad íntima, cuyo trazo se convierte en referencia de satisfacción y en motor de búsqueda del deseo.

Respecto a la identidad perceptiva Freud (1900a [1899]), indica que en el estado primitivo del aparato psíquico el deseo termina en alucinación. “Esta primera actividad psíquica apuntaba entonces a una identidad perceptiva, o sea, a repetir aquella percepción que está enlazada con la satisfacción de la necesidad” (p.558). El camino del deseo, en un primer tiempo es el de la alucinación; luego, esta identidad perceptiva tiene como mecanismo la repetición, pues lo que busca es volver a experimentar lo registrado.

Sin embargo, este mecanismo psíquico, transitaría hacia un segundo orden. La razón en la explicación freudiana es simple: dado que la identidad perceptiva no ofrece la misma satisfacción asociada a la experiencia exterior, la necesidad de satisfacción perdura. Así pues, “Para que la investidura interior tuviera el mismo valor que la exterior, debería ser mantenida permanentemente, como en la realidad sucede en las psicosis alucinatorias” (Freud, 1900a [1899], p. 558). El no lograr ser mantenida, es decir, que dure la identidad perceptiva, esto es, el hecho de que se encuentre constantemente con el fracaso, haciendo que la necesidad (de satisfacción) dure, instala un camino, no solo desgastante para las instancias psíquicas, sino altamente displacentero. Por eso, es preciso buscar otro camino que lleve a establecer ahora “desde el mundo exterior la identidad [perceptiva] deseada” (Freud, 1900a [1899], p.558). Se trata entonces de buscar un camino diferente al de la alucinación y para ello es necesario inhibir el movimiento regresivo instalado por la identidad de percepción y el mecanismo alucinatorio. Así pues, la función central del segundo sistema es la inhibición de la regresión y el desvío de la excitación. En consecuencia, del mecanismo de alucinación, se pasa al del rodeo, de manera que

toda la compleja actividad de pensamiento que se urde desde la imagen mnémica hasta el establecimiento de la identidad perceptiva por obra del mundo exterior no es otra cosa que un rodeo para el cumplimiento de deseo, rodeo que la experiencia ha hecho necesario (Freud, 1900a [1899], p.558).

De esta manera, el pensamiento se convierte en sustituto de la alucinación. Hay, por así decir, una sexualización del pensamiento. Así lo corrobora Freud: “el pensar no es sino el sustituto del deseo alucinatorio”. (Freud, 1900a [1899], p.558). Así pues, el camino regresivo del sueño señala las características primarias del sistema. Es por este camino, a la vez, que nos encontramos con lo infantil como condición nuclear del deseo. Freud será enfático en esto: “el soñar es un rebrote de la vida infantil del alma, ya superada” (Freud, 1900a [1899], p.559).

El literal D, titulado “La función del sueño. El sueño de angustia”, presenta algunos esclarecimientos respecto a este tipo de sueños que, dicho sea de paso, son los que interesan propiamente al psicoanálisis.

Dos tránsitos ha descrito Freud en relación con el deseo: uno progresivo desde las escenas inconscientes hasta lo preconscious y otras desde la censura hacia las percepciones. Lo preconscious se dirige hacia la consciencia a través del sistema mnémico provisto de los signos del lenguaje. Así pues, la consciencia se convierte en órgano sensorial de los procesos de pensamiento. En este sentido, es el sueño el que despierta la fuerza (dice Freud en reposo) del preconscious. De allí parte la elaboración secundaria. “Esto significa que ella trata al sueño como a representaciones-expectativa” (Freud, 1900a [1899], p. 566-567).

Así pues, el deseo del sueño tiene por función también perturbar el cumplimiento del deseo preconscious que es el dormir. Esto quiere decir, que el sueño es también un despertar. De esta manera, el deseo inconsciente tendría dos salidas, o procura un movimiento hacia la motilidad, o se somete al preconscious ingresando en un sistema ligado, en el que en vez de la descarga, ingresa en una lógica de articulación significativa. Lo cierto es que el sueño se adueña de una función: toma bajo el imperio preconscious las ideas inconscientes, dejando libre de excitación al inconsciente. Pero al mismo tiempo preserva la actividad del dormir, lo que procura un mínimo de gasto para el preconscious. En este orden, habría algo así como una conjugación de dos deseos, el deseo

inconsciente y el deseo preconscious de dormir, Freud indica que el compromiso se rompe cuando ya no puede mantener el reposo, es decir, cuando el sueño es angustiante.

Cabe señalar que para Freud el proceso de sofocación del inconsciente constituye un mecanismo económico necesario, que busca fundamentalmente evitar el carácter displacentero que trae consigo la identidad de percepción. En tal sentido, la represión constituiría un mecanismo defensivo para evitar el displacer. “La sofocación tiene el fin, pero también el resultado, de prevenir ese desarrollo de displacer” (Freud, 1900a [1899], p.573). Esa es la razón por la cual las representaciones inconscientes son inhibidas por el preconscious, dado que su paso produciría un ataque de las excitaciones inconscientes, lo cual sería experimentado como displacer y angustia. Freud atribuye también la angustia a las escenas sexuales presenciadas por los niños, para las cuales no existen elementos suficientes de simbolización y comprensión, y cuya manifestación son los ataques nocturnos de angustia. Estas mociones sexuales no comprendidas, muestran de entrada el efecto que tiene el ataque de las excitaciones sexuales inconscientes, y para las cuales la protección psíquica será la represión.

3.7 La experiencia de satisfacción y su relación con lo infantil

De acuerdo con la explicación tópica de Freud, el aparato psíquico que viene describiendo, tendría dos procesos básicos de funcionamiento: “El proceso primario y el proceso secundario”, categorías a desarrollar en el literal E.

El proceso primario está estructurado como un tipo de pensamiento, incluso indica que “en los pensamientos oníricos reencontramos todas las propiedades que tanto apreciamos en nuestras ilaciones de pensamiento, y que los caracterizan como unas operaciones complejas de un orden superior” (Freud, 1900a [1899], p.582). Esto lo llevará a referirse a dicho proceso, como pensamiento inconsciente. Lo cierto es que este proceso primario organiza unos círculos de pensamiento que estarían presentes todo el tiempo, (algo así como un pensamiento autónomo), lo que le permite concluir que “los rendimientos intelectuales más complejos son posibles sin la intervención de la consciencia” (Freud, 1900a [1899], p.582).

Ahora bien, el atributo que tiene dicha ilación de pensamiento es de orden preconscious. Sin embargo, su característica es que dichas representaciones están investidas por una magnitud de excitación; aquí Freud no puede más que sobreponer sus dos sistemas explicativos: el tóxico y el dinámico pues, en todo caso, las huellas inconscientes que motivan, por así decirlo, la catectización del pensamiento, están desligadas; es decir, aunque el inconsciente pueda estructurarse como un lenguaje a través de la investidura inconsciente de las representaciones preconscious, en el fundamento, el inconsciente no es del orden de las representaciones ligadas.

En resumen, habría unas representaciones-meta que provienen del deseo inconsciente (en cuanto están investidas), y que arrastran, por así decirlo, el círculo de pensamientos hacia el deseo inconsciente, transfiriéndole su energía. Es de esta manera como la ilación de pensamiento preconscious es arrastrada al inconsciente. Esta sería una de las vías por medio de las cuales el inconsciente ingresa en el campo de las representaciones. Freud ha dicho también que otra vía sería la conexión de antemano entre el pensamiento preconscious y el deseo inconsciente o, que algo externo alerte un deseo inconsciente transfiriéndose a restos psíquicos. Según Freud “los tres casos en definitiva coinciden en un mismo resultado, a saber que dentro del preconscious se lleva a cabo un itinerario de pensamientos que, abandonado por la investidura preconscious, ha encontrado investidura desde el deseo inconsciente” (Freud, 1900a [1899], p.584).

En tal sentido, puede ocurrir que un grupo de pensamientos se reúna en un único elemento de representación, a lo que Freud denomina condensación, que sería a la vez una compresión de pensamientos. Se trata de puntos nodales, como los define, que poseen gran significatividad psíquica. Las condensaciones serían efecto de las relaciones preconscious entre los pensamientos oníricos, o se producirían por “la atracción que ejercen los recuerdos visuales en el interior del inconsciente” (Freud, 1900a [1899], p.585). Pero, existe también un proceso intermedio que Freud denomina representaciones intermedias; se trata de la transferencia de las intensidades al servicio de la condensación, lo que puede traducirse en ocasiones en errores del habla. Estas relaciones entre representaciones, y cuyas intensidades se transfieren de unas a otras, se producen mediante diversas formas de asociación, de las cuales Freud resalta la homofonía y la paronimia, las cuales están exentas de contradicción. Esa anotación permite pensar en la relación entre las huellas mnémicas inconscientes y las representaciones preconscious. Aparece un indicio a partir del cual podría construirse una explicación del paso de un sistema a otro, más allá del modelo dinámico. Es decir,

si puede establecerse la relación con los vestigios fonéticos, el sistema tópico podría explicar dichas conexiones, tal y como puede observarse en los casos de los errores del habla fundados en la homofonía y la paronimia.

Pero aún es preciso detenerse en la explicación dinámica de Freud, dado que esta continúa ofreciendo elementos importantes para el esclarecimiento del deseo. En el aparato psíquico existe un mecanismo que busca evitar la acumulación de excitación, de manera que se transita de la percepción hacia la motilidad, siendo este último un mecanismo de descarga. El referente para dicho mecanismo es la vivencia de satisfacción. Ahora bien, la acumulación de excitación es percibida como displacer, por tanto el placer queda del lado de la disminución de la excitación. Esta corriente que arranca del displacer y se conduce hacia la búsqueda de placer constituye el deseo. Única razón a la cual Freud atribuye el movimiento del aparato. Este primer deseo está determinado por la experiencia de satisfacción, a la cual en principio se le da vía libre a través de la alucinación. Este camino se vuelve insuficiente, por lo que tendría que aparecer el segundo sistema encargado de impedir que “la investidura mnémica avanzara hacia la percepción [...] sino que por un rodeo [...] modificara el mundo exterior de modo tal que pudiera sobrevenir la percepción real del objeto de satisfacción” (Freud, 1900a [1899], p.588). Este rodeo del deseo constituye a la vez un rodeo del objeto, y se convierte su vía privilegiada.

El trabajo se vuelca ahora hacia el sistema de representación, cuya tarea es evocar el material mnémico. Para Freud, este segundo sistema, a diferencia del primero, busca conservar el estado quiescente, empleando en el desplazamiento de las investiduras energéticas solo una pequeña parte. Así pues, en el esquema dinámico de Freud, mientras el primer sistema es libre, el segundo produce una inhibición. Esta inhibición sería temporal, pues luego de que el sistema termina su actividad de pensamiento, culmina la inhibición, permitiendo que las excitaciones transiten hacia la motilidad.

A partir de la explicación del funcionamiento del aparato Freud puede dar cuenta de lo que ocurre con las excitaciones dolorosas, que al producir desordenadas exteriorizaciones motoras, hacen que el aparato, para sustraerse del dolor, emprenda un movimiento de huida. De esta manera, si lo propio del registro de dichas experiencias es la repetición, cada vez que esta reaparezca, el movimiento de huida será la respuesta. Así pues, la conclusión de Freud es que “subsistirá en el

aparato primario la inclinación a abandonar de nuevo la imagen mnémica penosa tan pronto como se evoque de algún modo y ello porque el desborde de su excitación hacia la percepción provocaría *displacer*” (Freud, 1900a [1899], p.589). Es así como el *displacer* se convierte en el principio regulador del aparato y la represión el mecanismo para evitarlo a través de un esfuerzo de desalojo psíquico. Al sistema no le queda otro camino que desear.

Pero es claro que el asunto no termina ahí, pues el tránsito continúa hacia el segundo sistema, el cual invierte el recuerdo *displacentero* para evitar el desprendimiento del *displacer*. Bajo este principio, queda inhibido el drenaje del recuerdo. Esta hipótesis es construida por Freud a partir de dos elementos: el principio del *displacer* y el del gasto mínimo. Su conclusión es que “el segundo sistema sólo puede investir una representación si está en condiciones de inhibir el desarrollo de *displacer* que parta de ella” (Freud, 1900a [1899], p.590). Pero esta inhibición no es completa, pues parte de ella debe admitirse indicando así la naturaleza del recuerdo.

En síntesis, el proceso primario es aquel que aspira a la descarga de la excitación, cuyo movimiento está soportado en la identidad perceptiva a partir de la vivencia de satisfacción. La cualidad de este sistema sería el de la energía libre, mientras el segundo se caracteriza por una energía ligada. El proceso secundario, por su parte, apunta “a una identidad de pensamiento [con esa experiencia]” (Freud, 1900a [1899], p.591). Esta catectización del pensamiento convierte al pensar en un rodeo por la huella de satisfacción, que, como indica Freud “se toma como representación meta” (Freud, 1900a [1899], p.591). Sin embargo, advierte sobre lo imposible de esta tarea, dado que los principios de su funcionamiento: condensaciones, formaciones intermedias, obligan a pasar de una representación a otra desviando el camino de la pretendida identidad.

En todo caso, los deseos inconscientes constituyen el factor al que responden los dos sistemas. Mociones de deseo que son para Freud indestructibles y que provienen de lo infantil como vivencia registrada a través de unas huellas que se vinculan a recuerdos que son inaccesibles al preconscious. Como el tránsito de dichos deseos es la represión (intento de desalojo) “la existencia de un tesoro de recuerdos infantiles sustraídos desde el comienzo al Prc. pasa a ser la condición previa de la represión” (Freud, 1900a [1899], p. 593). Es entonces el tesoro de recuerdos inconscientes, no solo aquello sustraído por la represión, sino a la vez la vivencia registrada, de carácter no ligado, lo que provoca todo el movimiento del deseo. La cuestión es que, si el deseo va

en busca del objeto a través del rodeo, este objeto tiene como punto de partida y como material para el rodeo, lo infantil como condición. De un lado lo infantil como condición en cuanto punto de partida, de otro lo infantil como destino, dado que estas mociones de deseo provienen del deseo sexual infantil, y sobre ellas opera la represión en el periodo de la infancia. En la vida posterior, estas pueden renovarse ingresando por otras vías hacia los procesos secundarios y en general hacia los procesos psicopatológicos, pues estas mociones de deseo están presentes, esperando al abandono de la investidura de algunas representaciones, para ingresar como mociones de excitación que buscan su drenaje. A través de este mecanismo, podrán manifestarse como efectos psicopatológicos, formación de síntomas o alucinaciones. Otro camino será el de la psicopatología de la vida cotidiana donde las formaciones del inconsciente se convierten en el canal para su manifestación.

3.8 El eterno retorno de lo maligno en cada uno

En la decimotercera de las “Conferencias de introducción al psicoanálisis”, titulada: “Rasgos arcaicos e infantilismo en el sueño” Freud indica que “cuando los niños son abandonados a su arbitrio o están bajo el influjo de la seducción, suelen dar muestras bien visibles de una práctica sexual perversa” (Freud, 1916x [1915-17], pp.191-192). Durante la conferencia Freud señala además la diferencia entre el lenguaje discursivo y el lenguaje arcaico del sueño. Según indica, el sueño se remonta a un tiempo en el que aún no se había desarrollado el lenguaje discursivo. Tiempo que podríamos anotar es el del *infans*, o en términos Freudianos, el de la prehistoria infantil.

Según Freud, lo perverso entra en relación con cinco elementos: el traspaso de la barrera entre las especies, el traspaso de la barrera del asco, el traspaso de la barrera del incesto, la identidad sexual y la transferencia del papel genital a otros órganos del cuerpo. Como estas barreras se forjan con la educación, el niño estaría libre de ellas. Por esta razón el niño puede ser llamado perverso polimorfo. Los adultos por su parte, disfrazan dichos comportamientos en el niño, al punto de desconocerlos, negar sus prácticas sexuales y abogar por su pureza sexual. Pero, “cuando los niños son abandonados a su arbitrio o están bajo el influjo de la seducción, suelen dar muestras bien visibles de una práctica sexual perversa” (Freud, 1916x [1915-17], p.192).

La reacción de los adultos frente a los comportamientos sexuales infantiles da cuenta a la vez de una renegación, que también sitúa una posición perversa del adulto. De un lado conoce las prácticas sexuales del niño, de otro abogan por su pureza. Este es otro de los elementos a los que conduce el sueño, ya no se trata solo de la infancia arcaica del *infans*, ni de sus deseos hostiles, sino además de la sexualidad infantil. Freud parece toparse así con una suerte de nudo en el que, deseo de muerte, sexualidad infantil y lenguaje arcaico se intrincan. Esto constituye a la vez lo arcaico, lo prehistórico, hacia lo que el sueño conduce. “Esto no significa sino que el sueño ha consumado también en este ámbito el retroceso al estado infantil” (Freud 1916x [1915-17], p.192).

Dentro de estas expresiones de la perversión Freud resalta el incesto, por el horror cultural que genera. Este es el punto en el que la psicología individual, que explicaría la tendencia sexual hacia el primer objeto de amor, se interseca con la psicología social, que introduce la prohibición y señala el horror de tal tendencia. Ahora bien, el punto es que todas las noches somos reconducidos a aquel pasado prehistórico a través del sueño, el cual “nos retrotrae hacia este estadio infantil [...]. Esta malignidad es simplemente lo inicial, lo primitivo, lo infantil de la vida psíquica que nosotros podemos hallar operante en el niño” (Freud, 1916x [1915-17], p.193). Por eso Freud concluye que “lo inconsciente en la vida anímica es lo infantil” (p.193).

Esta es pues la forma en la que es nombrado este anudamiento de lo inconsciente por Freud. Lo infantil es entonces el punto en el que confluyen la sexualidad infantil, el deseo hostil y el *infans*. “Como el sueño nos regresa hasta ese estadio, parece como si hubiera sacado a la luz lo maligno en nosotros. Pero no es más que una interpretación engañosa por la que nos hemos dejado espantar” (Freud 1916x [1915-17], p.193).

Ahora bien, si la forma en la que nos representamos este pasado prehistórico es a través de la malignidad, si aquello con lo cual se confronta el sujeto a través del sueño es con esta malignidad en él mismo, es preciso decir que lo infantil es esa malignidad en nosotros mismos. No en vano, tratamos, en la relación con el niño, de expurgarla, expiarla y hasta sacrificarla. Aunque Freud afirma que no debemos avergonzarnos porque el sueño nos hace volvernos niños, otros son los

mecanismos del inconsciente²² para enfrentarse a su propia malignidad y en esto el Superyó, que a estas alturas aún no ha sido formulado por Freud, jugará un papel determinante.

3.9 Carácter principal de lo inconsciente

El examen del concepto de lo infantil en Freud muestra que este constituye el carácter principal de lo inconsciente.

El historial de “El hombre de las ratas”, ratifica que se trata de una pieza que se encuentra escindida de la propia persona y que ha sido reprimida, una intención reprobable de la vida infantil que puede conducir al conflicto psíquico. Pero, estos comportamientos no representaron conflicto en la infancia, puesto que allí no regía la responsabilidad ética.

Es preciso señalar que estas premisas infantiles además han sucumbido a la amnesia. Así pues, estas impresiones de la primera infancia están disociadas de los recuerdos accesibles. No obstante, como la escena infantil no puede ser renovada, retorna desfigurada a través del sueño. El análisis del sueño, vía de acceso al inconsciente, permite captar que el contenido latente remite a lo infantil.

Estos elementos de difícil evocación se encuentran disociados por su carácter sexual, dada la dificultad para simbolizarlos en la primera infancia. Por eso, puede concluirse que el deseo se encuentra anclado en lo infantil.

Sobre lo infantil opera una desfiguración que se manifiesta en los falsos recuerdos, los cuales buscan borrar la memoria del quehacer autoerótico. Este goce autoerótico infantil es perturbado por el padre, o al menos así se reconstruye en la fantasía. En esta dialéctica, lo infantil moviliza al sujeto a la transgresión, por eso, como efecto retorna la sanción superyoica y

²² En este trabajo Freud diferencia dos elementos de lo inconsciente: lo inconsciente latente y lo inconsciente infantil.

sentimiento de culpa. El conflicto, aparece una vez se incorpora la instancia ética, lo cual se experimenta como sentimiento de culpa.

Los retoños de lo infantil van acompañados siempre de prohibición y el intento de sobreposición a un mandamiento. Aquí inicia entonces la dialéctica entre el Superyó y lo infantil, entre la instancia moral que, como fuerza superyoica, reprueba y se contrapone a lo infantil escindido.

De otro lado, lo infantil, para acceder a la consciencia, requiere de una traducción preconsciente, pero dada su naturaleza de huella inconsciente no es transcribible en su integridad. En ese sentido, lo que imposibilita su acceso es la represión originaria.

Del proceso de inscripción de lo infantil queda una huella, un registro mnémico, relacionado con un vestigio fonético. Esta veta permite resaltar el enlace entre la huella mnémica y la voz. A su vez, este registro mnémico, producto de la relación entre el sujeto y el otro, se convierte en patrón de búsqueda, imponiendo un mecanismo de repetición. Así pues, lo infantil es tanto la condición del deseo, como destino.

Lo cierto es que lo infantil representa lo maligno en cada uno. Es aquello que puede encontrarse operante en el niño, debido a lo cual puede ser tomado como objeto de violencia. Sin embargo, el sueño ofrece también la posibilidad de emancipación del desvalimiento infantil, produciendo una cierta compensación narcisista.

Capítulo 4. La significación inconsciente del niño

Como ha podido observarse en el capítulo anterior, el deseo encuentra su anclaje en lo infantil. Esta instancia, que constituye el carácter principal de lo inconsciente, permite observar que se trata de una pieza escindida del psiquismo, de difícil evocación. No obstante, moviliza permanentemente el deseo del sujeto a través de las formaciones de lo inconsciente.

Así pues, la relación con lo infantil se manifiesta en el retorno a aquellas escenas del pasado infantil fantaseado, o a través de la relación que se establece con el niño. Es aquí donde el niño cumple un papel evocador del pasado infantil del adulto y revive su propio narcisismo. Sobre este ideal recae el amor de sí mismo del cual se gozó en la infancia. Pero, así como el goce autoerótico infantil es perturbado por el padre, de la misma forma es necesario realizar una operación que impida la petrificación del niño en el narcisismo de sus figuras parentales.

La significación narcisista del niño lo expone a quedar atrapado como falo imaginario de la madre. Allí, el niño es idealizado y se estima que se encuentra en posesión de todas las perfecciones valiosas, pero cuando se mueve del ideal, también queda expuesto a la violencia. La estrecha relación entre madre e hijo constituye el peligro mayor para la cultura, pues encarna la relación incestuosa que amenaza con la disolución de la diferencia generacional.

Es por eso que lo infantil narcisista requiere de un tratamiento para evitar el riesgo de la devoración materna. En ese sentido el niño omnipotente debe ser abandonado. Sin embargo, el camino no es nada fácil, pues como lo señala Freud a partir del Edipo en la niña, el hijo goza de valor fálico y por tanto está investido por el amor narcisista de la madre.

El presente capítulo se propone comprender los avatares por los que atraviesa el niño en el narcisismo de los padres. Primero, realiza un recorrido por las alusiones de Freud al amor narcisista del niño; luego, transita hacia la significación inconsciente del niño en el complejo de castración de la mujer, por último, se ocupa de la necesidad de desalojar al niño del narcisismo de la madre y del papel que cumple el padre en la dimensión simbólica del Edipo.

4.1 Narcisismo y sacralización

“Ser de nuevo, como en la infancia, su propio ideal, también respecto de las aspiraciones sexuales: he ahí la dicha a la que aspiran los hombres” (Freud, 1914c, p.97).

El complejo de Edipo se organiza alrededor de dos planos: uno imaginario y otro simbólico. El primer plano corresponde al registro narcisista. A partir de este se despliega un primer orden de identificaciones que corresponden con la proyección del narcisismo de los padres hacia el niño. En este plano el niño queda expuesto a la relación con el falo imaginario de la madre.

La narcisización del niño implica la idealización de su imagen. El niño es concebido como soberano, sagrado y a la vez tirano. Pero, la no coincidencia del niño con el ideal narcisista de los padres lo expone a otros destinos. Él encarna también al mal que debe ser expulsado del reino materno. El niño es rey-sagrado pero al mismo tiempo es monstruo, pues la fusión con la madre revive la cara horrorosa del incesto. Se impone la necesidad de abandonar al niño idealizado para ingresar al mundo del lenguaje. En este momento cobra valor el plano simbólico, pues permite el desalojo y la separación.

Pero, el riesgo de la relación incestuosa se mantiene latente y amenaza con la disolución de la diferencia generacional. Si el niño tirano permanece en ese lugar puede considerarse un dios capaz de romper las reglas sagradas. En otros casos, puede advenir la sombra del objeto sobre el yo para martirizarlo, como en el cuadro melancólico. Lo cierto es que la tendencia incestuosa se manifiesta siempre en la relación madre-hijo y comporta uno de los riesgos mayores para la cultura. Es por eso que el psicoanálisis hace énfasis en la función paterna que a través del proceso de privación y luego de identificación, instala la hoja de ruta para que el sujeto logre alojarse de manera efectiva en lo social.

El propósito de este apartado es observar el proceso de narcisización del niño y sus implicaciones. Si bien la relación objetal con la madre lo expone a la fetichización, de otro lado, la proyección del narcisismo de los padres, lo exalta y al tiempo lo avasalla.

4.1.1 El atractivo del niño

Según Nücke (Citado por Freud 1914c, p.71), la perversión narcisista se caracteriza porque el individuo toma como objeto sexual su propio cuerpo y lo contempla con agrado, lo acaricia y lo besa, hasta llegar a una completa satisfacción. Freud (1914c), sobre la base de sugerencias de Sadger y Rank, reconoce que esta forma de colocación de la libido es un rasgo universal que ocupa un lugar en el desarrollo sexual regular. Algunos de los rasgos derivados de este tipo de investidura serían: manía de grandeza, hiperestimación del poder de sus deseos y actos psíquicos, omnipotencia de las ideas, fe en la fuerza mágica de las palabras. Agrega además que, en sentido amplio, el narcisismo sería el complemento libidinal del egoísmo de la pulsión de conservación, pues al igual que esta, su meta reside en el propio yo.

De esta manera existiría, por un lado, libido del yo y, por otro, libido objetal. Su relación es inversamente proporcional, pues cuanto mayor es la primera más pobre es la segunda. Habría primero una carga libidinosa primitiva del yo, de la cual parten luego las magnitudes de libido destinadas a cargar los objetos. El narcisismo aparece entonces como producto de un replegamiento de la libido sexual, de una retención o conducción de la carga libidinosa en el yo.

Según Freud (1914c), el individuo tiene abiertos dos caminos distintos para la elección de objeto: él mismo y su madre (narcisista y por apuntalamiento). No obstante, en ambos casos, el narcisismo primario se manifiesta. Así, en el caso del amor dirigido al objeto, su origen residiría en el narcisismo primitivo del niño; corresponde a una transferencia de este sobre el objeto sexual. Por su parte, en el caso del amor a sí mismo, lo que aparece es una complacencia por sí mismo, que se manifiesta en la intención de ser amado. En el caso del amor al objeto hay empobrecimiento de la libido del yo en favor del objeto, en el caso del amor a sí mismo, no hay necesidad de amar, sino de ser amado.

Dice Freud que ahí radica también el atractivo de los niños, pues parecen bastarse a sí mismos:

el atractivo del niño reside en buena parte en su narcisismo, en su complacencia consigo mismo y en su inaccesibilidad, lo mismo que el de ciertos animales que no parecen hacer caso de nosotros, como los gatos y algunos grandes carniceros; y aun el criminal célebre y

el humorista subyugan nuestro interés, en la figuración literaria, por la congruencia narcisista con que saben alejar de sí todo cuanto pueda empequeñecer su yo. Es como si les envidiásemos por conservar un estado psíquico beatífico, una posición libidinal inexpugnable que nosotros resignamos hace ya tiempo (Freud, 1914c, p.86).

4.1.2 El pleno amor de objeto

Esta alusión de Freud plantea una posibilidad de comprender la sacralización del niño en función del narcisismo y las formas en las que se manifiesta. Así, la valoración social del niño podría explicarse como producto del tránsito narcisista de la pulsión que encuentra en su imagen el señuelo para expresarse. Imagen libidinizada del niño que fuimos, imagen narcisista hacia la cual nos apresuramos también en la constitución del yo, y que se convierte en el tronco de las identificaciones posteriores.

Freud (1914c) establece además un símil entre la imagen narcisista y las del criminal célebre y del humorista. En efecto, el niño en cuanto soberano-sagrado está exceptuado de la ley, al igual que el criminal; por su parte, el humorista hace de su condición objeto de burla, de manera que el circuito de la comicidad se cierra sobre sí mismo: él es el objeto de la burla de sí mismo, pero también de la instancia que lo critica.

El narcisismo atraviesa las elecciones de amor del yo y esto abre la posibilidad para que el objeto sea narcisizado. Según sea la forma en que esta se presente: amor de objeto o amor narcisista propiamente dicho, el yo se empequeñece o se engrandece.

Pero, hay otra forma de transmitir el narcisismo. Se trata de la posibilidad de transmitir el amor narcisista de la madre hacia el hijo. En este caso se trata de la transferencia de amor hacia un objeto que, no por eso, empequeñece al yo de la madre, sino que, más bien, puede engrandecerlo; incluso al punto de considerar que puede bastarse a sí misma. Freud llama a esta vía de realización, el amor pleno de objeto:

Aun para las mujeres narcisistas, las que permanecen frías hacia el hombre, hay un camino que lleva al pleno amor de objeto. En el hijo que dan a luz se les enfrenta una parte de su

cuerpo propio como un objeto extraño al que ahora pueden brindar, desde el narcisismo, el pleno amor de objeto. Y todavía hay otras que no necesitan esperar el hijo para dar ese paso en el desarrollo desde el narcisismo (secundario) hasta el amor de objeto (Freud, 1914c, p.86).

Observemos que en este caso el amor narcisista no es experimentado como una transferencia hacia un objeto externo (que se inviste porque posee algo similar al yo), como si ocurriría en el amor anaclítico (por apuntalamiento) que produciría a la vez un empequeñecimiento del yo; sino que, se trata de un objeto que es considerado como extensión de su propio cuerpo. El niño se juega entonces como atributo del cuerpo materno, hacia el cual es transferido el narcisismo. Así pues, lo que observa Freud respecto a la actitud de los padres tiernos hacia sus hijos es que,

habremos de discernirla como renacimiento y reproducción del narcisismo propio, ha mucho abandonado. La sobrestimación, marca inequívoca que apreciamos como estigma narcisista ya en el caso de la elección de objeto, gobierna, como todos saben, este vínculo afectivo. Así prevalece una compulsión a atribuir al niño toda clase de perfecciones (para lo cual un observador desapasionado no descubriría motivo alguno) y a encubrir y olvidar todos sus defectos (lo cual mantiene estrecha relación con la desmentida de la sexualidad infantil) (Freud, 1914c, p.88).

Por vía de la transferencia del narcisismo de los padres hacia los hijos, estos son idealizados y sobrestimados, de manera que se les atribuye toda la perfección (sacralización), mientras se encubren sus defectos. El niño encarna entonces para los padres al divino niño y pasa a convertirse en el objeto de su satisfacción narcisista. Freud agrega que, en este caso, se suspenden en el niño las conquistas culturales, otorgándoles privilegios a los cuales uno mismo tuvo que renunciar:

El niño debe tener mejor suerte que sus padres, no debe estar sometido a esas necesidades objetivas cuyo imperio en la vida hubo de reconocerse. Enfermedad, muerte, renuncia al goce, restricción de la voluntad propia no han de tener vigencia para el niño, las leyes de la naturaleza y de la sociedad han de cesar ante él, y realmente debe ser de nuevo el centro y el núcleo de la creación. *His Majesty the Baby*, como una vez nos creímos. Debe cumplir los sueños, los irrealizados deseos de sus padres; el varón será un grande hombre y un héroe en lugar del padre, y la niña se casará con un príncipe como tardía recompensa para la

madre. El punto más espinoso del sistema narcisista, esa inmortalidad del yo que la fuerza de la realidad asedia duramente, ha ganado su seguridad refugiándose en el niño. El conmovedor amor parental, tan infantil en el fondo, no es otra cosa que el narcisismo revivido de los padres, que en su trasmudación al amor de objeto revela inequívoca su prístina naturaleza (Freud, 1914c, p.88).

El niño se convierte entonces en el centro y núcleo de la creación. *His Majesty the Baby*, encarna ahora al soberano. Pero este proceso de sacralización lejos de traer para el niño la posibilidad de actuar como rey a su antojo, lo deja preso de la idealización a la cual sus padres lo someten, pues se espera que cumpla todos los deseos irrealizados de ellos. El niño es ahora el señuelo de su narcisismo, esperan que sea un gran héroe, y es tal su idealización, que es puesto como signo de la inmortalidad, petrificándolo en la eternidad del divino niño. No en vano el pesebre navideño muestra, que cada vez que se reinicia el calendario, nace de nuevo el niño Dios, el cual permanece siendo el hijo eterno.

La teoría del narcisismo de Freud (1914c) permite explicar el proceso de sacralización del niño. Es un niño sagrado, pero a la vez inmortal; igual que el yo, se considera inmortal. Es por eso que no puede aceptarse la muerte del niño. De la muerte del padre, dice Freud, existe un proceso de metaforización posible, en la cual el tótem es su expresión por excelencia, sin embargo, frente a la muerte del niño, pareciera no haber metaforización alguna.

Así pues, esta inmortalidad signada en el niño, representa también la negación de la muerte de cada uno. Freud indica que el yo no concibe su propia muerte y se considera inmortal. Este niño en cada uno que además no muere, determinará las elecciones de objeto. Pero, además, esta narcisización del niño instaura las formas de relación con los niños, así como las exigencias producto de la idealización. Será entonces, objeto admirado y sagrado, pero también, objeto erotizado y de goce, expuesto a toda clase de situaciones de violencia.

4.1.3 La perfección narcisista de su infancia

Pero, además de los dos caminos enunciados por Freud (1914c) para dar vía al narcisismo, a saber, el amor de objeto y el amor a sí mismo, un tercer elemento interviene; es lo que Freud (1914c) denomina el ideal, al cual se consagra el amor ególatra encarnado en la niñez. ¿Qué ocurre entonces? Que el niño desplaza el amor del yo hacia el ideal. Este ideal en la cultura ha tenido predominantemente una imagen patriarcal. Es decir que, en general, es la figura del padre la que lo encarna. Pero, ¿qué ocurre en un mundo en donde la imagen del padre parece decaer y en el cual se impone como ideal el niño?

El camino trazado por el mundo adulto para lograr realizar el ideal es el de los discursos sociales que a su vez se agencian desde las instituciones. En la contemporaneidad esos discursos están en crisis, así como las instituciones modernas. ¿Es posible que, ante la caída de los modelos de identificación, solo quede “Su Majestad el bebé” como tronco de las identificaciones narcisistas? Al desestabilizarse el Ideal-del-yo como camino para la identificación, únicamente queda el Yo-ideal, es decir, la imagen narcisista de sí mismo que se expresa, entre otros, en el llamado contemporáneo a ser uno mismo.

Pero, no se trata de que antes no estuviese la imagen del niño soberano, tronco de las identificaciones, sino que esta era puesta en relación con los ideales sociales de los grandes relatos de la modernidad. No obstante, al resquebrajarse estos, únicamente queda el Yo-ideal que se representa en la idealización del niño soberano que se impone bajo la imagen de su majestad el bebé. ¿Son entonces los niños los llamados a gobernar? ¿Acaso los adultos han quedado sometidos a su capricho? ¿O quizás, son los adulto-niños los que hoy se imponen como soberanos, poniendo a los niños como rehenes de su capricho?. Lo cierto es que,

sobre este Yo-ideal recae ahora el amor de sí mismo de que en la infancia gozó el yo real. El narcisismo aparece desplazado a este nuevo Yo-ideal que, como el infantil, se encuentra en posesión de todas las perfecciones valiosas. Aquí, como siempre ocurre en el ámbito de la libido, el hombre se ha mostrado incapaz de renunciar a la satisfacción de que gozó una vez. No quiere privarse de la perfección narcisista de su infancia, y si no pudo mantenerla por estorbárselo las admoniciones que recibió en la época de su desarrollo y por el despertar de su juicio propio, procura recobrarla en la nueva forma del Ideal-del-yo. Lo que él

proyecta frente a sí como su ideal es el sustituto del narcisismo perdido de su infancia, en la que él fue su propio ideal (Freud, 1914c, p.91).

El amor narcisista del que se gozó en la infancia es el que ahora retorna en la vida adulta, pues, como indica Freud (1914c), el hombre es incapaz de gozar de dicha satisfacción narcisista de la infancia. Se trata entonces de algo que permanece, a pesar de los efectos de la socialización y que es recobrado a través del Ideal-del-yo, pero en el cual permanece el Yo-ideal que representa al narcisismo primario.

Esto muestra que los ideales sociales se instalan sobre la base del Yo-ideal, tronco de las identificaciones, signado por el narcisismo. Esta idealización a la vez recae sobre el objeto, el cual es sacralizado. Además de manifestarse en el comportamiento “infantil” del adulto, se materializa también en la relación con el niño: “La idealización es un proceso que envuelve al objeto; sin variar de naturaleza, este es engrandecido y realzado psíquicamente. La idealización es posible tanto en el campo de la libido yoica cuanto en el de la libido de objeto” (Freud, 1914c, p.91).

4.1.4 Empezar el asesinato del niño

¿No es el asesinato del niño el retorno, en lo Real, de la muerte que debe darse en lo simbólico? *Yo soy amado por el padre por eso me mata...*

En el recorrido por el trabajo sobre el narcisismo pudo observarse que este es transferido al niño a quien se le atribuyen todas las perfecciones. Eso es lo que Freud (1914c) condensa en la frase: *His majesty the baby*. Pero, este niño maravilloso se convierte en el imperativo con el cual todos cargamos, pues encarna el deseo de sus progenitores.

Niño maravilloso es la expresión que utiliza Leclair (1975/1977) para referirse a la representación narcisista del niño. Para el autor, la representación narcisista primaria es inconsciente, y por tanto imborrable. No ofrece acceso a la consciencia y, sin embargo, es menester asesinar al niño para ingresar en la lógica del deseo. Por eso indica que,

emprender “el asesinato del niño”, sostener la necesaria destrucción de la representación narcisista primaria (...) es la tarea común, tan imperativa como irrealizable. ¿Cómo suprimir al niño, cómo deshacerse de algo cuyo estatuto es el de representante inconsciente y, por lo tanto, indeleble? Pero, inversamente, ¿Cómo escapar a esta necesidad o eludir esta coacción sin permanecer en el limbo de la infancia y el más allá del deseo? (Leclaire, 1975/1977, p.26).

De cualquier forma, la imperiosa (y también imperativa) necesidad de dicho asesinato asediara al sujeto. El asunto con la representación narcisista primaria, según Leclaire, es que, gobierna sobre las demás representaciones: “entronizada por haber sido escogida a partir de la fantasía de la madre, e investida de la dignidad fálica, gobierna, con todas las representaciones “originariamente” reprimidas, la lógica feroz de un sistema que permanece invisible, inaccesible, intocable: el inconsciente” (Leclaire, 1975/1977, p.58).

El trabajo de Leclaire (1975/1977) es ilustrado con varias viñetas clínicas. Su recorrido muestra la tendencia inconsciente del asesinato del niño. La muerte del niño en cada uno retorna como imagen narcisista, bien a través de la composición: niño maravilloso-sagrado, bien como descomposición, niño asesinado-desechado. Uno de los casos es el de Pierre Marie, un paciente perseguido por ciertas imágenes que aparecen en el sueño y también en sus fantasías. Se trata de imágenes de fragmentación del cuerpo que se manifiestan como fragmentos de representantes inconscientes. Leclaire las designa como representaciones de composición/descomposición.

El caso de “Pierre Marie”, permite comprender la condición sagrada del niño. En la primera parte de su exposición, Leclaire (1975/1977) hace una alusión al niño de la virgen. Según parece, se trata de una estatuilla románica que ha caído al piso. Indica que el niño se quiebra, quedando solo el tronco. Parece la narración de una madre a la que su hijo se le ha caído mientras él o ella duermen. El grito la despierta: ¡Mamá! Algo parece transitar entonces entre la historia sagrada y la experiencia cotidiana de todos los niños.

Al revisar imágenes de estatuillas románicas con esta información: *El niño de la virgen*, aparecen varias esculturas, todas diferentes. Aunque ninguna lleva ese título como nombre propio, parece evocar todas las estatuillas en las que la virgen carga en sus brazos al niño. Llama la atención “La virgen de Ger”. Es una talla en madera románica expuesta en el museo nacional de arte de

Cataluña. Allí se encuentra la imagen del niño en posición erecta, sentado en las piernas de su madre. El niño parece desprovisto de la sacralidad en la que usualmente es investido en la iconografía. Otro detalle: mientras con la mano derecha bendice, con la izquierda sostiene un libro con la siguiente inscripción: *ERGO SUM*. Ni la virgen ni el niño tienen puestas las coronas o aureolas que normalmente portan. En esta imagen el niño ha perdido su corona. Ella aparece con ropajes humildes, un velo rojo que deja ver sus cabellos. Sostiene al niño aún sin tocarlo con las manos, y parece que en la punta de ellas faltan partes de los dedos. La imagen parece marcar así un paso entre el divino niño y la secularización de su imagen, ruptura que lo representa como desinvestido de la sacralidad que le es propia.

Otra de las piezas de arte evocadas por Leclair (1975/1977) en su disertación, es el poema “El Rey de los Elfos” de Goethe (1782/2013), el cual parece marcar también un tránsito del niño maravilloso, a través de la muerte:

¿Quién tan tarde cabalga por entre la noche y el viento?

Es el padre con su hijo;
bien lo sostiene en sus brazos,
con firmeza lo abraza, tibio lo mantiene.

“Hijo mío ¿por qué con miedo escondes tu rostro?”

“¿No ves, padre, al rey de los elfos?
¿Al rey de los elfos con corona y séquito?”
“Hijo mío, es solo niebla.”

“Querido niño ¡ven conmigo!
Contigo jugaré hermosos juegos;
resplandecientes flores hay en la playa,
dorada vestimenta tiene mi madre.”

“Padre mío, padre mío ¿no oyes
lo que el rey de los elfos suavemente me promete?”

“Cálmate, guarda la calma, hijo mío:
es solo el viento entre las hojas secas.”

“¿Vendrás conmigo, delicado niño?
Mis hijas te colmarán de atenciones;
cada noche mis hijas nos harán bailar,
te arrullarán, cantarán y danzarán para ti.”

“Padre mío, padre mío, no ves allá
entre las brumas a las hijas del rey?”

“Hijo mío, veo muy bien
los antiguos sauces ahora grises.”

“Te quiero, me encanta tu hermosura,
pero si no vienes te llevaré a la fuerza.”

“Padre mío, padre mío ¡ya me sujeta!
¡El rey de los elfos me hace daño!”

El padre se estremece, con rapidez cabalga,
sostiene en sus brazos el gimiente niño,
con dificultad alcanza su destino:
el niño en sus brazos yace muerto.

Imágenes sombrías introduce este poema. El padre cabalgando con el hijo entre la niebla, mientras el Rey de los Elfos le habla al oído sin que su padre se dé cuenta. El Rey de los Elfos lo invita a ir con él para jugar “hermosos juegos” ¿Padre no ves? Pero el padre solo ve la niebla. ¿Padre no oyes? El padre solo oye el viento y las hojas secas. El rey de los Elfos continúa llamándolo; está vez imperativamente: “Vendrás conmigo”. El Rey le susurra que le encanta su hermosura. Seguramente el niño brilla entre la niebla. Ahora lo sujeta, le dice que si no va, lo llevará a la fuerza. Le grita a su padre que le hace daño, solo en ese momento se estremece, mientras sostiene al niño entre sus brazos; entonces allí alcanza su destino: “el niño en sus brazos yace

muerto”. Bella descripción para un destino ineludible. El niño debe morir en brazos de su padre, mientras él cabalga hacia su destino. En ese tránsito, quiéralo o no, el Rey de los Elfos lo arrebatará.

Este poema de Goethe (1782/2013), evoca a la vez el sueño referenciado por Freud acerca del niño muerto que se abraza mientras su padre duerme. En este, Freud anota que la queja del niño “me abrazo”, pudo muy bien ser pronunciada en su enfermedad bajo los efectos de la fiebre, y que las palabras ¿Padre entonces no ves? pudieron corresponder a otra ocasión ignorada, pero rica en afecto. Lo interesante de este sueño es su casi idéntica correspondencia entre la realidad y lo que está aconteciendo. En el seminario 11 Lacan (1964-65/2010) señala al respecto que lo que despierta al padre, el reproche del niño, está referido a la realidad fallida que causó la muerte del niño. Lo que se pregunta es si el sueño no es aquí un “homenaje a la realidad fallida” (p.66), pues se observa un efecto de repetición de la realidad del padre que se encuentra con su hijo en llamas. Según indica, la realidad estaría aquí en que se repite algo más fatal, pues aquel quien debía velar el cuerpo se ha quedado durmiendo. “Así, el encuentro, siempre fallido, se dio entre el sueño y el despertar, entre quien sigue durmiendo y cuyo sueño no sabremos y quien sólo soñó para no despertar” (Lacan, 1964-65/2010, p.67).

La pregunta de Lacan (1964-65/2010) recae sobre la realidad fallida que se expresa en la muerte del niño y que se formula en la queja que retorna en el sueño. “¿Acaso no pasa por estas palabras la realidad fallida que causó la realidad del niño? [...] la realidad que ya sólo puede hacerse repitiéndose indefinidamente en un despertar indefinidamente nunca alcanzado” (Lacan, 1964-65/2010, p.66). Lacan, a diferencia de Freud, resalta que en el sueño no se trata de que el hijo aún vive,

sino que el niño muerto que toma a su padre por el brazo, visión atroz, designa un más allá que se hace oír en el sueño. En él, el deseo se presentifica en la pérdida del objeto, ilustrada en su punto más cruel. Solamente en el sueño puede darse este encuentro verdaderamente único. Sólo un rito, un acto siempre repetido, puede conmemorar este encuentro inmemorable pues nadie puede decir qué es la muerte de un niño – salvo el padre en tanto [sic] padre – es decir, ningún ser consciente (Lacan, 1964-65/2010, p.67).

Este llamado del niño muerto al padre conduce de nuevo a la premisa de Leclair según la cual es preciso perpetrar indefinidamente el asesinato del niño. Sin embargo, esta no puede

efectuarse, pues triunfa la omnipotencia del *Infans*. No obstante, el psicoanálisis revela que existe una fuerza de muerte que consiste en matar al niño (maravilloso o terrorífico) que atestigua los sueños de los padres. Por eso concluye Leclaire (1975/1977) que “no hay vida sin pagar el precio del asesinato de la imagen primera, extraña, en la que se inscribe el nacimiento de todos” (p.11). Y, sin embargo, se trata de un asesinato irrealizable, pero sin el cual “ninguna vida es posible, ninguna vida de deseo, de creación” (p.11). Ese niño, dice Leclaire, es la nostalgia de la mirada materna que lo convierte en majestuoso. Ella convierte al *infans* en su majestad el bebé. Por eso concluye que, “el niño maravilloso es una representación inconsciente primordial en la que se anudan con mayor densidad que en cualquier otra, los anhelos, nostalgias y esperanzas de cada cual” (Leclaire, 1975/1977, p.11).

Según Leclaire (1975/1977), renunciar a esta imagen es no perder las razones para vivir y, sin embargo, estar contenida en ella es no vivir. Es preciso entonces matarlo, pero también hacer el duelo. Esta muerte del niño maravilloso constituye para Leclaire (1975/1977) la primera muerte. “No basta con matar a los padres, se debe matar también la representación tiránica del niño-rey” (p.12). En ese momento aparece el yo marcado por la segunda muerte. Dos muertes describe Leclaire: la primera, necesaria para vivir, implica la muerte del *infans*, para integrarse a la cultura. La segunda, aquella que como destino le aguarda durante el tránsito. Así pues, para vivir hay que matarse, matar la representación del *infans* y de allí el significado del suicidio. Y, sin embargo, Leclaire también indica que el asesinato por perpetrar solo se realiza equivocándose de víctima. Lo que abre la posibilidad para que la agresividad que se dirige contra el yo, pueda también volcarse sobre otro, cuyo representante más fiel es el niño.

Pero, este asesinato tiene también vías simbólicas para realizarse; según Leclaire (1975/1977) este se perpetra cada vez que se habla, y en cada instante en el que se comienza a hablar. Es que al hablar también se asesina al *infans*, pues allí donde comienza el lenguaje termina la infancia; y, sin embargo, solo el lenguaje atestigua su existencia.

Esa figura del niño maravilloso, evocada por Leclaire (1975/1977), es la representación narcisista primaria. Pero, si la agresión dirigida contra la imagen narcisista del niño, puede ser transferida hacia afuera, entonces, en ocasiones, esta muerte se materializa en la realidad fáctica. Según Leclaire, se trata de los momentos en los que se impone la fuerza dramática que está en

juego en la representación narcisista primaria a la que hay que asesinar. Podría decirse que, cuando el niño maravilloso no es asesinado en la representación narcisista, su muerte retorna en la realidad de manera horrorosa.

En la viñeta clínica de Pierre Marie, Leclaire (1975/1977) relata una de sus fantasías: el padre es baleado luego de ser asaltado por un intruso, quien le descarga un revolver en el vientre mientras el padre intenta evitar el fuego saltando con las piernas abiertas. Luego viene la imagen de él asestándole un martillazo a su hermano. Lo que dice el autor, es que no puede pasarse por alto la representación disfrazada o no, de un niño o incluso una mascota agredida, pues se trata de la representación de la muerte necesaria en cada uno. Pierre Marie había perdido a su hermano, y ahora se veía envuelto en una situación donde aparece la fantasía de matar a un niño en sus múltiples representantes: matar a un perro, la madre, su mujer, su hijo.

Cabe señalar que, en el caso de Pierre Marie, la fantasía de matar a un niño se refiere al intento necesario por desligarse del deseo de su madre quien lo ha marcado con el significante de su hermano muerto, el cual también se llamaba Pierre. Por otro lado, su nombre queda enlazado con el de Marie virgen-madre. Ese representante inconsciente: Pierre-Marie, él más íntimo y sin embargo el más extraño, es

“el representante narcisista primario”. El niño que se debe matar, glorificar, el niño omnipotente, el niño terrorífico, es la representación del representante narcisista primario. Parte maldita y universalmente compartida de la herencia de cada uno: el objeto del asesinato necesario e imposible (Leclaire, 2009, p.22).

Pero la necesidad de asesinar a Pierre-Marie, de matar la representación narcisista, no puede darse sin asestar al tiempo un golpe en el deseo de su madre. Asesinar a Pierre, obligará a su madre a hacer un duelo por el hijo muerto que nunca ha hecho. Haya o no un hijo muerto en la familia, los hijos representan la negación o realización de la muerte narcisista de sus padres. No obstante, este narcisismo al que se refiere Leclaire, solo puede observarse *après coup*.

4.2 La particularidad del Edipo en la niña

Las elaboraciones de Freud sobre la particularidad del Edipo en la niña permiten situar al niño en la serie de los objetos, así como comprender el papel que cumple el hijo en el Edipo femenino. El giro teórico sobre el Edipo femenino lo inicia Freud en “El sepultamiento del complejo de Edipo” (1924d), y termina de formalizarlo en “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos” (1925j). Estas elaboraciones tardías tienen dos puntos de anclaje, expuestos años antes por Freud. Por un lado, el texto “Sobre las transposiciones de la pulsión, en particular del erotismo anal” (1917c), por otro, los aportes clínicos del ensayo “Pegan a un niño” (1919e). Estos textos previos exponen los aspectos fundamentales sobre los cuales se organiza el Edipo femenino, tanto a nivel fantasmático, como a nivel objetal.

4.2.1 Parirle un hijo al padre

“El sepultamiento del complejo de Edipo” (Freud, 1924d) enfatiza en el complejo de castración. El niño ingresa en este por la angustia de perder el órgano, mientras que para la niña esta pérdida es un punto de partida. Así pues, para el niño el complejo de castración constituye la salida del Edipo²³, y para la niña representa su ingreso²⁴. Por experiencia ella reconoce la realidad de su condición: no tiene pene. Lo que sigue para ella es un intento de sustitución, a través de dos posibles vías: de manera directa, obteniendo el pene del padre; de manera indirecta, pariendo un hijo para el padre.

Lo cierto es que, para Freud, el anhelo de pene, sustitutivo de la falta en la niña, no puede entenderse sin la envidia de pene. Por un tiempo la niña alberga la esperanza de que su clítoris crecerá y entonces tendrá un pene como el del niño. Pero finalmente, la niña asume la castración como un hecho consumado. Aunque esta renuncia no se realiza sin un intento de resarcimiento:

²³ Para el niño la castración aparece como amenaza por efecto de la inhibición de la actividad genital que se manifiesta en la masturbación.

²⁴ Muy seguramente esto tiene efectos en la manera en la que es direccionado el sujeto hacia el Edipo. Podría decirse que la madre, como herencia femenina, lo edipiza, y que la angustia de castración constituye una defensa frente a la posibilidad de devoración edipizante de la madre.

“la muchacha se desliza – a lo largo de la ecuación simbólica, diríamos – del pene al hijo; su complejo de Edipo culmina en el deseo, alimentado por mucho tiempo de recibir como regalo un hijo del padre, parirle un hijo” (Freud, 1924d, p.186). De este modo el interés narcisista por el pene es transferido al niño.

He aquí pues la forma sustitutiva por excelencia a nivel psíquico en la niña. En adelante, el hijo quedará articulado en la serie metonímica: pene-hijo. ¿Cuál es el efecto que esto tiene? El carácter narcisizante del pene²⁵, en cuanto está revestido de especial importancia libidinal, y representa el costo de la castración, será transferido al niño. Así pues, el niño es puesto en el corazón del narcisismo de la madre. Separar o desalojar al niño de ese lugar implica, o bien someterlo a la experiencia de castración o bien al ritual del sacrificio.

Naturalmente, el padre no le dará un hijo a la niña y con esto hará imposible el cumplimiento de su anhelado deseo de resarcimiento de la herida narcisista. Así, la promesa incumplida, se convierte en motivo para que la niña abandone el Edipo. Sin embargo, la posibilidad de ser madre en el futuro, revivirá sus anhelos edípicos pues “ambos deseos, el de poseer un pene, y el de recibir un hijo, permanecen en lo inconsciente, donde se conservan con fuerte investidura y contribuyen a preparar al ser femenino para su posterior papel sexual” (Freud, 1924d, p.186).

Condenados a permanecer en lo inconsciente, estos deseos no podrán más que tener efecto en la vida posterior de la niña y más adelante de la madre. De hecho, Freud advierte que en la niña no hay motivos suficientes para la demolición del complejo de Edipo. El lugar psíquico asignado al hijo será propicio para ubicarlo como sustituto del pene, con la posibilidad de su fetichización, en la medida en que el objeto fetiche representa el pene que no existe en la mujer. Condenado a ese lugar, el hijo será indisociable de su madre pues constituye su atributo fálico, su potencia. Gracias a él, ella buscará encarnar a la mujer fálica. Por eso la separación, implica el costo narcisista de aceptar la castración.

²⁵ El carácter narcisizante del pene deriva del interés narcisista que este les asigna a los genitales en la etapa fálica.

4.2.2 *La desmentida de la castración*

En “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica” (1925j) Freud realiza más anotaciones sobre el Edipo en la niña: El primer asunto tiene que ver con la manera en que la niña cambia el objeto de deseo, pasando de la madre al padre, pues aclara que, en principio, el objeto de deseo es igual tanto para el niño como para la niña. Para resignar el objeto madre, debe la niña tomar a cambio el padre. Aquí ratifica que la ligazón padre se construye en relación con el deseo de tener un hijo del padre, pero agrega que esta fantasía “fue también la fuerza pulsional de su onanismo infantil” (Freud, 1925j, p.270).

El interés por los genitales lleva a la masturbación, y también a la observación de los genitales de otros niños; observación que le pone de presente a la niña la diferencia anatómica. Este encuentro con la diferencia sexual anatómica, lejos de suscitar el temor de castración, como en el niño, la lleva a admitir que no lo tiene, pero desea tenerlo. Otra vez aquí el pivote para la comprensión del asunto recae en la envidia de pene, o en el “complejo de masculinidad de la mujer”, como es denominado en “El Sepultamiento del complejo de Edipo” (1924d).

La esperanza de recibir alguna vez, a pesar de todo, un pene, igualándose aquí al varón, puede conservarse hasta épocas inverosímilmente tardías [...] o bien sobreviene el proceso que me gustaría designar *desmentida*, que en la vida anímica infantil no es ni raro ni muy peligroso, pero que en el adulto llevaría a una psicosis. La niña se rehúsa a aceptar el hecho de su castración, se afirma y acaricia la convicción de que empero posee un pene y se ve compelida a comportarse en lo sucesivo como si fuera un varón (Freud, 1925j, pp.271-272).

Así pues, o bien se mantiene viva la esperanza de tener el atributo fálico, o bien aparece la desmentida, situándose más cerca de la perversión pues, aunque sabe que no tiene pene, aun así, se rehúsa a aceptar la castración.

Si tenemos en cuenta que una de las formas en las que se intenta resarcir el estado de castración es pariendo un hijo para el padre, entonces es evidente que el hijo puede ser ubicado allí como objeto fetiche para intentar taponar la falta; pero, además, si se rehúsa a aceptar la castración y se ve llevada a comportarse como un varón, el objeto fálico, en este caso el hijo, portará el valor de su potencia.

Pero, hay algo más que señala Freud respecto a la función que puede atribuirse al hijo en el resarcimiento de la herida narcisista en la mujer: aun cuando renuncie al deseo de tener el pene, la envidia subsiste en la forma de celos. La persistencia de estos celos parece evidenciarse en la primera fase de la fantasía onanista *Pegan a un niño*. En dicha fase “otro niño, de quien se tienen celos como rival, debe ser golpeado” (Freud, 1925j, p.272). Así pues, en la superficie de la fantasía se encuentra un niño, otro niño, como objeto de castigo²⁶.

4.2.3 El niño golpeado-acariciado

En la interpretación freudiana original de la fantasía de flagelación, el niño golpeado es desplazado luego hacia un hermanito y posteriormente hacia sí mismo; razón esta última por la cual Freud introduce otra interpretación:

El niño golpeado-acariciado en ella no puede ser otro, en el fondo, que el clítoris mismo, de suerte que el enunciado contiene, en su estrato más profundo, la confesión de la masturbación que desde el comienzo de la fase fálica hasta épocas más tardías se anuda al contenido de la fórmula (Freud, 1925j, p.273).

Esta reinterpretación de la fantasía de flagelación, remite la representación del niño a un valor muy primario, en conexión con el atributo fálico. Si se da crédito a esta forma de comprender la fantasía, lo que se halla en su sustrato entonces es una estrecha relación entre niño y pene. En ese sentido, si aquello que confluye en la fantasía es la búsqueda de castigo, aparece un circuito en el que el niño y el sadismo superyoico se encuentran en estrecha relación. Ese niño que es pegado es él/ella mismo/a, pero no es solo una figuración de su infancia, sino más bien del representante narcisista del goce fálico.

El goce fálico en la niña proviene del onanismo infantil, el cual ingresa después en una suerte de afrenta que va a derivar en la envidia de pene. Así pues, la narcisización de los órganos genitales, ligada a la envidia de pene, sitúan al niño en un lugar especial para la construcción

²⁶ Esto señala que la fantasía contiene en uno de sus niveles, el deseo de que un niño sea martirizado.

fantasmática pues, de un lado, se convierte en el sustituto del pene por vía del deseo de parir un hijo para el padre, y, por otro, en el representante del goce fálico a través de la relación: pene-hijo. Por esa vía, la niña se aparta de la masculinidad del onanismo y se encamina hacia la feminidad.

La libido de la niña se desliza – solo cabe decir: a lo largo de la ecuación simbólica prefigurada pene=hijo – a una nueva posición. Resigna el deseo de pene para reemplazarlo por el deseo de un hijo, y con este propósito, toma al padre como objeto de amor. (Freud, 1925j, p.274).

Freud arriba así a una solución posible para el complejo de Edipo femenino, gracias a dos elementos fundamentales: de un lado la ecuación simbólica pene-hijo, ligada al deseo de la niña de parir un hijo para el padre, y, de otro, la fantasía masoquista prototípica “pegan a un niño”. Estos antecedentes permiten advertir que los elementos fundamentales para esclarecer la cuestión venían formulándose tiempo atrás.

¿Será posible esclarecer más el asunto volviendo a la ecuación inconsciente pene=hijo?

4.2.4 El deseo del pene

El trabajo de Freud titulado: “Sobre las transposiciones de la pulsión, en particular del erotismo anal” (Freud, 1917c [1915]) puede ensanchar la explicación sobre la equivalencia pene=hijo. El propósito de Freud es esclarecer los componentes anal eróticos de la constitución sexual. Para esto se detiene en la organización pregenital. Recurre a la relación significativa, a nivel de las representaciones inconscientes, que tiene la caca, el hijo y el pene. En el primer caso, la relación con el regalo y el dinero son evidentes, y queda reafirmado por el erotismo anal, tiempo en el cual el niño concibe la caca como un regalo para las figuras parentales, obteniendo también satisfacción con su retención. Freud advierte además el carácter permutable de los elementos de la serie: “Esos elementos a menudo son tratados en lo inconsciente como si fueran equivalentes entre sí y se pudiera sustituir sin reparos unos por otros” (Freud, 1917c [1915], p.118).

Para Freud, dicha intercambiabilidad puede observarse más fácilmente entre hijo y pene, pues ambos son sustituibles por un elemento significativo común: pequeño. Pequeño es pues el

elemento significativo que permite asociar el pene al pequeño hijo, así como al hijo al pequeño pene. Así pues, “el pequeño, originariamente mentaba el miembro masculino, puede pasar a designar secundariamente el genital femenino” (Freud, 1917c [1915], p.119). Aunque Freud en este momento aún no ha avanzado sobre su formulación del Edipo femenino, puede resaltarse, el valor que adquirirá luego, una vez lo formalice en su teoría. Por esa vía, la niña intentará resarcir el daño narcisista causado por la castración, a través del hijo-pequeño-sustituto fálico. Freud advierte que,

es como si estas mujeres hubieran entendido [...] que la naturaleza ha dado a la mujer el hijo como sustituto de lo otro que se vio precisada a denegarle [...]. Primero quisieron tener un pene como el varón y en una época posterior, siempre dentro de la infancia, apareció en su reemplazo el deseo de tener un hijo. (Freud, 1917c [1915], p.119).

La tesis de la envidia de pene había llevado a Freud tempranamente por este camino. Así pues, según su análisis, el deseo de hijo es sustituto del deseo de pene. En otras palabras, el hijo viene a alojarse allí en donde se aspiraba a tener el pene, corazón de la herida narcisista. En ese sentido, para la niña “el deseo del pene sería en el fondo idéntico al deseo del hijo” (Freud, 1917c [1915], p.119). Este sería el eslabón intermedio, el pivote que permite a la mujer pasar del deseo de hijo al deseo del portador del falo. El niño sería entonces el objeto (transicional) que permite el paso del amor narcisista al amor de objeto, sea que este confluya en el niño o en el hombre. Desde luego los efectos serían distintos, pues en el primer caso, el niño quedaría a expensas del narcisismo de su madre que, a la postre, sería devorador. De lo que se trata entonces, para pasar al segundo de los destinos, es que el niño sea subrogado por el pene. Esto es lo que hace de la ecuación verdaderamente permutable. Si bien el hijo puede quedar atrapado como sustituto del pene que anhela su madre, también él puede dar paso al deseo de pene, que se encuentra alojado en el portador.

Pero, como el interés de Freud en este trabajo es el erotismo anal, es necesario que dé una vuelta de tuerca más para esclarecer las otras relaciones de la ecuación. Anota que el hijo también puede ser considerado como caca, que se desprende del cuerpo por el intestino. Parte de la demostración de este argumento podría rastrearse en las teorías sexuales infantiles: al desconocer el orificio vaginal, los niños creen que el nacimiento ocurre por el ano. A esto se suma el erotismo

propio de la fase anal, así como la relación significativa entre caca y regalo, y luego entre regalo-niño. De un lado la caca es el regalo que el niño guarda para sus figuras parentales, pero regalo es también la forma como se designa el embarazo. Con respecto al regalo-caca el niño puede conservarla autoeróticamente o sacrificarla al amor de sus padres. Igual destino podría sufrir aquí el niño a partir de dicha relación, o bien se sacrifica en favor del Otro o bien se retiene autoeróticamente, en cuyo caso terminaría atrapado en el narcisismo de la madre.

Resalta Freud, además, que una parte del interés por la caca se transfiere al dinero, el cual puede también acumularse autoeróticamente o sacrificarse y entregarse al otro, incluso, como deuda impagable. La otra parte, se transfiere al deseo del hijo. “En este último coinciden una moción anal-erótica y una moción genital (envidia de pene)” (Freud, 1917c [1915], p.121). En ese sentido, la herencia anal erótica sitúa al hijo en el lugar de retención propio del goce anal-erótico. Por su parte, la herencia genital, deja al niño a expensas del fetichismo, pues al ser investido fálicamente por la madre, puede quedar ubicado como atributo fálico.

Freud señala un aspecto más, que dibuja una línea directa entre el erotismo anal y el pene. Se trata de la relación entre el palo de caca y el pene, asociación que muchas veces es realizada por los niños y que, incluso, les permite anticipar, en algún sentido, el temor de castración. Por esta vía, tenemos una intercambiabilidad entre pene y caca, operada por la figuración del bolo fecal. Esto implica, que, de un lado, el goce anal-erótico quede investido de valor fálico, en un intento por retener el pene, pero también, de otro lado, que la representación del pene quede expuesta al temor de castración proveniente del acto de defecación y el corte operado sobre el bolo fecal. Es también por esa vía como Freud advierte la relación entre el hijo y el erotismo anal pues, “si luego en la investigación sexual se averigua que el hijo ha nacido por el intestino, él pasará a ser el primer heredero del erotismo anal” (Freud, 1917c [1915], p.121).

Lo cierto es que aquí el hijo, al ser heredero del erotismo anal quedará expuesto al goce anal-erótico de la retención y la expulsión-regalo-sacrificio al otro. Esto último, una vez el niño advierte la castración del otro, pues a partir de allí establecerá una relación entre caca y pene como algo separable (falo). Lo interesante, sin embargo, es que el niño puede advertir, a través de las teorías sexuales infantiles, el destino del hijo, el cual comparte con las heces. Antes del drama edípico, y gracias a la relación inconsciente entre estos elementos, el niño puede anticiparse a la

separación que necesariamente le aguarda al lado de su madre. Si los niños han nacido por el ano, su destino es ser desalojados. Sin embargo, los múltiples nexos entre los elementos de la serie son tan complejos que incluso el mismo Freud afirma que se hacen inabarcables.

4.2.5 ¿Quién era el niño azotado?

El arribo de Freud a la particularidad del Edipo en la niña pasa por su reinterpretación de la fantasía “Pegan a un niño” (1919e). Según esta última, el niño en el primer nivel de la fantasía, representaría al pene y por esa misma vía estaría en relación con el clítoris. En todo caso, el niño que es pegado es el pequeño, y con esto también se designa el placer de la masturbación infantil.

A la fantasía de presenciar como pegan a un niño se enlazan sensaciones placenteras que imponen una satisfacción sexual al sujeto. Pero el recuerdo de esta escena produce vergüenza y sentimiento de culpa en el narrador. En el primer nivel, el niño indica que recuerda como era pegado un niño en la escuela. Pero este acontecimiento surge a una edad en la que no parece posible que hubiese ocurrido en la escuela. Cuando parece poco probable que el acontecimiento haya ocurrido en los años escolares, esta es atribuida a la actividad imaginativa del niño para inventar situaciones en las cuales los niños eran maltratados. En todo caso, la asistencia a situaciones reales de este género provocaba sentimientos de repulsa. Un requisito era que el niño castigado no recibiera un daño serio.

Aun cuando todo parece conducir a una escena real de maltrato ocurrida durante la crianza, Freud advierte que estas personas nunca fueron golpeadas en su infancia. Por eso se pregunta: “¿Quién era el niño azotado? ¿El fantaseador mismo o un extraño? ¿Era siempre el mismo niño o uno cualquiera cada vez? ¿Quién lo azotaba? ¿Un adulto? ¿Y quién, en tal caso? ¿O el niño fantaseaba que él mismo azotaba a otro?” (Freud, 1919e, p.179). Lo cierto es que el niño era golpeado en la cola desnuda. Así pues, Freud advierte que no podía decirse si el placer era sádico o masoquista. En todo caso, si el masoquismo es un sadismo realizado, de alguna manera contiene los dos caracteres, a pesar de su asimetría. Freud advierte que el masoquismo no es una manifestación instintiva primaria, sino una regresión del sadismo hacia la misma persona.

Regresión desde el objeto al yo. De hecho, agrega que la transformación del sadismo en masoquismo es producto de la conciencia de culpa.

Para Freud (1919e), esta fantasía constituye un signo primario de perversión y agrega que cuando no es sublimada o reprimida, persiste hasta la vida adulta. Si el común denominador de la fantasía es el niño que es pegado, el goce, bien sea sádico, o masoquista, confluye en el mismo objeto.

En el primer nivel, el niño pegado es otro, puede ser un hermano menor. Y aunque por esta vía el análisis parece conducir a una fantasía de carácter sádico, el maltratador es otro sujeto. Ni siquiera es otro niño que acaso pudiera actuar en su representación, sino que se trata de un adulto, que puede ser el padre. Así, el padre es aquel que encarna el personaje que pega al niño odiado. En el segundo nivel el maltratador sigue siendo el mismo, en cambio, el objeto es sustituido por quien relata la fantasía, tiempo en el cual aumenta el placer. Aquí parece revelarse el carácter de la fantasía, se trata más bien de una escena masoquista. En la última fase, el que pega ya no es el padre, sino que aparece un sustituto, puede ser el maestro u otro personaje que encarna la autoridad. Tampoco aparece la propia persona, la cual es sustituida otra vez por un sujeto indeterminado. La fantasía provoca ahora una satisfacción onanista, tiempo en el cual, puede ratificarse el punto de confluencia donde el pequeño niño parece señalar al pene o en su defecto al clítoris. Lo que parece haber entonces en el fondo, es una fantasía masoquista que representa el carácter punitivo de la masturbación provocada por la culpa que acarrea dicho comportamiento. Esta vía conduce de nuevo a la ecuación pene-hijo, y permite advertir sobre el carácter narcisista que puede representar para la madre.

Al continuar su interpretación acerca de esta fantasía, Freud (1919e) alerta sobre la rivalidad que generalmente existe entre el niño y aquel que es pegado. Casi siempre se trata de un hermano con quien tiene que compartir el amor de sus padres. Como pegar indica una negación de cariño, quedan advertidas las mociones hostiles que este niño dirige hacia su competidor. No obstante, si lo que muestra la fantasía es la relación con los genitales y la prohibición a la masturbación, lo que representa es un temor a que los padres le retiren el cariño por su comportamiento. Así, al tiempo que la fantasía denota el riesgo de perder el amor de sus padres, ratifica el lugar en el narcisismo

de estos, puses si pegan a otro niño es porque él es aquel a quien quieren. De esta forma, los celos del niño conducirían a ratificar que él, y solamente él, encarna al falo de sus padres.

Freud (1919e) no pierde de vista el carácter edípico de la fantasía, pues advierte que los genitales intervienen en la excitación, y también sobre el deseo de tener un hijo con la madre o de tener un hijo del padre. El interés genital de los niños les permite reconocer que sus genitales intervienen en la situación en juego y la conciencia de culpabilidad culmina en una búsqueda de castigo. Si en la primera escena el niño es quien preserva el amor de sus padres, en el segundo es aquel que se convierte en objeto de reprimendas.

De otro lado, la fantasía denota también que el niño aún se encuentra gozando de su trono soberano. Pero, además, señala una doble condición: de un lado el niño es amado y preferido, de otro es pegado, y es así como se traza una ruta masoquista en su deseo, que se convierte en destino. Este comportamiento es observado por Freud (1919e) como una regresión al estadio sádico-anal. Se vislumbra aquí, por otra vía, la relación entre el erotismo anal y la equivalencia pene-hijo.

4.3 La significación edípica del niño

La entrada de la niña en el Edipo implica la privación, la cual es definida por Lacan (1956-57/2001) como un agujero en lo real. La castración es entonces el intento de imaginarizar esa falta que es real. ¿Cómo compensar dicha falta? Sustituyendo el pene por el niño. Así pues, “la decepción de no recibirlo juega un papel esencial para hacerle desandar el camino paradójico por donde había entrado en el Edipo, o sea la identificación con el padre, y para volver a encaminarla hacia la posición femenina” (Lacan, 1956-57/2001, p.100). El niño es aquí el don. Su función, hacer desvanecer el falo. El objeto pasa a segundo plano, se satisfaga o no la demanda. Si la demanda es satisfecha el objeto ingresa en la lógica de la frustración. Como la frustración es imaginaria, el objeto se hace exigible. “En ese momento el objeto entra en lo que se podría llamar el área narcisista de las pertenencias del sujeto” (Lacan, 1956-57/2001, p.103). En el narcisismo el objeto es para el sujeto algo que es y no es él mismo y que por tanto no puede satisfacerse.

La organización que realiza Lacan del Edipo en tres tiempos, permite observar un tiempo lógico en el que el niño ocupa el lugar del falo materno. La cuestión allí es *ser o no ser* el falo. Es el padre el que frustra al niño de la madre y traza el camino para la identificación. En este proceso es necesario que el niño sea desalojado del lugar fálico y caiga como objeto *a*, de lo contrario, pasará a ocupar el lugar de fetiche para la madre, impidiendo así la separación.

El riesgo por el que atraviesa el niño en el drama edípico es el de quedar atrapado en la ley caprichosa de la madre; ley que incita al tiempo que prohíbe. Esta relación abre la vía para la perversión, pero también puede tener efectos psicotizantes, pues dicha posición resulta negativizante dado que no existe el falo materno. Por eso, es preciso el desalojo del niño pues, solo así podrá integrarse de manera efectiva en la cultura.

En el seminario 4 (1956-57) de Lacan, dedicado al análisis de la relación de objeto, hay dos elementos centrales. De un lado, la cuestión del fetichismo, y de otro el asunto de la fobia. Respecto a la cuestión del fetichismo, propone una lectura edípica a partir de dos registros: de un lado la triada imaginaria madre-niño-falo y, de otro, la función del padre. La dimensión imaginaria es considerada como preedípica, y la intervención del padre, dimensión simbólica, será determinante para generar la decepción del niño, distanciándolo así de su madre. El paso intermedio para este último momento tendría que ver con el reconocimiento de la privación de la madre. Es decir, reconocer una madre no fálica, en falta. Sin embargo, el asunto estriba en que en este proceso la madre sitúa al niño como objeto real de la simbolización de su falta. El niño cumple aquí el papel de simbolizar el apetito imaginario de falo en la madre. Aunque el modelo normalizante debería llevar al niño al abandono de dicha posición, a partir de la amenaza de castración operada por el padre, no siempre ocurre así y se presentan desajustes, pues “puede ocurrir, en efecto, que un accidente evolutivo o una incidencia histórica afecte a los vínculos de la relación madre-hijo, con respecto al tercer objeto, el objeto fálico” (Lacan, 1956-57/2001, p.86). El asunto ahora es observar los efectos a los que conduce la identificación con el falo de la madre.

4.3.1 *¿Qué es el niño para la madre?*

La entrada de la niña en el Edipo implica la privación, la cual es definida por Lacan (1956-57/2001) como un agujero en lo real. La castración es entonces el intento de imaginarizar esa falta que es real. ¿Cómo compensar dicha falta? Sustituyendo el pene por el niño. Así pues, “la decepción de no recibirlo juega un papel esencial para hacerle desandar el camino paradójico por donde había entrado en el Edipo, o sea la identificación con el padre, y para volver a encaminarla hacia la posición femenina” (Lacan, 1956-57/2001, p.100). El niño es aquí el don. Su función, hacer desvanecer el falo. El objeto pasa a segundo plano se satisfaga o no la demanda. Si la demanda es satisfecha el objeto ingresa en la lógica de la frustración. Como la frustración es imaginaria, el objeto se hace exigible. “En ese momento el objeto entra en lo que se podría llamar el área narcisista de las pertenencias del sujeto” (Lacan, 1956-57/2001, p.103). En el narcisismo el objeto es para el sujeto algo que es y no es él mismo y que por tanto no puede satisfacerse. ¿Qué es el niño para la madre? Lacan (1956-57) afirma que “alrededor de este punto se articulará toda la dialéctica de la relación madre-hijo (p.226).

El asunto es desarrollado a través del caso de Freud: “*Psicogénesis de una homosexualidad femenina*”. Se trata de una mujer que mostró un desarrollo “normal” hasta los 14 años. Se dedicaba al cuidado de los niños, lo que en apariencia mostraba un sentimiento maternal de su parte. Pero súbitamente comienza a visitar mujeres mayores, sustitutos maternos, según indica Freud. El pivote de su comportamiento se encuentra en el deseo de obtener un niño del padre. En el momento en el que ella esperaba que llegará un hijo de su padre, es su madre quien lo obtiene. A partir de allí, cambia de posición. Frecuenta a una mujer mayor y su padre la sorprende con ella. La mujer, descontenta, decide no seguirse viendo con la joven. Entonces la chica va y se tira de un puente.

El padre no le dio el hijo que deseaba a ella, pero en cambio sí a su madre. Tampoco ha consentido que ella se consiga una madre para ser su hija. Regresión narcisista, en cuanto ella misma decide encarnar el objeto. Entonces se lanza del puente para inscribirse como objeto-niño recién nacido. Lacan indica que aquello que ama la joven en la mujer adulta es su falta. Es decir,

el falo que a su vez ella intenta encarnar. Así pues, la salida de la joven hacia la homosexualidad, es un intento por insertarse en la lógica de la identificación con el falo faltante²⁷.

4.3.2 Este niño sustituye la imagen fálica

En el caso de la joven homosexual, ella se encargaba de cuidar a un niño, el cual cumplía, a la vez, el papel de sustituir el objeto que esperaba. “Este niño sustituye la imagen fálica por medio de la cual, como sujeto, se constituye, sin saberlo, como madre imaginaria” (Lacan, 1956-57/2001, p.126). Lo que le permite este niño a la joven es asumir la falta. Este niño Real representa un pene imaginario, mientras ella hace el papel de madre. Lacan realiza una distinción importante para comprender el papel que juega aquí el niño. La madre introduce al sujeto en la lógica del don, es decir un signo de amor distinto del objeto. Otra cosa es el objeto, que satisface las necesidades del niño. Pero el niño, al dirigirse al objeto que desea, tropieza con algo: el objeto transicional que no es real ni irreal. Estos objetos, inauguran el fetiche.

En el caso de la joven, Lacan dice que el objeto transicional es el niño, pues viene en el lugar del pene imaginario cuando lo cuida. Pero ahora ella sustituye al niño por la dama, mientras realiza un movimiento identificatorio con el pene simbólico, puesto que su amor por la dama está más allá de ella misma, su amor se dirige a su falta. Dice Lacan: “lo que se ama en el amor es, en efecto, lo que está más allá del sujeto, literalmente lo que no tiene” (Lacan, 1956-57/2001, p.130). Esto quiere decir que la joven se ha identificado con el falo inexistente de la mujer, intentando ocupar la posición del padre. Este paso al segundo tiempo se realiza gracias a la acción real del padre que está en el inconsciente. ¿Cuál es la acción del padre? Dar un hijo, no a la joven, quien lo espera, sino a su madre. La dificultad estriba, en que eso que está en el plano imaginario para la joven: el niño, es introducido en lo Real (dar un hijo a la madre). Al interponerse el padre Simbólico en el plano imaginario, se instaura una relación imaginaria entre la joven y el padre. Esta articulación de algo que está en el plano simbólico, al plano imaginario es lo que desemboca en la

²⁷ La teoría del falo explica la relación del sujeto con el deseo. El falo es la negativización del pene: es decir, su ausencia. En esa medida, el falo es elevado a nivel de Don. Es lo que busca el deseo, la falta, pero al mismo tiempo lo que se intercambia en el lazo social. En la teoría del don, el *potlatch*, don primitivo, es una especie de nada que se intercambia a cambio de nada.

perversión. La joven se identifica con su padre, pero ahora quiere desempeñar su papel²⁸. Ella se convierte en el padre. Al convertirse en el padre, se queda con su pene, y se aferra a la dama, que no lo tiene, pero a la cual espera darlo²⁹.

La ecuación pene imaginario=niño constituye la posición de la niña en la entrada al Edipo, donde ella espera un hijo del padre. Se sitúa entonces como madre imaginaria, mientras su padre interviene como función simbólica, pues es quien puede darlo. Lo que obtiene la niña de esta situación es una frustración. Frustración imaginaria, dado que no recibirá el hijo del padre. Pero otra cosa ocurre si la frustración es real. Si la frustración es real, el deseo toma la vía perversa. En el caso de la joven, busca en la dama una manera de amar la falta, mientras ella encarna al padre. Pero cuando su padre interviene para manifestar su descontento y la dama decide no verla más, la joven se arroja del puente. Esta caída es la que Freud interpreta como pérdida definitiva del objeto. “La caída tiene aquí valor de privación definitiva y también de mímica de una especie de parto simbólico” (Lacan, 1956-57/2001, p.149). Ella misma se convierte en el niño que no le da el padre.

4.3.3 Ser algo en lo que ya nunca podrá reconocerse

Las relaciones con el objeto amoroso pueden organizarse de manera fetichista pero también pueden experimentarse de manera destructiva. Se trata de una relación primordial que establece el sujeto durante el periodo oral-anal, donde la agresividad está en el centro; tanto en la escena primitiva que se supone cruel y violenta, como en las fantasías de devoración. Si el falo es cuantificador del deseo, y los periodos oral-anal quedan significados por este elemento, puede suceder que la relación con el falo ingrese tanto en una lógica violenta como en una lógica de

²⁸ Frente al falo de la madre, en cuanto faltante, el sujeto tiene dos caminos. Identificación con la falta o intento de taponamiento. Esto es, fetichismo. El fetiche por excelencia es el representante del falo de la madre. El zapato es el fetiche clásico, según lo demuestra Freud, pues señala el momento en el que la mirada se detiene en el vestido de la madre. El zapato cumple aquí la función de sustituto del falo. Sitúa un como sí: como si la madre poseyera el falo.

²⁹ La relación Falo-niño es observada por Lacan también en el caso de un hombre que luego de enterarse de que va a ser padre, y ante la impotencia de asumir la paternidad, va a exhibir su órgano frente a un grupo de jovencitas. “Ese buen hombre fue a enseñar al lugar oportuno el equivalente del niño”. (Lacan, 1956-57/2001, p.166).

devoración. Pero al tiempo, si el niño es sustituible por el pene imaginario, puede recaer sobre él tanto la violencia como la devoración.

Lacan (1956-57/2001) indica que “el niño se encuentra enfrentado a esta oscilación entre los dos polos de la relación imaginaria primitiva, de una forma que podemos llamar bruta” (p.162). Lo que permite que el niño esté expuesto a esa tendencia devoradora-destructiva, es aquello que la madre conserva, a partir de la salida edípica que se le plantea. Freud ha señalado que ella conserva inconscientemente el *Penisneid*. De algún modo espera recibir su pene a partir del hijo, y es así como este puede quedar sujeto a la tendencia devoradora. Otro asunto, por su puesto, será el papel del niño, quien puede colmar o no dicho lugar, pero que, en todo caso, está en principio situado allí. Lacan (1956-57/2001) lo advierte: “En relación con la madre el niño siente el falo como centro de su deseo, el de ella. Y él mismo se sitúa entonces en distintas posiciones por las cuales se ve llevado a mantener este deseo de la madre” (p.226).

Tres salidas plantea a esta situación: puede identificarse con el falo de la madre: negativización; puede identificarse con la madre como portadora del falo: fetichismo; o puede intentar presentarse como portador del falo: posición edípica. Esta posición va acompañada de la masturbación y la angustia. La masturbación señalaría un acto de soberanía, en un intento por lograr salirse de la posición negativizante a la que puede ser sometido. El asunto estriba entonces en ser o no el falo de la madre. Respecto a la angustia, Lacan (1956-57/2001) agrega que esta aparece

cuando se ve a sí mismo a punto de quedar capturado de nuevo en algo que, según los casos, llamaremos la imagen del otro [...] suspensión del sujeto, en un tiempo en que el que ya no sabe dónde está, hacia un tiempo en el que va a ser algo en lo que ya nunca podrá reconocerse (p.228).

Esta imagen sin semejanza implica una instancia petrificadora en el lugar narcisizante en el que puede ser puesto por su madre. Allí el niño “queda confrontado con la inmensa hiancia que hay entre cumplir con una imagen y tener algo real que ofrecer” (Lacan, 1956-57/2001, p.228).

Así pues, el niño es también soporte de la falta imaginaria de la madre. Es decir, si por un lado la madre toma al niño como pene-imaginario, el niño también se ubica allí para intentar suplir la falta, poniéndose como objeto que la colma. El resultado de esta relación es la frustración, la

cual se produce por efecto de la negación de un don, símbolo de amor. Es decir, lo que se espera, es que el niño experimente la frustración de ser el objeto que colma a la madre. No obstante, el niño puede hacer que su madre quede a merced de su capricho; y de su omnipotencia.

Otra cosa ocurre cuando ella no le obedece, la omnipotencia materna genera un sentimiento de impotencia. Lo cierto es que, ante una frustración simbólica, puede suceder siempre una regresión. Esta última se produce cuando el niño queda puesto en el centro y “ya no alcanza a dar lo que hay que dar” (Lacan, 1956-57/2001, p.230), entonces aparece la posibilidad de ser devorado por la madre.

En el intercambio estructural, lo que encuentra Lévi-Strauss, es que las mujeres se intercambian por las hijas: *he recibido una mujer debo dar una hija*. Lacan (1956-57/2001) se pregunta si acaso sería posible imaginar un matriarcado en el que la ley del intercambio sea: “he dado un niño, quiero recibir el hombre” (p.193). En esta lógica de intercambio, se busca restituir el falo a la madre; y una de las maneras de dárselo es a través de un niño. El niño puesto como fetiche, tiene la propiedad de representar el falo de la madre. Pero si la madre no tiene el falo, entonces el objeto fetiche equivale a nada. Esto es lo que lo hace matable. La madre se convierte en devoradora. “Lo mismo que el propio niño había encontrado en otro momento para aplastar su insatisfacción simbólica, vuelve a encontrárselo tal vez frente a él como unas fauces abiertas” (Lacan, 1956-57/2001, p.197).

La ecuación $\text{pene imaginario} = \text{niño}$ implica que el niño es metonimia del falo. Pero lo es, no como portador del falo, sino en cuanto la totalidad de su cuerpo lo representa. Es por eso que puede ser ubicado en el centro del narcisismo de la madre. Así pues, como lo indica Lacan, “lo que está en juego es él mismo, todo entero”. (Lacan, 1956-57/2001, p.244). Esto precisamente es lo que produce la angustia pues, pasa a ser situado por ella como sustituto del pene. Lacan advierte que es solo imaginándose como algo distinto a lo que la madre anticipa en su deseo, como el niño puede ser expulsado de ese lugar.

El resultado tendrá que ser la separación. Esta es la salida de Juanito, que Lacan desarrolla con detalle en El seminario 4, y que permite situar una topología a través de la cual el niño instala una función interior y exterior, ya que “el niño estaba, en suma, en el interior de su madre” (Lacan, 1956-57/2001, p.247). La fobia permitiría instaurar dicho orden a través del cual el niño intenta

fugarse, o por lo menos distanciarse del deseo devorador de su madre. Según Lacan, es así como se transforma la angustia en miedo, el cual es más tranquilizador.

El recorrido ha permitido observar el riesgo que comporta la relación objetal entre el hijo y la madre pues, al ser identificado con el falo materno, es empujado hacia el lugar de fetiche. El órgano fálico adquiere un valor narcisista para la niña debido a la significación del falo en el complejo de castración. La narcisización de los órganos genitales está ligada a la envidia de pene. La niña alberga la esperanza de obtener un hijo de su padre, camino a través del cual intenta sobreponerse a la herida narcisista. El hijo queda entonces investido fálicamente y se convierte en la posibilidad para hacerse portador de la potencia masculina. Es así como el investimento libidinal del pene es trasladado al hijo, constituyendo la relación inconsciente hijo-pene.

De esta manera, el hijo viene a alojarse en el corazón de la herida narcisista. Pero, si el niño no es desplazado de este lugar, queda expuesto a la negativización, pues el falo materno no existe. Esta posición lo deja expuesto a las demandas del Yo-ideal configurado a partir del narcisismo de la madre. Él puede ser el divino niño al ser investido con el narcisismo de los padres. Pero, este lugar es mortificante y puede terminar dando lugar a la melancolía.

4.3.4 La exposición a la ley caprichosa de la madre

Como pudo observarse en el recorrido, la madre transmite el amor narcisista hacia el hijo, de manera que el niño pasa a ser considerado un objeto que es extensión de su propio cuerpo. La transferencia del narcisismo hacia el hijo tiene como efecto la idealización y la sacralización. No obstante, al ser tomado como rehén de los deseos irrealizados de su madre, se expone a la negativización.

Es por eso, que se hace necesario matar la representación narcisista del niño, lo cual implica asestar un golpe en el deseo de la madre. Dado que la significación inconsciente del niño, lo deja expuesto a ocupar el lugar del falo, puede convertirse en fetiche y por tanto será indisociable de su madre. Cuando esta se rehúsa a aceptar la castración, pone su deseo fálico en el hijo, el cual cobra el valor de su potencia.

Es por eso que el niño puede pasar a ser sacrificado en favor del Otro, o retenerse autoeróticamente y quedar atrapado en el narcisismo de su madre. En este proceso, es necesario que el niño sea desalojado del lugar fálico y caiga como objeto *a*, de lo contrario, pasará a ocupar el lugar de fetiche para la madre.

Este es el riesgo por el que atraviesa el niño en el drama edípico, y la razón por la cual puede quedar atrapado en la ley caprichosa de la madre. Cuando el niño no puede ser desalojado, no logra integrarse de manera efectiva en la cultura. En este caso, su papel puede terminar siendo el de mantener el deseo de la madre, convirtiéndose en soporte imaginario de la falta. Pero como el falo de la madre no existe, el niño queda identificado con una nada cuyo efecto es su propia negativización.

En una sociedad en la que parece generalizarse la renegación de la castración, la exposición a la ley caprichosa de la madre, parece convertirse en uno de los riesgos mayores para la cultura.

Capítulo 5. Violencia materna y maternalización del lazo social

Como ha podido señalarse hasta aquí, la identificación con el narcisismo de la madre comporta el riesgo de dejar fijado al niño en el lugar de objeto. Allí ocupa una doble posición: es el niño idealizado que la colma y la completa, pero también aquel cuya imagen no logra encarnar al Yo-ideal. Parte de la violencia materna proviene de dicha situación, de allí que sea necesario comprender el proceso de acogida en el narcisismo materno como paso necesario para el reconocimiento del recién nacido; pero también, el proceso de separación, como el momento de desidentificación en el que el niño puede tomar distancia del narcisismo de la madre.

El estudio de la relación del niño con el deseo narcisista de sus padres permite dilucidar otra forma de violencia que, en la contemporaneidad, constituye una de las modalidades de la llamada violencia intrafamiliar. El mandato materno es incorporado por el niño como vozarrón imperativo. En ocasiones, cuando se mueve del ideal, el odio de la madre es transmitido a través de una regresión sádica, en la que el sujeto termina tomándose a sí mismo como objeto de reproches.

El sadismo se realiza entonces en una posición masoquista en la que el deseo materno juega un papel fundamental. La perversión masoquista se manifiesta a través de la escena fantasmática de la madre fálica, como representante del lugar de la ley. Por eso puede decirse que se trata de una per-versión (padre-versión = *père-version*).

La sociedad actual se caracteriza por la declinación de los significantes paternos. Algunos autores afirman que esta mutación ha dado lugar a la “La maternalización del lazo social” (Lesourd, 2006/2010). La maternalización implica que el sujeto queda expuesto al deseo de la madre por efecto de la forclusión del significante del Nombre-del-Padre, el cual tiene como función significar su deseo. Al quedar en el primer momento del Edipo, el niño se ubica como objeto de deseo de la madre. La maternalización del lazo social sería una perversión, (*père-version* = *padre-versión*) de la madre. Según Lesourd (2006/2010), la madre aparece en el lazo social contemporáneo como quien detenta el falo, pues nada viene a metaforizar su deseo, y este no se articula más con el falo como cuantificador de la diferencia sexual y generacional.

El objetivo de este apartado es transitar por la relación madre-hijo para comprender los efectos masoquistas de la maternalización. En primer lugar, se realiza un recorrido por el cuento de Gabriel García Márquez (1972), “La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y su abuela desalmada”, para tratar de localizar los rasgos de la matrona y su relación con la posición masoquista. Posteriormente, se precisan los conceptos de lo materno y lo maternante, para comprender dos momentos fundamentales en la constitución del sujeto: la acogida narcisista y el proceso de separación. Finalmente, se analizan los efectos de la maternalización en el lazo social y algunas de las respuestas del sujeto frente a la situación.

5.1. La matrona y la posición masoquista

Para Freud (1924c), el masoquismo no puede definirse únicamente como masoquismo erótico, es decir, aquel derivado del placer experimentado a través del dolor, sino que es necesario reconocer el masoquismo moral, el cual se manifiesta a través del sentimiento de culpa. Es por eso que la representación del masoquismo se hace evidente en la relación de sumisión, esclavitud y humillación. Una de sus figuraciones más comunes es la de la mujer déspota. Como indica Deleuze (1967/2001), el masoquismo se expresa a través del contrato entre las partes, en el que las cosas se verbalizan, se anuncian y se describen con detalle. Aquí, contrario al sadismo, la víctima hace alianza con el verdugo. A propósito de Masoch, Deleuze (1967/2001) muestra que la representación más común en la obra del autor es la mujer autoritaria. Pero a diferencia del sádico, la matrona ejerce su acción sobre la víctima a través de la persuasión. En la literatura colombiana, *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y su abuela desalmada* (García-Márquez, 1972) presta testimonio sobre la cuestión.

5.1.1 Nadie puede irse a ninguna parte sin permiso de su abuela

Catorce años tenía Eréndira cuando inicio la peor parte de su desdicha. La niña se encontraba al servicio de su abuela y se encargaba de todos los oficios de la casa, incluido el cuidado de la anciana. Las dos vivían solas en una casa que la abuela había heredado de su marido,

cuyo oficio era el contrabando. Es por eso que en la casa había muchos objetos a los cuales se encontraba aferrada la abuela. Entre ellos, numerosas estatuas y relojes que la niña debía limpiar religiosamente. La mujer tuvo un hijo, Amadis, padre de Eréndira, que llevaba el mismo nombre de su padre. Pero ambos hombres habían muerto y sus cuerpos reposaban en el patio de la casa.

Amadis padre había rescatado a la mujer de un prostíbulo. Pero, al quedarse sola la abuela, luego de la muerte de su esposo y de su hijo, despidió a la servidumbre y puso a Eréndira a su servicio. La imagen de la abuela en el relato, representa a la mujer verdugo, cuya imagen, como indica Deleuze, “adopta poses fijas que la equiparan a una estatua” –(Deleuze, 1967/2001, p.38). Según el cuento, “la abuela desnuda y grande, parecía una hermosa ballena en la alberca de mármol” (García-Márquez, 1972, p.1). En las descripciones extraídas por Deleuze, a propósito de las mujeres verdugo de Masoch, indica que “tienen en común sus formas opulentas y musculosas, un carácter altanero, una voluntad imperiosa, cierta crueldad aun en la ternura o la inocencia” (Deleuze, 1967/2001, p.50). La abuela de Eréndira tenía espaldas succulentas, cabellos metálicos y hombros potentes, uno de los cuales estaba “tatuado sin piedad con un escarnio de marineros” (García-Márquez, 1972, p.1).

Deleuze (1967/2001), propone tres tipos de mujeres verdugo: la mujer verdugo, generadora de desorden; la mujer sádica que hace sufrir y torturar, e incita a la mujer a comportarse sádicamente; y la mujer severa y fría. En este último tipo estaría la abuela de Eréndira, aunque al mismo tiempo conserva rasgos de los otros dos. Esta mujer representa los rasgos de la naturaleza: “es fría maternal, severa” (Deleuze, 1967/2001, p.54). En la tipología del autor, cada una de estas mujeres, se corresponde con imágenes fundamentales de la madre. La primera es la madre uterina primitiva, la segunda la madre edípica que entra en relación con el padre sádico, y la tercera la madre oral, portadora de la muerte.

Eréndira había sido criada desde el nacimiento por su abuela y la historia no da cuenta de su origen materno. La niña debía hacer tantos oficios que, cuando caía la noche, terminaba sus últimas tareas en estado de sonambulismo. La abuela, por su parte, se quedaba dormida dándole órdenes, mientras ella las acogía obedientemente:

Aprovecha mañana para lavar también la alfombra de la sala -le dijo a Eréndira-, que no ha visto el sol desde los tiempos del ruido.

-Sí, abuela -contestó la niña.

Cogió un abanico de plumas y empezó a abanicar a la matrona implacable que le recitaba el código del orden nocturno mientras se hundía en el sueño.

-Plancha toda la ropa antes de acostarte para que duermas con la conciencia tranquila.

-Sí, abuela.

-Revisa bien los roperos, que en las noches de viento tienen más hambre las polillas.

-Sí, abuela.

-Con el tiempo que te sobre sacas las flores al patio para que respiren.

-Sí, abuela.

-Y le pones su alimento al avestruz (García-Márquez, 1972, p.4).

Mientras la abuela entre sueños daba órdenes, Eréndira a la distancia seguía respondiendo sus mandatos. La abuela encarna a la mujer verdugo y su función es hacer sufrir. La voz de la matrona era un vozarrón que atravesaba los sueños y se hacía inmanente para Eréndira, sin que pudiera tomar distancia. Esa voz representa también al Superyó materno que se presenta con suprema crueldad, precisamente induciendo el carácter virtuoso de la niña.

Una noche, rendida por los oficios que le imponía la abuela, Eréndira dejó el candelabro prendido en la mesita de noche y entonces vino la desgracia. Al amanecer, la casa estaba en ruinas. “Cuando la abuela se convenció de que quedaban muy pocas cosas intactas entre los escombros, miró a la nieta con una lástima sincera. -Mi pobre niña -suspiró-. No te alcanzará la vida para pagarme este percance” (García-Márquez, 1972, p.5). La abuela había respondido con frialdad y apatía, pero a la vez con el sentimentalismo y la crueldad propios de la mujer verdugo. Fue así como empezó la triste historia de la Cándida Eréndira. Esa misma noche, la abuela vendió la virginidad de su nieta al tendero del pueblo. Aunque Eréndira intentó escapar, el hombre

le torció el brazo por la muñeca y la arrastró hacia la hamaca. Ella le resistió con un arañazo en la cara y volvió a gritar en silencio, y él le respondió con una bofetada solemne que la levantó del suelo y la hizo flotar un instante en el aire con el largo cabello de medusa ondulando en el vacío, la abrazó por la cintura antes de que volviera a pisar la tierra, la derribó dentro de la hamaca con un golpe brutal, y la inmovilizó con las rodillas. Eréndira sucumbió entonces al terror [...] (García-Márquez, 1972, pp. 6-7).

La abuela continuó vendiendo a la niña hasta que no hubo hombre alguno en el pueblo que pagara por ella. Entonces emprendió un viaje para empezar a vender a la niña de pueblo en pueblo. La matrona llevaba con detalle las cuentas de la deuda que debía pagar su nieta. Estableció una especie de contrato con la niña e hizo cuentas de cuando terminaría de pagarle. Según sus cuentas, había perdido ochocientos setenta y dos mil trescientos quince pesos. Pasados seis meses, le dijo a Eréndira que se necesitaban ocho años, siete meses y once días para que cubriera la totalidad de la deuda. Cada vez que recibía un pago por los servicios de la niña, lo anotaba minuciosamente, descontando los gastos de funcionamiento.

Se trataba de un contrato entre la matrona y su nieta. Las cuentas resultan fundamentales para el masoquista, pues a través del contrato instaura un orden en el que es posible prescindir de la ley del padre. “El sentido del contrato masoquista es conferir el poder simbólico de la ley a la imagen de la madre” (Deleuze, 1967/2001, p.80). Si en la sociedad patriarcal el contrato era algo que pactaba el padre, ahora esta función es ejercida por la madre. En el caso de Eréndira, las cosas quedaban selladas así: la niña será esclava sexual, hasta tanto pague su deuda, y la matrona agenciará el papel de la mujer verdugo.

Ahora era la abuela quien cuidaba de la nieta. Le pintaba la cara, le ponía pestañas postizas y organizaba su cabello y sus atuendos para atender a la clientela. Mientras la niña se prostituía, la abuela se sentaba en su silla, cual matrona en su trono, intentando conservar el orden estricto de la fila. Desde allí, recibía el pago de los clientes y lo ordenaba de manera minuciosa en un cesto.

Como en el masoquismo el padre está excluido, lo que intenta instaurar la matrona es un orden a través de la prostitución sagrada. Deleuze (1967/2001) indica que la prostitución pertenece a la madre uterina y mediante ella se destruye a la madre Edípica para convertir a la hija en cómplice. La prostitución, en el caso de Eréndira, se convierte en el punto nodal de la identificación

con el Yo-ideal, de su abuela. El Superyó se juega aquí entonces del lado de este Yo-ideal. La imagen de la abuela en sus años de prostitución, cuando gozaba de belleza, pasa a ser el prototipo impuesto para Eréndira. Por su parte, la niña le devuelve algo del reflejo de la imagen perdida a su abuela.

Con el pasar de los días, la niña se veía agotada por las jornadas extenuantes, así como por las caminatas en el desierto, pero jamás hizo reproche alguno a la abuela. La anciana tampoco parecía dirigirse a ella con violencia o de manera déspota. Todo lo contrario, le hablaba con toda bondad y comprensión. En la relación masoquista, la mujer verdugo busca hacer sentir culpable al objeto de su crueldad. Es por eso que el masoquista busca expiar su culpa. En efecto, Eréndira se sentía culpable por la desgracia de su abuela y por esa razón se prestó a pagar la deuda.

Por medio del escenario fantasmático masoquista se busca la humillación y la anulación del padre. Por eso el acto de crueldad dirigido al hijo, es una violencia dirigida al mismo tiempo contra el padre destituido. Según Deleuze (1967/2001), lo que busca en el fondo representar la escena fantasmática del masoquismo, es el segundo nacimiento partenogenético. Así pues, Eréndira renacerá a partir del oficio de prostitución heredado de la abuela.

Una noche, mientras atendía una extensa fila de soldados, la niña entre sollozos le dijo a su abuela que se estaba muriendo. La abuela la consoló replicando que solo faltaban diez militares. Pero, al ver que la niña rompía en llanto, la abuela la ayudó a calmarse. La prostitución no fue nunca impuesta por la matrona, por el contrario, buscaba persuadirla para que se entregara a los hombres.

Las cosas parecieron dar un giro el día en el que unas monjas raptaron a la niña para llevársela al convento, luego de que unos misioneros se percatarán del proxenetismo de la abuela. Al principio, la matrona intentó infructuosamente rescatar a la niña de manos de los misioneros. Finalmente, urdió un plan para que un hombre pidiera la mano de Eréndira en el convento, y así, a través del matrimonio, lograr su libertad. Otra vez, la niña se encontró bajo el hechizo de la abuela. Luego del matrimonio, cuando le preguntaron los misioneros cuál era su voluntad libre, la niña respondió que se quería ir. “Y aclaró -señalando al esposo-: Pero no me voy con él sino con mi abuela” (García-Márquez, 1972, p.22). La esclavitud de Eréndira parecía descansar en un pacto, en una culpa que estaba dispuesta a pagar con sufrimiento.

Todo fue infructuoso para separar a Eréndira del influjo de su abuela. Ni siquiera el amor de Ulises, un adolescente que conoció una noche y de quién se enamoró, logró que la niña se decidiera a abandonar a la matrona. Cuando el joven le hizo la propuesta de escaparse, Eréndira respondió:

-Nadie puede irse para ninguna parte sin permiso de su abuela.

-No hay que decirle nada.

-De todos modos lo sabrá -dijo Eréndira-: ella sueña las cosas (García-Márquez, 1972, p.25).

La abuela parecía tener un poder absoluto sobre la niña. Además de la obediencia ciega, la matrona se presenta como mandato superyoico que atraviesa incluso los sueños. Pero, en la historia, todo parece quedar en un suspenso eterno del cual parece imposible escapar. Una noche, una vez más, el terrible acontecimiento del candelabro se repite y cuando Eréndira parecía cerca de saldar la deuda, tuvo que empezar de nuevo. La abuela reinició la gira para vender el sexo de Eréndira, esta vez en las lejanas tierras fronterizas. Pero ahora la había atado al travesaño de la cama con una cadena de perro, luego de un intento fallido de huida con Ulises.

En uno de los sitios de paso, las mujeres del pueblo sometieron a Eréndira al escarnio público exhibiéndole desnuda y amarrada en la mitad de la plaza. Pero, todas estas parecían penitencias que estaba dispuesta a pagar por su abuela. Finalmente, lograron salir de esa, e iniciaron un viaje hacia el mar con una comitiva que ahora estaba a su servicio.

-No te puedes quejar -le había dicho la abuela al salir de la ciudad fronteriza-. Tienes ropas de reina, una cama de lujo, una banda de música propia, y catorce indios a tu servicio. ¿No te parece espléndido?

-Sí, abuela.

-Cuando yo te falte -prosiguió la abuela-, no quedarás a merced de los hombres, porque tendrás tu casa propia en una ciudad de importancia. Serás libre y feliz (García-Márquez, 1972, p36).

La abuela pronosticaba el mismo destino suyo para su nieta. Pero Eréndira continuaba pensando en Ulises. El amor parecía ofrecer una suerte distinta. Una noche, luego de que el joven la reencontrara, Eréndira le preguntó si se atrevería a matar a la matrona. Finalmente, tramaron un plan para envenenarla con arsénico. Pero nada salió como se esperaba. La primera noche, después de envenenada, la abuela la pasó tocando el piano. La segunda, el cabello comenzó a caérsele mientras Eréndira la peinaba. Después Ulises buscó volar la tienda con la matrona adentro, pero sobrevivió al estallido. Por último, el desespero de Ulises lo llevó a asesinar a la vieja a cuchillazos.

Ahora que todo parecía jugado en favor de los amantes, mientras Ulises yacía tendido sobre el cadáver de la abuela, Eréndira tomó el chaleco donde la abuela guardaba el dinero y comenzó a correr. Ulises intentó ir tras ella pero finalmente cayó vencido en la playa. Mientras tanto, Eréndira se esfumó en la arena del desierto. Seis años habían pasado desde la fatídica noche en que quemó accidentalmente la casa de la abuela. En la narración, la escena parece coagulada e inmóvil, su eternidad se refuerza por el escenario desértico en el que se desarrolla. En efecto, como lo indica Deleuze (1967/2001), en la escena masoquista la inmovilidad y el suspenso están en el centro de la cuestión. Por eso “el suspenso, la espera, el fetichismo y el fantasma forman una constelación propiamente masoquista” (Deleuze, 1967/2001, p.76).

El asunto central en la relación masoquista es que la madre se ubica en el lugar del padre como madre fálica. La madre es magnificada e identificada con la ley. Por su parte, el masoquista se presta como potencia fálica para completarla. Así, la pulsión viril queda toda ella encarnada en el hijo. Se trata de una *padre-versión* que da lugar a la maternalización del lazo social. Pero, si en la ley del padre lo que se busca es la prohibición del incesto, en la ley materna, por el contrario, este parece escenificarse. El fantasma masoquista busca representarse la unión madre-hijo, mientras que el padre es destituido. Es por eso que se trata de un nacimiento por partogénesis, es decir, sin donador. De esta forma, se instala una ley de la madre que tendrá incidencia directa en la relación con el niño.

5.2 Lo materno y lo maternante

“Dar nacimiento no es sólo transmitir la vida; es traer al mundo”, según lo expresa Dominique Guyomard en su trabajo *L’effet-mère, l’entre mère et fille, du lien à la relation*³⁰ (2009/2013, p.24). Traer al mundo es al tiempo un acoger, de lo que se desprende que el *Dasein*, como ser arrojado al mundo, implica, a la vez, ser alojado. El acto de traer, permite el reconocimiento del niño. El niño es traído al mundo de la vida cuando es reconocido por ese otro, por sus padres. Si falla este primer paso, si el niño no es acogido en el deseo narcisista de su madre, puede haber efectos psicotizantes que dejarán huellas profundas en el psiquismo. El vínculo no está dado desde el inicio, pues el efecto de parir produce en la madre una sensación de pérdida.

Lo materno entonces compete al “registro del vínculo, del narcisismo del vínculo” (2009/2013, p.18). Lo materno concierne a la madre del vínculo. Este espacio materno es concebido como una “geografía del vínculo, es tierra de acogida para el encuentro madre-hijo” (Guyomard, 2009/2013, p.19).

Según Guyomard, luego de este primer narcisismo adviene otro que concierne a la relación madre-objeto ligada al proceso de identificación. Diferencia así la autora dos acepciones del narcisismo: el narcisismo del vínculo y el narcisismo de objeto, los cuales se corresponden con la distinción entre lo materno y lo maternante.

El vínculo narcisizante es necesario en un primer momento, para alojar a la criatura neoténica. Pero, aunque la narcisización del niño es una condición fundamental, también es necesario que abandone ese vínculo. La separación de la madre es lo que permite al niño desplazarse de este primer lugar. Si permaneciera allí sería anulado, no podría *ser* más allá del lugar que ocupa en el vínculo. Es por eso que se requiere del destete para no quedar anulado por el goce materno.

“Es necesario para una madre y un hijo, poder acceder a este vínculo para después abandonarlo, manteniendo al mismo tiempo la huella narcisista que lo caracteriza. Huella, pues es memoria de un narcisismo del vínculo” (Guyomard, 2009/2013, p.23). La experiencia de ser

³⁰ Traducido: “Nace una madre, del vínculo a la relación”

alojado en la envoltura narcisista del vínculo, es una experiencia placentera, pero a la vez mortificante pues, como huella, se convierte también en el registro del displacer que implica la separación.

5.2.1 Tenemos que hablar de Kevin

El film *Tenemos que hablar de Kevin* (Ramsay, 2011), inicia con el embarazo de Eva, quien no se lo esperaba. Una pregunta ronda su cabeza ¿En verdad sucedió esto? Los cambios físicos no son asimilados. Al nacer Kevin ella esta deprimida, no quiere ver al bebé y su llanto se hace insoportable. De hecho, las escenas de la película se deslizan de manera metonímica del llanto del bebé al sonido de una pulidora; de nuevo al intento de Eva por calmar a Kevin sosteniéndolo a distancia en sus brazos como un objeto; y luego al sonido de un taladro de asfalto con el que intenta aislarse de los gritos del bebé. El llanto es un bramido que no se logra articular en la lógica de la demanda porque Eva no le ofrece un lugar. No realiza el acto de traerlo al vínculo narcisista.

El niño requiere ser acogido en el lugar del deseo del Otro. Y ese primer lugar de acogida tiene que ver con el deseo narcisista de la madre. Si no dispone de ese espacio, si es rechazado, quedará al margen de la lógica del deseo. En efecto, Kevin tardó mucho en pronunciar alguna palabra. ¿Puedes decir ma-mi, ma-mi, Kevin? – pregunta Eva. Luego inicia el juego de lanzarle una pelota y que él se la regrese, en un intento casi desesperado por engancharle en el discurso.

Kevin no logra integrarse en un vínculo materno porque no hay lugar para su acogimiento. Su madre piensa que está enfermo y acude al pediatra. El médico confirma que todo está en orden. Intenta de nuevo el juego de la bola. Kevin la lanza, pero no ingresa en el circuito; cuando lo intenta de nuevo, él no la regresa. Ella continúa insistiendo: ¿Puedes decir ma-mi? Kevin responde: No. Ma-mi es una palabra basada en una estructura fonológica casi universal del lenguaje, por medio de la cual los niños ingresan en la doma de la lengua. Pero lo que hay en Kevin es una negación a integrarse en el vínculo discursivo con su madre.

Tiene más de cinco años y aún usa pañal. Sus padres deben hacerse cargo de la limpieza. Regularmente, el sujeto hace su ingreso en el orden de la demanda a través de la organización anal.

Pero Kevin también se resiste a ello. Finalmente, tendrá que intervenir la violencia para que Kevin ingrese en la demanda anal. En una escena en la que Eva está cansada de limpiarlo, porque el niño ensucia el pañal a propósito y de manera repetitiva, la mujer termina tirándolo contra el suelo. El niño sufre una fractura. La cicatriz de su brazo fracturado será la única señal de vínculo con su madre. Más adelante le dirá: “es la cosa más honesta que hiciste”.

Luego viene el nacimiento de su hermana. La posibilidad para Kevin de tener un lugar en el deseo de Eva se ha esfumado. La relación que construye la madre con su hija va a ser diferente. Kevin siente envidia y provoca un accidente en el que la niña pierde uno de sus ojos.

El cuento de Robin Hood se constituye en el único elemento de identificación con el deseo de Eva. Su madre lo narra una noche en la que él buscó su atención luego de sufrir una intoxicación. El arco y la flecha se convierte en el juego que marcará su infancia. Con ese mismo asesinará más tarde a su padre y a su hermana; antes de ir a la cacería de sus compañeros de escuela. La madre lo había introducido en el cuento infantil y él representa ahora la escena del héroe.

Kevin es el héroe contemporáneo, aquel que se atreve a realizar las fantasías de los demás. Él es el monstruo moral que se encuentra en el núcleo fantasmático de la sociedad contemporánea, y él lo sabe:

despiertas y ves televisión. Te subes al auto y escuchas radio. Vas a tu trabajo, tu escuela, pero no lo escucharás en las noticias. ¿Por qué? Porque nada está sucediendo. Después vas a casa y ves más TV. O si es una noche divertida sales y ves una película. [...] ¿Qué está viendo esta gente? A gente como yo. Lo que ustedes están haciendo ahora. Me están viendo a mí (Ramsay, 2011).

Pero el asesinato no es solo una escena construida para mamá, es, más bien, el intento desesperado por abrirse un lugar en el deseo de Eva. Último intento de huida del rehén que es su infancia. Muerto el padre y su hermana, solo queda él y mamá.

En Kevin, el lugar de lo materno está forcluido, de acuerdo con la terminología de Lacan. No obstante, este primer tiempo aunque necesario, debe ser efímero, pues de lo contrario el niño será absorbido por el deseo de su madre.

5.2.2 *Lo materno efímero*

El acto del nacimiento tiene dos trayectos que se intersecan, y que son resaltados por Guyomard (2009/2013), por un lado, el de la pulsión, por otro, el del deseo. El arrojar, presente en el acto del nacimiento, constituye un movimiento pulsional que puede ser mortífero. Kevin había quedado únicamente en ese lugar mortífero. Por eso es necesario el segundo tiempo que permite el alojamiento temporal del niño a partir del deseo. En el momento pulsional del arrojar, la madre se encuentra suspendida. Lo que da lugar al trayecto del deseo, es el encuentro cara a cara con su hijo. Momento redoblado por la palabra, y que se constituye en condición necesaria para que se instale el vínculo. El vínculo es producido por la mirada, la voz, y el lenguaje.

El niño se encuentra entonces intersecado tanto por la pulsión como por el deseo. De un lado, es objeto de la pulsión y de otro, imagen fantasmática a partir del Yo-ideal de la madre. Frente a la pulsión queda expuesto a la voracidad destructiva. Frente al fantasma de la madre queda a expensas de la narcisización petrificante, cuando no se logra dar paso al proceso de separación. Ambos movimientos, sin embargo, son necesarios. El primero, ser arrojado, es fundamental para superar el nacimiento; el segundo, ser alojado, para evitar la destrucción o el abandono.

Esto genera una ambivalencia que se manifiesta en el sentimiento de culpa de la madre. Es lo que Guyomard denomina efecto *baby blues* que se presenta en la madre como sensación de culpa, y que “a veces se manifiesta en el miedo a hacerle daño al bebé, de tener impulsos violentos” (Guyomard, 2009/2013, p.26). Esta ambivalencia está presente a lo largo del vínculo y es regulada hasta cierto punto por la ternura. Pero es un límite frágil que puede ser traspasado por la pulsión, dando lugar a escenas violentas. Este proceso de estructuración del vínculo explicaría el frágil límite entre ternura y abuso, cuyo contexto es el hogar y que, según las estadísticas, se produce especialmente en los momentos de limpieza y cuidado.

Es por eso que el vínculo narcisista, aunque necesario y estructurante, debe ser efímero³¹, pues cuando no lo es, puede convertirse en terrorífico. El vínculo debe ser efímero tanto para el niño como para la madre, algo debe impedir que ella ubique al hijo como permanente objeto de

³¹ Guyomard llama a este vínculo con un juego de palabras en francés: “effet-mère” (efecto madre), que también suena como “éphémère” (efímero).

goce. Al renunciar a ocupar dicho lugar, la madre deja espacio para el deseo, “deja lugar al esposo en la habitación de la madre” (Guyomard, 2009/2013, p.30) y deja lugar al hijo que ha traído al mundo, al separarlo de ella.

La envoltura madre-hijo, constituye la topología del vínculo. Esta envoltura se sitúa en el vacío femenino como condición constitutiva y constituyente. El efecto constitutivo es diferente en el caso del niño y la niña. Para el niño se trata de diferenciarse de la madre a partir de la alteridad, mientras que la niña requiere una diferenciación en lo mismo, es decir, reconocer su condición femenina. Aquí cumple un papel fundamental el falo como objeto que permite la metaforización del deseo a partir del nombre-del-padre. Este movimiento supone en la niña a la vez un cambio de objeto para que opere el desplazamiento del vínculo materno hacia la relación de objeto.

Para que pueda operarse el paso de uno a otro, es necesaria la función de pérdida como condición necesaria para que el deseo aparezca y sea posible su metaforización. La consecuencia de esto es la frustración, cuyo resultado es no-ser el objeto de deseo de la madre. Este no ser, rompe de alguna manera el envoltorio del vínculo, agujerea esta topología curvada, e instala la posibilidad para la pérdida. “La pérdida de goce es la condición necesaria a {sic?} la constitución del objeto madre [...] Una madre sólo se constituye si se pierde” (Guyomard, 2009/2013, p.42).

La paradoja es entonces que se requiere de la madre para la constitución del vínculo narcisista madre-hijo que, en cuanto envoltorio, evoca una relación no separable. Sin embargo, es necesaria la pérdida como paso que hace posible la existencia del sujeto. Dicha paradoja tiene como efecto un registro mnémico, que es memoria de lo materno y también de su pérdida. ¿Pero qué ocurre si la madre permanece?, es decir, ¿qué ocurre si permanece el vínculo madre-hijo y no se da paso a la pérdida? Continuar en el envoltorio madre-hijo es lo que algunos autores han denominado lo materno, y cuya extensión a la comprensión del lazo social contemporáneo da lugar a la hipótesis de la maternalización del lazo social. La intensidad pulsional de este vínculo hace que sus desbalances operen con diferentes consecuencias: del lado de la madre, violencia desenfrenada en el intento fallido de separación. Del lado del niño, violencia tirana en su intento por ratificar su omnipotencia.

5.2.3 Yo siempre estaré ahí para ti

En la película *Mommy* (Dolan, 2014), la ley S-14 estipula que el padre de un niño con problemas de conducta, en una situación de dificultad financiera, peligro físico y psicológico, tiene derecho moral y legal para poner a sus hijos en el cuidado de cualquier hospital público sin el debido proceso de ley. En la escena final Die deja a su hijo en un hospital de estos.

Diane, cuyo diminutivo es Die que en inglés significa “morir”, había tenido que retirar a su hijo Steve del internado, luego de que incendiara la cafetería. Ahora comienzan sus problemas ¿Qué hará con él todo el día? El chico es insoportable, pero al lado de su madre parecen un par de adolescentes que no dejan de gritar todo el tiempo. Los dos en la calle son un par de agresores desadaptados. Diane ha perdido el trabajo. Steve intenta asumir el papel de hombre proveedor de la casa y va al supermercado a conseguir alimentos. Al regresar, su madre le pregunta de dónde ha salido todo eso. Le exige que lo devuelva. Steve enloquece, comienza a golpear todo, a romper lo que encuentra. Die intenta calmarlo. Está asustada, le teme. Le pide que tome sus pastillas, pero él la sujeta del cuello. La pone contra la pared y le grita que matará a todos. La madre, en su intento por defenderse, termina rompiéndole la cabeza con un cuadro. El chico enloquece: “¿me atacaste maldita serpiente? ¿quieres meterte conmigo maldita puta?” (Dolan, 2014). Corre a golpearla. Ella intenta refugiarse, lanza todo lo que encuentra al piso y al final le lastima una pierna.

Una vecina ingresa en el circuito. Llega para mediar en la relación. Le ayuda con Steve mientras ella trabaja. El triángulo funciona por un tiempo. Pero la relación entre Die y Steve es insoportable. Ha buscado un abogado para que le ayude con su caso. El hombre se encuentra interesado en Die. Steve lo estropea todo. No puede con el deseo de este hombre por su madre. En la noche tiene una conversación con ella. Se acerca y le dice: “Tal vez algún día, no me ames nunca más. Yo siempre estaré ahí para ti. Tú eres mi prioridad”. En seguida la toma y la besa en la boca. Luego intentará quitarse la vida en un supermercado. Al final, su madre decide entregarlo. Su vecina se va, y su vida puede continuar con tranquilidad, como si nada hubiese pasado. En la escena final Steve corre hacia una ventana para lanzarse, en un intento desesperado por inscribir un segundo nacimiento, como necesidad de separación del otro (cf. Freud, 1910k).

Steve es el chico que nace cuando su madre es demasiado joven. Cuando es casi una niña. Ella es una niña que no sabe qué hacer con su niño. Termina internándolo. Sufre de depresión. El

niño se convierte en rehén del sistema de protección, de las políticas de atención a la infancia, pero al mismo tiempo queda desprovisto de un lugar en el discurso social. Sus continuos actos de violencia son un intento desesperado por enunciarse, incluso por salir de la institución para vivir junto a su madre. Pero con Die únicamente encontrará un lugar para *to die*. Es un lugar mortífero. Por eso aumentará la agresividad entre los dos. Es un niño que está de más para ella. Pero ella es para él también una posibilidad para darle rienda a su omnipotencia, para manipularla a su antojo. El vínculo narcisista madre-hijo, resulta sofocante para los dos. La intensidad pulsional termina empujando a la violencia como mecanismo de separación.

La estructuración en estos dos tiempos descritos por Guyomard (2009/2013), vínculo narcisista y relación de objeto, es lo que permite el desplazamiento del sujeto y su constitución, y es justo lo que hoy se encuentra en crisis. En algunos de casos esto genera un efecto melancolizante por la separación imposible, como ha podido señalarse en el capítulo anterior; allí, la sombra del objeto recae sobre el yo. Lo cierto es que la pérdida se hace necesaria para lograr inscribir la falta como condición necesaria para la operación del deseo. Este vínculo narcisista sería entonces el efecto de la pulsión que puede derivar o bien en violencia de la madre contra el hijo, o bien, como lo sitúa el caso del melancólico, en violencia del sujeto contra sí mismo.

5.2.4 Dificultades en el paso del vínculo a la relación

Lo maternante es definido como “aquello que, producido por el destete del vínculo, es también una memoria humanizada de lo que este amor en lo materno como efímero tiene de fundador” (Guyomard, 2009/2013, p.47). Lo maternante alberga el registro de la huella como señal de pérdida. El destete inscribe una pérdida que es a la vez condición de emergencia para el deseo y para el goce de lo materno. En caso contrario, madre e hijo quedarán atrapados en la envoltura pulsional del vínculo. Esta relación indisociable madre-hijo, en la que opera una suerte de transividad, es del orden de una fusión que tuvo lugar en la relación con el Superyó materno. Esta dimensión del Superyó tiene efectos de mandato sin mediación y funciona bajo la lógica de la repetición.

El narcisismo del vínculo introduce algo así como un goce con la cosa. De allí que el paso entre el narcisismo del vínculo y la relación de objeto, marca el tránsito de la cosa al objeto, lo cual requiere de una mediación simbólica. Así pues, “la pérdida del goce es el precio a pagar para la posibilidad de representación, es decir, la constitución del objeto como pérdida” (Guyomard, 2009/2013, p.48). Esto quiere decir que, el momento de la pérdida, es al mismo tiempo el momento de constitución de la madre como objeto.

Según Guyomard, para las mujeres la castración es algo que no cesa de no inscribirse. De allí el riesgo que representa para un niño quedar atrapado en el lugar del falo. Situado en esta posición una mujer, a través de su hijo, tratará de encarnar el lugar de La mujer. Por eso, para dar paso de lo materno al maternaje es preciso que exista un límite, una barrera a este goce, pero la frontera es tenue y permite que se pase fácilmente de la ternura al desborde pulsional,

que se expresa de manera pasional, sometiendo lo femenino a lo materno, que ya no es más que una figura idealizada de manera superyoica [...] que podría denominarse La madre. Figura idealizada que somete al hijo, como a la mujer que es su madre, a la pasión del vínculo (Guyomard, 2009/2013, p.53).

La tesis de Guyomard sobre la dificultad de pasar del vínculo a la relación tiene que ver con la resistencia de lo materno a lo femenino de una mujer. Lo femenino permitiría situar el deseo de la madre en otro lugar diferente al niño.

Guyomard analiza algunos de los riesgos clínicos que puede desencadenar la imposibilidad de pasar del vínculo a la relación. Uno de los efectos estudiados es el de la melancolía. En esta el estatuto del objeto se encuentra en relación con el Superyó. La ley superyoica impide cualquier proceso metafórico. Aparece la omnipotencia como rasgo imperativo del Superyó. Se trata de un Otro no tachado que se convierte en signo traumático. “Otro real que aniquila en la cadena significativa la creación metonímica y metafórica del deseo inmutable como la muerte” (Guyomard, 2009/2013, p.59). La imagen materna es persecutoria y obliga al sujeto a su propia destrucción. Deja como resto una “especie de muerto-viviente sacrificado al imperativo superyoico de la figura materna y que vendría aquí a absorber a una madre encarnada y a un hijo” (Guyomard, 2009/2013, p.75).

Esta identificación se realiza a través de un Superyó articulado con la imagen narcisista (Yo-ideal) que a su vez aplasta al sujeto, pues se convierte en un imperativo irrealizable. “Posición de omnipotencia donde la palabra ya no funciona como ley y lugar de relación, sino como palabra que profiere la condena” (Guyomard, 2009/2013, p.59). Goce devorador que “concierna a una soledad donde origen y fin, todo y nada se confunden” (Guyomard, 2009/2013, p.59). En este caso, el efecto es de culpabilidad por no poder satisfacer la imagen narcisista de la madre, por no corresponderse con el Yo-ideal.

Lo que ocurre entonces en el vínculo madre-hijo, como envoltura narcisista, es que el niño se encuentra identificado con la imagen del espejo que al tiempo está impregnada por el narcisismo de la madre; en ese sentido, es un Yo-ideal. “Esta identidad mantiene al sujeto como rehén de la seducción mortífera de una imagen [...] obstaculizando todo proceso identificatorio que no sea impuesta por la ley imperativa del Superyó” (Guyomard, 2009/2013, p.66). Una opción para salir de dicho lugar mortífero, es, el odio. Plano imaginario que puede dar lugar al rechazo como forma de salida. Pero el odio al Yo-ideal, se traduce en un odio a sí mismo y a su imagen. A pesar de que este odio es separador, el sujeto puede quedar atrapado en la exigencia insaciable del Superyó.

5.2.5 ¿Una madre incestuosa?

El film *El Cisne negro* (Aronofsky, 2011) representa lo persecutorio del Superyó materno. Nina, se encuentra ante la imposibilidad de separarse del narcisismo de la madre, quien la había convertido en bailarina, buscando con esto realizar su deseo narcisista frustrado por el nacimiento de su hija. Nina es una bailarina destacada y obtiene un gran papel en el ballet *El lago de los cisnes*, donde deberá representar dos papeles: el cisne blanco, que representa la inocencia, y el cisne negro que encarna la sensualidad. Nina actúa muy bien el primer papel, pero tiene dificultades para representar el cisne negro. Desde ese momento todo se tornará persecutorio en el film. El cisne negro se convierte en una sombra que le sigue a todos lados como un doble de sí misma que se presenta de manera alucinatoria, incitándole a hacer todo aquello que se cohibe.

Ese es el momento en el que Thomas Leroy, el director de la obra, le sugiere a Nina que vaya a casa y se masturbe para encontrar su sensualidad. En la oscuridad de su cuarto, comienza a

tocarse, pero justo antes de llegar al clímax escucha un ruido; al percatarse de lo que ocurre, se encuentra con la presencia de su madre que había estado durmiendo en una silla contigua a su cama toda la noche. La presencia de este Otro absoluto llevará a Nina a la constitución delirante y persecutoria del cisne negro que la conduce de la melancolía a la muerte.

Según Guyomard (2009/2013), la transmisión de lo femenino en la relación madre-hija, se hace necesaria para operar la separación posterior entre la madre y su hijo. Así pues, el paso del vínculo a la relación no tiene que ver únicamente con la salida fálica, sino, además, con la transmisión de lo femenino. Esto no quiere decir que no haya paso por la castración, pues esta sigue siendo el pivote central de la operación. Si bien el deseo de la mujer es no-todo fálico, el falo se hace necesario para dar lugar al no-todo.

Como el vínculo se instala en una cavidad matricial, es ya lugar de residencia de lo femenino. Así pues, la figura de la envoltura propuesta por Guyomard, para hablar del acogimiento, no es una envoltura cerrada que habría que rasgar, sino más bien agujereada desde el principio por lo femenino. No obstante, la capacidad maternante debe bascular entre la ternura del vínculo y la voracidad de la pulsión. Para esto la madre debe recurrir a la memoria del vínculo con su propia madre. Lo cierto es que la madre se encontrará siempre en el filón entre demasiado amor o demasiado placer. Pero, cuando no ha funcionado en sí misma el paso del vínculo a la relación, las madres reviven su propio vínculo materno, de un modo imaginario.

Así pues, cuando el vínculo no da paso a la relación, se está ante un vínculo incestuoso. Es aquí cuando aparece el odio como posibilidad de separación, cuya huella evoca la fusión madre-hijo:

el odio de la hija sería entonces, a la vez, memoria de la satisfacción maravillada de la diada madre-hijo y una preocupación contra lo que podría ser un goce incestuoso. Este odio se opone - ¡pasionalmente! - a un exceso vivido incestuosa e inconscientemente (Guyomard, 2009/2013, p.79).

En ese sentido, el odio hacia el hijo podría ser una forma de protegerse contra una posición incestuosa que implica una perversión del vínculo. Intento de protección contra la repetición de un goce. El odio ayuda en ese sentido a la construcción de objeto, así sea para odiarlo, guardando al

mismo tiempo la memoria de lo pulsional. En ese sentido, el paso del vínculo a la relación supone una nostalgia por el objeto perdido que busca ser protegido de lo pulsional.

En este proceso, la madre debe lograr una identificación con lo femenino, para señalar el agujero por el cual el niño podrá salir de la envoltura del vínculo materno. Esta identificación supone tanto al falo como al más allá, pero más que nada, supone la castración, en cuanto uno de sus resultados es la diferencia sexual y con esto la alteridad erotizada del sexo femenino.

En resumen, en un primer momento tenemos una madre fálica que erotiza. Este proceso es necesario, pero debe ser efímero; pues la envoltura en la que se inscribe puede dar lugar a un campo en disputa que es devastado por la pulsión. En el caso de la hija, la separación de la madre le permite reconocerse en el mismo sexo; esto facilita su ingreso en lo femenino que será fundamental para el distanciamiento posterior de sus propios hijos.

Mientras que el enraizamiento de lo materno introduce la capacidad para alojar, la apropiación de lo femenino permite la separación. De no operar esto último, el vínculo se vuelca hacia un vínculo destructivo en el que el narcisismo se convierte en “objeto de voracidad pulsional, tanto de la madre como del hijo” (Guyomard, 2009/2013, p.97). Aquí aparece el odio, y la rivalidad como intento de desprenderse de la omnipotencia de la madre. “Separación con respecto a eso que podría ser una amenaza de ser tragada” (Guyomard, 2009/2013, p.98).

En muchos casos, la rivalidad se convierte en una salida porque permite la diferenciación “evitando la confusión en uno mismo” (Guyomard, 2009/2013, p.103). Esta diferenciación, en el caso de la hija, es necesario para la emergencia de la sexuación femenina. “Para separarse de esta madre es necesario que la convierta en un objeto, que la sitúe en el exterior de sí, lo que la vuelve amenazante y rival” (Guyomard, 2009/2013, p.104). Esta huella se manifestará en los celos edípicos.

No obstante, cuando lo efímero del vínculo narcisizante no se inscribe, aparecen comportamientos adictivos. Esto ocurre cuando la madre vuelve goce el cuerpo del hijo, impidiendo su separación:

Esta madre puede al mismo tiempo, inconscientemente, invertir la transmisión generacional y pasar a ser la hija de su propia hija. Esta inversión generacional es un rechazo de la filiación, una especie de negación de la muerte, donde la anulación de la diferencia generacional conduce a una posición incestuosa (Guyomard, 2009/2013, p.105).

Algunos hechos de la sociedad contemporánea parecieran mostrar un cierto vínculo incestuoso entre madre e hijo. Si no opera el paso del vínculo a la relación a través de la separación, este no se integra en la historia, en la temporalidad que implica su existencia en el mundo. Esta situación tiene efectos en la diferenciación generacional y por tanto en la construcción temporaria del sujeto, el cual queda atrapado entre el niño eterno y el adulto infantilizado; ser asexuado que más cercano a la imagen del ángel que del humano.

5.3 La madre santa y el sacrificio

Según Guyomard, existirían dos facetas de la madre: una sacralizada y glorificada y otra de ternura y amor. Esta última remite a la necesidad de protección y es lo que hace posible la identificación con el ideal materno. No obstante, al no poder encarnarse esta posición, se “da lugar a la orden terminante que cumplirá el papel de identificación a través del Superyó que encarna. La identificación del Superyó responde a esta demanda que exige este orden materno” (Guyomard, 2009/2013, p.115). Allí triunfa la madre sacralizada sobre la madre tierna. En este caso, el Superyó instalará una orden de hierro que terminará avasallando al niño.

El niño se debate entre la ambivalencia del vínculo que, en su exceso, se convierte en Superyó severo y, el registro de la relación que, a través de la pérdida, permite una distancia necesaria para la constitución subjetiva en la esfera del deseo. Así pues, la omnipotencia de la madre termina en donde su intención de protección fracasa. Lo que se le escapa, el vacío que configura, genera un espacio para la alteridad. El sujeto escapa por allí.

Ambos elementos se encuentran presentes: por un lado, el vínculo narcisista que puede terminar devorando al sujeto a partir de la severidad del Superyó. Por otro, la relación de objeto

que, a partir de la pérdida, con lo que connota su registro de frustración, desplaza al sujeto del lugar de protección/devoración en el que se encuentra expuesto.

Así pues, las mujeres son portadoras de un materno y de un femenino. Su transmisión es lo que garantiza la posibilidad de instalar el lazo materno, necesario, pero efímero, para que pueda dar lugar al deseo. Para el niño se trata de desprenderse de la marca de lo materno, mientras para la niña, la marca deja huella para encontrar los signos de ser mujer. Esta ruta demarcada por la huella es lo que le permite a la madre desplazarse hacia lo femenino; punto a través del cual ella sale del todo-madre y el hijo encuentra un espacio de subjetivación en el deseo.

Según Guyomard (2009/2013), el desplazamiento de la hija ocurre por vía del odio. No se trata entonces de un simple cambio de objeto, sino de una hostilidad que se convierte en una huella potencial que puede luego ser desplazada hacia el hijo a través del todo-madre devoradora. El punto es que “el exceso de madre podría matar a la mujer” (Guyomard, 2013, p.123).

Ahí radica el riesgo de la madre superyoica que se despliega en la imagen de la madre todo refugio y consuelo, en la madre “suficientemente buena”, e incluso en la imagen prototípica de la madre santa encarnada en la virgen.

La virgen madre reúne, tal como en la *Pietà* de Miguel Ángel, la locura de las madres-pasión, para las cuales se confunden amar y morir. Aquí madre e hijo caen en el abismo de un amor melancólico que marcan el fracaso de una inscripción vital de la alteridad (Guyomard, 2009/2103, p.129).

Lo que se juega en esas imágenes es entonces el despliegue de una pulsión que se inscribe en el vínculo y no encuentra límite. La pulsión, como exceso de lo negativo, se manifiesta en la nada y la indiferencia. En la nada, en la medida en la que anula la posibilidad de la existencia para el sujeto. En la indiferencia, puesto que constituiría una amalgama indiferenciada madre-hijo que impide la asunción de la castración materna, esto es, la inscripción de la diferencia sexual. La pulsión inherente al vínculo materno puede hacer estragos. De allí puede derivarse también la perversidad del hijo de la madre santa. Si bien, todo niño reivindica que su madre le está consagrada, el exceso puede terminar arrasando el deseo de la mujer y el efecto será el desprecio de lo femenino.

Esta pulsión y su dominio se anudan en lo real del cuerpo del hijo. Posesión y omnipotencia son sus expresiones. Fracasa la sublimación y triunfa el Superyó devorador. “Imperativo de ser la Madre perfecta, haciendo imposible que una mujer pueda llegar a ser una madre para su hijo” (Guyomard, 2009/2013, p.136). La madre perfecta borra entonces la posibilidad de que la mujer irrumpa para agujerear el vínculo. La madre santa todo-protectora, vuelca sobre su hijo el narcisismo y lo convierte en algo indiferenciado, transmitiendo únicamente la perversión de dicha representación como forma privilegiada de goce. La madre omnipotente no deja lugar a su hijo. “Ser madre lo sacrifica todo: el hijo servirá para sostener este lugar, esta identidad” (Guyomard, 2009/2013, p.139).

5.3.1 No como tu padre

El caso de Paul, descrito por Morel (2008/2012, pp. 29-32) ilustra la cuestión. El hombre de 29 años sufría de ataques de pánico e hipocondría. Hasta los 17 años había vivido en un país en guerra y los sonidos aterradores de las bombas habían dejado secuelas permanentes en su psiquismo. Sus padres se habían casado por arreglo y su madre declaraba no amarlo. Paul era el hijo menor de tres hermanos, cuya madre intentaba protegerlo de su padre al que consideraba un fracasado. Constantemente le decía que no debía ser como el padre.

Hasta los 10 años Paul había dormido en el lecho materno en medio de sus padres. Allí mismo era castigado por el padre, mientras su madre lo había hecho su confidente. En medio de la guerra, su madre vivía atormentada por el miedo a perder a su hijo. En una ocasión, mientras las bombas retumbaban, Paul llevó a su madre a un corredor sin ventanas y esta lo abrazó mientras lo salvaguardaba del terror de los estruendos. “Adulto, Paul realizó al pie de la letra los ideales profesionales de su madre, y aun cuando vive lejos de ella, se siente permanentemente bajo su mirada, además de escuchar su voz proferir un eco: “¡no como tu padre!”” (Morel, 2012, p. 31). El horror ante la proximidad incestuosa de su madre había llevado a Paul a no ser más que una extensión de ella. Como la ley del padre se encuentra suspendida, Paul se convierte en el rehén del deseo de la madre.

5.4 Maternalización y *Sinthome*

Las dificultades en el paso de lo materno a lo maternante, no tienen que ver únicamente con casos particulares en los que el niño queda a expensas del deseo devorador de la madre. Más bien, se trata de un asunto propio de esta época, que instala una nueva forma de relación social que ya no se encuentra organizada por el significante paterno. Se configura así una *padre-versión* de la madre que ha dado lugar a la hipótesis sobre la maternalización del lazo social. La época actual instala un mandato del régimen materno.

Lo que ha podido mostrarse hasta aquí, es que la madre aparece en el lazo social contemporáneo como quien detenta el falo. Se ha señalado también que la imagen de la madre fálica es propia de la perversión y da lugar al fetichismo, que se refuerza además por la representación de la mujer verdugo encarnada en la matrona. Jean-Pierre Lebrun (2013) en *Les couleurs de l'inceste*, introduce una tesis interesante respecto a las particularidades de lazo al que daría lugar una sociedad de lo materno. Según indica, la clínica actual da cuenta de una perversión que denomina *Perversión Ordinaria*. En ella, el sujeto se sirve de la renegación para evitar su responsabilidad. La perversión ordinaria sería una seudoperversión que busca evitar la confrontación con el régimen paterno.

En esta clínica de lo cotidiano, el niño juega un papel fundamental, pues se sitúa como síntoma de la familia, además de que realiza la presencia del objeto *a* del fantasma. Según Lebrun (2013), la posibilidad de las mujeres de devenir madres, les permite realizar en lo real lo que le falta tanto a ella como al padre en cuanto castrado.

En ese sentido, el niño queda expuesto a ser el objeto que colma a la madre. A partir de la comprensión de la sexualidad femenina, se ratifica que el niño puede ser ubicado en el psiquismo inconsciente como sustituto del pene materno. Por ese camino el niño queda sujeto a una doble dimensión: objeto idealizado por la madre (divino niño), pero también objeto de goce (objeto de violencia, objeto desecho). La madre porta a su hijo como una parte inseparable de sí misma y por tanto lo deja expuesto a la reintegración incestuosa. Este vínculo remite a una figura de partogénesis que reniega la diferencia sexual, en cuanto introduce la imagen de una madre fálica que puede autorreproducirse sin necesidad del padre.

Dado que la imagen del padre se encuentra desdibujada, el niño tendrá que construir una salida para separarse de la madre, procediendo así a lo que Lebrun (2013) denomina la desmaternalización. La separación se convierte a menudo en un proceso violento y doloroso. Es preciso entonces que el niño reconozca el agujero de la envoltura materna. La confrontación del sujeto con el deseo de la madre, en el primer tiempo del Edipo, conduce al intento de separación o desalojo que ocurre gracias al padre. En el segundo tiempo, el padre aparece privando a la madre del objeto de deseo. ¿Pero qué ocurre si el operador no es el padre? ¿Cómo tramita el niño la angustia ante el encuentro con la castración materna? Según Freud, una de las salidas para enfrentar dicha angustia es el fetiche. El síntoma constituye otra vía. En todo caso, el distanciamiento entre madre e hijo es necesario para evitar que la madre reintegre su producto.

Lacan había señalado ya, al pluralizar los nombres del padre primero, y al introducir la clínica del *Sinthome*, después, que el Edipo constituye solo una de las formas de anudamiento entre otras posibles. Por tanto, el *Sinthome* se constituye en la vía para lograr alojarse en lo social a través de formas sintomáticas particulares que sirven de amarre psíquico, ahí donde el significante paterno parece insuficiente. El *Sinthome* es aquello que permite una articulación de lo singular del sujeto en lo universal de la estructura. Es universal en la medida en que tiene su anclaje en el encuentro traumático con el lenguaje, es singular porque es una contingencia del trauma sexual y de la historia de cada sujeto.

Las formulaciones de Lacan sobre el *Das Ding*, así como el objeto *a*, lo habían ido desligando paulatinamente de la primacía de la metáfora como mecanismo para la comprensión del síntoma. La repetición de la *tyche* le había señalado en camino hacia lo Real del trauma no simbolizable. Con la teoría del goce, el síntoma se va alejando de su relación simbólica con el Otro. Finalmente, la fórmula: “No hay relación sexual” desplaza la teoría Lacaniana del Otro hacia el Uno que no encadena y que, por tanto, no genera efectos de significación. Es así como la teoría se desplaza del síntoma, a la intersección entre lo simbólico y lo real.

La teoría del *Sinthome* está ligada al problema de la nominación. La introducción del sujeto en lo universal genera un efecto sintomático. Algo que no puede reducirse por completo, ni al lenguaje ni a la objetividad. Esto que se resiste a la universalización se presenta como sintomático. En este camino, la metáfora y especialmente la metáfora paterna, pierde valor, pues el síntoma

como respuesta a lo universal es una respuesta del sujeto. Bajo este presupuesto S1 ya no es una forma del nombre del padre, sino la forma más singular en la que se expresa *lalengua* para anudar al sujeto. Por este camino, se pasa del síntoma al *Sinthome*, como aquello más singular que anuda al sujeto y que es efecto de lo simbólico en lo real, o, en otras palabras: un agujero en lo real, producido por lo simbólico.

Las diferentes situaciones que se han ilustrado en relación con la infancia, a lo largo del recorrido, dan cuenta de un desajuste en la función de desalojo del sujeto. Según Morel (2012), el infanticidio es aquello que pone en evidencia el estatus del niño como objeto; indica que “la transformación del objeto real del deseo de los padres en objeto de la fantasía del sujeto no puede tener lugar sin una delimitación y una separación previas de este objeto primordial y del cuerpo de la madre” (p.21). Es en esta separación donde cobra valor, tanto el atravesamiento del Edipo valiéndose del padre, como el *Sinthome* separador que articula lo más singular con lo universal de la estructura.

El *sinthome* se convierte entonces en el soporte para separarse del goce materno aun cuando constituya la queja del sujeto. La función del síntoma es operar una separación frente a la ley materna que puede devenir voraz cuando el niño se convierte en su rehén, quedando expuesto a la devoración materna. La teoría del *Sinthome* pone al padre como medio para construir un síntoma. El valor del padre, más que nada, es hacer de la madre su causa de deseo. Su función es dejar pasar algo de su perversión al niño para construir desde allí la identificación. Pero si la madre denigra de dicha función, el niño no podrá identificarse con la perversión del padre y entonces quedará expuesto a ser objeto del goce materno. Si el niño no encuentra al padre para operar la separación, tendrá que buscar en otro lugar el síntoma que cumpla dicha función.

¿Cuál es el camino del sujeto para lograr dicha separación? Así como el niño debe alienarse en la lengua materna, a través de esta misma deberá agujerear el vínculo materno. Pero este es un camino espinoso, por cuanto el lenguaje materno constituye también el andamiaje del Superyó, pues por esa vía transitan generacionalmente los mandatos superyoicos. Por eso, el sujeto debe buscar el síntoma que lo separe de su madre, pues el *Sinthome* “permite al niño desprenderse de la ley de la madre, apoyándose sobre un elemento contingente” (Morel, 2012, p.337).

Capítulo 6. El Superyó cruel y el desvalimiento infantil, como dialéctica de los destinos pulsionales

Como pudo observarse hasta aquí, la relación indisociable madre-hijo, en la que opera una suerte de transitividad, es del orden de una fusión que tuvo lugar en la relación con el Superyó materno. Esta dimensión del Superyó tiene efectos de mandato sin mediación y funciona bajo la lógica de la repetición. La ley superyoica impide cualquier proceso metafórico y el Otro no tachado se convierte en persecutorio. En este proceso, el narcisismo materno, expresado en el Yo-ideal, se convierte en un imperativo irrealizable. Esta búsqueda imposible de identidad se vuelve mortífera y mantiene al sujeto como rehén del deseo materno, instalando un orden de hierro que termina avasallando al niño.

Así pues, la codependencia estrecha con la madre expone al sujeto a la melancolía, la cual se manifiesta, entre otros rasgos, en el autorreproche y la búsqueda de castigo. El empobrecimiento del yo se produce por la no coincidencia entre el Yo-ideal y la posibilidad de encarnarlo. Sobre dicha discordancia se abalanza con ferocidad el Superyó que puede advenir como culpa.

El conflicto entre el Superyó dominador y el yo-infantil desvalido instala una dialéctica en la que estas dos instancias confluyen en uno mismo, como amo y esclavo. La compulsión a la repetición y la pulsión sexual que confluyen en el Superyó retornan de manera cruel sobre lo infantil, a partir de dos caminos posibles para su trámite: o se dirige la crueldad contra sí mismo o se dirige hacia el objeto. De un lado, el Superyó encarna al padre agresor, de otro, el yo infantil desvalido se presta como su objeto. Si bien una parte de la agresión no tramitada hacia afuera es dirigida por el Superyó contra el yo; la otra puede ser dirigida hacia afuera contra el exponente fiel del desvalimiento, a saber, el niño. Allí, el niño representa tanto al yo infantil desvalido –contra el cual se despliega el tiempo narcisista de la pulsión, es decir, un semblante del propio yo del sádico–, como al yo omnipotente del sádico manifiesto en la acción de martirizar.

Como pudo observarse en el caso de Gilles de Rais (capítulo 2), estos dos rasgos se presentaban como pistas de la cuestión. De un lado su preferencia por la voz angelical de los niños, de otro, lo infantil como rasgo de semejanza con sus víctimas. Según parece, su condición de

monstruo sagrado, lo emparenta con el niño. Al igual que su víctima, se encuentra por fuera de ley. En aquella época, el niño comenzaba a ser objeto de admiración a través de la imagen sagrada del ángel y el niño Jesús. Por su parte, De Rais gozaba del reconocimiento del pueblo por su carácter de guerrero heroico. La omnipotencia de su majestad el bebé, parece entrecruzarse aquí con la del héroe cruel. Las voces de los niños que elegía como sus víctimas eran tan importantes como sus rostros; ambos debían ser angelicales. El interés de Rais en la voz se observa también en su deseo de invocación al diablo. Estas observaciones motivan a emprender en lo que sigue un análisis acerca del papel que juega el Superyó en el acto violento y su relación con la voz.

En la formulación de Freud, el Superyó es el resultado de dos factores: el desvalimiento infantil y la dependencia durante la prolongada infancia. Dicha instancia asegura el influjo de las figuras parentales. Por eso Freud considera que es heredero del Complejo de Edipo. En consecuencia, como representante del vínculo parental, el Superyó se dirige a lo infantil.

Pero, además de la faceta cruel del Superyó, está la que al tiempo incita. Este asunto fue estudiado por Freud en *El yo y el ello* (1923b) a partir de lo que denominó los vasallajes del yo. La tensión constante entre el Superyó y lo infantil genera un conflicto psíquico que tiene como efecto la crueldad sobre sí mismo e incluso sobre el otro. Esto último se hace visible en la educación del niño pues, finalmente, el adulto pone en juego su propio Superyó en el proceso de crianza y socialización. Es así como esta instancia garantiza la reproducción del discurso a nivel generacional.

¿Es posible que la crueldad del Superyó genere una constante agresión hacia lo infantil o su representante? ¿Puede esta dirigirse contra lo infantil en uno mismo o contra el niño como proyección del narcisismo de los padres? Los siguientes apartados se proponen esclarecer estas cuestiones. En primer lugar, se observa la relación entre el narcisismo y el Superyó. Posteriormente se revisan las alusiones de Freud respecto a la procedencia acústica del Superyó, así como su relación con el desvalimiento infantil. En esa misma vía se estudian las formulaciones de Lacan respecto al Superyó y su propiedad invocante. Finalmente, se examina el mecanismo de la pulsión sádica cuando el niño es tomado como objeto.

6.1 El Superyó y la regresión narcisista

El Superyó vigila al yo y lo compara constantemente con el ideal. Lo cierto es que, ante la imposición del Yo-ideal, el Superyó se presenta para establecer una constante observación. Freud (1914c) indica que, en todos nosotros, y dentro de la vida normal, existe realmente tal poder que observa, advierte y critica todas nuestras intenciones, y que este ideal se configura a partir de la influencia de los padres, los educadores, e incluso la opinión pública:

No nos asombraría que nos estuviera deparado hallar una instancia psíquica particular cuyo cometido fuese velar por el aseguramiento de la satisfacción narcisista proveniente del Ideal-del-yo, y con ese propósito observase de manera continua al yo actual midiéndolo con el ideal. Si una instancia así existe, es imposible que su descubrimiento nos tome por sorpresa; podemos limitarnos a discernir sus rasgos y nos es lícito decir que lo que llamamos nuestra *conciencia moral* satisface esa caracterización (Freud, 1914c, p.92).

El Superyó como conciencia moral es esa instancia que observa el comportamiento del yo y lo coteja con el del ideal; sin embargo, es importante resaltar que habría aquí dos dimensiones: de un lado una que proviene de lo social, donde Freud sitúa a los padres, los educadores y la opinión pública (Ideal-del-yo), y, de otro lado, una que proviene del narcisismo de la madre puesto sobre el niño (Yo-ideal). En este último no se trata ya de una instancia que impone unas prohibiciones o algunas formas de comportamiento, sino, más bien, de una que impone al sujeto una idealización emanada del narcisismo de la madre.

Cabe resaltar que, el sujeto tiene formas de resistirse a este proceso intentando desligarse de todas estas influencias, comenzando por la parental, aunque no es seguro que dicho distanciamiento logre hacerse también con el ideal narcisista impuesto por la madre.

El problema con el distanciamiento de la instancia criticadora reside en que, existe en el sujeto una tendencia a retornar al narcisismo, bien sea en la vía del amor de objeto, o en la vía del amor a sí mismo, sea por medio del Yo-ideal o la imagen. Esto en cuanto la experiencia narcisista se le impone como Yo-ideal, momento en el cual encarnaba al divino niño todopoderoso. Es por eso que el sujeto revivirá el narcisismo en sus elecciones amorosas:

se ama, siguiendo el tipo de la elección narcisista de objeto, lo que uno fue y ha perdido, o lo que posee los méritos que uno no tiene [...]. Se ama a lo que posee el mérito que falta al yo para alcanzar el ideal (Freud, 1914c, p.91).

Aquí aparece la imagen de su majestad el bebé, sobre la que se vuelca el narcisismo, porque evoca aquel estado en el que la vida era más fácil y placentera. Un doble proceso se evidencia: por un lado, una valoración narcisista de la infancia, por efecto del amor de los padres a la figura narcisista del niño. Por otro, el Superyó como conciencia moral, instancia de observación que vigila y compara al yo con el Yo-ideal. Es decir, al mismo tiempo que recae sobre el niño una supervaloración, queda sometido a la crueldad de la conciencia moral. Ambos procesos van de la mano y son dos caras de la misma moneda. Es por eso que, idealización de la infancia y crueldad del Superyó, van unidos.

6.1.1 La sombra del objeto cayó sobre el yo

En su otra cara, el narcisismo comporta el riesgo de dejar fijado al yo en el objeto pues, puede recaer sobre él, tanto la capacidad destructora dirigida al objeto, como la tendencia devoradora vía la introyección. Este camino conduce a la melancolía como efecto de un narcisismo que no se presta como estado intermedio, sino que se ofrece como salida única para la satisfacción.

Un año después de su trabajo sobre el narcisismo (1914c), y en el mismo año de la publicación de “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915c) Freud escribe “Duelo y Melancolía” (1917e [1915]). En este trabajo se detiene fundamentalmente a señalar los orígenes narcisistas de la melancolía. La tesis de Freud puede condensarse en la frase: “La sombra del objeto cayó sobre el yo” (Freud, 1917e [1915], p.246). ¿De qué objeto se trata?. ¿Se trata acaso de la sombra del narcisismo de los padres transferido hacia el niño, el cual se impone como ideal irrealizable?

La descripción de Freud sobre el padecimiento melancólico inicia con los signos descritos por la psiquiatría: “cancelación de interés por el mundo exterior, pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de toda productividad y una rebaja del sentimiento de sí que se exterioriza en

autorreproches y autodenigraciones y se extrema hasta una delirante expectativa de castigo” (Freud, 1917e [1915], p.242).

Aparecen dos caras del asunto: de un lado una especie de encerramiento sobre sí mismo y, de otro, una expectativa de autocastigo. Lo primero da cuenta de una relación estrecha donde el sujeto aún no se integra en el mundo exterior dado que su yo-cuerpo se encuentra en codependencia estrecha con la madre. Lo segundo da cuenta de un ideal puesto sobre el objeto, que al no corresponderse con el yo, deviene como autorreproche y búsqueda de castigo.

La tesis de Freud (1917e [1915]) es que el objeto perdido se continúa en lo psíquico, de manera que el sujeto experimenta una suerte de duelo sobre el objeto, aunque este no es localizable. Es como si, al perderse el objeto, la libido se retirara con él. En ese sentido Freud (1917e [1915]) afirma que la melancolía es “una pérdida de objeto sustraída de la consciencia” (p.243).

El otro aspecto tiene que ver con el empobrecimiento del yo que, según lo expuesto en “Introducción del narcisismo”, opera cuando el narcisismo se vuelca sobre el objeto. Según la hipótesis que se propone para interpretar la melancolía, esta rebaja del yo es efecto a la vez de la no correspondencia entre un Yo-ideal que se le impone, y la posibilidad de serlo o alcanzarlo. Es decir, de no poder ser lo que se le impone ser. Freud (1917e [1915]) expone este asunto de la siguiente manera: “describe al yo como indigno, estéril y moralmente despreciable; se hace reproches, se denigra y espera repulsión y castigo. Se humilla ante todos los demás...” (p.244). ¿Pero acaso es posible que la pérdida de un objeto rebote de esta forma contra el yo? ¿De qué objeto se trata? ¿Puede acaso corresponder en algún punto objeto de deseo e ideal?

Otro de los rasgos que Freud (1917e [1915]) anota, es que, a pesar del rebajamiento y de los autorreproches que el yo se dirige, parece no existir en él la vergüenza. Por eso indica que “se complace desnudándose a sí mismo” (p.245). Así pues, una parte del yo parece erigirse como modelo y otra como un yo rebajado. Una parte se contrapone a la otra. Freud no deja de señalar la correlación con la conciencia moral. Podríamos decir también que, de una parte se trata de un Yo-idealizado y, de otra, de un yo que no logra corresponderse con la idealización. Ambos aspectos corresponden con el proceso de narcisización del niño efectuado por la madre. De un lado es el niño maravilloso e idealizado, aquello anhelado que la colma y la completa; de otro, es el niño que no logra materializar la completud anhelada, o, cuya imagen, no logra ser lo que se espera que sea.

Vemos aquí confluír objeto y Yo-ideal que construye la madre del niño, el cual se convierte en imperativo que se le transmite.

Pero, hay otro aspecto importante en las observaciones de Freud (1917e [1915]): la no correspondencia entre las denigraciones que se dirige y su propio yo. Según indica, estas parecen dirigidas a otra persona. Esta no coincidencia señala desde el comienzo el desajuste que hay entre Yo-ideal y yo-objeto. La madre ha idealizado en el objeto algo que no es y, sin embargo, lo trata como sí encarnara dicho ideal.

Cuando un sujeto dirige a sí mismo algún reproche, realiza el siguiente movimiento: utiliza un precepto moral de la cultura que ha hecho propio, para señalar una falla en él mismo. Ese mismo proceso hace que la denigración del sujeto de sí mismo no se corresponda con él y parezca dirigida a otro. He aquí pues los reproches dirigidos a un objeto que ahora rebotan sobre el yo. En esa vía podría concebirse la afirmación de Freud (1917e [1915]) respecto a que los sujetos se muestran “como si hubieran sido objeto de una gran injusticia” (p.246). Y es que lo son, de algún modo, en un proceso inevitable, en el cual el narcisismo de los padres les exige ser lo que no son. Lo cierto es que el niño quedará capturado en esta idealización: “(Él será un gran hombre, ella se casará con un príncipe) y en una segunda persona de seducción o intimidación (¿respondes a mi anhelo? ¿vienes?) La historia solo comienza en la primera persona: no, yo no es eso” (Leclaire, 1975/1977, p.89). Es preciso entonces que el sujeto realice un movimiento de desidentificación para poder distanciarse de la petrificación a la que se encuentra sometido.

Según Freud (1917e [1915]), esto que se experimenta como afrenta deviene de un desengaño proveniente de la persona amada con la cual existía un fuerte lazo libidinal y que ahora se sacude, produciendo así un desplazamiento, una pérdida del objeto. Esta ligadura es justamente aquella que une en relación casi simbiótica a madre e hijo y que, deja al niño a expensas de ser el objeto, pero también de encarnar el Yo-ideal. Lo que indica Freud (1917e [1915]), a partir del modelo del duelo, extrapolado a la melancolía, es que esta libido no pudo desplazarse a otro objeto y por lo tanto se retira sobre el yo.

Es cierto que parte del funcionamiento económico del yo tiene que ver con encarnar en ocasiones al objeto para prestarse como objeto de satisfacción. Sin embargo, en este caso, se trata de una ligadura más fuerte, no solo de la parcialidad del objeto, sino de un lazo de amor que reside

en él como totalidad corporal que completa a la madre, o al menos eso espera, y que, ahora, al no coincidir con el Yo-ideal, subsume sobre sí la pérdida de un objeto imaginado que es él mismo como totalidad corporal. Esto permite mostrar un punto de coincidencia entre la identificación del yo y el objeto. El yo se identifica con el objeto, dado que el objeto es también él mismo, aunque, vale la pena señalarlo, tampoco lo es. Es aquí donde se hace necesaria la vía trazada por el ideal del yo, campo simbólico que promete trazar una salida posible frente a dicha situación.

Aquí el niño maravilloso, producto del yo ideal materno, que a la vez representa el falo de la madre, se convierte en objeto mítico perdido, recibiendo sobre sí la negativización de un objeto que no es. Es así como puede decirse que la sombra del objeto recae sobre el yo, “quien, en lo sucesivo, pudo ser juzgado por una instancia particular como un objeto, como el objeto abandonado” (Freud, 1917e [1915], p.246). Él es entonces el objeto abandonado, objeto que no es, pero que, sin embargo, es juzgado por el ideal que se transmite a través de la conciencia moral y cuyo imperativo ahora hace suyo. Tal y como lo indica Freud (1917e [1915]), la pérdida del objeto es ahora una pérdida del yo. Agrega además que esta fuerte fijación en el objeto de amor y escasa resistencia a la investidura es propia del narcisismo:

esta contradicción parece exigir que la elección de objeto se haya cumplido sobre una base narcisista [...]. La identificación narcisista con el objeto se convierte entonces en el sustituto de la investidura de amor [...]. Un sustituto así del amor de objeto por identificación es un mecanismo importante para las afecciones narcisistas (Freud, 1917e [1915], p.247).

Es por eso que la distancia entre el objeto y el yo queda reducida a sus mínimas expresiones. Freud (1917e [1915]) menciona que se trata de una incorporación primaria del objeto, incluso a un nivel oral, un intento de incorporárselo por vía de la devoración. Puede señalarse, que la incorporación es también incorporación materna del niño como falo, de un lado, aunque, al tiempo, incorporación del mandato materno por parte del niño. En ese sentido, los autorreproches son efecto de reconocer que no se está a la altura del mandato, que se es culpable de la pérdida del objeto que él encarna imaginariamente, y que, aunque pueda representarlo, no lo es.

A propósito de la relación entre duelo y melancolía, Freud (1917e [1915]) expresa que la melancolía “es reacción frente a una pérdida real del objeto de amor” (p.248), y esta pérdida de amor se convierte en la posibilidad para que surja la ambivalencia de los vínculos amorosos. Esta

ambivalencia, si se mira la melancolía desde la perspectiva del otro, es la que hace que el objeto sea amado y odiado al mismo tiempo y ella tiene efecto de rebote sobre el yo, pues ahora se trata del sujeto que experimenta la ambivalencia del objeto en él mismo. Es objeto amado idealizado, pero al tiempo odiado y reprochado.

Como lo indica Freud (1917e [1915]), los autorreproches surgen de saber que “uno mismo es culpable de la pérdida del objeto de amor” (p.248). Agrega además que “si el amor por el objeto [...] se refugia en la identificación narcisista, el odio se ensaña contra ese objeto sustitutivo, insultándolo, denigrándolo, haciéndolo sufrir y ganando en ese sufrimiento una satisfacción sádica” (p.248). Es por eso que en la melancolía la sombra del objeto recae sobre el yo y lo subsume hasta la autoconsumación.

Pero, en Freud (1917e [1915]) se trata de un odio antes dirigido contra el objeto y que por efecto de la pérdida y el rebote por identificación, ahora recae sobre el yo. En cambio, en la hipótesis que intenta sostenerse, este odio es un odio que transita de la madre hacia el hijo, a través del efecto que produce la no coincidencia con el ideal. Lo cierto es que en la melancolía, para Freud (1917e [1915]), se trata de un regreso a la identificación narcisista de objeto, de una regresión hacia el sadismo. Es preciso decir que aquí también opera un proceso de inversión, lo que conlleva a la realización del sadismo a través de la crueldad propia de la experiencia masoquista. No obstante, este sadismo es patógeno en la melancolía, pues es justo lo que puede culminar en el suicidio. Según Freud (1917e [1915]) “el yo solo puede darse muerte si en virtud del retroceso de la investidura de objeto puede tratarse a sí mismo como un objeto, si le es permitido dirigir contra sí mismo esa hostilidad que recae sobre un objeto” (p.249). En efecto, en la regresión melancólica el Yo-ideal deviene martirizante contra el propio yo, el cual queda rebajado a la condición de objeto. Es así como amo y verdugo confluyen en el mismo sujeto y lo arrastran en un proceso autodestructivo. Ahora el yo pasa a ser juzgado por el objeto, o para ser más precisos, por el Yo-ideal puesto en el objeto.

Pero, hay un elemento más sobre el que se detiene Freud (1917e [1915]) y que, a pesar de su intento de esclarecerlo, constituye un punto oscuro en la teoría; se trata del revés de la melancolía, a saber, la manía, la cual se caracteriza justamente por los síntomas opuestos. Para Freud (1917e [1915]), el estado maniaco representaría algo así como el resultado de la investidura

de otros objetos y por lo tanto la posibilidad de emancipación del objeto que lo hacía sufrir. Sin embargo, no puede perderse de vista que la manía constituye un estado pasajero, y que más bien, lo propio de la melancolía, es la oscilación entre manía y depresión.

La melancolización como consecuencia del producto de la elección narcisista de objeto de la madre, sobre el cual recae también un proceso de idealización, permite señalar que ese objeto así investido y altamente valorado, es representado por su majestad el bebé. Así pues, el estado maniaco podría explicarse mejor por esta vía, pues la alternancia entre los estados maniacos y depresivos responde no tanto a la emancipación del objeto y la investidura de nuevos objetos, sino, más bien, a la ambivalencia propia del objeto narcisista encarnada en el niño. Ángel y demonio confluyen en él mismo. Idealizado puede gozar del estado maniaco del soberano, pero así también, en cuanto no se corresponde con el Yo-ideal, caer en la depresión.

6.1.2 El grandor del yo

Las observaciones de Freud (1914c) respecto a la megalomanía narcisista son esclarecedoras. En *Introducción del narcisismo* indica que,

La observación del adulto normal muestra amortiguado el delirio de grandeza que una vez tuvo, y borrados los caracteres psíquicos desde los cuales hemos discernido su narcisismo infantil. ¿Qué se ha hecho de su libido yoica? ¿Debemos suponer que su monto íntegro se insumió en investiduras de objeto? (Freud, 1914c, p.90).

¿Pero qué ocurre si la libido yoica no fue subsumida en el objeto de amor? ¿Es acaso posible transferir todo el monto de libido yoica al objeto? ¿En el caso de la elección narcisista, no se trata precisamente del engrandecimiento del yo? Según Freud (1914c), otra de las vías hacia las cuales se transfiere el amor narcisista de la infancia es al Yo-ideal, al cual se le atribuyen todas las perfecciones:

sobre este Yo-ideal recae ahora el amor de sí mismo de que en la infancia gozó el yo real. El narcisismo aparece desplazado a este nuevo Yo-ideal que, como el infantil, se encuentra en posesión de todas las perfecciones valiosas. Aquí, como siempre ocurre en el ámbito de

la libido, el hombre se ha mostrado incapaz de renunciar a la satisfacción de que gozó una vez. No quiere privarse de la perfección narcisista de su infancia, y si no pudo mantenerla por estorbárselo las admoniciones que recibió en la época de su desarrollo y por el despertar de su juicio propio, procura recobrarla en la nueva forma del Ideal-del-yo. Lo que él proyecta frente a sí como su ideal es el sustituto del narcisismo perdido de su infancia, en la que él fue su propio ideal (Freud, 1914c, p.91).

No obstante, aunque una de las vías para transferir la perfección narcisista de su infancia es la del ideal, puede plantearse también una situación hipotética en la que no se encuentre la vía expedita para transferir el narcisismo en el ideal. En ese caso, es posible que retorne como patrón y medida su majestad el yo, el cual se presenta como rey y soberano.

Lo cierto es que el ideal permite dar trámite al sentimiento de grandeza, de lo contrario, lo infantil arcaico retornará a través del sentimiento de omnipotencia. Sin embargo, es preciso decir que dicho sentimiento no desaparece por completo, sino que tiene formas diversas de manifestarse. De hecho, Freud indica que,

el sentimiento de sí se nos presenta en primer lugar como expresión del «grandor del yo», como tal, prescindiendo de su condición de compuesto [...]. Todo lo que uno posee o ha alcanzado, cada resto del primitivo sentimiento de omnipotencia corroborado por la experiencia, contribuye a incrementar el sentimiento de sí (Freud, 1914c, p.94).

Este sentimiento de sí es el que emerge entonces en los momentos de manía en los que el yo recupera su potencial omnipotente, aunque de manera fugaz, y es por eso que el cuadro melancólico se presenta en la oscilación entre manía y depresión. Así pues, el sujeto tendrá dos opciones para dar vía libre a su omnipotencia: de un lado la manía y la expresión maniaca del sentimiento de sí, de otra el Ideal-del-yo. Freud (1914c) indica que, “una parte del sentimiento de sí es primaria, el residuo del narcisismo infantil; otra parte brota de la omnipotencia corroborada por la experiencia (el cumplimiento del Ideal-del-yo)” (p.97).

Según indica, la salida del estado melancólico se produce por un proceso a través del cual el sujeto abandona la libido transferida al objeto por medio de la intermediación de las representaciones cosa que, al albergar representaciones más primarias, huellas mnémicas, permiten

transferir lentamente la libido hacia otros objetos. Pero esta transferencia se realizaría a través de un regreso narcisista, que ratifica la hipótesis propuesta: “aquella trabazón de investidura antes ligada que se libera al término del trabajo del melancólico y posibilita la manía tiene que estar en trabazón estrecha con la regresión de la libido al narcisismo” (Freud, 1917e [1915], p.255).

Freud (1917e [1915]) concluye que en este conflicto tal vez el yo puede reconocerse superior al objeto. Esta superioridad, como se ha mencionado, residiría en la idealización narcisista de la cual es objeto por parte de sus figuras parentales. Sin embargo, este sería apenas un rasgo de la manía y no por eso una manera de librarse del conflicto, pues los sentimientos de grandeza y la megalomanía pueden conducirlo al suicidio.

6.2. La procedencia acústica del Superyó y el desvalimiento infantil

Aunque Freud anticipa el concepto de Superyó en *Introducción al narcisismo* (1914c, p.92), *Duelo y melancolía* (1917e [1915], p.245) y *Psicología de las masas* (1921c [1920], p.103), es solo hasta la formulación de la segunda tópica, en *El yo y el Ello* (1923b), cuando este se formaliza. Dos atributos, tiene el Superyó: de un lado es portador del Yo-ideal que proviene de la idealización que realizan los padres del niño; de otro, es heredero del complejo de Edipo.

En “El yo y el ello”, Freud vuelve a situar la dinámica entre inconsciente, preconscious y consciencia. Expone el camino a través del cual algo deviene consciente: el mundo exterior se hace consciente gracias a la percepción. Los elementos internos únicamente pueden devenir conscientes a través de un complejo proceso en el cual transitan primero hacia la percepción. “Lo que desde adentro quiere devenir consciente tiene que intentar transponerse en percepciones interiores. Esto se vuelve posible por medio de huellas mnémicas” (1923b, p.22). Así pues, las huellas mnémicas son el elemento intermedio a través del cual lo inconsciente puede llegar a la consciencia. Estos restos mnémicos, en términos tópicos, se hayan contiguos al preconscious.

Freud indica que los restos mnémicos tienen un origen acústico, lo cual le permite atribuir un cierto origen sensorial al material preconscious. Así pues, afirma que “la palabra es [...] el resto mnémico de la palabra oída” (1923b, p.23). Este origen acústico de la palabra oída emparenta

dichas huellas con el Superyó, por cuanto este también proviene del exterior. En este sentido, el Superyó comparte con la huella mnémica la propiedad acústica.

Si los elementos inconscientes solo pueden acceder a la consciencia a través del preconscious, que alberga las representaciones palabra, el Superyó, que comparte con el ello su cualidad inconsciente, adviene a la consciencia a través de las huellas mnémicas como elementos intermedios en los cuales, como indica Freud (1923b), se apuntala el preconscious. Pero, aunque en principio el Superyó tiene un origen externo, el proceso de incorporación hace que se experimente como una percepción interior. En su acceso a la consciencia es preciso que se despliegue hacia la percepción, pues solo así puede devenir como sensación angustiante.

Dos elementos pueden desprenderse del proceso de incorporación. Un elemento sexualizante placentero/displacentero, que origina la pulsión a través de la erogenización; un resto acústico que se instala como huella mnémica, registro de la vivencia de satisfacción. Ambos elementos hacen parte de un mismo evento: la relación con el otro; sin embargo, estos se disocian en el proceso de incorporación generando una escisión entre el elemento sexualizante placentero/displacentero y el registro mnémico de la vivencia. Esta división psíquica puede al tiempo explicar la relación inconsciente entre ello-placer y Superyó-culpa. Lo cierto es que, desde esta perspectiva, ello y Superyó serían efecto de una interacción y no pueden comprenderse como instancias innatas.

Con respecto al yo, Freud indica que “no está tajantemente separado del ello: confluye hacia abajo con el ello” (1923b, p.26). Es a partir de la necesidad de relación con la realidad que la instancia yoica emerge del ello-placer. Esta instancia es al tiempo un yo-cuerpo, por eso en ocasiones es tomado como objeto de satisfacción a partir del goce narcisista. Los dos elementos también estarían presentes aquí. Por una parte, la configuración corporal-pulsional-sexual procedente de la interacción con el otro y, por otra, la configuración del yo como respuesta imaginaria y simbólica, ligada al proceso de identificación. Imagen que se reconoce en el otro (Yo-ideal) y también instancia de enunciación (Ideal-del-yo).

Freud indica que el “yo es la parte del ello alterada por la influencia directa del mundo exterior” (1923b, p.27). En adelante se esforzará porque prevalezca el principio de realidad frente al principio del placer, propio del ello. Pero en cuanto el yo toma prestadas las fuerzas pulsionales

del ello, este es quien termina comandando sus movimientos. En ese sentido, aun cuando existe una tendencia a observar emparentar al yo con la consciencia, Freud intenta mostrar que este se encuentra emparentado con lo inconsciente, no solo a partir de la fuerza pulsional del ello, sino, además, desde aquello que se estima como lo más alto en la escala de valores. Así pues, la autocrítica y la consciencia moral, tendrían, en muchas ocasiones, también una procedencia inconsciente. Según Freud, esto se hace evidente en el sentimiento inconsciente de culpa.

6.2.1. Así como el padre debes ser... así como el padre no te es lícito ser

Freud indica que el yo contiene la historia de las elecciones de objeto. Esto es lo que permite el retorno narcisista de la pulsión en la elección narcisista del objeto, dado que la historia de las elecciones de objeto, en lo más primario, se encuentra consignada a través de las huellas mnémicas. Así pues, el reservorio que tiene el yo respecto al objeto, es más bien un archivo mnémico que le permite hacer eco, solo hasta cierto punto, de la relación de objeto. No obstante, la sombra del carácter mnémico del objeto, en cuanto elemento significante, recae constantemente sobre el yo. Es por eso que, a través del mecanismo de la repetición, el displacer estará constantemente rebotando sobre el yo.

Así pues, el mecanismo del cual dispone el yo para tratar de mantener cierto dominio sobre el ello, es el de ofrecerse él como yo-cuerpo para satisfacer las pulsiones del ello. “Mira, puedes amarme a mí; soy tan parecido al objeto...” (Freud, 1923b, p32). Pero en este mismo proceso advendrá el registro mnémico a través del cual es posible el cotejo entre la vivencia de satisfacción y el papel escénico del yo. Dicho cotejo tiene como residuo una voz que dice: *No, tú no eres*. Aquí aparece la intervención del Superyó como conciencia moral. Así, “La tensión entre las exigencias de la conciencia moral y las operaciones del yo es sentida como sentimiento de culpa” (Freud, 1923b, p38). Esa imposibilidad de cumplir a cabalidad su papel es la que retorna como conciencia moral, como culpa. Esto se hace evidente en cuadros psicopatológicos como el de la esquizofrenia, donde el yo queda escindido en la multiplicidad de identificaciones-objeto, y en el cual es preciso señalar el carácter acústico de las alucinaciones. Algo similar ocurre con la paranoia, el elemento acústico desencadenado retorna como imperativo.

Freud atribuye la emergencia del superyó, para el cual reserva también el calificativo de ideal del yo, a la relación que existe entre el proceso de identificación y el objeto. Incluso, su discusión sobre el apartado “el yo y el superyó”, inicia con una disertación acerca de la función de las identificaciones-objeto. Allí señala que, en este campo de identificaciones, la identificación con el padre, constituye una de las de mayor valencia. Esta identificación procede de la herencia edípica y la bisexualidad psíquica. La demolición del complejo de Edipo tendría como resultado la resignación de la investidura de objeto madre, y el refuerzo de la identificación con el padre. En ese sentido, en una primera dimensión, el superyó es un residuo de las primeras identificaciones del ello, no obstante, también se manifiesta a través de una formación reactiva contra ellas. Es por eso que el vínculo con el yo “no se agota en la advertencia: “Así (como el padre) debes ser” sino que comprende también la prohibición: “Así (como el padre) no te es lícito ser”” (p.36). Estas dos caras del Superyó, una que promueve el goce del padre y otra que lo prohíbe, muestra que seguiría operando un régimen de identificación más primario que, además de prohibición, es voz incitadora.

El Superyó, por su parte, se encontraría con un mensaje contradictorio. De un lado un llamado del otro a través de la ternura redoblada en el lenguaje que se experimenta como un ¡hazlo! Imperativo. Y de otro, un *No* que se interioriza a partir de las regulaciones sociales y la moral, a través del proceso de socialización. Por su origen acústico puede advenir como autocrítica y consciencia moral, lo cual genera el sentimiento inconsciente de culpa. Es así como el sentimiento inconsciente de culpa emparenta al Superyó con el “imperativo categórico” (Freud, 1923b, p.36).

6.2.2 El yo se somete al imperativo categórico

Hay algo más que Freud atribuye al Superyó y que está relacionado con las causas reales a las cuales se debe, a saber, el desvalimiento infantil. El Superyó cobrará el valor de representante del padre que aparece para salvaguardar al yo-infantil, pues “cuando niños pequeños, esas entidades superiores nos eran notorias y familiares, las admirábamos y temíamos; más tarde, las acogimos en el interior de nosotros mismos” (Freud, 1923b, p.37). Este sería el origen de la religión. La posibilidad de identificación con el ideal paterno, permite también la identificación horizontal con quienes pudieron rivalizar por la disputa del amor al padre. En Freud, la instancia superyoica sería además la encargada de transmitir la herencia cultural al yo.

En el apartado sobre “los vasallajes del yo” Freud (1923b) explica el interjuego entre el yo el ello y el Superyó. Según indica, las identificaciones del yo se formarían como relevo de las investiduras del ello. “Estas [primeras] identificaciones se comportan regularmente como una instancia particular dentro del yo, se contraponen al yo como Superyó” (p.49). De aquí pueden desprenderse dos elementos que parten de la interacción con el otro. De un lado, las investiduras del ello que se encuentran emparentadas con la relación de objeto, de otro las identificaciones derivadas como forma primitiva del Superyó. Estas identificaciones como elemento diferenciable de las investiduras (eróticas) tendrían que ver con la huella mnémica como resto acústico en el cual intenta registrarse la vivencia. Aquí habría entonces una identificación primaria cuando aún el yo es endeble, como el mismo Freud lo indica. Esta instancia posteriormente será heredera del complejo de Edipo y, por su puesto, en una lógica retroactiva edipizará lo que antes eran restos acústicos no ligados.

Freud insiste en la naturaleza acústica de tal relación:

El Superyó, toda vez que es icc ¿Consiste en tales representaciones palabra, o en qué otra cosa? La respuesta prudente sería que el Superyó no puede desmentir que proviene también de lo oído, es una parte del yo y permanece accesible a la consciencia desde las representaciones-palabra (conceptos, abstracciones), pero la energía de investidura no les es aportada a estos contenidos del Superyó por la percepción auditiva, la instrucción, la lectura, sino que la aportan las fuentes del ello” (1923b, p.53).

Freud resalta, además, que el Superyó conserva el carácter de dominio sobre el yo, el cual sería herencia de la lógica paterna. Como elemento retroactivo, una vez se introduce el complejo paterno, hereda el carácter dominante de este. Al tiempo, esta relación de dominación atestigua sobre el desvalimiento infantil: “así como el niño estaba compelido a obedecer a sus progenitores, de la misma manera el yo se somete al imperativo categórico del Superyó” (Freud, 1923b, p.49). En adelante esta instancia establecerá una dialéctica en la que Amo y esclavo confluyen en uno mismo.

La dialéctica de la dominación conlleva a un permanente conflicto entre la instancia dominadora y el yo-infantil desvalido que se somete de manera voluntaria al dominio del Superyó, no sin experimentarlo como sufrimiento, algo que Freud (1923b) demuestra a través de la Reacción

terapéutica negativa: “el sentimiento de culpa [que] haya su satisfacción en la enfermedad y no quiere renunciar al castigo del padecer” (p.50). De allí se deriva un sentimiento de culpa como consecuencia de la disonancia entre el yo y el ideal. Esta no coincidencia es la que puede culminar en la ferocidad del Superyó.

Pero como el Superyó hunde sus raíces en el ello, a causa de los elementos primarios relacionados con la vivencia de satisfacción, se presta también a su servicio. Freud indica que su energía proviene del ello. Es decir, es a partir de las pulsiones sexuales que el Superyó puede tomar fuerzas prestadas para devenir feroz, pero también para incitar al goce. A través del sentimiento de culpa, derivado de la no coincidencia con el ideal, el yo se presta al castigo y se somete, como en la melancolía. Esta culpa inconsciente se enlaza con el complejo de Edipo, o también cobra significado a través de él. Otra forma de encontrar sentido a la culpa ha sido explorada por Freud en el caso de los que delinquen por culpa.

En la melancolía el Superyó se abalanza con sadismo contra el yo. Freud (1923b) emparenta este modo de proceder del Superyó con la pulsión de muerte. Indica que a veces consigue llevarlo a la muerte cuando el yo no logra defenderse a través de la manía. Esta relación que establece, entre Superyó y pulsión de muerte, puede comprenderse también desde la compulsión a la repetición, derivada de la huella mnémica como resto acústico. Aquí la pulsión de muerte sería pura compulsión de repetición. Lo cierto es que esta tendencia destructiva no encuentra punto medio: o bien se dirige el yo-infantil desvalido, o bien se dirige hacia el objeto. En esta transformación en lo contrario, es decir de amor en odio, cualquiera sea el caso, el yo quedará en medio de unas tendencias asesinas del ello y de una consciencia de culpa provocada por el Superyó. La compulsión a la repetición y la pulsión sexual confluyen en el Superyó y constituyen los elementos que le permiten devenir cruel. De allí entonces los dos caminos posibles para el yo-infantil-desvalido: o dirige la crueldad contra sí mismo o la dirige hacia el objeto.

Freud (1923b) explica el carácter cruel del Superyó a partir de la cualidad de cada instancia: un ello amoral, un yo que intenta ser moral y un Superyó hipermoral. Es entonces, tomando prestada la amoralidad del ello, como el Superyó puede devenir cruel y severo. Pero se trata de una crueldad a través del bien, por eso la crueldad y la ley quedan íntimamente emparentadas, de manera que la perversión sádica no podrá prescindir de la moral. Freud (1923b) indica que cuanto

más intenta el yo contener la agresión hacia afuera, más aumentará la inclinación a agredirse a sí mismo. Este desplazamiento sería uno de los destinos de la pulsión analizados por Freud (1915c) en la vuelta contra la propia persona.

No obstante, el asunto con la agresión superyoica es que funciona a nivel de la desmezcla pulsional, pues la identificación con el arquetipo paterno operó un proceso de sublimación. Esta desexualización conduce a que el componente erótico pierda su fuerza ligadora, de manera que se libera como fuerza destructiva. “Sería de esta desmezcla, justamente, de donde el ideal extrae todo el sesgo duro y cruel del imperioso deber-ser” (Freud, 1923b, p.55).

Es así como el Superyó y su dominación sobre el yo puede llegar a convertirse en crueldad por vía del sentimiento de culpa que se traduce en angustia del yo. Esta angustia, según lo indica Freud, proviene de la amenaza de castración producto del complejo de Edipo. La angustia moral se apuntalaría entonces en la angustia de castración, mientras el Superyó heredaría la función protectora del padre. Todo esto tiene un anclaje el desvalimiento infantil que proviene de la mima situación “[...] que estuvo en la base del primer gran estado de angustia del nacimiento y de la angustia infantil de añoranza: la separación de la madre protectora” (Freud, 1923b, p.59).

6.2.3 Si yo fuera el padre y tú el hijo, te maltrataría

La dialéctica entre el Superyó cruel y el yo-infantil desvalido puede explicarse con los planteamientos de Freud sobre el desvalimiento infantil. Asunto que desarrolla con mayor detalle en “El porvenir de una ilusión” (1927c) y “El malestar en la cultura” (1930a [1929]). El desvalimiento infantil hace del sujeto un ser dependiente. Atribuye al otro cierta omnipotencia dado que resuelve todas sus necesidades. Pero el otro puede también castigarlo o amenazar con retirar su amor. Si el Superyó es heredero de las figuras parentales, tenemos ahora una instancia interna que puede devenir cruel con el propio yo, específicamente con esa parte escindida del yo que Freud denomina lo infantil.

En “El malestar en la cultura” Freud (1930a [1929]) indica que existe un “grado infantil, originario, de la conciencia moral, grado que, por consiguiente, no es abandonado tras la

introyección de él en el Superyó, sino que persiste junto a ella y tras ella” (Freud, 1930a [1929], p.122). Estos elementos confluyen en el régimen primario. Freud agrega, además, que, “el vínculo entre Superyó y yo es el retorno, desfigurado por el deseo, de vínculos objetivos (real) entre el yo todavía no dividido y un objeto exterior” (Freud, 1930a [1929], p.125). Por eso el mecanismo de la agresión puede hacer que el Superyó dirija la crueldad hacia el yo-infantil-desvalido.

Lo cierto es que existe un punto de confluencia inconsciente entre el Superyó y lo infantil, que recrea la relación padre-hijo. De un lado, el Superyó encarna al padre agresor, de otro, el yo infantil desvalido se presta como su objeto. La disertación de Freud permite comprenderlo así: “si yo fuera el padre y tú el hijo, te maltrataría” (Freud, 1930a [1929], p.125). Pero si bien una parte de la agresión no tramitada hacia afuera es dirigida por el Superyó contra el yo; la otra puede ser dirigida hacia afuera contra el exponente fiel del desvalimiento, a saber, el niño.

Así pues, parricidio y filicidio confluyen en este conflicto. La intención parricida intentará ser purificada a través del filicidio, pero a la vez el filicidio se explicará como reacción a la crueldad del padre. El Superyó es heredero de la identificación con el padre, recibiendo de este su poder de castigo. La escisión primaria termina siendo significada por el Complejo de Edipo, el cual instala una dialéctica en la que el Superyó requiere del yo-infantil-desvalido para dirigir su crueldad, pero así también el yo-infantil-desvalido requiere del Superyó como representante del padre, para atribuirle la crueldad que estima merecida. Amo y esclavo se encuentran así en el interior del sujeto. La voz del Superyó demandará al yo propiciar el sacrificio sagrado de lo infantil.

6.2.4 El mundo como un juego de niños

El humor, a diferencia del chiste y lo cómico, tiene algo de patético pero también de grandioso. Lo grandioso tendría que ver con un triunfo del yo, quien a pesar de ser humillado, sale avante de la situación. Aquí el yo “rehúsa sentir las afrentas que le ocasiona la realidad; rehúsa dejarse constreñir al sufrimiento, se empeña en que los traumas del mundo exterior no pueden tocarlo” (Freud,1927d, p.158). En ese comportamiento se observa un triunfo del principio del placer que se afirma incluso, a pesar de las circunstancias desfavorables.

Según Freud (1927d), el humor puede consagrarse en una misma persona o entre dos. En el primer caso se desdobra en el sujeto que se ríe de sí mismo. En el segundo caso el sujeto se ríe de otro y habrá un espectador que participa del goce del humor. Lo cierto es que “uno puede dirigir la actitud humorística [...] hacia su propia persona o hacia persona ajena” (Freud, 1927d, p.157). Esta distinción se pone en consonancia con la acción agresiva: puede dirigirse contra sí mismo o contra el otro. Solo que aquí se trataría de una agresión sublimada, pues se toma a sí mismo o al otro como objeto de burla.

En la situación humorística aquel que adopta una actitud humorística, bien sea hacia sí mismo o hacia otro:

se comporta hacia él como el adulto hacia el niño, en la medida en que discierne la nulidad de los intereses y sufrimientos que le parecen grandes a aquel, y se ríe de ellos. Así, el humorista gana superioridad poniéndose en el papel del adulto, en cierto modo en la identificación padre, y deprimiendo a los otros a condición de niños (Freud, 1927d, p.159).

Como puede observarse, en el mecanismo confluyen el padre y el niño. El padre severo se impondría sobre el otro que ha sido infantilizado. La instancia a la cual Freud atribuye dicho comportamiento es el Superyó, en cuanto instancia heredera de las figuras parentales que, como ha podido verse, generalmente mantiene al yo sometido cruelmente, tratándolo como al niño desvalido.

¿Pero qué ocurre cuando el humor confluye sobre el mismo sujeto que se toma como objeto de la burla? En este caso ambos papeles son operados por él: de un lado, se trata a sí mismo como un niño, de otro, desempeña el papel del adulto cruel.

Según Freud (1927d) en esta situación el yo traslada parte de su libido al Superyó, de manera que a este “así hinchado, el yo puede parecerle diminuto, todos sus intereses desdeñables; [...] puede resultarle fácil sofocar las posibilidades de reacción del yo” (p.160). El mecanismo aquí empleado sería similar al operado en el enamoramiento, donde el yo desplaza la libido al objeto, empobreciéndose él mismo. Esto coincide con la oscilación maniaco depresiva de la melancolía. El estado maniaco obedecería a este intento de fuga del yo, a partir de la investidura del Superyó, para finalmente salir victorioso de la situación.

Es entonces a través de la investidura del Superyó, como el yo podría modificar sus capacidades de reacción frente a aquel. Por eso Freud (1927d) indica que, “el Superyó, cuando produce la reacción humorística, no hace sino rechazar la realidad y servir a una ilusión, [...] a este placer poco intenso lo sentimos como emancipador y enaltecedor” (p.161). Lo esencial del mecanismo queda resumido en la siguiente máxima, “véanlo: ese es el mundo que parece tan peligroso ¡un juego de niños, bueno un juego de niños, nada más que para bromear sobre él!” (Freud, 1927d, p.162).

Esta forma de relación entre el yo y el Superyó lograría apaciguar su crueldad y sería a la vez un mecanismo emancipador para el yo. Es de esta manera como el yo lograría enfrentarse de modo distinto, tanto a la vocación castigadora del Superyó, como a su actitud de desvalimiento frente a los avatares del mundo. Probablemente así lograría también paliar las formas reactivas en las que la agresión se dirige hacia los otros, y en este caso, al fiel exponente de su desvalimiento, a saber, el niño. Esta sería además una cara más amable del Superyó que se derivaría también de las instancias parentales y la búsqueda de consuelo, pues en esta relación, ellas buscan salvaguardar al yo. Por esa vía, la relación entre el Superyó y lo infantil no queda subsumida en la relación sadomasoquista, sino que sería posible salvaguardar lo infantil. Triunfa el narcisismo, aunque no en la vertiente megalomaniaca del yo-omnipotente.

6.3 El objeto invocante y su relación con el Superyó

A lo largo de su obra, Lacan resaltó el rasgo invocante del Superyó. Uno de los objetos parciales que ha sido ampliamente estudiado en la obra lacaniana es el objeto voz. Las alucinaciones acústicas presentes en la psicosis dan cuenta de este asunto. De hecho, Freud mismo señaló la relación que había entre las psicosis y el Superyó, al considerar que eran efecto del conflicto entre el yo y el Superyó. Pero, la propiedad acústica del Superyó no es un asunto exclusivo de las psicosis, por el contrario, se trata de una cualidad propia de esta instancia.

Al hacer una lectura transversal en la obra de Lacan pueden observarse múltiples alusiones al respecto.

En la clase del 6 de febrero de 1957, del Seminario 4, *La relación de objeto*, Lacan retoma un cuento de un literato italiano (Cazotte) titulado “El diablo enamorado”, para señalar la

propiedad acústica del Superyó. El cuento trata de un hombre que se entrega a la evocación del diablo, el cual se le aparece en forma de cabeza de camello y para preguntarle con voz cavernosa ¿Qué quieres? Lacan indica que, “esta interrogación fundamental nos da, de la forma más sobrecogedora, una ilustración del Superyó” (Lacan, 1956-57/2001, p.171).

En este mismo seminario, Lacan intenta aclarar la dificultad con la que se encuentra Freud una vez ubica la identificación primaria y la relación de objeto. No deja de señalar, el papel que juega el narcisismo en este proceso, así como el mecanismo descrito por Freud en el caso de la melancolía, donde la sombra del objeto recae sobre el yo.

El mecanismo de incorporación estaría, según Lacan (1956-57/2001), “en el origen de la formación precoz llamada el Superyó. Eso que el sujeto incorpora es algo análogo al objeto de la necesidad” (p.178). Es así como el Superyó se convierte en sustituto del objeto que falta. El reproche, uno de los síntomas característicos de la melancolía, se convierte, de esta forma, en el vozarrón que conmemora la falta de objeto.

Posterior a este primer tiempo, se encuentra el proceso de identificación que adviene a través del narcisismo y la identificación imaginaria que allí se produce. Es solo a partir de esto que el sujeto puede captar la falta en la madre intentando llenarla con su cuerpo. En este segundo tiempo, la identificación primaria, que Lacan distingue a través del proceso de incorporación, comienza a ser resignificada en clave Edípica. Es así como el Superyó se hace heredero del complejo de Edipo, lo cual conlleva a que mantenga su doble faceta: un Superyó que incita y otro que prohíbe.

6.3.1 Un parásito que consume al sujeto

En el seminario 7 “La ética del psicoanálisis” (1959-60/2007), Lacan ubica al Superyó desde la perspectiva de la maldad y la crueldad que se hacen presentes en la cultura. Además de esto, atribuye a la conciencia moral el carácter de “parásito alimentado con las insatisfacciones que se le otorgan” (p.112). Esta relación culmina con el odio y el castigo de sí mismo.

En este mismo seminario Lacan vuelve a señalar el proceso de incorporación del mandato superyoico. Esta vez es puesto en relación con el padre, para indicar que la crueldad que el sujeto

se dirige contra sí mismo proviene de los reproches que le dirige al padre. Así, el castigo y la crueldad que se dirige a sí mismo sería un intento por expiar la culpa derivada de los deseos malignos contra el padre imaginario, al cual se le atribuye el carácter de padre malvado.

El carácter parasitario del Superyó vuelve a ser señalado por Lacan en el seminario 10 *La Angustia* (1962-63/2010). Allí indica que a eso se debe la angustia que produce, pues esta aparece “cuando surge en este marco lo que ya estaba ahí, mucho más cerca, en la casa *Heim*. Es el huésped me dirán ustedes. En cierto sentido sí, por su puesto, este huésped desconocido que aparece de forma inopinada tiene que ver, enteramente, con lo que se encuentra en lo *unheimlich*” (Lacan, 1959-60/2007, p.86). Según Lacan este huésped hostil no es el habitante de la casa, sino lo domesticado y admitido

En la clase del 30 de enero de 1963 del mismo seminario, Lacan retoma el trabajo de Reik a propósito del mito y del sonido del Shofar para referirse al carácter invocante del Superyó, y que representa la voz de Yahvé, el bramido. A partir de aquí avanza con más propiedad sobre el carácter del objeto voz para indicar que debe distinguirse el soporte de *a*, de la fonemización. Se trata fundamentalmente de la voz como separable. La pura voz como objeto *a*. Según indica “el sonido del Shofar [...] es la remembranza ligada a este sonido, [...] el momento preciso del sacrificio de Abraham en que Dios detiene su mano...” (Lacan, 1962-63/2010, p.271). A esta voz Lacan atribuye de nuevo “su carácter parasitario, en forma de imperativos interrumpidos del Superyó” (Lacan, 1962-63/2010, p.272).

La disertación de Lacan permite ahora poner el acento en la voz como objeto. Desde esta perspectiva, la huella mnémica de carácter acústico, coincide con el objeto perdido. Sobre esta base puede hacerse una nueva interpretación de la identificación primaria y la relación de objeto, pues se trata de algo que confluye en la pura voz. El objeto voz permite interpretar, desde otro ángulo, aquello que ocurre en la melancolía, a saber, la sombra del objeto que recae sobre el yo. Si se trata de este objeto primigenio, no habrá otra forma de retorno distinta a la del autorreproche, voz atormentadora, bramido, vozarrón.

6.3.2 Incorporar la voz

Respecto a los juegos sadomasoquistas, Lacan (1968-69/2008) señala, en el seminario XVI, *De Otro a otro*, aquello que se busca en la escenificación para ya no tener palabra, dejando únicamente la voz. Pone como ejemplo el juego de reducir al otro a ser un perro. Allí el sujeto queda reducido a pura voz. Según indica hay algo en la voz por lo cual se interesa el sujeto. Afirma que “en ningún lugar el sujeto está más interesado en el Otro que por este objeto *a*” (Lacan, 1968-69/2008, p.234). Por eso,

resulta imposible concebir lo que ocurre con la función del Superyó si no se comprende [...] lo que ocurre con la función del objeto *a* realizada por la voz como soporte de la articulación significativa, la voz pura en la medida en que está, si o no, instaurada en el lugar del Otro (Lacan, 1968-69/2008, p.235).

Es entonces por la senda del sacrificio de la voz hacia donde se conduce el sujeto para encontrarse con la pura voz, de la cual existe apenas registro mnémico parcial. Es sobre esta base que Lacan explica cierto masoquismo moral que estaría fundado en la incidencia de la voz del Otro. No puede perderse de vista lo que ocurre en el sometimiento a la voz del Otro en los fenómenos de masas. Sacrificar la voz sería aquí un intento por completar al Otro, trátase del masoquismo moral o incluso del sadismo, en el cual una voz es sacrificada para el Otro. En el masoquismo moral, “el masoquista se juega en el nivel del Otro y de la remisión a él de la voz como suplemento” (Lacan, 1968-69/2008, p.235). El sádico, “intenta de esta manera, completar al Otro quitándole la palabra e imponiéndole su voz, pero en general falla” (Lacan, 1968-69/2008, p.235). El sádico busca instalarse como instrumento del Otro, ponerse a su servicio, ofrendar el sacrificio. En ese caso se trata de reducir al otro a la expresión de pura voz, arrebatándole la palabra. Asunto que el pedófilo intenta conseguir en su víctima y que se encuentra representado en el límite entre la pura voz y el lenguaje articulado.

6.3.3 *El infans el Superyó y el sacrificio de la voz*

El carácter invocante del Superyó permite relacionar el imperativo categórico con la voz. Fórmula que de alguna manera quedaba enunciada en los momentos que anteceden la formulación freudiana del Superyó, cuando se refería a la voz de la consciencia. Se trata de una voz imperativa que reclama obediencia. “Oírla es obedecerla, como lo atestigua la etimología misma de la palabra *obéir* [“obedecer”]: del latín *obaudire*, de *ob*, delante y *audire*, escuchar. Obedecer es “prestar oídos a”, y de allí “estar sometido a” (Poizat, 2003, p115).

Muy temprano la voz del otro se incorpora, y en un segundo tiempo se significa a través del padre. El mito del parricidio señala de alguna manera el acto de incorporación. Esto es lo que simboliza el sonido del *Shofar* en el ritual. A través del sonido del cuerno el pueblo hebreo conmemora la muerte del padre, con el cual al mismo tiempo se identifica. Se trata de una figura idealizada y divinizada. Según Poizat (2003) “al incorporar su voz, cada sujeto y, como consecuencia, toda la comunidad, también tienden a identificarse con un resto de ese goce y ese poder absoluto” (p.117). En este punto confluye la voz como soporte de la ley. En esta doble dimensión de la voz, de un lado voz pulsional como objeto de goce y, de otro, voz imperativa, tenemos dos caras del Superyó: de un lado vozarrón y de otro soporte de la ley en cuanto heredero del Complejo de Edipo.

Pero, el proceso de incorporación implica al tiempo el registro mnémico de la experiencia; restos acústicos, como indica Freud, que son almacenados como huellas. De esta manera confluye la voz y el objeto. Voz en el registro mnémico, pero también voz como objeto pulsional. Es aquí donde es posible emparentar la identificación primera con el objeto. Se trata, por una parte, de la identificación con la voz del Otro y, de otra, de la relación con la voz como objeto perdido.

Ocurre del lado del viviente, quien también es portador de su propia voz, que, para ingresar en el lenguaje, debe abandonar su voz para incorporar la voz del otro a través del lenguaje articulado. Aunque su voz seguirá siendo el soporte del lenguaje, esta será desechada en el proceso de significación. Se trata de un goce primordial en el cual “el lenguaje nos amputa irremediabilmente del goce directo de las cosas” (Poizat, 2003, p.118). Esto es lo que puede comprenderse como castración simbólica. Es como si el pago del sujeto por habitar en la casa del lenguaje, fuera el sacrificio de su propia voz. Si aquel estado que designa el momento que antecede

el ingreso al lenguaje lo designamos como *infans*, la consecuencia será que todo viviente debe sacrificar al *infans* para ingresar en el *domos* del lenguaje. Así pues, “el ser viviente que tiene el lenguaje busca la articulación entre *phoné* y *logos*” (Poizat, 2003, p.138).

La explicación fenomenológica de Poizat parte del primer grito del bebé, momento mítico que permite comprender el mecanismo. Aquí el bebé lanza un grito que es manifestación sonora del *displacer* que el otro interpretará y significará. El Otro se dirige al niño para atender la necesidad. Este proceso es almacenado a través de una huella mnémica que registra tanto la satisfacción como el *displacer*. Estas huellas mnémicas, de las cuales no puede perderse de vista el carácter acústico, se convierten en referentes de satisfacción. Lo cierto es que este primer grito representa la pura voz, el objeto primigenio que el sujeto pierde cuando ingresa en el lenguaje articulado. Así, ““la pureza sonora” inicial desaparece para siempre tan pronto como se emite el grito” (Poizat, 2003, p.120). En adelante habrá un intento de compensación, una búsqueda para recuperar el goce perdido. En este caso la voz y sus distintas formas de manifestación cultural juegan un papel preponderante. Pascual Quignard (citado por Poizat, 2003), interpreta el comportamiento del adolescente melómano como un intento por recuperar algo de la voz de niño que se pierde en la pubertad.

En este proceso el otro inscribe la voz en el orden significativo para darle un sentido, dejando atrás su materialidad sonora, desechando como resto la voz que en sí misma no quiere decir nada. Por eso, la voz se borra detrás del sentido del discurso y el *infans* se sacrifica en función del *logos*. La música y el canto se convertirán en vías para intentar recuperar, hasta cierto punto, este goce perdido. En todo caso, el viviente ha pagado con el soporte material de la voz, para producir lenguaje articulado. La voz se ha sacrificado en función de la palabra. Este proceso constituye además un paso hacia la humanización, de manera que también su contrario, privar al hombre de la palabra, lo conduce inevitablemente a la deshumanización.

En este mecanismo, la voz del *infans* se sacrifica para tomar la palabra, de manera que tomarla “siempre supone inconscientemente cumplir ese sacrificio y siempre exige el esfuerzo de aceptar esa pérdida” (Poizat, 2003, p.129). El sujeto experimenta esta pérdida a través de la castración, pues una parte de su cuerpo se vive como sacrificada en función del deseo del otro.

Según Poizat, como el sujeto no termina de aceptar la pérdida, intenta recuperar el objeto a través de diferentes vías, como la melomanía, o los fenómenos de masas. Pero, pueden abrirse otros caminos para intentar recuperar la voz del *infans*, a través de la idealización del niño, cuya voz también es magnificada, divinizada y por eso también sacrificada, como en el caso de Rais.

Por este camino puede incluso buscar el perverso hacerse a la voz de su víctima, intentar captar su grito, pero también su dimensión de inhumanidad. El horror que ello suscita se manifiesta en los gritos de auxilio, en los clamores, allí donde la víctima del sacrificio desfallece. En este proceso, el perverso realiza un sacrificio para intentar completar al Otro a través del grito de la víctima propiciatoria.

Pero, el *infans* puede tener otros destinos. Dada su condición de desvalimiento, depende de su madre a quien atribuye una posición de omnipotencia. Este primer momento, que es fundamental para la supervivencia, debe sin embargo ser transitorio, para que pueda integrarse a la cultura. Es por eso que necesita desprenderse de ella. Esta separación marca el inicio del drama edípico. Allí el sujeto se encuentra entre dos voces: de un lado la voz de goce en su dimensión pulsional, y de otro la voz del ideal que se presenta como *logos*. No obstante, la fusión con la madre lo remite a un goce primitivo frente al cual él se ofrece como aquello que la completaría. Por esta vía no hay renuncia al *infans* y por tanto ingreso efectivo en el lazo social. Poizat (2003) indica que por el camino del fantasma de completitud maternal “el sujeto ya no estaría amputado del goce, las leyes del lenguaje – y la castración simbólica que inscribe su marca en el sujeto – quedarían abolidas y, por último, la voz como tal ya no se sacrificaría detrás de la palabra que nos hace hombres” (Poizat, 2003, p.142). La regresión narcisista constituye entonces uno de los caminos posibles para el reencuentro mítico con la completitud.

Capítulo 7. El niño como objeto de violencia sexual

Como pudo observarse en el capítulo anterior, la compulsión a la repetición y la pulsión sexual confluyen en el Superyó y constituyen los elementos que le permiten devenir cruel. Pero, la tendencia destructiva, no encuentra punto medio: o bien se dirige al yo-infantil desvalido, o bien se dirige hacia el objeto. En ese sentido, si bien una parte de la agresión no tramitada hacia afuera es dirigida por el Superyó contra el yo; la otra puede ser dirigida hacia afuera contra el exponente fiel del desvalimiento, a saber, el niño. Pero, en ocasiones, se trata de una crueldad a través del bien, por eso la crueldad y la ley quedan íntimamente emparentadas, de manera que la perversión sádica no podrá prescindir de la moral.

Por otro lado, como ha podido señalarse, a propósito del Superyó y su relación con la voz, la acción sádica contra el niño puede ser entendida como un intento de completar al Otro arrebatándole la palabra a la víctima. Por ese camino, al privarlo de la palabra, el sádico se conduce hacia la deshumanización del *homo sacer*, el cual queda reducido a vida desnuda. El perverso busca hacerse a la voz de su víctima, intentando captar su grito, en su dimensión de inhumanidad.

Esta relación entre víctima y agresor presenta una síntesis del mecanismo pulsional en el que parece posible que confluyan los dos primeros tiempos de la pulsión: tanto la acción sádica cruel desplegada contra otro, como la vuelta contra sí mismo, donde el yo es tomado como objeto de martirio. Esta síntesis es posible gracias a que el niño, como objeto de la crueldad, encarna tanto el objeto tabú, como el semblante de lo infantil, propio del victimario. Así pues, la víctima encarna en la escena, tanto lo infantil omnipotente en la acción de martirizar, como al yo infantil desvalido, de la acción de martirizarse.

Como ha podido señalarse hasta aquí, el niño es tomado como objeto, en cuanto representa el pene de la madre, y se convierte en cuerpo falicizado a través de la significación de la castración en la mujer. Por eso, en el acto perverso, el cuerpo del niño encarna el fetiche del cual busca apoderarse. Es así como el niño puede terminar siendo devorado en el acto de incorporación o, en otros casos, ser aniquilado de manera indiferente.

A partir de estos presupuestos, el presente capítulo busca esclarecer el comportamiento violento contra el niño. La relación entre el niño dependiente y el adulto cuidador, conduce a la pregunta por el lugar que ocupa el niño en la sexualidad del adulto, y por aquellos casos en los que la pulsión irrumpe para tomarlo como juguete erótico. Esto conduce al análisis de la perversión, la cual debe comprenderse en dos sentidos: como estructura de la sexualidad humana y como renegación de la realidad.

En primer lugar, se caracteriza el comportamiento del padre pedófilo. Posteriormente, se revisa la posición del niño como objeto de goce, buscando esclarecer la estructura perversa. Finalmente, se analizan los comportamientos sexuales violentos contra el niño.

7.1 El protopadre y la madre incestuosa

Las figuras del protopadre y de la madre omnipotente parecen claramente ilustradas en la película *Miss violence* (2013) de Alexandros Avranas. En medio de la celebración del cumpleaños número 11, Angeliki ingresa al salón con su vestido blanco mientras su familia le aguarda. Serpentinan, bombas y pastel adornan la sala, mientras todos cantan al unísono el cumpleaños. La niña sopla las velas. Todos aplauden. La niña besa a todos sus familiares (mamá, hermanos, tía y abuelos) y posa para las fotos. En ese momento su abuelo se acerca y le da dos besos en las mejillas. La niña no parece muy feliz al lado del hombre, quien la toma de la mano para bailar. Antes de finalizar la pieza, el padre le da otro beso en la mejilla, y se va en busca de los demás para hacer una foto de la familia. En ese momento la niña se dirige al balcón, se sube al pasamanos y se lanza. Así empieza *miss Violence*.

El hombre parece un buen padre de familia. Reúne a su familia a la hora de la cena y lleva a sus nietos a la escuela. Les lleva regalos a los niños al final de la jornada, les ayuda con las tareas y juega con ellos. Pero en este clima de aparente normalidad algo no parece estar bien. Reina un ambiente tenso y miradas cómplices entre la abuela y su hija mayor, Eleni. Todo parece estar bajo control del hombre de la casa. Cada gramo de comida es medido y verifica que cada cosa esté en su lugar. Mientras tanto, la abuela, se encarga de que todo esté en orden en su ausencia.

El padre es quien controla todas las situaciones. En una ocasión, se dirige a la escuela a recibir las calificaciones de los niños. La maestra le indica que les ha ido bien, excepto por el comportamiento del Filippo, quien se ha tornado agresivo últimamente. Al llegar a casa fija los boletines con cinta mientras felicita a sus nietos por los logros. Pero, antes de enviarlos a la cama, llama a Filippo y lo reprende por lo que ha dicho la maestra. Comienza a darle bofetadas y luego llama a su hermana para que continúe golpeándolo. Mientras tanto le pregunta ¿Qué clase de hombre eres que dejas que te golpeen las chicas? Luego de eso lo deja todo el día sentado en el sofá y sin comida.

El ambiente de normalidad comienza a verse alterado. Myrto, la hija menor, se corta la entrepierna para fingir que tiene la regla. Eleni está embarazada de nuevo. Como es su cuarto hijo, del cual no se conoce la paternidad, su padre consigue a un hombre para que se haga pasar por su pareja, pues de lo contrario el servicio social comenzará a sospechar y puede llegar a quitarle al niño. Una noche salen a casa del hombre y en medio de tragos el padre comienza a tomar fotos para recoger pruebas que corroboren su relación. Finalmente le paga con el sexo de Eleni.

Mientras todo esto pasa, la abuela está en casa recuperándose de la última faena sexual con su esposo. En ausencia de Eleni y su padre, Myrto se acerca a su madre para confiarle algo. Antes de que pueda decirse la mujer le dice: “yo no quiero saber nada”. “Tú nunca quieres saber nada”, le responde Myrto. La niña continúa interpellándola y le pregunta si sabe lo que dicen en la escuela de su hermana Angeliki. La madre comienza a mostrarle las marcas en el cuello y los hombros, luego de la última noche de sexo con su esposo y le dice que se calle. La niña replica que también es culpa suya: ¡Todo es por tu culpa!

Pero cuando llega la visita del servicio social, todos posan como familia perfecta. Los funcionarios inician su proceso de rutina: revisan la alacena, todo en orden con la alimentación. Observan las habitaciones de los niños, todo limpio, la ropa limpia en los armarios. Luego la habitación de Angeliki. El padre/abuelo va guiando la visita. Indica que la niña dormía con Myrto, su hija menor. Es la única que está ausente en la visita. Cuando le preguntan por ella, el padre indica que se encuentra presentando exámenes en el instituto. Al preguntarle por las cosas de Angeliki, el padre dice que las guardó para evitar la tristeza de los niños. En el interrogatorio, Eleni hace toda una defensa de su padre. Indica lo bueno que es y cómo se hace cargo de los nietos. Sobre

el padre de sus hijos, afirma que ella escapó con él siendo muy joven y nunca quiso responder por ellos. Finalmente, su buen padre la perdonó y regresó a casa. Pero ahora es interpelada por su nuevo embarazo. Le preguntan por el progenitor del niño y entonces su padre responde con la coartada que ha armado. Su madre, quien desconocía el plan, sale también en su defensa. Afirma que por fin tiene una relación seria después de tanto tiempo. Antes de salir, los funcionarios del servicio social le dicen al padre que es un sustituto paterno para los niños, pero que sin embargo es raro, porque parece que no hubiera pasado nada.

En efecto, las cosas en *miss Violence* transcurren con total normalidad, como si nada hubiera pasado. Se trata de una violencia naturalizada y por tanto velada. Una violencia de la cual todos son cómplices. El padre/abuelo es un pedófilo que comete incesto con sus hijas y ahora también con las nietas. Los hijos de su hija Eleni han sido engendrados por él. Pero todas guardan silencio, conceden en la violencia del protopadre que se arroga para sí el derecho de gozar de todas las mujeres. Todas le pertenecen. La madre prefiere mirar para otro lado y parece no alterarse con los hechos que acontecen al interior del hogar. Ella actúa más como madre del padre pedófilo que como su esposa. Por eso está presta a defenderlo.

En esta aparente complicidad de las hijas, ellas se prestan a la unión incestuosa con el padre tratando de destituir a la madre y exaltando al padre por encima de todas las leyes.

Al finalizar la visita del servicio social, el padre va a recoger a Myrto. De camino a casa hace una parada en una lavandería. Ha llevado a su hija a prostituirse con dos hombres. Cada uno toma su respectivo turno para la violarla y la maltratarla. Finalmente, el padre ingresa en la habitación, se sienta en la cama, la toma en sus brazos y también la viola. A la salida los hombres dan el pago al padre y sale de camino a casa. En el trayecto le dice a su hija que la próxima vez tiene que sonreír más. En ese preciso momento ella le confiesa que le contó todo a Angeliki antes de suicidarse. Le dijo que a los 11 años su padre las inicia sexualmente. Eso fue lo que motivó el suicidio de Angeliki en su cumpleaños número 11. La niña no estaba dispuesta a que su abuelo hiciera lo mismo que había hecho con su madre y su tía. Por eso, decide pasar al acto.

Al siguiente día, todo está como de costumbre. Todos están sentados en la mesa mientras el padre a la cabeza sirve el café. Su esposa, amable, le alcanza el pan. Los demás, disfrutan el desayuno. El padre recibe una llamada de la escuela de Myrto. La niña ha dicho a su maestra que

las cosas en casa no van bien, que su padre es muy violento. En la entrevista la maestra le dice que no sabe que creer, pues ve interés de parte suya en los estudios de los niños. El padre inventa que quizás la Myrto ha dicho eso porque le ha prohibido verse con su novio, luego de encontrarlos drogándose. Finalmente, la maestra amenaza con llamar a servicios sociales si escucha otra queja de violencia.

Al regresar a casa el hombre vacía la nevera. Les deja sin lo único que mantenía cerradas sus bocas para no hablar de lo que sucedía en casa. Ahora tienen los platos vacíos. Sale de casa y cuando regresa vuelve con algo de comida. Los niños salen corriendo como cachorros hambrientos luego del llamado del padre y lo rodean para recibir algo de alimento. En la tarde sale con Alkmini y Philippos a comer helado. Deja al niño entre el carro mientras sube con la niña al apartamento de un amigo, quien amablemente le ofrece una copa de helado. El hombre pone música y el abuelo le dice a la nieta que baile. La niña esta vestida como muñeca, con un vestido blanco y unas baletas marrón. El hombre la observa mientras baila y entonces se lanza como cazador hacia su presa. La toma de un brazo mientras su abuelo empieza a fotografiarlos. Finalmente, la arrastra de la mano mientras la niña intenta poner en alerta a su abuelo, pero él se queda en el sillón aguardando.

En la noche regresa a casa. Eleni se ha quedado dormida en el sillón esperando a que regrese su hija. Alkmini está perpleja, el abuelo la toma del brazo y la lleva a uno de los cuartos. Otra vez la mirada cómplice de la abuela y Eleni se encuentran. Saben lo que ha ocurrido con la niña y no se lo esperaban aún, pues todavía no cumple los 11 años. La abuela le dice a Eleni que se vaya a dormir.

Al día siguiente, Eleni no ve a su padre despierto y se dirige a la habitación a llamarlo. Pero, al ingresar, lo encuentra muerto. La cámara enfoca apenas la mitad de su cuerpo. Puede observarse su entrepierna ensangrentada. Voltea a mirar a su madre que está afuera como si nada hubiera ocurrido. Eleni se ve conmocionada. La mira entre risa y llanto, y se encierra en el cuarto con el cadáver. Su madre está sentada en el sofá con una sonrisa de tranquilidad. Los niños llegan listos para ir a la playa con su abuelo, tal y como lo había prometido. La abuela le dice a Eleni que cierre con llave la puerta de su cuarto. Finalmente, la pantalla queda en *off*. La abuela ha asesinado al protopadre, los ha liberado del pedófilo. Ahora, todos los hijos quedan encerrados en la violencia

materna que había concedido desde siempre la violencia del padre. La madre se ha convertido en la señora de la Ley.

7.1.1 La relación incestuosa

El padre pedófilo actúa como protopadre de la horda. Todas las mujeres le pertenecen. Su esposa prefiere mirar para otro lado y convierte a sus hijos en cómplices de la violencia. El padre dicta la ley y aparece ante los ojos del mundo como padre perfecto, sin tacha. Según Balier,

el padre adopta una postura dictatorial. Los miembros de la familia le pertenecen. Muchas veces este padre no entiende que la justicia se inmiscuya en asuntos que son únicamente de su incumbencia ya que se trata de “su” familia, de la que él es jefe. De esta manera contrainviste la angustia generada por la pertenencia a la madre todopoderosa (Balier, 1988/1999, p.122).

Pero aquí aparece también la imagen de la madre todopoderosa que a la vez es causa del hombre pedófilo. Estos comportamientos van acompañados en ocasiones de matricidio, repetición de actos sexuales que reclaman sumisión, control de la vida privada, empleo de mala fe, chantajes, etc. Recurrentemente la mujer se vuelve cómplice de estos comportamientos. Todos los niños están a disposición del padre. “Por otra parte, el padre es un hijo más y encuentra natural esta mezcla de generaciones” (Balier, 1988/1999, p.123).

Según Balier, estas familias se definen como “célula de aspecto matriarcal” (1999, p.123), en la cual toda la familia hace las veces de madre, tratando de preservar la imagen del padre idealizado. Este tipo de familias sostienen la imagen del protopadre, y aunque en apariencia el padre es quien dicta la ley y tiene derecho al goce, su papel es más bien el de sostener la existencia de una madre fálica, pues, finalmente, es una madre cuyo deseo queda en suspenso. Ella presencia las escenas de violencia sobre sus hijos sin alterarse, o simplemente mira para otro lado. De hecho, la omnipotencia de los dioses radica también en poder presenciarlo todo y aun así no intervenir, simplemente contemplar pasivamente la escena. Por eso, es necesario causar la furia o la compasión de los dioses para que estos reaccionen, y, sin embargo, la mayoría de las veces, parecen indolentes

ante la tragedia humana. Lo cierto es que incluso los miembros de la familia que sufrieron la agresión del padre, saldrán en su defensa, o, en todo caso, construirán una imagen del padre idealizado; como si requirieran de dicho sostén para su organización psíquica.

7.1.2 La Madre consagrada

La madre en los casos de violencia sádica del padre parece desempeñar un papel pasivo, como “la esposa del padre incestuoso desempeña el papel de madre consagrada” (Kaplan, 1991/1994, p.274). Es una madre preocupada por mantener el narcisismo grandioso del marido y entregada al cuidado de los niños. Por su parte, la figura prototípica del “padre cruzador”, como lo denomina Kaplan, primero pedófilo y luego incestuoso, busca una mujer que se preste para ser “madre del incesto”. Sin embargo, estos hombres “proyectan una imagen del padre ideal, de cabeza de una familia ideal (una caricatura de la paternidad)” (Kaplan, 1991/1994, p.276).

Pero en todo esto, aunque el niño parece víctima pasiva, es también, de algún modo, un sujeto activo. El niño participa del guion del torturador, está dispuesto a dejarse arrastrar a la escena sadomasoquista, lo que instala una confusión de los roles entre víctima y victimario. Aquí el niño es también agente de la seducción, a pesar de la asimetría de posiciones y posibilidades para llevar o no a cabo la acción.

La escena sadomasoquista sería entonces la puesta en acción de esta relación. Según Kaplan (1991/1994), la dominadora actúa como madre abusadora para satisfacer a su hijo. Esta escena prototípica del sadomasoquismo muestra, por el reverso, como el sometido consiente en su dominación, al tiempo que busca la redención. Pero, nunca llega a este punto, pues el acto final jamás se realiza, y así, se configura una escena perversa de la cual es difícil salir.

En la escena perversa

es posible permitirse cualquier actitud infantil, ser azotado, apaleado, envuelto en vendajes o ahogado, empolvado, acunado, amamantado. [...] En todos estos guiones perversos, - donde los participantes se disfrazan de médico y paciente, juez y preso, etc. - hay un

progenitor y un niño y la repetición simbólica de un acto de cuidado parental perverso (Kaplan, 1991/1994, p.282).

Es por eso que para Kaplan la transgresión que realizan los padres frente a su papel parental toma la forma de parodia, es la puesta en escena de la “profanación de todos los valores fundamentales” (Kaplan, 1991/1994, p.283). ¿Se trata de una sexualidad desviada? O, más bien, como ella misma lo dice, “de una furia inconsciente, demoniaca, que apunta a las estructuras centrales del orden social” (Kaplan, 1991, p.284).

7.2 El mecanismo de la perversión

El perverso es alguien que vive para el goce y que sabe sobre el goce propio y el ajeno, predica su evangelio “afirmando sus derechos sobre el cuerpo, ostentando su dominio” (Braunstein, 1990/2005, p.177). Se dice que el perverso es alguien que reniega la castración. Lo que quiere decir que conoce la castración del Otro, reconoce la falta y se ofrece a colmarla. “Lo suyo no es el autoerotismo sino la demanda de la participación-partición (rajadura) de otro, de su víctima o de su público” (Braunstein, 1990/2005, p.178). El perverso desmiente la ignorancia de la proporción sexual y le da valor de verdad a las teorías sexuales, las cuales, como lo señala Freud, fracasan, debido a una pieza que falta para lograr una explicación completa del acto sexual. Esta pieza faltante en el psiquismo infantil, pero también ausente en el *logos*, es la diferencia sexual de la mujer.

El perverso llena entonces con un dominio imaginario los huecos del saber. Lo único que le interesa es proveerse los medios para asegurar el goce. Así pues, lo que pretende el perverso es “alcanzar el goce a través del saber y del poder sobre un objeto inanimado, reducido a la abyección o amarrado por un contrato” (Braunstein, 1990/2005, p.179). Es aquí donde el cuerpo del niño puede estar al servicio de su perversión, así como podría estarlo cualquier otro cuerpo que se preste para dicho fin. Lo que busca el perverso es escenificar su fantasma y hacer verosímil el goce que la castración obliga a renunciar. Por eso el discurso para el perverso no debe presentar fallas, no hay lugar para el azar; cada cosa en su preciso lugar “nada de lo real debe filtrarse en el montaje” (Braunstein, 1990/2005, p.179).

Braunstein (2005) indica que para el perverso cada detalle debe ser calculado:

Por este cuidado por el detalle, [...], por este juego premeditado con la ley y la transgresión es el perverso el más adaptado a la realidad; [...] está perfectamente integrado en el discurso, es convincente, lógico, no sólo experto en las leyes sino hasta legalista y legislador. Enseña y predica, catequiza y persuade. Su parentesco con las posiciones del juez, del maestro, del sacerdote, del político y del médico es evidente (Braunstein, 1990/2005, p.179)

Puede observarse aquí una diferencia sustancial con aquellos sujetos cuya acción con el niño no es, psicopatológicamente hablando, la perversión. El perverso premedita la transgresión de la ley. Se encuentra más enclavado en la realidad que ninguno, dedicado incluso a hacer que la pantalla oculte lo que falte “proclamando saberes, legislaciones, objetos fetichizados, sistemas filosóficos, doctrinas esotéricas, metalenguajes, promesas de paraísos en la tierra y más allá, ídolos e ilusiones” (Braunstein, 1990/2005, p.179).

El perverso es entonces alguien que desmiente la realidad (*lo sé, pero aun así ...*). Se instala en la castración para desde allí montar el teatro de su fantasma. Tapona la falta de la madre con el fetiche. Por esta vía el perverso promueve la ley del abuso del otro, el goce como supremo bien y la violación del otro para acceder al goce³². Así pues, esta es una forma de goce que no pasa por el deseo. Extensión de los límites, pero sobre todo derecho al goce. Vive para el goce, para su administración y organización.

El perverso se aferra a un goce primario infantil. Lo fundamental es que el Otro no puede estar castrado. El perverso intenta sostener la universalidad del falo y por esta vía se convierte en

³² El perverso eleva su perversión a una filosofía, a una forma de vida manteniéndose inaccesible a la culpa. Incluso, dice Balier (1999), considera su perversión como algo que le otorga una superioridad universal. Por eso afirma que se trata de narcisismo en estado puro. “Personalidad temible, destructiva, capaz de suscitar reacciones violentas de rechazo, pero hábil para captar estas reacciones, volverlas contra nosotros y demostrarnos que somos intolerables hasta el punto de hacernos dudar de nuestro legítimo derecho a existir en tal o cual sector de actividad” (Balier, 1999, p.88). En este tipo de perversión narcisista se busca anular al otro evitando así la psicosis y la depresión. Actúa entonces en función de un solo fantasma “El-niño-irresistible-desde-siempre-y-para-siempre” (Balier, 1999, p.88).

instrumento de goce del Otro. “Como si fuera ese Otro y como si tuviera a su cargo asegurar la no castración” (Braunstein, 1990/2005, p.185).

El perverso se convierte entonces en un objeto, en un instrumento al servicio del Otro:

Él es el fetiche que venera, él es el látigo con que flagela a su víctima, él es el contrato con que esclaviza a su flagelador [...] él es un falo que positiviza al falo, que niega que el falo falte [...]. Él es la causa por la que el Otro se divide (Braunstein, 1990/2005, p.185).

¿Cuál es entonces el papel que juega aquí el niño como objeto de goce? Braunstein afirma que el perverso necesita es un sujeto que experimente la división.

El niño violado o seducido, el aterrado espectador de la exhibición, la histérica humillada [...] hasta llegar al borde del desvanecimiento por la escenificación intolerable que rompe las fronteras de la conciencia, del pudor y del asco. Ese otro que no ha de ser complaciente sino violentado, resistente, suplicante (1990/2005, p.186).

Pero en este tránsito, es el perverso el que se convierte en objeto, mientras el otro se revela como aquel que, a través del sufrimiento, alcanza el goce. El perverso, esclavo del goce del otro, se esfuerza por demostrar su tesis, de manera que aparece en el vínculo social como pedagogo, como demostrador. Pronuncia sermones aplastantes para la víctima “y con su palabra de certidumbre, de imposición categórica de lo necesario, se pone a distancia de toda palabra que podría cuestionar o rectificar su posición” (Braunstein, 1990/2005, p.187). Por este camino, el perverso se convierte entonces en un artífice, en un ilusionista que busca desmentir la realidad.

En la perversión se encuentran los siguientes elementos característicos: 1) la desmentida de la castración de la madre, que lleva a albergar dos enunciados contradictorios: *a.* la madre está castrada. *b.* no, la madre no está castrada, 2) el padre es reducido a ser un actor de comedia, pues quien detenta el falo es la madre 3) el fantasma para el perverso es algo que pone en escena y se hace público, 4) el perverso aboga por una ley superior y natural del goce sin límites; lejos de transgredir, lo que busca es obedecer la ley.

7.2.1 *Lo sé, pero aún así...*

Lo propio de la perversión es la renegación:

Lo que ante todo es repudiado es el desmentido que una realidad inflige a una creencia. Pero ya se ha visto que el fenómeno es más complejo, y que la realidad comprobada no deja de producir efectos. El fetichista ha repudiado la experiencia que le prueba que las mujeres no tienen falo, pero no conserva la creencia de que lo tienen; conserva un fetiche, porque ellas no tienen falo (Mannoni, 1969/1997, p.10).

El proceso de renegación consiste entonces en que una creencia pueda ser abandonada y conservada a la vez. El fetichista sabe bien que las mujeres no tienen falo, pero aun así... es agregado a través del fetiche. Según Mannoni esta renegación del falo materno traza el primer modelo de repudio de la realidad y se constituye en el origen de las creencias que sobreviven al desmentido. El fetiche existe entonces solo porque el fetichista sabe que las mujeres no tienen falo.

Mannoni retoma el libro de Talayesa, "*Soleil Hopi*", para mostrar la desmentida que se produce a través del ritual de las máscaras Hopi, denominado *Katcina*. "Katcina son figuras terroríficas puesto que se interesan por los niños para comérselos. Las madres, claro está, rescatan a sus aterrorizados hijos dando a los Katcina trozos de carne; como intercambio, los Katcina ofrecen a los niños albóndigas de maíz" (1969/1997, p.13).

Más adelante, "los adultos, los que en el parentesco Hopi se llaman padres y tíos, revelan, quitándose las máscaras, que eran ellos quienes hacían de *Katcina* ¿Cómo reaccionan los iniciados ante este descubrimiento de la realidad?" (Mannoni, 1969/1997, p.14). Según Talayesa, los Hopi se sienten conmocionados y desdichados, pues se les había dicho a lo largo de la vida que los *Katcina* eran dioses. No se trata entonces de una simple mentira, sino de que sus propios parientes eran los encargados de sostener la mentira disfrazándose. "Ahora, se dice a los niños, ustedes saben que los verdaderos Katcina ya no vienen como antaño a bailar en los pueblos. Ahora vienen en forma invisible y en forma mística habitan las máscaras los días de danza" (Mannoni, 1969/1997, p.14).

El desmentido de la realidad aparece entonces cuando los niños, ahora jóvenes, tienen que enfrentarse a la realidad de que los *Katcina* no eran espíritus, sino sus padres disfrazados. Así, aparece el enunciado de desmentida “*Lo sé, pero aun así...*”: “Yo sé que los *Katcina* no son espíritus, son mis padres y mis tíos, pero aun así los *Katcina* están allí cuando mis padres y mis tíos bailan enmascarados” (Mannoni, 1969/1997, p.14). Lo interesante es que luego de que la creencia infantil es desmentida, esta continúa existiendo bajo una forma adulta, pues una vez el niño se hace adulto, podrá regresar bailando como *Katcina* a su propio pueblo. En todo esto, los niños son el sostén de la creencia, pues el iniciado se compromete a guardar el secreto. Así pues, lo que muestra Mannoni es que todas las creencias descansan en la credulidad de los niños. De esta manera, así como la tradición Hopi necesita de los niños, también el perverso, para lograr mantener la credulidad:

A causa de nuestros preconceptos genetistas convertimos la infancia en un medio de explicación diacrónica. Empero, en una perspectiva sincrónica, el niño, como figura exterior y presente, puede representar un papel nada despreciable, por el hecho de hacerse cargo, después del repudio, de nuestras creencias (Mannoni, 1969/1997, p.16).

El perverso es entonces aquí un fiel discípulo cuya labor es mantener la creencia. Es por eso que para Mannoni el valor que tiene la invocada inocencia de los niños, es presentar su credulidad. Lo que demuestra el fenómeno, es que una creencia puede conservarse aún sin que el sujeto lo sepa³³: “es preciso, en suma, que la creencia sobreviva al desmentido, aunque se vuelva incomprensible y aunque no veamos más que sus efectos absolutamente paradójicos” (Mannoni, 1969/1997, p.19). En el caso del fetichista³⁴, es necesario entonces que la credulidad recaiga sobre

³³ El modelo es interesante, pues permite pensar diversos fenómenos sociales, incluso políticos, tal y como Mannoni lo advierte, por ejemplo, el caso de las noticias falsas, de la propaganda, del impostor y el ilusionista; de hecho, indica que “un impostor puede engañarse a sí mismo y fabricarse una coartada de buena fe” (Mannoni, 1997, p.20). Coartada que le permite soportar incluso los avatares de la realidad, aquello que puede hasta poner en riesgo su propia vida.

³⁴ El fetiche crea lo mágico, el objeto del fetiche encarna la magia. Así, “no hay una creencia en la magia, sino una magia de la creencia” (Mannoni, 1997, p.24); es decir, no es que la magia produzca un efecto que credulidad, sino que la credulidad produce un efecto de magia. “Esta enmienda puede por sí misma explicarnos las relaciones tan evidentes entre la presencia o la ausencia del falo (la castración), y la magia, porque es la primera creencia mágica, la de la existencia, “aun así”, del falo materno” (Mannoni, 1997, p.24). Así pues, no es por magia como el perverso se hace poseedor del falo, sino por impostura. Pero a pesar de todo el impostor es considerado un mago, “pues es la magia en sí la que permanece como ese memorial de la castración” (Mannoni, 1997, p.25).

alguien, un niño, o en todo caso, alguien tomado como niño, pues justamente es el crédulo por excelencia.

El perverso sostiene la creencia en la madre fálica. Su apostolado es entonces una labor para promover la creencia en el falo materno³⁵. Pero no se trata de que desconozca su no existencia pues, según Mannoni, hay un momento traumatizante *unheimlich*, en el descubrimiento de la realidad de la castración materna. A partir de allí se inicia un segundo movimiento destinado a repudiar la castración materna, de manera que “la creencia en la presencia del falo materno es la primera creencia repudiada, y el modelo de todos los otros repudios” (Mannoni, 1997, p.15). Más que nada, el perverso a través de la desmentida y del lugar que tiene el crédulo, intenta encarnar al gran Otro, pero a un gran Otro sin falta. Así como el Hopi cuando se pone el disfraz de *Katcina*.

Ahora bien, no se trata de que lo infantil esté en relación con el pensamiento mágico, y los niños en relación con la ignorancia. Pues ambas proposiciones son falsas. El niño en sus investigaciones sexuales, así lo demuestra Freud, es un gran observador, y a partir de allí realiza deducciones lógicas. El niño tampoco es ignorante, por el contrario, tiene un saber que pone en juego. Incluso, no es un crédulo a secas, pues las mismas investigaciones sexuales lo llevan a no creer más en el adulto. Se trata más bien, de que el mecanismo para enfrentar la castración es justamente la desmentida. Entonces su credulidad no es una credulidad a secas, es más bien ya una credulidad que intenta sostener un: *aun así*, a pesar de la realidad.

³⁵ “La perversión se origina en una detención de la imagen, verdadera “escena originaria” escópica; por la otra, en cuanto que, a partir de esta paralización, vuelven a animarse las potencias de la fetichización y la seducción, lo que hace del perverso un artista en imágenes” (Assoun, 1997, p.141). Lo que hace el perverso es entonces recrear un escenario. La recreación obedece a una escena primera en la que el ojo es petrificado en el sexo de la madre. Por eso la mirada es aquí vector de espanto. La víctima se convierte toda en mirada, se vuelve rígido el voyeur, como una erección. Es lo que ocurre con la mirada del fetichista que se detiene a medio camino mediante la represión, quedando fijado en el pie, en el zapato. “La percepción persistió y se emprendió una acción muy enérgica para mantener su renegación”. (Assoun 1997, p.144) El fetiche es aquí el monumento. Es ante la mirada indigerible que se forma el sustituto fetiche. “En ese sentido, el fetiche es verdaderamente el enquistamiento escópico, es materia de la mirada, a la vez impedida y materializada”. (Assoun 1997, p.145).

7.2.2 *Madre santa, hijo perverso*

En la frase de Lacan (citado por Izcovich (2016): “A mujer Santa, hijo perverso”, parece encontrarse una de las claves de la perversión. Según indica, para Lacan

todo el problema de las perversiones consiste, en concebir cómo el niño en su relación con la madre, relación constituida en el análisis, no por su dependencia vital, sino por la dependencia del amor, es decir, por el deseo de su deseo, se identifica al objeto imaginario de ese deseo, en tanto {sic} que la madre, ella misma, lo simboliza en el falo (Izcovich, 2016, p.37).

Como ha podido señalarse en el capítulo 4, este lugar atribuido al niño por su madre, lo expone a ocupar el lugar de fetiche, convirtiéndose en el falo de la madre. Para el psicoanálisis, el padre es aquel que fija el límite al goce materno. Límite que se impone desde dos lugares. El primero viene del gran Otro y determina la falta. El segundo viene de la pareja sexual hacia la cual se dirige el deseo de la madre. Lo que hace límite a que el niño ocupe el lugar de deseo de la madre es que su deseo se dirija hacia otro. No obstante, según Izcovich (2016) “falta la falta en la madre del perverso” (p.41), lo que quiere decir que se trata de una madre que se vive como completa. Así pues,

la mujer santa sería aquella que hizo de su hijo, o hija, el falo que la completa como mujer, de modo tal, que ella puede hacer como si el deseo por un hombre es algo de lo cual ella puede excluirse (Izcovich, 2016, p.42).

La madre santa encuentra su completitud en el hijo, el cual se convierte en el complemento de goce. Se trata de una madre abnegada que se extrae de todo goce más allá del hijo. Ese es el valor que tiene el fetiche para el perverso, pues le permite sostener la imagen de la madre completa. Es el mecanismo para enfrentar la falta del otro materno.

En eso radica la función de la imagen moldeable de la estatuilla; intento por construir, no solo a la madre santa, sino al niño de María. El perverso es entonces aquel que dedica sus esfuerzos a hacer existir La mujer. Lo que intenta es completar el goce divino a partir de la posición de objeto.

Este goce divino representado en la madre santa y el hijo de María, da cuenta de la sacralización del niño y la sobrevaloración de la infancia en la época actual. Asunto que se refuerza desde el discurso del niño como sujeto de derechos.

7.3 Infantolatría y pedofilia

Infantolatría y pedofilia aparecen como dos caras de la misma moneda. Aquí se observa otra expresión de la condición bifronte del niño (protección/violencia) que da cuenta de la relación contemporánea con la infancia.

Según Serge André, la infantolatría nos lleva hacia una forma de pedofilia generalizada:

Esta hipótesis podría en todo caso explicar las manifestaciones de horror y de pánico que el pedófilo despierta hoy en día en nuestra sociedad. ¿Este horror no sería finalmente el horror ante la revelación de la significación de nuestra propia idealización de la infancia? (André, 1999, p.16)

Lo cierto es que el cuerpo infantil se presenta, tanto en la economía pulsional, como en la en los dispositivos disciplinarios y en el mercado³⁶, como objeto que invita a transgredir los límites del goce. Para los padres es un objeto narcisista a ser moldeado (Cf. Capítulo 4). La escuela busca encauzarlo y formarlo³⁷. El mercado lo utiliza como objeto de seducción. El niño se presenta como la Galatea de Pigmalión que puede ser moldeada a imagen y semejanza de su escultor.

El fenómeno es especialmente significativo puesto que nuestras sociedades occidentales contemporáneas parecen desde entonces cimentadas en el ideal sacrosanto, pero puramente

³⁶ Tal es el caso de Jeffrey Epstein, propietario de una de las Islas Vírgenes de Estados Unidos (Little St. James), también conocida como “La isla de las orgías”, cuyo escándalo por casos de pedofilia aún está investigándose https://www.clarin.com/internacional/estados-unidos/caso-jeffrey-epstein-little-st-james-isla-orgias-perversiones-magnate_0_17_QnHfa7.html

³⁷ Ha sido también sonada la investigación del Colombiano Juan Pablo Barrientos cuyo trabajo fue titulado “Dejad que los niños vengan a mí”. El trabajo se inspiró además en las denuncias sobre pedofilia en el Vaticano publicadas por el periódico Boston Globe de Estados Unidos en el 2001 y que destapó el escándalo de abuso sexual perpetrado por sacerdotes de Boston. Los hechos son recreados en la película Spotlight (2015).

imaginario, del niño-rey y por la obsesión correlativa de la protección de la infancia” (André, 1999, p.6).

De un lado sacralización del niño, de otro, violencia atroz.

Según André, estamos al borde de un delirio colectivo que puede registrarse en el comercial televisivo de la década del 90: “En Nestlé el niño es el Rey” (1999, p.6). El niño encarna la mercancía más preciada de la contemporaneidad, y quizá, por lo mismo, se instala una demanda a hacer de su cuerpo un fetiche.

Estamos ante un momento histórico en el que las diferencias generacionales parecen borrarse. Por esta vía, parece lógico que una de las modalidades de goce sea la pedofilia, con la salvedad de que se trata de una relación entre un niño-adulto y un adulto-niño. El ideal que se impone entonces en la cultura contemporánea es el de permanecer siendo niños. El resultado no puede ser otro que la infancia generalizada.

Pero, a pesar del horror que suscita la pedofilia, esta no siempre estuvo proscrita; de hecho, como lo indica Serge André (1999), en las sociedades helénicas constituía un ritual de iniciación de los jóvenes en la vida sexual. Los atenienses la consideraban ideal en el acto pedagógico. Los romanos mantenían relaciones con niños a condición de que no fueran conciudadanos. Durante la edad media fue una práctica común en los monasterios. En la segunda mitad del siglo XIX algunos forenses documentaron casos de pedofilia y fue solo hasta la década del 70 y el 80 del siglo XX que se introdujo el problema en las agendas de política pública³⁸. La cacería del pedófilo constituye un fenómeno contemporáneo que va de la mano con el auge de las leyes de protección y la idolatría del niño intocable.

La pedofilia se define como amor a los niños. Normalmente el pedófilo no recurre a la violación, pues busca el consentimiento de este. Lo que pretende es demostrar que el niño está sumergido en una sexualidad que le es prohibida por el mundo adulto. El pedófilo busca además un niño cuyo cuerpo aún no ha elegido su sexo. Un ser asexuado que contrasta tanto con la infantolatría que promueve el mercado, como con la sacralización del niño en la modernidad. Según

³⁸ Cf. Unicef Abuso sexual infantil. Montevideo: Fondo de las Naciones Unidas Uruguay (2015)

André (1999), lo que atrae al pedófilo es que ese cuerpo aparentemente asexuado rechaza la castración y la diferencia de los sexos. Lo que busca hacer aparecer en la figura del niño es él mismo, su propia imagen. “Él mismo se ha quedado convertido en un eterno niño imaginario, atado a ser lo que podría llenar la falta del deseo de su madre” (André, 1999, p.15). Lo que pone en escena el pedófilo es el intento de completitud de la madre a través de su relación con el niño asexuado.

Sophie de Mijolla-Mellor (2008) ha explorado el caso de la pedofilia a partir del fantasma de Pigmalión que intenta moldear a la medida de su deseo a una escultura que deviene un fetiche vivo. Este cuerpo encierra el enigma del paso de la inmovilidad del cadáver a la vida, pues se trata de una estatuilla inanimada que de pronto puede cobrar vida, pero asimismo, la víctima del pedófilo debe mantener el semblante del fetiche, pues de lo contrario, puede terminar violentándolo incluso hasta la muerte. El fetiche busca ser animado en la escenografía del pedófilo, actuando un papel previamente esbozado en el libreto. El fetiche está en una franja gris entre la vida y la muerte. Entre lo extraño y lo familiar.

Según una de las versiones del mito de Pigmalión, exploradas por Mijolla-Mellor (2008), lo que buscaba el escultor era defenderse de la maldición proferida por Venus, quien intentando frenar los abusos cometidos en su nombre por Afrodita, transformó a los hombres en tarados y a las mujeres en estatuas. Así, la maldición consistió en que al deseo bestial de los hombres no respondiera más que a la indiferencia cosificada de la puta. Pigmalión, a quien define Mijolla-Mellor (2008) como un niño de María, busca resistirse al paso por las sacerdotisas prostitutas, y por eso crea la estatuilla de la cual se enamora. Su estatuilla de marfil representa una virgen blanca e inmóvil. El creador se enamora de su fetiche y ella deviene un cuerpo vivo y moldeable. Ahora el hombre creador se convierte en propiedad de ella. Dice Mijolla-Mellor (2008) que el creador ha esculpido su estatuilla para devenir el niño de María. Así pues, lo que busca Pigmalión, es esculpir a la madre santa.

7.3.1 Pequeña Ninfa de la quebrada

El 4 de diciembre de 2016 fue asesinada en Bogotá, Yuliana Samboní, una menor indígena de 7 años quien fue secuestrada, violada y torturada por el arquitecto Rafael Uribe Noguera de 38 años. El caso generó conmoción nacional, porque además resultaron implicados sus hermanos, miembros de una familia prestante de la ciudad, quienes intentaron encubrir el crimen.

Uribe Noguera raptó a la niña cuando se encontraba jugando junto a otros niños en la calle. La llevó a un apartamento desocupado a pocos kilómetros del lugar y en la noche fue hallado el cuerpo sin vida. Según indica la autopsia, la niña fue violada, torturada y luego asfixiada hasta la muerte. El hermano del asesino, abogado de profesión, intentó encubrir el crimen internando a Rafael en una clínica por abuso de drogas. Finalmente, gracias a la presión de los medios y la ciudadanía, el asesino fue condenado a 58 años de prisión. ¿Qué lleva a un hombre de su condición a cometer el crimen? ¿Por qué eligió a la niña?

Sobre los móviles poco se sabe; sin embargo, la crónica periodística ha sido relevada por el relato de ficción de Laura Restrepo (2018). La escritora, conmovida por el crimen, se decide a dar vida y tratar de construir sentido sobre el horroroso acontecimiento. En su novela titulada: “Los Divinos”, relata la historia de cinco jóvenes de la clase alta que estudiaron en el mismo colegio y construyeron una hermandad llamada los Tuti Fruti. Allí se narran las andanzas de los Divinos que no encuentran límite frente a sus más oscuros deseos. El dinero y la posición social parecen poder pagar cada una de sus aberraciones. Los Divinos son “niños bien”, “hijos de papi y mami” que, a pesar de los años, parecen no haber crecido; es por eso que en el relato son nombrados como: adulto-niños. Aun en la vida adulta conservan sus sobrenombres, y en este caso el personaje que le corresponde a Rafael Uribe Noguera será “El muñeco”, también llamado “Kent” y Chucky”. La metonimia de nombres empleada por la autora parece situar un tránsito entre el galán de Barbie y el muñeco diabólico.

A pesar de los años, la hermandad sigue reuniéndose para compartir sus pilatunas sexuales, para irse de parranda, o simplemente para jugar fútbol. Como indica Hobbit, el narrador de la novela y quien hace parte de los Divinos, ellos son: “apenas niños grandes, tanto hoy como ayer. Adultos infantilizados. Yo mismo el primero, porque desde luego no me salvo. La inmadurez nos

une y nos vincula a una marca transnacional: somos la generación que se niega a crecer” (Restrepo, 2018, p.17).

Esta condición de adultos infantilizados parece encerrar a toda una generación o, para ser más precisos, a las nuevas generaciones. Pero, no se trata de una simple negación, o de que acaso esta generación niegue que ahora se ha hecho adulta, sino más bien de una renegación “Ya no somos los niños que fuimos, aunque nos empeñemos en ignorarlo” (Restrepo, 2018, p.40). Traducida la frase a la estructura de la renegación bien podría resumirse así: sabemos que ya no somos niños pero aun así nos comportamos como si todavía lo fuéramos.

Lo cierto es que el relato de Laura Restrepo da un relevo a la crónica periodística allí donde es preciso narrar los detalles más atroces de la escena del crimen. El cuarto capítulo de la novela, titulado “La niña”, recrea de manera ficcional los elementos fríos consignados en los hallazgos forenses pero, además, le entrega vida a una niña que, de no ser por su asesinato, hubiese vivido en el anonimato, en el olvido, en la invisibilidad de la pobreza. No obstante, la niña pasa a lo simbólico del escrito sin nombre propio pues, durante el relato, se hará referencia a ella como la Niña-niña, quizás para diferenciarla de los Divinos, los Adulto-niños. En el relato también intenta ser imaginarizada como una Ninfa en medio del bosque. Por eso, a pesar del intento de simbolización del acontecimiento atroz, Yuliana perdurará en el campo del *infans*, sin lograr acceder por completo al registro Simbólico.

En la novela, la tragedia de la Niña-niña comienza a ser narrada por Hobbit. La hermandad le había puesto como tarea borrar todos los registros de la computadora de Muñeco, luego de que los medios de comunicación revelaran su nombre. Mientras Hobbit lleva a cabo la tarea, empieza a encontrar una larga serie de imágenes pornográficas almacenadas por su amigo que, en principio, no le sorprenden mucho. Las imágenes parecen advertir sobre la gran oferta sexual del mundo contemporáneo y la voracidad del consumidor a la hora de intentar satisfacer su demanda.

Que berriondo muñeco, muchísimo material, aterra la montonera, es tanto que hasta me quita el hambre, dejándome una sensación estomacal más bien de hastío. Borro, borro, borro y empiezo a aburrirme de tanto borrar. Aquí no hay nada que no supiéramos ya (Restrepo, 2018, p.63).

La voracidad del consumidor en nuestra época es tal que el exceso logra más bien el efecto contrario: el atiborramiento lleva hasta el hastío. Pero al tiempo, “con la oferta pornográfica de porno en internet, a cualquiera se le dispara el instinto. [...] quién no utiliza internet para volverse maniático sexual” (Restrepo, 2018, p.64). Tenemos entonces una sociedad que incita, que promueve el goce sin límites. En esta, el cuerpo del niño se utiliza como carnada para el deseo. Como indica Freud, el niño es un juguete erótico del adulto. En esta sociedad de la seducción, en medio de la promoción del exceso, “sabiendo que todo es pantalla, quién no aprovecha para husmear en las aberraciones y darle una probadita a lo enrarecido” (Restrepo, 2018, p.64).

En la computadora de Muñeco, el Hobbit encuentra una larga serie: desde porno bestial hasta mujeres adultas vestidas de pollitas. Así también sus escenas de mostración, en las que intenta presentarse como protomacho posando desnudo. En esta serie aparecen “las fotografías de varias niñitas, o sea, niñas-niñas, nada que ver con la densidad de lo porno, ni con profesionales del sexo [...]. Criaturas del montón, captadas en su obra y en su día por una lente de aficionado” (Restrepo, 2018, p.65). Las Niñas-niñas están en la misma serie de las imágenes pornográficas, pero no encajan allí. Lo que parece ocurrir cuando la escenificación y la sociedad del espectáculo ya no logran ofrecer la satisfacción buscada, es que se pasa a la escena social para irrumpir en ella como depredador en busca de presa. Pero aun así, el límite parece borroso, pues el caso de Yuliana Samboní no deja de ser un “reality” del que los medios han sacado ventaja. Este escándalo mediático está enmarcado en una escena de irrealidad que al tiempo desrealiza el horror del acto violento. Varias veces fueron reconstruidos los hechos a través de cientos de cámaras mientras los espectadores recreaban la escena como en una serie CSI³⁹

En el relato ficcional de Laura Restrepo, Muñeco elige a su víctima por varias razones, entre ellas, su condición socioeconómica. Su familia vivía en un barrio de invasión cerca de su vecindario y al parecer había estado rondando a la Niña hacía varios días. Esta niñita pobre conserva la imagen de la reina, la pequeña princesa. De hecho, uno de los rastros de la escena tiene que ver con uno de los zapatos que apareció en la camioneta del asesino y que luego reaparece en un poema que le

³⁹ “Crime Scene Investigation” es una serie de televisión estadounidense que se centra en torno a un grupo de peritos forenses y criminólogos que trabajan en la ciudad de Las Vegas (Nevada, USA), investigando los crímenes que en ella suceden. Fue transmitida por primera vez el 6 de octubre de 2000 en los Estados Unidos por la cadena CBS. Fue creada por Anthony E. Zuiker y está producida por Jerry Bruckheimer.

hace la primita de Yuliana el día de su entierro. La niña de los zapatos blancos que parecen de muñeca. Quizás en el fondo esos zapatos de muñeca fijaron la mirada de Muñeco. En todo caso, algún rasgo tuvo que convertirla en la elegida entre las demás.

La imagen de la niña no encaja en la serie pornográfica. Las fotos registradas por el asesino días antes, no muestran nada extraordinario: “no hace nada especial. Apenas cosas de niña. Aquí se para frente a la puerta de una casa, y en esta otra foto juega sentada en la acera” (Restrepo, 2018, p.69). Luego viene la imaginarización de la escritora, quien intenta construir un sentido frente a la elección del asesino; la llama: “pequeña ninfa de la quebrada” (Restrepo, 2018, p.78). Con esto parece querer situar en ella algo que incita al deseo de su cazador. Y en efecto así es, pues infantolatría y pedofilia se encuentran a través de un delgado hilo. Es por eso que el crimen cobra la fuerza de horror que conocemos. A pesar de la pobreza de la niña y su familia, ella es la reina de la casa. Ocupa un lugar privilegiado.

¿Por qué se llevó a nuestra niña? ¿Por qué a ella, a la nuestra? Ese hombre la escogió al mirarnos la pobreza, al ver que no teníamos nada, ni educación, ni dinero, ni nada. Pensó que nos íbamos a dejar. Pero se equivocó porque para nosotros los niños son sagrados. [...] La niña es intocable porque es sagrada (Restrepo, 2018, p.81).

Ese hombre la escogió precisamente por su condición de intocable, de tabú y por ello sagrada. Ofrece un sacrificio a los dioses oscuros a través de la víctima insacrificable. La niña está por fuera de ley por su carácter sagrado, así como él se sitúa en el borde de la ley por su carácter perverso, por su condición de monstruo moral. No obstante, más que sacrificio es sacrilegio, pues los datos recolectados por el dictamen forense demuestran el desborde pulsional:

tortura, abuso sexual y muerte por asfixia. Mordiscos en la cara y en el cuello, golpes, moretones en la espalda, arañazos, intimidación rasgada y penetrada, anatomía quebrantada. Habla de la saliva y el semen de su agresor, y de las huellas de unas manos que oprimieron el pecho y su garganta (Restrepo, 2018, pp.86-87).

Este hombre representa al monstruo moral de nuestra época, los Divinos configuran esta clase social representada en otros momentos históricos por la nobleza. El crimen de Yuliana Samboní permite observar una violencia incrustada en las instituciones. Es por eso que el acto

pedófilo no es un hecho aislado, hay detrás toda una red que opera desde los niveles inferiores del tráfico sexual y la venta de niños, hasta el consumo selectivo de este tipo de actividades sexuales por parte de la élite.

Cuándo Laura Restrepo se pregunta una vez más ¿por qué a la Niña? Aparece cierta respuesta incómoda que, aunque no sea la verdad completa, no por ello puede ser desdeñada: “La escoge a ella, a la Niña-niña, *precisamente* por ser la criatura más indefensa del universo. La más vulnerable. Precisamente por eso [...]. En contraposición a ella él vuelve a ser Dios” (Restrepo, 2018, p.78). Lo que busca el sádico es tomar posesión de su víctima en contra de su voluntad.

7.3.2 Las muñecas del monstruo de los Andes

Pero, el crimen de Yuliana no es el crimen cometido por un psicópata o asesino en serie, como los que se han cometido impunemente y durante largo tiempo en Colombia. Es cierto que en muchos de ellos las víctimas por excelencia han sido también los niños. En esta serie podríamos nombrar al “Monstruo de los Andes”, Garavito y “El Monstruo de los cañaduzales” (Cruz, 2013); para mencionar los más conocidos. Es cierto también que las víctimas de estos hombres son niños pobres. Pero a diferencia de Uribe-Noguera, estos hombres convivían por largo tiempo en las barriadas pobres, en las zonas rurales paupérrimas, compartiendo la cotidianidad de sus víctimas, sobreviviendo como limosneros o realizando trabajos esporádicos.

En el caso del Monstruo de los Andes, de quien se afirma ha sido el mayor asesino en serie de la historia (asesinó más de 200 niñas en Ecuador, docenas en Perú y otras tantas en Colombia), es preciso mencionar que intentaba producir siempre la misma escena. Incluso, luego de asesinar a sus víctimas, niñas de entre 7 y 12 años, se quedaba durmiendo al lado de quienes denominaba: sus muñecas. Pedro Alonso López, es en realidad un psicótico cuyo delirio consistía en llevar las niñas a manos de “un ser muy especial” (Cruz, 2013, p.37). De hecho su confesión fue tan explícita y directa que, cuando los policías de Ambato (Ecuador), le preguntaron quién era ese ser especial, respondió: “Ese ser especial soy yo y no busquen a las niñas que están todas muertas” (Cruz, 2013, p.38). El mismo López condujo a la policía a algunos de los cadáveres que se encontraban en zonas rurales de Ecuador. El hombre tenía en su cabeza el mapa exacto de lugares alejados y encumbrados

en donde yacían sus víctimas. Hasta allá condujo a la misma policía: “aquí está la prueba señores. Aquí tengo una de mis muñecas” (Cruz, 2013, p.39). Los médicos forenses determinaron que la niña había sido violada y luego estrangulada.

Fue necesaria toda una expedición para acompañar a López a los lugares “donde tenía guardadas sus muñequitas” (Cruz, 2013, p.44). Varios cuerpos fueron recuperados. Niñas debajo de los puentes o a la vera de caminos escarpados. El hombre guiaba a la policía por cada uno de los caminos recorridos con sus víctimas. Siempre se refería a ellas como “sus muñequitas”. “Sigamos por acá. Aquí es donde está otra de mis muñequitas” (Cruz, 2013, p.46). Casi siempre el hombre simulaba estar perdido y ofrecía dinero a niñas humildes a cambio de su orientación. Es así como las apartaba de sus lugares de residencia y luego procedía a la violación y posteriormente al asesinato. Cuando las niñas se desmayaban a causa de la violencia, el hombre intentaba regresarlas de nuevo, pues su ritual no podía terminar sin la estrangulación, mientras las miraba fijamente a los ojos.

Me sentía satisfecho con un asesinato si lograba ver los ojos de la víctima. Había un momento divino cuando ponía mis manos alrededor del cuello de las niñas y observaba como se iba apagando la luz de sus ojos. El instante de la muerte es terriblemente excitante. Una niña necesita unos quince minutos para morir. Era como una fiesta (Cruz, 2013, p.52).

Así, López convertía a sus muñecas en “las niñas de sus ojos”. Luego de la violación y el asesinato, el hombre se quedaba durmiendo al lado de “sus muñecas”. No obstante, este hombre delirante, estaba lejos de reconocer el alcance de sus actos. En una rueda de prensa afirmó:

Yo no he matado a nadie, ustedes están muy equivocados, soy una persona muy especial, enviada por un ser superior, para salvar a las niñas de todos estos países, para salvarlas de tanto sufrimiento y tanta pobreza; cuando veo una niña desgraciada en la calle me la llevo a descansar (Cruz, 2013, p.48).

7.3.3 La institucionalización de la pedofilia

Mientras los crímenes de “El monstruo de los Andes” son los de un psicótico, y por tanto alguien fuera de ley, el crimen de Uribe Noguera es el de un monstruo moral, más cercano al accionar del perverso. No obstante, las dos clases de crímenes sádicos se inscriben por igual en una lógica de repetición, como si sus crímenes no estuvieran a la altura de sus expectativas. Estos monstruos “sueñan con crimen universal e impersonal” (Deleuze, 1967/2001, p. 31). De hecho, la repetición de los actos crueles, se inscriben en una tediosa monotonía, como lo muestra la obra de Sade, sin que aparezca ningún atisbo de remordimiento.

Uribe Noguera representa a la vez la perversión de la sociedad actual, incrustada en las instituciones, como lo señala Daniel Mendoza (2017) en la nota periodística “Uribe Noguera y sus amigos pedófilos”. A partir de sus deducciones como criminalista, indica que probablemente a Yuliana Samboní la asesinaron entre dos, pues según el dictamen forense: “la asfixia fue mecánica, por estrangulamiento y sofocación”. Por tanto, deduce que “dos fueron las manos que le apretaron el cuello y otras dos las que le pusieron la almohada” (Mendoza, 2017). Otro aspecto que siembra dudas sobre el asesinato de la niña tiene que ver con el intento de borrar las huellas de su cuerpo. Pues este fue encontrado embadurnado de aceite. Esto sumado al hecho de que los hermanos Uribe Noguera buscaron internar a su hermano en un psiquiátrico para alegar su inimputabilidad.

Además de estos hechos, Daniel Mendoza recuerda lo acontecido con el portero del edificio Equus 66, donde fue asesinada la niña, quien “apareció muerto días después, cuando ya la Fiscalía lo tenía en fila para declarar” (Mendoza, 2017). Este hecho nunca fue esclarecido, y según el dictamen, el hombre se cortó las venas luego de haber tomado antidepresivos. Lo cierto es que era el único testigo de lo que acontecía en el edificio y específicamente en el apartamento de Uribe Noguera. Las conjeturas de Mendoza (2017) le llevan a plantear que probablemente “el portero había visto otras niñas, pero también otros adultos [...]. El edificio Equus 66 era el centro de reunión de una comunidad de pedófilos millonarios amigos de Rafael”. Aunque sus conclusiones están en un campo conjetural, no puede pasarse por alto que varias de las investigaciones de pedofilia han mostrado redes de alcance internacional. Lejos de tratarse de una práctica de unos perversos aislados, la pedofilia esconde un gusto sexual generalizado por los niños, para el cual mercado parece haber organizado todo un sistema de consumo.

7.4 El niño como objeto, en el acto sexual violento

“Ni aun la autodestrucción de la persona puede producirse sin satisfacción libidinosa” (Freud, 1924c, p.176).

El trabajo de Balier (1988/1999) *Psicoanálisis de los comportamientos sexuales violentos*, presenta diferentes casos clínicos para tratar de pensar desde allí los determinantes psíquicos del acto sexual violento. Sus anotaciones permiten construir algunas explicaciones y formular hipótesis sobre el lugar que ocupa el niño en la economía pulsional.

Para empezar, indica que la compulsión puede aparecer como un camino para comprender el acto sexual violento. Según él, la compulsión “corresponde a un pensamiento parasitario contra el cual pugna el sujeto” (Balier, 1988/1999, p.34). Esta compulsión está organizada por la repetición, que a su vez se manifiesta en el automatismo. Sin embargo, la escena que se repite es la displacentera⁴⁰; en ocasiones hay un solo pasaje al acto⁴¹, precedido de varios “atentados contra el pudor” (Balier 1988/1999, p.23).

Pero ¿qué es lo que mueve al sujeto tras su víctima? Según parece, se trata de una atracción provocada por una imagen que cautiva al sujeto. Experiencia de fascinación y captación especular, por lo cual puede decirse que se trata del registro narcisista. Fenómeno de dominio imaginario, de una puesta en escena, donde la mirada juega un papel fundamental.

Balier indica que la intensidad del fenómeno es tal para el sujeto que debe intentar liberarse a través de la descarga y sirviéndose de la renegación. Es como si esto último sirviera como conjuro para desmentir la realidad. La desmentida aparece entonces como protección para el sujeto frente a algo que es amenazante. Hay algo así como una exigencia interior que le lleva a efectuar el acto.

⁴⁰ Cabe recordar que la repetición está signada por una huella mnémica que tiene una doble dimensión: es señal de placer, pero también de displacer, como efecto de la pérdida.

⁴¹ El objeto en este caso es contingente. Cabe aclarar que en estos casos se trata más de un acto psicótico, que de una escenificación perversa. Uno de los rasgos que observa Balier de los sujetos que han pasado al acto de violación son las fobias. Según indica, “la fobia expresa una lucha contra el anonadamiento y la desubjetivación” (Balier 1999 p.41), de manera que el pasaje al acto podría explicarse como “salvaguarda” del desborde fóbico. Esto ha sido constatado a partir de las pesadillas de varios de los sujetos acusados de violación.

Es así como puede decirse que el sujeto “obró dominado por un automatismo, mientras que la consciencia se mantenía exterior a lo que ocurría”⁴² (Balier, 1988/1999, p.44).

7.4.1 El fantasma de autoengendramiento

Al analizar las pesadillas de los sujetos acusados de violación, Balier encuentra que en varias de estas interviene la madre⁴³. Es una interesante pista que lleva de nuevo a preguntar si acaso esa estrecha unión madre-hijo, marca un proceso de identificación con aquello que la completa y pasa a convertirse en la vía para renegar su castración. Es decir, el fetiche es aquí el mismo sujeto, como falo de la madre. Así pues, en esta diada, el hijo es una parte indisociable de su madre, pero a la inversa, la madre es una parte indisociable del hijo. Fusión entre un yo individuo y un yo-objeto-de-la-madre. Él es entonces el sujeto, pero también su madre albergada en él. En el plano de la realidad no solo es una madre interna, sino una madre-en-continuidad-con-su-yo.

Como ha sido mostrado en detalle en los capítulos 4 y 5, el niño se hace a una representación de la existencia de una madre fálica. Posteriormente aparece un deseo de fusión, en contraposición a una necesidad de separación. Según Balier, el primer nivel es narcisista. Esto pudo ratificarse a partir de las alusiones que realiza Freud (1914c), a propósito de la proyección del narcisismo de los padres sobre los niños. Ahora bien, en un segundo tiempo, es precisa una separación, experimentada como irrupción. Un desalojo en el cual el niño es separado del lugar narcisista que ocupa. Aquí toma valor el objeto fálico, en el sentido de atribuir la tenencia o no del órgano a la madre. Según Balier, aquí habría algo como un desplazamiento de la potencia anal al narcisismo fálico.

⁴² Según Balier, aquí lo sexual está al servicio de la violencia. Lo cierto es que el sujeto está preso de una angustia que, según el autor, no es la angustia de castración, sino una angustia más fundamental, que llama angustia de inexistencia, que guardaría una estrecha relación con la pasividad, y es por ello, que se pregunta, si acaso la función de la escena violenta sería la de violar para borrar el deseo de ser violado.

⁴³ Así pues, pareciera que “la violación se dirige naturalmente a una madre temida y odiada” (Balier, 1999, p.46). Lo que encuentra en uno de los casos es lo siguiente: “Henri no sentía únicamente miedo y odio hacia su madre, todo lo contrario. En prisión, decía: “Si ella muere mientras estoy aquí, iré a desenterrarla”. En este caso se hablará de pérdida imposible, de unión simbiótica” (Balier, 1999 p.46).

La mujer fálica es aquella que no quiere el falo proveniente del hombre.

Se quiere única, respondiendo a una de las posiciones deseadas por el niño. Para esto, él necesita anular la existencia del padre en los mensajes que transmite. Así se gesta lo que llegará a ser la existencia de un fantasma de autoengendramiento (Balier, 1988/1999, p.48).

En este caso la madre responde a la posición deseada del niño de ser el falo de su madre. Dicha respuesta anula la existencia del padre, o, para decirlo, en otros términos, el mensaje sobre la existencia del padre, que se supone es lo que debe transmitir la madre. Pero, además, lo que denomina Balier fantasma de autoengendramiento, demuestra que la diferenciación generacional se borra, y con esto también la diferenciación de los sexos. La existencia del falo se convierte entonces en algo amenazante para el niño, pues es un falo sobreestimado y peligroso. Sobreestimado dado que está puesto en el lugar narcisista de la madre, peligroso por cuanto amenaza la individualidad del niño; pero, además, al representar el deseo de la madre, amenaza también con su devoración, con la aniquilación⁴⁴.

Lo que puede observarse a nivel de la experiencia violenta es una escisión del yo⁴⁵. Por un lado, presenta a los demás un yo que goza de aceptación social, por otro, moviliza pulsiones imperativas dirigidas al objeto narcisista. Esta escisión permitiría explicar por qué “el sujeto puede decir después del acto, y aunque lo recuerde, que no fue él quien lo hizo, como si todo hubiese sucedido en un sueño” (Balier, 1988/1999, p.55).

7.4.2 El niño como doble del pedófilo

Una de las formas que hace evidente la escisión del yo es el Fetichismo. Según Freud, allí aparece una situación contradictoria: La mujer tiene un pene como todo el mundo y yo no corro

⁴⁴ Lo que concluye Balier en este sentido, es que el sujeto termina identificado con el agresor, o también, podría decirse, termina identificado con la madre fálica.

⁴⁵ En algunos casos, lo que permite explicar el acto violento, según Balier, es la defensa frente a la psicosis; así, este acto es más bien un último bastión para defenderse de la invasión pulsional que, al encontrar cierta coincidencia en la percepción, no tiene más camino que la explosión catastrófica. Es así como el sujeto, al menos en estos casos, evita la psicosis. Es una manera de defenderse del objeto primario invasor: la madre.

ningún riesgo, no, ella no tiene pene y yo corro riesgo de perder el mío. En ese sentido, la escisión descansa sobre la renegación de la realidad. Balier indica dos niveles de este movimiento: en el primero se trata de la renegación de la ausencia de pene. En el segundo de renegación de la ausencia de madre y en ese sentido renegación de separación. Así pues, si la madre está, el sujeto no corre riesgo; mientras que, si desaparece, el sujeto corre el riesgo de no ser nada. Lo cierto es que, si la renegación es producto de ausencia de la madre, el niño cobra aquí un valor importante, pues para que la función madre-fálica no desaparezca, es necesario que el objeto-niño esté presente.

La existencia de la madre fálica se convierte entonces en una defensa contra la inexistencia propia. ¿De qué lado no se produce la separación? Por una parte, podría tratarse de una madre que pone al niño como falo evitando su separación, lo que puede tener como consecuencia una protesta masculina del sujeto dirigida como reproche a todas las mujeres; o, por el contrario, podría tratarse de la separación de la madre omnipotente. En todo caso, la simbiosis, madre-niño, puede ser la causa de los actos violentos posteriores⁴⁶.

El fetiche, según parece, puede ser también una defensa contra el asesinato. Las observaciones de Freud sobre la manera en la que los primitivos descargan su ira contra los objetos podría reforzar esta idea. Según Balier, los atributos del fetiche son:

Es un objeto tomado en lo real exterior;

Está sobreinvestido siendo portador de la indestructibilidad del sujeto;

Debe ser manipulable, generalmente un objeto de colección;

Constantemente disponible;

⁴⁶ Habría que señalar también las formas de relación que introduce la madre violenta capaz de cometer abusos sexuales sobre su hijo, y que desencadena la perversión. Balier cita dos: En el primer caso la madre es incapaz de responder y en ese sentido ofrecer la posibilidad de constituir el fantasma. El resultado es que excitación y violencia se transmiten de manera conjunta y se perpetúan a manera de perversión. En la segunda hay una traducción materna en fantasmas de manera que un niño que vive en un estado de excitación y violencia se confunde con la seducción materna y adopta conductas de perversión sexual. La diferencia es que en el primer caso la perversidad se inscribe como pura violencia: aplastamiento del otro. Mientras que, en la perversión sexual, las pulsiones sexuales son puestas al servicio de la violencia.

Tiene un valor simbólico, o mejor dicho presimbólico;

Es una prolongación del cuerpo separada de él;

Asegura la perennidad del sujeto y lo confirma en su capacidad de goce;

[...] Sustituye el pene faltante en la madre [...] (Balier, 1999, p.67).

La función del fetiche es coagular la relación con el objeto. Es por eso que deben inmovilizarse los fantasmas, asunto que es trasladado además a la inmovilización de la víctima. Controlar toda la escena y el escenario, lo que conlleva a una ritualización rigurosa.

Lo importante en el acto perverso es que el libreto está ritualizado, y por lo tanto es inmutable, pues se juega sobre una escena imaginaria y es la puesta en escena del fantasma. Es por eso que es necesaria la inmovilización de la víctima. Además, debido al montaje escenográfico, es claro que está dirigido a espectadores, lo que introduce una función tercera, donde puede decirse hay una actuación para el Otro. En tal sentido, es necesario ejecutar el libreto al pie de la letra. Así, “fetiche y libreto se muestran aquí como configuraciones cabalmente idénticas, reveladoras de una patología elevada fácilmente a la condición de estructura” (Balier, 1988/1999, p.68).

Pareciera que se trata de trasladar la castración al otro-partenaire, para jugarse como objeto de su deseo. La víctima puede ocupar también el lugar de fetiche. En este caso se busca someterlo a una relación de dominio para que se encuentre disponible en el ritual. Es posible también que, en el acto de violación, el violador busque asumir un papel activo: penetrar, para no ser penetrado. Según Balier, la violación de mujeres esconde un deseo de agresión de niños, por lo que se pregunta: “¿será la seducción pedófila el primer movimiento hacia las violencias sexuales?” (Balier, 1988/1999, p.74).

El pedófilo es alguien que, generalmente, “ama a los niños, sabe ocuparse de ellos, los niños lo aman, sueña con ser educador” (Balier, 1988/1999 p.75). En algunos casos, existe una correlación entre la violación sufrida por el victimario en su infancia y sus comportamientos sexuales violentos. En un caso citado por Balier, relata que, “los comportamientos activos de pedofilia comenzaron en la pubertad, unos años después de haber sido seducido por su padre y a

menudo sodomizado en el curso de una relación continua, en ocasiones prestado a amigos” (Balier, 1988/1999 p.75).

Lo que se deduce de estos casos es que hay una identificación con el agresor; sin embargo, no puede tratarse de una simple relación de causa-efecto. En el caso de este sujeto la figura de la madre estaba prácticamente ausente, y en cambio hay una idealización del padre encargada de sostener el narcisismo del sujeto amenazado con derrumbarse. Así pues, el sujeto intenta encarnar al padre, “cuando dice tener vocación y ser capaz de realizar exitosamente las tareas educativas, mientras que en los hechos no puede resistir al atractivo físico de los niños” (Balier, 1988/1999, p.75).

El niño en la pedofilia, es el propio doble del sujeto seducido por el padre, sobreinvertido además por la excitación desbordante efecto de la ausencia de la madre. Es decir, al mismo tiempo que restaura la imagen del padre a través de su idealización, restaura a la madre ausente ocupándose del niño de la manera en la que hubiese querido que su madre se ocupara de él:

Es harto llamativa la manera en la que los pedófilos hablan de los niños: de su piel, de sus lindos rizos, de su gracia etc., términos que recuerdan toda la erotización con que la madre sabe rodear de los cuidados dispensados a su hijo (Balier, 1988/1999, p.84).

Al parecer, lo que busca el pedófilo en el niño es la experiencia de una piel suave, un olor de niño, pero también un dominio que asegure su fuerza y su poder. En ese sentido, las atribuciones del niño: su olor, su textura, lo ponen en un plano cercano a la función del objeto transicional.

El niño se convierte en un fetiche esencial para la supervivencia del pedófilo. El interés del pedófilo en el niño es también su carácter femenino, reencontrando una unidad narcisista que se niega a perder, lo que da cuenta de un fenómeno de captación especular, de captura imaginaria. Poder de seducción que enajena al otro. En la pedofilia, el niño cumple el papel de fetiche, mientras la imagen del padre está idealizada. En ese sentido “el pedófilo es aun tiempo madre incestuosa, un padre del tipo “padre de la horda”, sexualmente desviado, y un niño-rey todopoderoso” (Balier 1988/1999, p.86). Confluencia de tres lugares imposibles: de un lado la madre fálica, de otro el protopadre sin falta, y por último el niño-Rey narcisista que se corresponde con su Yo-ideal. Al pedófilo le es necesario en todo caso poner al niño como su doble, dado que este le permite dirigir

hacia él toda la destructividad que de otro modo recaería sobre sí mismo. Pero, ¿a quién se dirige la destructividad? ¿A él, a su madre, al niño? ¿Cómo se juega esta pulsión destructiva en el ámbito de la cultura?

Capítulo 8. Los hijos de la guerra y la herencia generacional de la violencia

“Madre coraje y sus hijos” de Bertolt Brecht⁴⁷ escenifica, a través del símbolo de la madre, una alianza entre la guerra y el comercio que produce pérdidas irreparables. La historia se desarrolla en 1624 y narra las guerras de religión entre Suecia y Polonia. Madre coraje es una mujer que vende mercancías en una carreta que es arrastrada por sus tres hijos: Eilif, el mayor, Requesón, el del medio, y Catalina, la hija muda. La mujer va tras los regimientos militares ofreciendo comida y mercancías para el pelotón.

En la primera escena se encuentra con un reclutador y un Cabo buscando hombres para la tropa. Cuando se cruzan con Madre coraje, intentan persuadirla para que aliste a uno de sus hijos. Aunque la mujer busca oponerse engatusándolos con juegos de palabras, cuando parecía haberlo logrado, los hombres traman una treta para reclutar al hijo mayor. El cabo la llama detrás de la carreta para que le venda una mercancía. Mientras están regateando por su precio, el reclutador toma del brazo a Eilif para convencerlo y termina llevándose. El Cabo se dirige a Madre coraje y le dice: “Ser soldado no es lo peor. Quieres vivir de la guerra, pero a ti y a los tuyos los quieres tener bien a salvo, ¿eh?” (Brecht, 1941/1960, p.10). La mujer arranca en la carreta con sus otros dos hijos, mientras el cabo dice: “De la guerra quiere vivir: con algo tendrá que contribuir” (Brecht, 1941/1960, p.11).

Así transcurre la vida de Madre coraje y sus hijos. La mujer no tiene muy clara la procedencia de estos. Cada hijo tuvo un padre diferente y de distinta nacionalidad. Lo común de los tres hombres es que eran un fracaso. Cada uno de los hijos le recuerda a uno de sus amantes, aunque este no concuerda con el progenitor. El uno recuerda a uno francés, el otro a un húngaro aunque su padre es suizo, y finalmente de la hija dice que es medio alemana. Toda una confusión de padres, de nombres y de lenguas. Dos años después del incidente, Madre coraje vuelve a encontrarse con Eilif. Para ese entonces ya se había convertido en un soldado cruel, destacado y reconocido por el Mariscal, por cometer toda clase de atrocidades y fechorías con los labriegos.

⁴⁷ Estrenada en 1941 en Zürich, en el Teatro Schauspielhaus, con Teresa Giehse, y música de Paul Dessau; es representada en Munich en 1960, bajo la dirección del autor.

Un año más tarde Madre coraje se encuentra junto a un regimiento. Continúa viviendo de la guerra: “lo que es la guerra, no está resultando mala. Hasta que se hayan metido todos los países, puede durar sus buenos cuatro o cinco años. Con un poco de visión y nada de imprudencia hago mis buenos negocios” (Brecht, 1941/1960, p.19). La mujer negociaba hasta con la munición de los soldados. Había comprado a un soldado parte de la munición del regimiento para revenderla. Luego de regatear para obtener un buen precio, manda a su segundo hijo a revenderla en otro regimiento. Pero, en ese momento son asaltados por tropas enemigas. Una vez el enemigo logra la victoria, Madre Coraje compra una bandera católica para camuflarse y cambiar de bando. Pero Requesón, su hijo menor, ha sido aprendido por los soldados, y comienzan a interrogarlo para que entregue la munición. En un primer momento, la madre piensa conseguir su liberación pagando una suma de dinero. Está decidida empeñar su carreta a Ivette, una prostituta cuya economía depende también del regimiento. La mujer también había cambiado de bando, una vez vence el enemigo, y se presta de intermediaria para lograr la liberación de Requesón. Los soldados han pedido 200 florines por el muchacho, pero este ha perdido la munición. Como Madre coraje pensaba pagar la liberación con las ganancias de la munición, le pide a Ivette que regrese a regatear el precio de la liberación por 120. Los hombres se niegan rotundamente y entre los ires y venires de la negociación, asesinan a su segundo hijo.

Han pasado ya cinco años desde el reclutamiento de Eilif. Madre coraje está preocupada por la terminación de la guerra, pues podría perder sus inversiones. Ha consultado a un capellán que la acompaña desde que transitan con la tropa enemiga. El capellán le responde que no. Madre coraje insiste: “oiga, yo no se lo pregunto por bromear sino porque estoy pensando si he de comprar más mercadería, ahora que está barata. Como que si la guerra termina la puedo arrojar a la calle” (Brecht, 1941/1960, p.43). Toda la vida de la mujer está ahí puesta. Está preocupada porque se ha comenzado a hablar de paz. El capellán la tranquiliza diciendo que la guerra continuará. “La guerra no tiene nada que temer y se le puede pronosticar una vida bien larga [...]. La guerra tendrá tus vástagos y podrá seguir adelante con ellos” (Brecht, 1941/1960, pp.43-44). Pero, no solo madre coraje vive en medio de la guerra. Como ella misma dice, los pobres tienen mucho coraje para arar el campo en medio de la guerra y traer hijos a un mundo donde no tienen futuro. “El uno va a ser verdugo del otro, y se van a matar mutuamente” (Brecht, 1941/1960, p.45).

Tiempo después, el Rey de Suecia cae asesinado. Comienzan a sonar vientos de paz. “No me diga que estalló la paz ahora que compré mercaderías nuevas” (Brecht, 1941/1960, p.50), se queja Madre coraje. El capellán la reprende por quejarse de la paz y querer continuar en la guerra. Pero, cuando parecen soplar vientos de paz, la guerra ha reiniciado. Madre coraje había corrido a la ciudad para salir de sus mercancías, pero regresó pronto diciendo: “dentro de tres días tendremos guerra nueva. Cuando me enteré aún no había vendido mis cosas. ¡Gracias a Dios!” (Brecht, 1941/1960, p.58). Madre coraje toma su carreta y reanuda su camino mientras va cantando (p.59):

¡De Ulm a Metz, de Metz a Flandes!

¡Madre Coraje siempre está!

La guerra ha de alimentarme,
siempre que plomo y pólvora hay.

Pólvora y plomo no la sacian,
también la gente ha de vivir.

En el ejército os enganchan!

¡Venid aun hoy! ¡O va a morir!

En ese lapso de tiempo, su hijo Eilif ha sido atrapado por cometer uno de sus pillajes. Como el mariscal ha muerto y no hay quien respalde sus fechorías, lo aprenden y termina fusilado. Han pasado ya 16 años y la guerra religiosa continúa. Alemania ha perdido la mitad de la población; las epidemias y las hambrunas han desolado las ciudades. Madre coraje continúa con su carreta. Tiene poco para vender y ahora la gente no tiene con qué pagar.

Dos años más tarde, Madre coraje estaciona la carreta y deja a Catalina con unos campesinos, mientras va a la ciudad a comprar mercancías. Pero, unos soldados asaltan la casa y amenazan a la familia de campesinos. Es un regimiento completo que se dirige a ocupar la ciudad. La familia reza por sus nietos, pues se encuentran en la ciudad. Al escuchar esto, Catalina se sube

al techo de la casa con un tambor para poner sobre alerta a la población. Los soldados regresan y en vano intentan persuadirla de dejar el ruido. Primero buscan chantajearla amenazando con destruir la carreta, pero ella sigue tocando. Luego comienzan a golpear a un joven campesino buscando impresionarla, pero ella continúa sonando el tambor. Después, le apuntan con una carabina, pero ella insiste en golpear el tambor mientras llora. Finalmente, le disparan y se desploma. Los últimos golpes de tambor han logrado poner sobre alerta a la guardia de la ciudad.

Cuando Madre coraje regresa se encuentra a Catalina muerta. Le reprocha a la familia campesina haber hablado de la suerte de sus nietos en la ciudad. Pero, ellos reponen: “si usted no hubiese ido a la ciudad, para comprar barato, quizá no habría sucedido” (Brecht, 1941/1960, p.72). Madre coraje les paga para que la entierren y toma su carreta. En ese momento pasa otro regimiento y se va tras ellos.

Bertolt Brecht escribe su obra en medio de la segunda guerra mundial. Aunque parece ficción, no está lejos de la realidad. Familias y pueblos enteros se acostumbran a vivir en y de la guerra. Esto deja marcas generacionales, pero también instala una economía que se sostiene a partir de la guerra. Como consecuencia, la pulsión termina enganchada en el goce de la violencia. Esta forma de economía instala un lazo perverso: los padres tienen hijos y saben terminarán tarde o temprano muertos en la guerra, pero aun así los conducen a esta forma de vida; las personas saben que con sus negocios sostienen la economía de la guerra que devasta a su prole, pero aun así continúan viviendo de eso; pueblos enteros claman por la paz, pero aun así cuando la paz parece alcanzarse, hacen lo posible porque continúe la guerra. Entonces, cuando les piden elegir entre la paz o la guerra, toman partido por esta última, pues tienen sus vidas puestas en ello.

En un país cuyas prácticas de guerra se han transmitido generacionalmente, parece instalarse un lazo perverso en el que los distintos bandos buscan ubicarse en el lugar de soberanos hacedores de la ley. Como se indicaba en el capítulo anterior, el perverso promueve la ley del abuso y la violación para acceder al goce. Es por eso que el perverso se convierte en un artífice, un ilusionista que busca desmentir la realidad y encarnar al gran Otro sin falta. ¿Qué papel juega aquí el niño? ¿Qué lugar ocupa en la dinámica de la guerra y por qué los actos atroces se ensañan contra su cuerpo?

En dos ocasiones Freud escribió respecto a la guerra. En 1915 se refería a los efectos de la primera guerra mundial en su trabajo: “De guerra y muerte. Temas de actualidad”. Varios años después, en respuesta a una misiva de Einstein, escribirá la carta titulada: “Por qué la guerra” (Freud, 1933b [1932]). En ella expone parte de la perspectiva psicoanalítica sobre la violencia. El propósito de este capítulo es avanzar sobre algunas pistas que deja Freud para comprender el anclaje de la guerra en el psiquismo inconsciente. Además de ello, busca reconocer las formas específicas en las que se ha desplegado la violencia contra los cuerpos infantiles en Colombia y la manera como se han institucionalizado y naturalizado los excesos atroces del conflicto.

8.1 La guerra y su anclaje inconsciente

En “De guerra y muerte”, Freud advertía sobre los efectos de la guerra en la población civil. Afirmaba que la guerra producía confusión e inhibía la productividad de las personas. Encontramos aquí dos consecuencias fundamentales: una psíquica y otra material. Pero, como se ha mostrado a partir de Madre coraje, estas no se encuentran desarticuladas. Por el contrario, dan lugar a un tipo de goce centrado en la economía de la guerra. Sin embargo, la guerra también produce desilusión, y como consecuencia, un cambio de actitud hacia la muerte.

Las guerras observadas por Freud, se desarrollaban entre las potencias occidentales que se habían abanderado del proceso civilizador. La patria culta, que toleraba al extranjero, que preservaba a las mujeres y a los niños de las acciones bélicas, ahora se convertía en intolerante, sobrepasando cualquier límite impuesto por el derecho internacional. La guerra había traído consigo la crueldad arrasando todo a su paso. “Transgrede todas las restricciones a que nos obligamos en tiempos de paz [...], arrasa todo lo que se impone a su paso con furia ciega [...]. Destroza los lazos comunitarios entre los pueblos empeñados en el combate” (Freud, 1915b, p.280).

Freud advierte, además, el viraje del Estado en tiempos de guerra. “El Estado beligerante se entrega a todas las injusticias y violencias que infamarían a los individuos. No solo se vale de la astucia permitida, sino de la mentira consciente y el fraude deliberado contra el enemigo” (Freud, 1915b, p.281). Como en la guerra analizada por Freud, el enemigo era externo, la violencia recaía

principalmente sobre los extranjeros. En la guerra interna, en cambio, la relación con el Estado cambia. Al actuar el Estado de forma beligerante con sus connacionales, pierde toda legitimidad, y se convierte en uno más dentro del campo de batalla. Sin embargo, el Estado exige de los suyos obediencia y sacrificio y, por tanto, “los priva de su mayoría mediante un secreto desmesurado y una censura de las comunicaciones y de la expresión” (Freud, 1915b, p.281). Esta actuación del Estado, lo convierte en un Otro persecutor que, además de censurar la opinión, alberga los secretos más oscuros de sus temibles formas de actuación. En el caso de la guerra interna, el Estado termina literalmente devorando a sus propios hijos.

La guerra produce otros efectos en las relaciones éticas. Según Freud, al suprimir la comunidad el reproche, “cesa también la sofocación de los malos apetitos, y los hombres cometen actos de crueldad, de perfidia y de traición (Freud, 1915b, p.282). Así pues, la guerra abre un campo propicio para dar rienda suelta a los más oscuros apetitos. La suspensión de la ética favorece el escenario para que los desvalidos sean puestos como objeto de la pulsión.

Dice Freud que, los ciudadanos que presencian la devastación de la guerra, quedan perplejos, desorientados y envilecidos. Más que nada, sus ilusiones se han destruido. Pero, cuando la guerra perdura en el tiempo, generaciones enteras se hacen herederas de la guerra, la violencia se naturaliza, y la desesperanza se transmite culturalmente. En estos casos, la brutalidad que en la guerra constituye apenas una excepción, se va interiorizando, hasta convertirse en una forma de relacionamiento. Así pues, las pulsiones egoístas y crueles que, según Freud, se encuentran entre las más primitivas, tienen ahora un escenario propicio para manifestarse.

Estas pulsiones que, en otros contextos, bajo el influjo cultural, se habrían convertido en altruismo y compasión, ahora vuelven al estado puro. “Favorece a estas formaciones reactivas el hecho de que muchas mociones pulsionales se presenten desde el comienzo en pares de opuestos” (Freud, 1915b, p.283). Esta ambivalencia de sentimientos no es ajena en el caso del niño como objeto. El sentimiento bifronte lo sitúa entre la protección y la violencia. Así pues, amor y odio confluyen fácilmente en él, de manera que, si la dinámica de la guerra genera un escenario propicio para las manifestaciones de crueldad, él se convierte en uno de los blancos específicos.

Lo cierto es que la guerra abre la posibilidad para regresar a estados primitivos que “pueden reestablecerse siempre; lo anímico primitivo es imperecedero en el sentido más pleno” (Freud,

1915b, p.287). Por este camino la guerra se convierte en un juego cruel de niños donde las pulsiones no domeñadas encuentran el terreno perfecto para manifestarse. En los contextos de guerra, al desaparecer los diques culturales, el escenario se hace propicio para dar rienda suelta a los comportamientos crueles y egoístas.

Según Freud (1915b), a través del narcisismo, las pulsiones egoístas y crueles son transformadas por el erotismo y la necesidad de amar. El narcisismo juega un papel intermedio fundamental, pues permite el tránsito de las pulsiones eróticas hacia las pulsiones sociales. “Se aprende a amar al ser amado como una ventaja, a cambio de la cual se puede renunciar a otras” (Freud, 1915b, p.284). Es también por intermedio del amor, como el niño, pasa de ser blanco de mociones hostiles en el vínculo materno, a ser amado y posteriormente reconocido como sujeto social. En este proceso, el medio cultural y la historia cultural de los antepasados juega un papel central para dar este paso. El proceso de reconocimiento y la posibilidad de mudar las mociones hostiles en mociones de amor y, más adelante, en formas de vinculación social, requiere del influjo de la cultura. Por eso los elementos particulares de cada cultura se convierten en determinantes.

El segundo aspecto sobre el cual avanza Freud en su trabajo (1915b), tiene que ver con cierta perturbación producida por la guerra, en relación con la actitud hacia la muerte. Se trata incluso de un cambio en la forma de relacionarse con la muerte que tendrá repercusiones importantes para la configuración del hombre del siglo XX. Historiadores como Ariès (1987) han advertido sobre dicho giro, y psicoanalistas como Allouch (1997) han señalado los efectos que esto genera en el duelo.

En el giro producido por la guerra, en la relación con la muerte, Freud advertía: “hemos intentado matarla con el silencio” (1915b, p.290), e incluso, eliminarla de la vida. Demostraba también la negación que existe en cada uno para aceptar la muerte propia, de manera que “en el inconsciente cada uno de nosotros está convencido de su inmortalidad” (1915b, p.290). Así pues, el inconsciente ignora la muerte y se reconoce inmortal. Respecto a la muerte de otros, esta se trata con recato. Se habla del asunto en voz baja, como si el muerto pudiera oírnos. “Solo los niños transgreden esta restricción, se amenazan despreocupadamente unos a otros, con la posibilidad de morir, y aun llegan a decírselo en la cara a una persona amada” (Freud, 1915b, p.290). Este rasgo propio del comportamiento infantil demuestra que, en lo infantil, el deseo de muerte opera sin

restricción. Por el contrario, “el adulto cultivado no imaginará la muerte de otro ni siquiera en el pensamiento, sin considerarse a sí mismo desalmado o malo” (Freud, 1915b, pp.290-291).

La crítica hacia el muerto queda suspendida, e incluso se le promulga un respeto mayor que a los vivos. Esta actitud frente a la muerte genera efectos en cada uno. De un lado, “la vida se empobrece, pierde interés [...] Nuestros vínculos afectivos [...] hacen que nos abstengamos de buscar peligros para nosotros mismos y para los nuestros” (Freud, 1915b, pp.291-292). En otras palabras, nuestra actitud frente a la muerte paraliza el impulso que permite el desarrollo de la cultura, empobreciendo la vida misma.

Una de las formas en las que el hombre se enfrenta a esta actitud frente a la muerte, es a través del proceso de identificación. Este puede reforzarse a través de personajes heroicos que pueden morir, pero al mismo tiempo sobrevivimos transfiriendo tales sentimientos hacia otro, y así sucesivamente. Este proceso de desplazamiento permite transferir la muerte a otro, para hacer soportable la vida propia. Sin embargo, en la guerra, la muerte “ya no se deja desmentir (*verleugnen*); es preciso creer en ella. Los hombres mueren realmente; y ya no individuo por individuo, sino multitudes de ellos” (Freud, 1915b, p.292).

Según Freud, en el hombre prehistórico la muerte del otro no acarrea la culpa, pues su aniquilamiento se concebía como justa, ya que era depositario del odio. En las sociedades modernas, en cambio, la relación entre la culpa y la muerte, se tramitó a través del asesinato inaugural. En la versión cristiana, es el hijo de Dios quien paga con su vida el asesinato del padre. En esta versión, el hijo es exigido como objeto de sacrificio y expiación. La tendencia al sacrificio del hijo se convierte así en un mecanismo de redención. El Edipo es transmitido por un sujeto cuya culpabilidad intenta resarcirse en el asesinato del hijo, y es así como este último, a través de un mensaje enigmático, se inserta en la lógica edípica de la rivalidad con el padre.

Pero, ¿cómo es que se le impone al hombre la tendencia a matar aquello máspreciado, sobre lo cual ha volcado su propio narcisismo? Si la tendencia a matar al padre es horrorosa y genera culpa, ¿cuánto más la muerte del hijo? Un elemento en la exposición de Freud da cuenta de la importancia narcisista del otro. Al volver sobre la actitud del hombre frente a la muerte, advierte que este experimenta la posibilidad de morir, a través de la muerte del otro, sobre el cual ha volcado su amor. En este momento se subleva, pues “cada uno de esos seres queridos era un fragmento de

su propio yo, de su amado yo” (Freud, 1915b, p.294). La muerte del otro se experimenta ahora como una pérdida de un trozo de sí, pues el otro es un objeto de amor sobre el cual había volcado su amor narcisista. Sin embargo, al mismo tiempo, la muerte del allegado también se considera merecida, “pues cada una de las personas amadas llevaba adherido también un fragmento de ajenidad” (Freud, 1915b, p.294).

En el caso de la muerte del hijo, puede decirse que, de un lado, se trata de un sacrificio, teniendo en cuenta el amor narcisista que sobre él recae; pero de otro, se trata de una muerte necesaria, en cuanto alteridad absoluta que horroriza. En el complejo de Edipo, la ajenidad es proyectada sobre el retoño. Lo cierto es que esto concluye en una relación ambivalente hacia el niño: amado y odiado al mismo tiempo, protegido y violentado.

En la guerra, el sujeto tiene que vérselas con la muerte, bien a causa de la muerte de las personas amadas, e incluso del enemigo. Sin embargo, no puede admitirla, puesto que no concibe la muerte para sí mismo. Así pues, como pudo mostrarse en el capítulo 3, en el inconsciente hay un yo-infantil inmortal en cada uno y allí radica la razón del heroísmo.

Las religiones hicieron de esta idea el fundamento para rebajar la vida y desmentir la muerte a través del presupuesto de la vida eterna. Fue así como la idea inconsciente de inmortalidad transitó hacia formas culturales, dando lugar a la conciencia de culpa y a los preceptos éticos. “El primer mandamiento, y el más importante, de esta incipiente conciencia moral decía “No Matarás”” (Freud, 1915b, p.296). Sin embargo, el deseo de muerte puede retornar de lo inmortal inconsciente como deseo de matar a un niño, en cuanto representante por excelencia de lo infantil.

Desde la lógica expuesta por Freud, la prohibición da cuenta de la intención. Es por eso que,

una prohibición tan fuerte solo puede haber sido dirigida contra un impulso igualmente fuerte [...] Precisamente el imperativo del Mandamiento “No Matarás” nos da la certeza de que somos del linaje de una serie interminable de generaciones de asesinos que llevaban en la sangre el gusto de matar (Freud, 1915b, p.297).

A nivel de la fantasía inconsciente se mata por pequeñeces. Como si el inconsciente no admitiera un castigo diferente. Por eso Freud indica que “todo prejuicio inferido a nuestro yo omnipotente y despótico, es en el fondo un crimen de *laesae majestatis* (de lesa majestad)” (Freud, 1915b, p.298). Desde esa perspectiva, la relación entre la intención de asesinar y la ofensa recibida, están en relación con el narcisismo del sujeto que, al impactar en la imagen del yo omnipotente, no concibe otra respuesta distinta a la de la muerte del otro.

Así pues, en lo inconsciente actuamos como el soberano, nos reservamos el derecho de hacer morir o dejar vivir, y este rasgo de soberanía reside, fundamentalmente, en lo infantil. Pero, el narcisismo del yo, no empieza y termina en el propio cuerpo, sino que se dirige hacia los otros como extensiones del amor narcisista. Por eso Freud afirma que “estos seres queridos son, por un lado, una propiedad interior, componentes de nuestro yo propio, pero, por el otro, también son en parte extraños y enemigos” (Freud, 1915b, p.300). Es así como el niño, en cuanto expuesto al lugar narcisista, puede devenir al mismo tiempo extraño y enemigo. Este deseo, puede incluso presentarse disfrazado de sobreprotección, como reacción contra las mociones hostiles proyectadas contra el niño.

Estos elementos latentes del funcionamiento inconsciente son los que encuentran en la guerra el escenario propicio para manifestarse. “Nos fuerza a ser otra vez héroes que no pueden creer en la muerte propia; nos señala a los extraños como enemigos cuya muerte debe procurarse o desearse; nos aconseja pasar por alto la muerte de personas amadas” (Freud, 1915b, p.300). El análisis de Freud nos abre una vía para comprender la violencia en los contextos de guerra.

8.1.1 La guerra, el sacrificio y el eterno retorno

La guerra puede traer efectos traumáticos al sujeto, puesto que se trata de experiencias de difícil simbolización, cuyo impacto desemboca en una compulsión a la repetición, tal y como lo habían constatado los discípulos de Freud, en los casos de traumatismo durante la primera guerra mundial (Freud, 1919d). Esta repetición buscará asociar la experiencia traumática al registro simbólico existente. Pero, algunas experiencias de la guerra se convierten en algo imposible de simbolizar.

Los desbordes de la guerra encuentran cierto anclaje en el narcisismo, pues este se caracteriza por el rechazo de la diferencia, en cuanto la imagen propia se instala como patrón. Así pues, todo lo que no coincide con el Yo-ideal, es objeto de agresión e incluso de rechazo, hasta la aniquilación total.

Por su parte, el guerrero se inserta en una lógica sacrificial y de heroísmo que pone en operación la transgresión. De esta forma, la violencia de la guerra adquiere un carácter sacro. Como demuestra Freud (1915b) la guerra unifica a quienes hacen parte del mismo grupo, pero al tiempo afecta la ilusión y devasta los vínculos sociales. Además, instala una lógica de venganza que reproduce un circuito de violencia. La guerra consiste fundamentalmente en lograr la destrucción del otro; por eso el cuerpo es el blanco por excelencia. Sobre este recae una crueldad que, en su forma más primaria, busca fragmentarlo.

El héroe se magnifica en relación con la muerte, él busca alcanzar la eternidad a través de la batalla. Su magnificencia se logra a través de los crímenes. Con ellos busca operar el sacrificio para obtener la redención. El guerrero busca coincidir con el Yo-ideal, con aquello que se espera de él. Aquí lo infantil juega un papel fundamental, pues es justo en el proceso de la narcisización del niño, como puede terminar siendo ofrecido al otro como objeto de sacrificio. Es así como el Yo-ideal se hace omnipotente con el poder de las armas y se inmortaliza en la unificación de la tropa. Las armas hacen de él un dios protético.

Pero, como lo señala Freud (1915b), uno de los efectos devastadores de la guerra tiene que ver con la fragmentación de los vínculos sociales. En la guerra, el extraño se convierte en enemigo y el próximo en sospechoso. En los conflictos de larga duración la violencia se naturaliza y las muertes se justifican. La normalización de este estado de cosas convierte la guerra en una modalidad de goce. Las decisiones políticas y las elecciones tendrán la guerra como punto central de anclaje. Cualquier otra cosa perderá interés. De esta forma, la guerra abrirá la posibilidad para que lo más oscuro del deseo se manifieste en acto.

La guerra permite el desborde del exceso. Una sociedad que vive en guerra se acostumbra a los excesos mortíferos y sacrificiales que se expresan en actos rituales y carnalescos. Un día bajan los cadáveres por el río, al otro desfilan las reinas festejando las ferias. La guerra produce indiferencia; de un lado expresión desinteresada frente a la violencia, de otro, odio a la diferencia.

Las personas se unen entre sí a partir de la muerte, de manera que la guerra se convierte en la única forma de hacer lazo.

El odio a la diferencia provocado por la guerra hace de las guerras internas escenarios atroces. Como lo indica Madre Coraje, a propósito de los hijos que se traen en medio de la guerra: “El uno va a ser verdugo del otro, y se van a matar mutuamente” (Brecht, p.45). La violencia como contagio mimético genera un círculo de venganza que no encuentra límite. Como pudo señalarse en el capítulo 2, al no operar la violencia inaugural, no se encuentra víctima propiciatoria para officiar el sacrificio y por tanto esta se desborda metonímicamente hacia las víctimas sacrificiales (Girard, 1971/1983).

La guerra deviene entonces como imperativo que empuja, o bien a la destrucción, o bien al autoaniquilamiento. Como se señala en el capítulo 6, a propósito de la dialéctica entre el Superyó y lo infantil, de un lado está el Superyó como mandato que promueve el sacrificio; de otro la megalomanía que impulsa al sujeto actuar heroicamente. El héroe puede entonces matar sin ser un criminal y ofrendar su vida como sacrificio al ideal.

El ideal de la guerra se presta a la crueldad del Superyó el cual encuentra en ella el escenario propicio para gozar. El Superyó promueve la muerte (Matarás), mientras el narcisismo da cuenta de la víctima propiciatoria ideal: lo infantil como representante de lo inmortal en cada uno. De allí se desliza hacia las víctimas más fidedignas: los niños. Pero a la vez, cada guerrero encarna en sí mismo al divino niño inmortal, de manera que desmiente la muerte a través del heroísmo.

La guerra se convierte así en un juego de niños, donde confluyen dos instancias: el Superyó y lo infantil. El primero encuentra su tendencia cruel en el Matarás, el segundo niega dicha potencia en la megalomanía inmortal. Y así, en este circuito indisociable, se presenta una paradoja: de un lado un mandamiento a matar al niño, de otro un niño inmortal. Pero ¿acaso es posible matar a un niño inmortal?

8.2 La violencia en Colombia

Los conflictos armados de larga duración dejan huellas profundas en el psiquismo y en la cultura que se transmiten generacionalmente. Tal y como lo señalan las distintas cifras y estudios sobre la violencia, los niños son particularmente afectados por su condición de desvalimiento y dependencia. Pero también, porque son considerados máquinas de guerra y terminan reclutados por los distintos ejércitos. En Colombia, esta situación se hace evidente, además en los altos índices de violencia: homicidio, violencia sexual, desaparición forzada, secuestro, desmembramiento, entre otras.

Como consecuencia, los niños, niñas y adolescentes han sido víctimas de orfandad, desprotección, desatención y despojo a causa del desplazamiento de sus familias y/o del homicidio o desaparición forzada de sus cuidadores. Sus cuerpos han sido cruelmente apropiados a partir de diversas modalidades de violencia sexual (CNMH, 2017b, p.266).

Una de las razones del conflicto colombiano tiene que ver con la tenencia de la tierra. Es por eso que a lo largo de décadas ha habido permanentemente oleadas de desplazamiento forzado. Estas familias, sometidas a situaciones de violencia y persecución, no pueden generar un alojamiento seguro para el niño. Pero, al llegar a las grandes ciudades, tampoco encuentran territorios para instalarse y terminan en las periferias, sometidos a situaciones de segregación, marginalidad y violencia.

De otro lado, la exposición directa de los niños a situaciones de violencia contra sus allegados, termina insertándolos, en ocasiones, en un espiral de violencia que se perpetúa a través de la venganza. Aunque esta no siempre se materializa, genera efectos sobre el psiquismo individual y las generaciones venideras. En general, la guerra busca provocar dislocaciones familiares, de manera que los niños se encuentran siempre expuestos a dicha situación. Bien porque asesinan a sus figuras parentales, o porque ellos mismos son tomados como objeto de venganza.

8.2.1 *Historia de una guerra que no termina*

Durante el siglo XIX la lucha entre las fuerzas liberales y conservadoras se evidenció a través de numerosas guerras civiles. De los conflictos armados internos en Colombia durante el siglo XX, es posible realizar una panorámica a partir de dos trabajos emblemáticos: *La violencia en Colombia* (Guzmán, Fals-Borda, Umaña-Luna, 1962) y los informes sobre la guerra, del Centro Nacional de Memoria Histórica, que inician en 2013 con *Basta Ya*. Ambos estudios reconstruyen el conflicto armado a partir de una perspectiva territorial y narrativa, consignando las voces de los sobrevivientes. No obstante, entre los informes del CNMH los que más elementos aportan al estudio de la violencia contra la infancia en el marco del conflicto armado en Colombia son “Una guerra sin edad” (CNMH, 2017a) y “La guerra inscrita en el cuerpo” (CNMH, 2017b). A partir de ellos se expondrán a continuación los patrones de violencia contra la infancia que persisten en la guerra colombiana por casi un siglo.

La Violencia en Colombia (1962) recoge en detalle los acontecimientos derivados del llamado periodo de “La Violencia” en Colombia que, comúnmente, se ha concebido como efecto de la guerra bipartidista. Este trabajo de Guzmán, Fals-Borda y Umaña-Luna (1962) se ocupa de lo que en los estudios sobre violentología se ha denominado “primera ola de la Violencia en Colombia”; ola que va desde la masacre de las bananeras, pasa por los prolongados acontecimientos posteriores al asesinato de Gaitán, hasta el inicio del Frente Nacional en 1958.

Uno de los hitos de las prácticas violentas en Colombia es la denominada: “Masacre de las bananeras” de 1928. El ingreso del capital extranjero y los cónclaves multinacionales que se instalaron en Latinoamérica, generaron formas de explotación que tuvieron como efecto la proletarianización del campo, aumentando las brechas de desigualdad y pobreza. Esta lógica de producción, auspiciada por los gobiernos de turno, favoreció los intereses del capital y desprotegió el bienestar de las personas. Los intereses del capital dieron lugar a formas de violencia que buscaban mantener el *statu quo* y contener a las muchedumbres descontentas. Este proceso fue reforzado a partir de una aparente lucha ideológica entre liberales y conservadores que caló en la mentalidad de las personas, las cuales se identificaron con uno u otro partido. Dicha identificación permitió construir una identidad colectiva, pero al tiempo generó formas de exclusión y odio hacia los contradictores políticos. En este marco fueron configurándose una serie de condiciones

materiales, simbólicas e imaginarias que conducirán, luego de la muerte de Jorge Eliécer Gaitán, en 1948, al estallido de la violencia bipartidista.

En la década del 40 comenzó a ejecutarse un genocidio soterrado agenciado principalmente por los gobiernos conservadores de turno. Se trató de una serie de ejecuciones extrajudiciales operadas por la denominada policía Chulavita y reforzada ideológicamente por algunos sacerdotes, desde diferentes regiones del país. Como Jorge Eliécer Gaitán representaba los intereses de las clases menos favorecidas, su asesinato desencadenó una ola de violencia que culminó con la vía armada de muchos liberales radicales, quienes dieron lugar a las primeras guerrillas de autodefensa. A partir de allí, el terror del Estado, a manos de los conservadores, comenzó una lucha sin cuartel contra las guerrillas liberales, lo cual desató una serie de prácticas de terror y violencia sin precedentes; parte de ella se dirigió a las familias de sus contrincantes, para afectar la moral del enemigo. Las guerrillas utilizaron prácticas similares. En adelante, ambos bandos desplegarán toda clase de atrocidades contra el contrincante y sus allegados, sumiendo generaciones enteras en una violencia sin cuartel, hasta nuestros días.

A propósito de la vinculación a la guerra durante “La Violencia” en Colombia, Guzmán, Fals-Borda, Umaña-Luna (1962), decían:

Bandas de adultos se lanzaron al crimen, desorbitados, huracanados, fatalistas. Era su "destino". Cumplían la cita que otros, desde los centros urbanos, les señalaban aunque los combatientes no captaran el "por qué", ni se preocuparan por investigar las causas de su conducta. También eran unos "niños grandes" impelidos, además, por la angustia económica (p.311).

Desde el principio, la guerra bipartidista en Colombia ha contado con aliados estatales e institucionales. Novelas como “Cóncores no entierran todos los días” (Gardeazabal, 1972) o “El cristo de Espaldas” (Caballero, 1947), muestran la participación que tuvo la iglesia católica en la promoción de las prácticas violentas contra la subversión y la población civil. Sin embargo, con la violencia de los grupos paramilitares que se multiplicaron en los años 80, la alianza entre el Estado y los ejércitos irregulares se convirtió en táctica de guerra. Por otro lado, la relación con el narcotráfico llevo a escalar la violencia paramilitar, recrudeciendo la guerra y degradándola cada vez más.

El 2 de octubre de 2016 se realizó en Colombia un *Plebiscito por la paz*. La intención era refrendar los acuerdos de paz firmados entre el gobierno y la guerrilla de las FARC-EP, luego de más de 50 años de guerra. El 50,2% de los votantes optaron por el NO. Quienes promovieron votar por el NO, ganaron las siguientes elecciones presidenciales. Desde entonces, la guerra se recicló y parece arreciarse. El conflicto armado en Colombia parece haberse convertido en una forma de goce. Como Madre coraje, familias y generaciones enteras han vivido en y de la guerra. Como Madre coraje, también han tenido que pagar el costo con su propia sangre. Hijos reclutados, asesinados, violados, masacrados, pero aún así, como en el mito de Urano, continúan devorando a sus hijos. Esto ha llevado a afirmar que en Colombia “todos somos hijos de la guerra”. Como lo indican Guzmán, Fals-Borda, Umaña-Luna, (1962) ““hijos de la violencia”, donde muchos de los delitos atroces que se ejecutan, los aprendieron, cuando siendo niños asistieron a actos similares de los cuales fueron víctimas sus propios progenitores” (p.389).

Luego de casi 100 años en guerra, esta parece una afirmación perversa, pues a no ser que se trate de la renegación de la transmisión generacional, o de la fantasía de la partogénesis; también somos padres de la guerra. Lo que parece quedar velado en esta frase, es que en Colombia todos somos padres de la guerra. Se vive y se muere por y en ella. Se enseña, se hereda y se transmite. Una sociedad que hace de la guerra su economía, la convierte también en medio de goce. Hoy, esos hijos de la guerra son los padres que viven de ella, la convirtieron en medio de goce y se niegan a que termine.

En Colombia, los altos índices de violencia contra los niños no pueden comprenderse por fuera de la dinámica de la guerra. Sea de manera directa o indirecta, la guerra se ha transmitido culturalmente y ha minado las formas de relacionamiento de los conciudadanos.

8.2.2 La institucionalización de la guerra

Los guerreros y la guerra devienen los héroes y se convierten en referentes a seguir. Como lo indica uno de los testimonios de un niño reclutado por un grupo armado, el revestimiento imaginario del guerrero permite una cierta expresión de omnipotencia: “¡Uy yo con este uniforme voy a hacer muchas cosas! Después de un tiempo yo pensaba como, cómo le digo, como

sintiéndome poderoso y yo decía: ahora sí puedo hacer lo que yo quiera” (CNMH, 2017a, p.327). De hecho, los niños que ingresan en las filas de los ejércitos parecen renacer a través de la figura y el nombre del guerrero con el que son rebautizados. El simbolismo y la sacralidad del bando se convierten en una especie de Padre que nombra:

Todos los niños, niñas y adolescentes que ingresan a un grupo armado deben adquirir, por decisión del comandante o, en menor medida, por su propio planteamiento (Bácares, 2014), un nuevo nombre que le otorgará un lugar en el colectivo armado. En algunos casos, estos alias o chapas están asociados a figuras heroicas, fuertes, guerreras que llenan de contenido la nueva identidad (CNMH, 2017a, p.329).

De esta forma, los niños ingresan a las filas no solamente por la fuerza, sino también atraídos por la posibilidad de adquirir una nueva identidad a través de la estructura simbólica del bando. En últimas, el nombre del grupo armado permite restaurar o suplir, hasta cierto punto, el déficit simbólico en el que se encuentran los niños. La ideología de los distintos grupos facilita la ligazón de quienes la comparten, pero al tiempo dirige el odio contra el bando opuesto. Esta lógica refuerza las prácticas de agresión contra el semejante por sus diferencias ideológicas.

En los contextos de guerra, la violencia se naturaliza y el discurso de la guerra se interioriza. Cuando los conflictos se extienden en el tiempo, como en el caso colombiano, generaciones enteras de una misma familia terminan envueltas en la guerra, asumiendo su rol como un oficio o una empresa heredada: “hay personas menores de dieciocho años que han convivido con la presencia cotidiana de un grupo armado o, más aún, con familiares combatientes. Es por ello que algunos perciben el reclutamiento como un transcurso natural en la vida” (CNMH, 2017a, p.29).

Estos andamiajes se traducen en códigos que se convierten en referentes de ley para las distintas comunidades que habitan en contextos de violencia. “Las actividades cotidianas, los horarios y los tipos de relación e interacción pasan por un sigiloso seguimiento y predeterminación” (CNMH, 2017a, p.313). La vida entera queda apresada en los códigos de la guerra. Estos códigos generalmente están altamente jerarquizados y buscan ejercer regulaciones estrictas sobre la vida y la sexualidad.

La institucionalización de la guerra va estableciendo códigos que deben ser honrados por los combatientes. “En este marco, algunos grupos armados se consolidan como instituciones totales y voraces (Coser, 1978 citado por CNMH, 2017a, p.313)”. Ellos hacen la ley y buscan que esta sea honrada y preservada por los combatientes y la comunidad. Los códigos están revestidos de sacralidad y son revisados constantemente: “la Casa Castaño tenía un reglamento, unos Estatutos, de hecho, en esa época, cada año, se hacía una reunión de comandantes en la casa Castaño para la cuestión de los Estatutos” (CNMH, 2017a, p.322). Los estatutos de guerra buscan sustituir las leyes sociales regulares; de hecho, logran suspenderlas por completo, operando una especie de forclusión de la ley. En lugar de ella, se institucionaliza la crueldad a través del código.

La socialización de los niños en contextos de guerra instala modelos autoritarios que refuerzan las tendencias crueles del Superyó. Los efectos se evidencian en la crueldad hacia el enemigo que, en ocasiones, se manifiesta en formas rituales que van desde la incorporación del cuerpo, hasta prácticas orgiásticas con la sangre de los abatidos.

Al finalizar el horrendo episodio de ultrajes y vejámenes, las menores fueron asesinadas directamente por el comandante del grupo [...] con posterioridad a los homicidios, los cuerpos fueron desmembrados y sin que ello resultara lo suficientemente escabroso, algunos miembros del Bloque decidieron aplicarse grasa de los cuerpos en la cara (CNMH, 2017b, p.288).

El Superyó también se hace manifiesto en la crueldad dirigida contra sí mismo y el sometimiento masoquista al capricho del otro.

La continuidad de la violencia ejercida se traduce, en algunos casos, en la naturalización de una “aparente relación consentida”, en tanto el sometimiento absoluto de las víctimas y su incapacidad de realizar alguna resistencia les impide transgredir la relación de dominio establecida (CNMH, 2017b, p.287).

Las normas crueles y severas son impuestas por una institucionalidad sádica que busca la regulación total del cuerpo y la sexualidad. Estos elementos se hacen mucho más evidentes en los procesos de reclutamiento, entrenamiento y socialización de los combatientes que, en su mayoría, ingresan a las filas siendo niños. Allí,

se materializan las condiciones asociadas a la jerarquía que muestran los primeros albores de sumisión y obediencia; se da inicio a una nueva forma de estar en el mundo. Su entrada y el establecimiento de horarios para la comida, el descanso, el baño y el entrenamiento, actividades, rutinas y encuentro con los demás combatientes durante cada día, son muestra de la necesidad de los grupos armados de controlar los momentos, tiempos y actividades de sus miembros (CNMH, 2017a, p.316).

Estas prácticas son interiorizadas y legitimadas también por las comunidades en las que tienen incidencia los grupos armados. Las formas en las que perciben sus deberes o las obligaciones para con los demás, están insertas en prácticas de crueldad que son heredadas y reproducidas por el Superyó. Generalmente los códigos contemplan prácticas de violencia y muerte, por lo cual, su incorporación no está desprovista de erotismo. La erotización de la crueldad, anuda sexualidad y muerte, de manera que la guerra se convierte en el escenario efectivo para su manifestación.

En los relatos de niños excombatientes puede observarse el revestimiento libidinal que se establece entre las prácticas de guerra y sus primeras experiencias. Es como si estas terminaran convirtiéndose, *a posteriori*, en las prácticas inaugurales a las cuales remite siempre su relato:

Primera vez que yo dormía en un monte y primera vez que me levantaban tan temprano. Era la primera vez que estaba lejos de mi familia, primera vez que yo miraba un arma ahí, que la podía tocar y todo, era primera vez. Primera vez que me colocaba un uniforme, pues casi todo era primera vez. [...] Era primera vez que uno no se bañaba en un baño, era ahí en un charquito, en cualquier pozo que hubiera. Pues casi todo me pareció primera vez. Primera vez que yo utilizaba botas [...] (CNMH, 2017a, p.317).

Se configura así un psiquismo ligado a las prácticas de guerra. A partir de allí, las pulsiones se articularán a las diferentes dinámicas de crueldad y violencia, dejando huellas imborrables que se transmiten generacionalmente y configuran una cultura que promueve el goce de la guerra.

La violencia continúa buscando víctimas sacrificiales sin encontrar límite. A partir de aquí la guerra instala un eterno retorno de la violencia que se reproduce generacionalmente en la mimesis de la venganza. En el caso de la guerra en Colombia, esta fue transmitida

generacionalmente, quedando enganchados en ella familias, bandos, comunidades y hasta una nación entera:

Llega el momento en que ya el padre no para en casa porque va de emboscada en asalto, y si antes olía a helecho y monte bravo, ahora trasuda un ocre olor a pólvora. Esto lo capta el hijo y lo aprende. Peor si lo ve muerto con sevicia clama al cielo. [...] Estos niños son los hijos de la violencia, iniciados en la escuela del crimen alrededor de los diez años y que hoy, a los veinte, son jefes de irreductibles cuadrillas de bandidos (Guzmán, Fals-Borda, Umaña-Luna, 1962, p.281).

8.3 Las prácticas violentas en la guerra

Si se toman dos extremos temporales en la historia del conflicto armado colombiano, se puede ratificar que muchas de las prácticas de violencia contra los cuerpos infantiles se han mantenido a lo largo del tiempo.

En la dinámica de esta guerra, las mujeres y los niños se convirtieron en blancos potenciales de la violencia, lo cual dio lugar a prácticas prototípicas sobre los cuerpos que pueden observarse a lo largo del conflicto. ¿Cuáles son estas prácticas? ¿Cuáles son sus posibles significaciones?

Uno de los relatos recolectados por Guzmán, Fals-Borda, Umaña-Luna (1962) permite conjeturar la relación entre el Superyó y lo infantil:

Por El Líbano pasa un cabo, uno de tantos que arroja hacia lo alto a los recién nacidos y los recibe en la punta del yatagán. Al fin entra en estado depresivo y confiesa que oye sin cesar el llanto de un niño (p.227).

El llanto del niño que llora parece ser una proyección de su inconsciente que retorna como alucinación acústica. Como si hubiese algo de sí mismo representado en la víctima.

8.3.1 No dejar ni la semilla

En la obra de Guzmán, Fals-Borda y Umaña-Luna (1962) se incluyen muchos otros relatos detallados de prácticas de violencia en las que los niños se vieron implicados directa o indirectamente.

La masacre de las bananeras había dado lugar a la emergencia del movimiento armado de “Los Bolcheviques” que se enfrentaron a la fuerza pública en distintas ocasiones. Para reprimir a la insurgencia en el Líbano (Tolima) el presidente había encargado a Diógenes Gil, un militar que gozaba de gran aprecio entre la población por sus crueldades en la guerra. En su incursión, luego de llegar a la vereda de San Antonio, sacó a la gente a la fuerza y la sometió a tortura antes de asesinarlos. Guzmán, Fals-Borda, y Umaña-Luna anotan que este comandante tenía la “marcada tendencia de liquidar a mujeres y niños” (1962, p.56). La intención de estas prácticas radicaba en abrirle heridas a la población para mantenerse en el poder. “Hubo despojos, incendios, violaciones, torturas, genocidios, asesinato cobarde de niños, de mujeres y de ancianos” (Guzmán, Fals-Borda, Umaña-Luna, 1962, p.57).

Los niños eran asesinados para vengarse del contrincante, tratando de asestar un golpe en el corazón de su narcisismo. Tal es el caso de un uniformado en Boyacá que inició su carrera delictiva luego de que “degolló y descuartizó al pequeño hijo de la telegrafista” (Guzmán, Fals-Borda, Umaña-Luna, 1962, p.88). Estas prácticas de crueldad remiten a un régimen primario y hacen pensar en una regresión al estadio originario de fragmentación, anterior a la ortopedia imaginaria. A través de esta práctica de descuartizamiento es como si el otro fuera expulsado de la matriz cultural que lo configurado como cuerpo humano.

Estas formas de violencia convierten a los sobrevivientes no solo en testigos del horror, sino además en portadores de los despojos de esa violencia atroz. De esa manera se configura una imagen prototípica del sobreviviente como aquel que lleva a cuesta el cadáver del deudo, el que, en muchas ocasiones, es el de su propio hijo. Comienza a vislumbrarse así un duelo que contradice las formas prototípicas del duelo parricida. En esta especie de inversión del orden cultural, el duelo ya no es el duelo por el padre sino por el hijo:

Los fugitivos repararon entonces en la carga de niños que traía Eusebio Carranza. Un niño y una niña dormían sobre los hombros del muchacho de los Villas. Rufino y Dionisio se echaron encima los cadáveres para el paso de la quebrada. Eusebio los esperaba en la otra orilla sin poder ayudarlos por el peso de los niños. Rufino llevaba la difunta Florinda. Dionisio a su chico muerto y a su rifle, muy altos para que no se mojasen. Cuando cruzaron la corriente con el agua al pecho, Dionisio interrogó: ¿Son de los patrones? Eusebio Carranza no contestó. Asintió con la cabeza llorando... (Guzmán, Fals-Borda, Umaña-Luna, 1962, p.89).

De otro lado, en la incursión conocida como la masacre de la Paz, Gabriel Vargas, padre, había sido asesinado junto a sus tres hijos. “El menor de 14 años fue macheteado horriblemente después de muerto porque al morir quedó haciendo una mueca y los bandoleros gritaban, lanzando carcajadas, que el niño se estaba riendo” (Guzman, Fals-Borda, Umaña-Luna, 1962, p.90).

Es tal el goce obsceno con la muerte, que la violencia no culmina con el asesinato, sino que es preciso reducir el cuerpo a meros despojos. El éxtasis se logra en una especie de fiesta orgiástica, donde lo insoportable de la mirada del muerto, mueve a los asesinos a tratar de arrebatarse su última expresión de humanidad. Esa expresión de risa que proyectan en el muerto, ¿acaso no atestiguan el goce obsceno de sus asesinos? ¿No pretenden con esto machetear en el otro su propia risa infantil que se eterniza en la risa muda del muerto? En todo caso, la sevicia estará a la orden del día en las distintas prácticas de violencia registradas a lo largo de la historia colombiana. El descuartizamiento se convierte en una de las prácticas prototípicas que da cuenta de la intención deshumanizante de la guerra.

Las atrocidades de “La Violencia” en Colombia, ligadas a actos de tortura y violencia sexual, llevaron a Guzmán, Fals-Borda, y Umaña-Luna, a hablar de un régimen sadista. En uno de los testimonios recogidos por los investigadores, Moseñor Builes decía:

¿Por ventura se registran estos hechos entre los salvajes? ¿O siquiera entre caníbales? ¿Qué deidad diabólica cierne sus negras alas sobre Colombia? ¿En qué país del hemisferio occidental o en el mundo entero se registran semejantes crueldades obedeciendo a una consigna infernal? En ninguna parte. Solo en Colombia están ocurriendo tan abominables hechos. Violaciones de las vírgenes y de las mujeres que caen en las garras de estos

vampiros de la virtud; profanación y muerte de los sacerdotes; miembros mutilados, lenguas y ojos arrancados, extremidades cortadas por partículas, entrañas abiertas a barbera y machete, cabezas cortadas, pies y rostros desollados; hombres, mujeres y niños crucificados, bienes materiales robados y reducidos a pavesas; templos, imágenes, objetos sagrados sacrílegamente profanados (Guzmán, Fals-Borda, Umaña-Luna, 1962, p.113).

Las prácticas de “La Violencia” en Colombia dan cuenta de una crueldad sin límites y de un goce del exceso anclado en lo más primario de las pulsiones. La fragmentación y desfiguración de los rostros representan la deshumanización de la guerra y el goce experimentado a través del sufrimiento del enemigo. Estas prácticas parecen contagiarse, extenderse y mantenerse durante décadas, incrustándose en los repertorios de guerra de los distintos ejércitos.

Mientras los niños eran reclutados y entrenados para cometer toda clase de atrocidades, las niñas eran secuestradas y puestas al servicio sexual de los líderes de tropa. En este dispositivo de entrenamiento y adoctrinación, los niños se convirtieron en armas letales de guerra. Prácticas como el “bocachiquiar”, que consistía en realizar cortes superficiales sobre el cuerpo de la víctima, para que se desangrara lentamente, eran encargadas a los menores. Los niños ejecutaron toda clase de atrocidades en la guerra, poniendo en escena el goce de la tortura:

"Caporal", el niño guerrillero, era una fuerza llevada por las circunstancias a destruir [...], en los combates que libró jamás supo con certeza el papel que estaba desempeñando. Producía la muerte a su alrededor, con la ingenuidad y a los años en que otros niños apenas despiertan al mundo de relación (Guzmán, Fals-Borda, Umaña-Luna, 1962, p.147).

Una chiquilla de catorce años que llegó al "Amparo de niñas" de cierta ciudad tolimense, relató que a los doce años se la llevó una pandilla de guerrilleros sirviendo de concubina al jefe. Después se comprobó que había ayudado a matar a no menos de doce personas. Ella sola asesinó un niño. Lo volvió pedazos (Guzmán, Fals-Borda, Umaña-Luna, 1962, p.148).

La guerra en Colombia se ensañó con fuerza contra la infancia. De hecho, muchas escuelas fueron convertidas en trincheras de combate. Estos eventos dejaron secuelas imborrables en el psiquismo de los niños, y alimentaron el odio contra el adversario, lo cual sirvió de combustible para perpetuar la guerra en oleadas de venganza:

A los cuatro días de lanzadas las "hojas de paz", los aviones ametrallaron a los niños de Herrera cuando formaban para entrar a clase.

Al narrar el hecho, los chiquillos dejaban traslucir el odio. Guardamos algunas expresiones en nuestro cuaderno de notas: "Esos hijuepuercas nos abalearon. Esos malditos mataron a una señora cuando estaba defendiendo un niño (Guzmán, Fals-Borda, Umaña-Luna, 1962, p.150).

Pero, más que nada, el asesinato de los niños, en medio del conflicto armado colombiano, se convirtió en una práctica sistemática de guerra. Esta práctica fue denominada "No dejar ni la semilla". Esa era la explicación para la pregunta ¿por qué se mata a los niños? que daban Guzmán, Fals-Borda y Umaña-Luna (1962). La intención entonces, al no dejar ni la semilla en el bando contrario, era incluso la de arrasarlo con sus genes.

Para no dejar ni la semilla, las mujeres próximas al alumbramiento son bárbaramente asesinadas. Les hacen la cesárea, cambiándoles el feto por un gallo como sucedió en Virginias (Antioquia) y en Colombia (Huila); o les arrancan al hijo despedazándolo en su presencia; o les desprenden el feto de la entraña palpitante, presentándolo luego al padre, antes de ultimarlos (Guzmán, Fals-Borda, Umaña-Luna, 1962, p.228).

Se hace evidente tanto el impacto narcisista de la práctica, como la deshumanización que lleva consigo. El intercambiar del hijo por el gallo da cuenta de una metonimia entre el enemigo y el animal. El asesinato del hijo frente a los padres es la expresión de una violencia mimética que se desliza a través de las víctimas sacrificiales sin encontrar límite. Pero, la crueldad del acto, da cuenta además de un goce primario de orden caníbal, tal como ocurrió con un niño en Rovira que, según el relato de los investigadores, lo dejaron picado para tamal.

Otra de las prácticas relacionadas con "no dejar ni la semilla", tenía que ver con la castración de los hombres y los niños. Esta escenificación busca eliminar la potencia reproductiva del padre. Esa misma operación se realizaba con las mujeres. Lo que se buscaba era negar la posibilidad de la procreación, produciendo una especie de raza asexuada y rebajada a la condición de *nuda vita*.

Lo cierto es que la violencia contra los niños, en el marco de la guerra, busca asestar un golpe en el corazón del narcisismo de sus padres. Por eso se decía: Al enemigo hay que darle donde más le duela [...] ¿Y qué es lo que más le duele?" "Pues la mujer y los carajitos", contestan" (Guzmán, Fals-Borda, Umaña-Luna, 1962, p.228). Pero, todas estas prácticas descritas, transitaron por casi un siglo, se perfeccionaron, se institucionalizaron y se hicieron sistemáticas.

8.3.2 Ellos crecían y se volverían guerrilleros

Con el auge que en los años 80 tiene la violencia paramilitar, la práctica de “no dejar ni la semilla” se llevó hasta sus últimas consecuencias.

El 4 de noviembre de 2009 la revista Semana reconstruyó los hechos ocurridos en la masacre de San José de Apartadó donde tres niños fueron degollados y descuartizados. El hecho ocurrió en febrero de 2005 durante la operación Fénix adelantada por la Brigada XVI de Urabá. El operativo se realizaba como retaliación a un golpe asestado por la guerrilla de las FARC a tropas militares, en el que habían muerto 18 soldados. Se organizó, como muchos otros, en compañía del Bloque Paramilitar Héroes de Tolová, al mando de Don Berna, tal y como lo informa la investigación de Semana (2009).

La operación buscaba generar un golpe moral a la guerrilla a través de la afectación a la población civil. En la tropa iban varios paramilitares de la zona que conocían el terreno y que recibían sueldo por las acciones adelantadas junto a las tropas del Ejército Nacional. Según alguna información de la que disponían, había un miliciano en la vereda Las Nieves, que muy pronto fue cercado por las tropas. Sin mediar palabra abrieron fuego contra el rancho mientras el miliciano tomó su fusil intentando responder con disparos. Muy pronto cayó muerto y de la casa salió un niño y una mujer con una niña en brazos gritando que la habían matado. Según el relato de Semana, la niña se salvó luego de recibir atención médica.

Sin embargo, otra fue la suerte de un campesino y sus hijos, quienes se encontraron con una patrulla que venía rezagada. Eduardo Guerra venía con su esposa Benallira y sus dos hijos, y fueron detenidos por militares que salieron de entre la maleza. Uno de los niños salió a correr mientras

escuchaba gritos de dolor y espanto. “los habían matado a garrote y con machete. Y degollados” (Revista Semana, 2009).

Más adelante, hacia el medio día, una tropa paramilitar que tomó la delantera repitió la escena. Luego de ir en busca de un miliciano detonaron unas cargas explosivas en una casa de la cual salieron unos hombres corriendo. Así reconstruye semana lo acontecido, a partir del testimonio del paramilitar alias Kiko:

vi que había una mujer en el piso... de repente reportaron a los comandantes de unos niños que estaban en la casa... creo que estaban debajo de la cama... fueron sacados de allí al patio... se le preguntó al comandante que hacían con estos niños y llegaron a la conclusión de que sería una amenaza en el futuro diciendo textualmente que ellos crecían y se volverían guerrilleros... por ese motivo se ordenó ejecutarlos en silencio... fue cuando en esos instantes apareció el papá de ellos, con una rula en la mano... los peladitos gritaron ¡papá!... él les decía que no iba a pasar nada y les suplicó a los comandantes que no fueran a matar a los niños... entonces él se arrodilla con las manos en la nuca... los niños corrieron hacia él... y es cuando el papá, ya consciente de lo que iba a suceder, le dice al niño que ellos iban a hacer un viaje largo y que posiblemente no iban a regresar... entonces la niña le busca al niño una ropita en un taleguito y se lo entrega diciendo adiós con la mano... (Revista Semana, 2009).

Según la investigación de Semana, luego de asesinarlos a todos, los enterraron en una fosa común. Antes de eso fueron picados a machete. La operación conjunta duró tres días más. Los cuerpos de Eduardo y su familia fueron encontrados cerca al río devorados por los animales. Luego vino todo el montaje para encubrir lo sucedido.

8.3.3 Los niños Grimaldo

En la noche del 4 de febrero de 2015, fueron asesinados los niños Grimaldo en zona rural de Caquetá. Cuatro de los cinco hermanos fueron ejecutados a sangre fría por sicarios. Los hombres habían sido contratados por una mujer para desplazar a la familia de un terreno baldío del cual

quería apropiarse. La mujer pagó la suma de 500 mil pesos para que los hombres “asustaran” a la familia, pero ellos, al no encontrar a los padres en la casa improvisada en la que vivían, decidieron asesinar a sus hijos.

Alias el desalmado, el sicario que asesinó a los niños, narró los acontecimientos de manera fría a los periodistas de Revista Semana (2015). Al no encontrar a los padres de los niños, su cómplice le sugirió asesinar a los niños para cobrar el dinero. Sin pensarlo, el sicario acostó a los niños en el suelo y les fue propinando un disparo en la cabeza a cada uno: “Primero el de 17, luego el de 12, después la de 10 y de último el de 4” (Revista Semana, 2015). Su hermana de 14 años que se encontraba en la pieza con el otro sicario, salió a rogar que le hicieran lo que quisieran pero que no la matarán. “Finalmente se acostó encima de los otros niños y al hacerlo le movió la capucha de la chaqueta al más chiquito y le tapó la cara” (Revista Semana, 2015); entonces el desalmado la asesinó.

La forma fría y sin atisbo de remordimiento o vergüenza como el asesino relata el crimen da cuenta de la degradación del conflicto armado y del impacto en la cultura y las subjetividades. De un lado un asesino enajenado para quien no constituye ningún dilema el asesinato de los niños, por una paga que parece irrisoria. De otro, las prácticas de venganza, amenaza y violencia que hacen parte del repertorio cotidiano para enfrentar los conflictos. En pocos días se dio con los responsables, gracias a uno de los niños que sobrevivió al ataque y logró escaparse para testificar. Estos dos lugares, el del niño como objeto de la violencia y el del niño como testigo, serán las posiciones desde las cuales se hacen visibles las marcas de la guerra en la infancia.

El caso de los hermanos Grimaldo muestra que la violencia contra los niños busca golpear en el corazón del narcisismo de sus padres. Los actos de violencia generan un efecto traumático que deja marcas profundas en el psiquismo. Más que nada, al afectar el núcleo narcisista de los padres, o al destruir a los padres para dejar al niño desvalido a su suerte, se logra una transformación de la pulsión erótica en odio, que reproducirá de diversas formas los circuitos de violencia.

Ante la afectación de las figuras parentales o de los núcleos de protección del niño, se debilitan los patrones de identificación y los referentes a partir de los cuales se insertará en las dinámicas sociales. La debilidad de las instituciones y del Estado, facilita el camino para que los ideales ligados a la guerra y al conflicto se conviertan en formas de identificación social.

8.3.4 La violencia sexual como práctica de guerra

La violencia sexual contra las mujeres, por parte de los distintos ejércitos, es usual en el marco de la guerra. Generalmente son tomadas las campesinas e indígenas, cuyos maridos han sido asesinados o se encuentran solas. Pero no se trata únicamente de un acto que busque satisfacer el deseo sexual de los combatientes, sino que, además, se usa como arma para generar impacto psicológico en el adversario.

Durante el periodo de “La Violencia” la violencia sexual contra las mujeres fue una práctica común. Según Guzmán, Fals-Borda, Umaña-Luna, las tropas masacraban a las mujeres luego de haberlas violado. “Al hundir las bayonetas en los vientres los esbirros exclamaban con locura demoniaca: “¡Si tienen hijos adentro que mueran también!” Dos niños de pecho son lanzados al aire y traspasados por las siempre sedientas y pervertidas bayonetas” (1962, p.75). El asesinato de mujeres y niños se convirtió en práctica común de guerra que buscaba afectar la moral del contrincante. Estas prácticas estaban asociadas al goce sexual de las tropas. Se trata de un exceso que no culminaba con la violación ni con el simple asesinato, sino que estaba sellado con actos de sadismo y tortura. Lo que se buscaba con el crimen de mujeres y niños, era exterminar “a la mujer como principio de vida y al niño como suprema concreción del amor” (Guzmán, Fals-Borda, Umaña-Luna, 1962, p.228).

Otra modalidad de la violencia sexual aparece en años posteriores, cuando instituciones educativas venden la sexualidad de las adolescentes a tropas paramilitares; tal y como fue reseñado en el caso de Charalá (Santander) en 2014. “Vínculos sociales y políticos con los pobladores, favoreció la connivencia de la comunidad frente a los abusos cometidos sobre las niñas y adolescentes” (CNMH, 2017b, p.228). Para ese entonces (2000-2005), la guerra ya se había incrustado en la cultura colombiana, arraigándose en las formas de acción política, pero también en las costumbres y la moral de las personas. De esta forma, la virginidad de las niñas se puso en venta y se convirtió en una forma de financiación para las tropas y de subsistencia para algunas familias: “En la zona rural hay una modalidad de explotación denominada “chongos móviles” y consiste en que llevan a las niñas de vereda en vereda explotándolas sexualmente con los actores armados del lugar, legales e ilegales” (CNMH, 2017b, p.292).

El componente sexual de las prácticas de violencia, en el marco de la guerra, ha sido un arma de combate usada por los distintos ejércitos. Los niños han sido tanto objeto como testigos de dichas situaciones. Varios de los testimonios del informe del CNMH (2017b) dan cuenta de la crueldad y frecuencia con el que estos actos se cometen en el marco del conflicto armado:

Me amarró a un palo y me pegaba y cuando ya estaba ya casi inconsciente de los golpes y medio alcé la cara así yo ya vi un poco de tipos en frente mío, me subieron a una mesa y de ahí no me acuerdo de nada más. Eran las seis de la mañana más o menos cuando escuché el llanto de mi niño pequeño, me llamaba mamá y lloraba y lloraba, estaba bañada en sangre, reaccioné por la voz de mi hijo (CNMH, 2017b, pp.271-272).

La mujer había sido violada por un grupo de combatientes, mientras su hijo de tres años miraba oculto, sin pronunciar palabra. El niño se convirtió en cómplice del horror de la madre y nunca más pudieron conversar sobre la vivencia traumática. Según la madre, este hecho dejó secuelas en el psiquismo del niño, pues cada vez que ella tenía el periodo, el niño se asustaba y comenzaba a inquietarse.

Según el informe del CNMH (2017b, p.275), una mujer indígena violada por un grupo armado, relató que sus hijos de 6 y 14 años fueron llevados para que presenciaran la violación de su madre.

Los niños también han sido víctimas frecuentes de violencia sexual por los distintos grupos armados. De esto dan fe algunos de los testimonios recolectados por el CNMH (2017b):

En San Carlos, municipio del oriente antioqueño, Rogelio recuerda cómo en 1992, cuando tenía 5 años, saliendo de su colegio fue abordado por dos hombres de las FARC. Uno de ellos violó a Rogelio en una casa abandonada, mientras el otro hombre armado vigilaba. [...] En el Pacífico nariñense, Jorge, en 2010, cuando tenía 8 años, fue abordado en un camino por dos hombres armados de la guerrilla que lo violaron y golpearon (CNMH, 2017b, p.277).

Como puede observarse, las distintas formas de violencia contra la infancia, en el marco de la guerra, hacen parte de prácticas sistemáticas que ha atravesado la historia de Colombia por casi

un siglo. El cuerpo del niño aparece para prestar testimonio. Asimismo, la violencia migró de los campos de batalla a la cotidianidad de las relaciones sociales; los pobladores se valieron de la presencia de grupos armados en sus territorios para resolver conflictos personales, realizar ajustes de cuentas y vengarse de sus vecinos y enemigos.

Pero muchos de los testimonios de sobrevivientes indican que antes de la violencia de la guerra, habían experimentado distintas formas de violencia en sus hogares:

En la casa también lo violan a uno, quizás desde ahí es donde empiezan las violaciones a los derechos, porque cuando no es un hermano, es un tío, un primo, un sobrino, y por lo regular es el marido, pero igual sea el que sea lo lastima a uno (CNMH, 2017b, p.230).

8.3.5 El esqueleto de un niño

Desde 1929, esas formas de violencia habían sido denunciadas por Jorge Eliécer Gaitán. En ese año, tuvo lugar el debate sobre la Masacre de las bananeras. Ante el auditorio de congresistas, Gaitán se dirige para acusar al Estado Colombiano, al Ejército y a la *United Fruit Company*, por los hechos ocurridos un año atrás.

En la primera sesión del 3 de septiembre aporta buena parte de las pruebas que había recolectado frente al caso, a partir de testimonios de habitantes de la región. En una de sus intervenciones cuenta el caso de una niña herida. Con esto busca demostrar que los militares disparaban no para defender los bienes de la compañía ante una turba armada e incontenible, sino contra la población civil. Para esto se vale de la declaración de Marta Hernández, madre de la niña de 9 años de edad.

El día 8 de diciembre de 1928 el subteniente Alfredo Castilla, en compañía de otro oficial, estaban haciendo recluta. Al llegar a la casa de la niña, como vieran una gallina, empezó Castilla a dispararle su revólver para matarla, pero con tan mala puntería que hirió en un brazo causándole gravísima herida a la mentada niña (Gaitán, 1929/1988, p.38).

Como la niña se agravó, luego de que su madre acudiera a donde el capitán, este dio la orden de que la atendieran en el hospital de la *United Fruit Company*. La misma compañía había pagado los gastos de transporte, según logra demostrarlo Gaitán. Así, queda en evidencia que los militares actuaban a favor de la compañía que a su vez pagaba por los desmanes cometidos por la tropa. Otro de los casos aportados tiene que ver con la niña Ana Dolores Llorena, quien tenía retraso mental y fue abusada por los soldados.

Estos desmanes cometidos por los diferentes ejércitos, desde entonces, permiten corroborar que los cuerpos de los niños colombianos han sido testigos de la crueldad despiadada de la guerra. Así lo corrobora la prueba aplastante de Gaitán durante el debate de La masacre de las bananeras. Si bien los testimonios aportados fueron contundentes, la prueba inexorable de la masacre proviene de los hallazgos forenses. Luego de recoger varios relatos de testigos que señalaron que la noche del 6 de diciembre de 1928 habían sido asesinadas varias mujeres, Gaitán inicio su investigación en el campo:

En realidad me atrajo mucho el haber encontrado objetos que debían pertenecer necesariamente a individuos. Eran verdaderos despojos. Seguí observando y encontré que en realidad había sitios donde la tierra había sido removida, hasta que uno de los individuos que hundían los palos encontró un sitio donde la herramienta se hundió en la tierra sin esfuerzo. Ordené inmediatamente remover con cuidado aquella tierra y he ahí señores que encontré el esqueleto de un niño. Aquí tenéis uno de los fragmentos del cráneo (Gaitán, 1929/1988, pp.90-91).

Esa es la prueba contundente con la cual Gaitán demuestra que se trató de una masacre a sangre fría y contra la población civil. En efecto, las madres debieron salir a la huelga aquel día con sus hijos, como es costumbre en su cultura.

Todos los que conocen el departamento del Magdalena saben que las madres de aquellos sitios no abandonan nunca a sus hijos, por pequeños que ellos sean. Es un bello sentido de la maternidad. Saben los habitantes del Magdalena que sea en la tragedia o en la diversión la madre siempre lleva en sus brazos, cerca de los pezones, al hijo amado, aun cuando sea un recién nacido (Gaitán, 1929/1988, p.90).

Algunos niños, los más crecidos, han debido pensar en algún momento: *No sé por qué me han traído*. Con seguridad sus madres también habrán coincidido en esto: “No he debido traer al niño. No le conviene el espectáculo” (García-Márquez, 2014, p.19). Esa frase, sin embargo, podría completarse con lo realmente acontecido. No he debido traer al niño, pero aun así lo traje. Esta renegación que Mannoni (1964/1997) formuló “*Lo sé pero aun así*”, sostiene el circuito perverso de la violencia en Colombia. Sin embargo, la guerra reciclada retorna generación tras generación, mientras ese mismo pensamiento cruza de manera fugaz por nuestras cabezas: *No he debido traer al niño, pero aun así...*

Capítulo 9. El niño, testigo de la violencia

El testimonio sobre la violencia, es un asunto sobre el que “algunos supervivientes prefieren callar”, tal y como lo anota Agamben (1999/2000, p.14). La experiencia violenta no puede testimoniarse por completo, pues quien la ha vivido no sabrá lo que fue, ya que ha sucumbido en ella. Por su parte, los que sobreviven tampoco logran prestar un testimonio integral. En las experiencias más horribles, como las acontecidas en los campos de concentración, antes de la muerte corporal, los testigos habían sucumbido ya, perdiendo el poder de observar, apreciar y expresarse. Es tal la enajenación del sujeto en la tortura que este es conducido de regreso al estado de *infans*. Así como ocurre con el niño cuando aún no hay lenguaje, “no se puede testimoniar desde el interior de la muerte, no hay voz para la extinción de la voz –como desde el exterior, porque el outsider queda excluido por definición del acontecimiento” (Agamben 1999/2000, p.35).

Esta relación entre la experiencia de muerte y el *infans* ha sido relatada con detalle por Primo Levi a través del caso de Hurbinek.

Hurbinek no era nadie, un hijo de la muerte, un hijo de Auschwitz. Parecía tener unos tres años, ninguno sabía nada de él, no sabía hablar y no tenía nombre: aquel curioso nombre de Hurbinek se lo habíamos dado nosotros, puede que hubiera sido una de las mujeres, que había interpretado con aquellas sílabas alguno de los sonidos inarticulados que el pequeño emitía de vez en cuando. [...] La palabra que le faltaba y que nadie se había preocupado de enseñarle, la necesidad de la palabra, apremiaba desde su mirada con una urgencia explosiva: era una mirada salvaje y humana a la vez, una mirada madura que nos juzgaba y que ninguno de nosotros se atrevía a afrontar, de tan cargada como estaba de fuerza y de dolor (Levi, 1963/2005, p.263).

Este hijo de la muerte, como lo describe Levi, ha nacido en medio de la desolación de los campos de exterminio. Y aunque en los campos el nombre es arrebatado y es reemplazado por un número, cada uno conserva en su interior y para con los más cercanos, su nombre de pila. Hurbinek en cambio, es un sin nombre, sumido en el mutismo. El nombre y la enunciación son condiciones necesarias para nacer en el mundo simbólico de la cultura. Este proceso no es sin el otro. Pero, en

los campos, la figura del otro que acompaña al viviente en la integración en la cultura, no está presente. Nadie lo inicia en la lengua, por eso su mirada es salvaje y humana a la vez.

Hernek, un joven de 15 años, que se encargaba del cuidado de Hurbinek, anunció un día que el niño había dicho una palabra. Era una palabra extraña para el joven que era de origen húngaro: “Mass-klo”, “Matisklo”. Levi relata que las noches que siguieron trataron de aguzar el oído para entender la palabra. Pero esta no era una palabra articulada.

En los siguientes días todos lo escuchábamos en silencio, ansiosos por comprenderlo, entre nosotros había gente que hablaba todas las lenguas de Europa: pero la palabra de Hurbinek se quedó en el secreto. No, no era un mensaje, no era una revelación (Levi, 1963, p.264).

La palabra de Hurbinek no pudo ser descifrada por ninguna de las lenguas de los hombres que habitaban el campo de Auschwitz. Pero, en realidad, el sonido inarticulado no podrá ser descifrado jamás, porque Hurbinek no había nacido a la lengua y, sin embargo, en su condición de *infans*, se presta a dar testimonio de los horrores de la muerte. Él, que había nacido en el campo, era un hijo del horror, del holocausto. “Hurbinek, que había luchado como un hombre, hasta el último suspiro, por conquistar su entrada en el mundo de los hombres, del cual un poder bestial lo había exiliado” (Levi, 1963, p.264) murió a los pocos días de la liberación.

Como Hurbinek, muchos niños se empeñan en vano en ingresar a la doma del hombre a través de la humanización del lenguaje. Como Hurbinek, muchos también intentan desde el mutismo expresar los horrores de haber nacido en los campos de muerte. Pero, su testimonio incomprensible, únicamente ingresa en el campo del espectador a través de su cadáver. El cadáver del niño he ahí uno de los restos que atestigua sobre los horrores de la guerra.

Agamben, le da valor de testimonio a la palabra de Hurbinek (presentado por Levi 1963). Según indica, toda palabra nace como testimonio “y por esto mismo aquello de lo que testimonia no puede ser ya la lengua, no puede ser ya la escritura: puede ser sólo lo intestimoniado” (Agamben,1999/2000, p.39). En su interpretación, la lengua debe ceder su lugar a la no lengua para poder testimoniar. Esta laguna es propia de la existencia humana. Ese es precisamente el lugar del

infans como límite de la lengua. Es por eso que la infancia se presta aquí como testigo integral, para brindar testimonio desde la no-lengua.

En la guerra, el sobreviviente presta su voz para testimoniar aquello que el testigo integral no puede porque ha sucumbido. Ni vivos ni muertos, como el Musulmán de los campos de concentración. “Era un cadáver ambulante, un haz de funciones físicas ya en agonía” (Améry citado por Agamben 2000, p.41). El Musulmán es el hundido de los campos de concentración. El muerto vivo cuya vida se ha extinguido y solo espera el momento de la muerte. Su cuerpo encorvado en un rincón, expresa el horror y la indiferencia del campo.

Son ellos, los *Muselmanner*, los hundidos, los cimientos del campo; ellos, la masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no hombres que marchan y trabajan en silencio, apagada en ellos la llama divina, demasiado vacíos ya para sufrir verdaderamente. Se duda en llamarlos vivos: se duda en llamar muerte a su muerte, ante la que no temen porque están demasiado cansados para comprenderla [...], y si pudiese encerrar todo el mal de nuestro tiempo en una imagen, escogería esta imagen, que me resulta familiar: un hombre demacrado, con la cabeza inclinada y las espaldas encorvadas, en cuya cara y en cuyos ojos no se puede leer ni una huella de pensamiento (Levi, 1958/2005 pp.120-121).

El *Muselmanner*, “los hundidos”, son el resto del campo, pero también el testigo integral de la guerra. Los no-hombres, cuya vida puede ser arrebatada impunemente porque ya no se les considera humanos. Pero también el niño, figura del *infans* que, en cuanto no-hombre, se presta como objeto fiel del testimonio inenarrable de la guerra. Este es pues el paso del Divino niño al no-hombre, aquel cuya llama divina se apaga para realizar el holocausto.

El Musulmán paso a ser luego el paradigma para el estudio de la esquizofrenia infantil a partir de los estudios de Bethelheim, quien también había sobrevivido a los campos, y fundó en “la Orthogenic School, que había abierto en Chicago para la curación de los niños autistas, una especie de anticampo en el que enseñaba a los musulmanes a convertirse de nuevo en hombres” (Agamben, 1999/2000, p.47).

El paradigma del Musulmán se corresponde con el estado del *infans*. El niño en situaciones extremas de guerra es forzado al mutismo, aislándose de la realidad. Desde este lugar brinda

testimonio a partir de la no-lengua. Cuando los horrores del campo se convierten en regla, cuando la guerra de larga duración deja de ser la excepción y se naturaliza, la condición excepcional del Musulmán se convierte en la situación regular de la infancia. El niño aparece allí como un no-hombre, entre la vida y la muerte, y por la extrañeza que produce, puede ser presa del desborde pulsional.

Pero el Musulmán no es solo el niño, pues en cada uno puede aflorar el Musulmán, el hundido. Basta con que las condiciones así lo impongan. Bajo esta condición cada uno es regresado a su estado de *infans*, reducido a no-hombre, y condenado a brindar testimonio desde la no-lengua. Pero, el Musulmán genera rechazo y por eso experimenta la indiferencia. “El musulmán es unánimemente evitado en el campo porque todos se reconocen en su rostro abolido” (Agamben, 1999/2000, p.53).

9.1 El niño en los excesos de la guerra

Los efectos de la Guerra colombiana en la infancia han quedado condensados en distintas narrativas colombianas. La diversidad de actores que han participado en el conflicto, y la constante zozobra sobre la población civil, fue naturalizando entre sus pobladores las distintas prácticas de violencia perpetradas por los ejércitos. Los pueblos se fueron vaciando porque los jóvenes que sobrevivían huían a la ciudad, mientras quienes quedaban se petrificaban en un lugar en el que el tiempo parecía no transcurrir. Así, mientras algunas personas mayores quedaron atrapadas en el duelo no ritualizado de sus deudos, para los niños la guerra se convirtió en el más atroz de los juegos, mientras el tiempo se desmenuzaba sin percatarse de ello. *Los ejércitos* de Evelio Rosero (2007), es quizás la novela que logra mostrar con mayor agudeza la cotidianidad de la guerra. La historia se desarrolla en un pueblo donde la violencia parece haberse naturalizado entre sus pobladores. Sus vidas, sus amores, su erotismo y sus deseos, pero sobre todo el goce, parecen confluír en la guerra. A través de la narrativa de Rosero, será posible observar el polimorfismo de la pulsión en el marco de la guerra y las formas de goce en las que se expresa.

En la primera escena el profesor Ismael Pasos observa a Geraldina, su vecina, una mujer brasilera de cuerpo esbelto. También está Graciélita en la cocina, quien lava los trastes, entre los

que se encuentra un cuchillo dentado aparentemente ensangrentado. El profesor observa mecer el trasero de Gracielita. Enseguida aparece la imagen de Eusebito, el hijo de Geraldina, quien también contempla a hurtadillas a Gracielita. El profesor contempla entonces a Eusebito contemplar a Gracielita. El profesor proyecta su voyerismo en Eusebito:

él la seguía y no demoraba en retomar, involuntariamente, sin entenderlo, el otro juego esencial, el paroxismo que lo hacía idéntico a mí, a pesar de su niñez, el juego del pánico, el incipiente pero subyugante deseo de mirarla sin que ella supiera (Rosero, 2007, p.10).

La primera escena sitúa la mirada como objeto pulsional en juego. El profesor es un voyerista que se instala como espectador de las escenas eróticas, mientras reactualiza el polimorfismo perverso del niño. Erotiza la mirada de Eusebito, quien contempla el trasero de Gracielita. Pero más que nada proyecta lo infantil en él, a través del niño, poniéndolo como pantalla de su deseo. Aquí Eusebito es la mediación entre el voyerismo del profesor y la niña Gracielita, objeto de su deseo.

Su esposa sabe que le gusta espiar a las mujeres y parece aceptar resignada su proceder. Toda la vida fue así: “al principio resultaba difícil, era un sufrimiento saber que aparte de espiar te la pasabas los días de tu vida enseñando a leer a los niños y niñas de la escuela” (Rosero, 2007, p.11). El oficio del profesor parece haber servido para sublimar parte de su pulsión voyerista. Aunque su mujer dice haber sufrido por ello, ahora cambia de posición y parece más una madre comprensiva.

Ahora, mientras espía a Geraldina, lo que le aterra a su mujer, son los niños “¿Qué hace esa señora desnuda, paseándose desnuda ante su hijo, ante la pobre Gracielita? ¿Qué les enseñará?” (Rosero, 2007, p.11). El profesor responde: “Los niños no la ven [...] pasan junto a ella como si de verdad no la vieran. Siempre que ella se desnuda, y él canta, los niños juegan por su lado. Simplemente se han acostumbrado” (Rosero, 2007, p.11). Mientras la mujer se sorprende por el comportamiento aparentemente obsceno de Geraldina, el profesor parece comprender el erotismo infantil y le resta importancia al asunto. Pero, el profesor está realmente interesado en Geraldina. No puede dejar de verla:

Toda ella es el más íntimo deseo porque yo la mire, la admire, al igual que la miran, la admiran los demás, los mucho más jóvenes que yo, los más niños –sí, se grita ella, y yo la escucho, desea que la miren, la admiren, la persigan, la atrapen, la vuelquen, la muerdan y la laman, la maten, la revivan y la maten por generaciones (Rosero, 2007, p.22).

Este erotismo que se presenta entre el juego de la mirada y el cuerpo de Geraldina como objeto erótico, sitúa el fantasma en el que se inserta: ella, el objeto mirado y admirado, ella, el objeto codiciado que se persigue para atraparlo, para gozarlo hasta la muerte, como en la cacería. Muchos de estos cuerpos femeninos aparecen como una presa codiciada expuesta para los cazadores. En la guerra, esos cuerpos son el botín.

El relato del profesor evoca un erotismo escópico despertado por el cuerpo de Geraldina. Pero es un erotismo que va más allá, incitando a gozar en el exceso. El erotismo escópico se acompaña aquí de la pulsión oral; no solo mirarla y admirarla, sino además morderla y lamerla. Y después, lo mortífero, el exceso de la muerte anudada a la sexualidad: matarla y rematarla.

Pero, en el relato del profesor, su mirada está intermediada por los niños. Ismael es un voyerista y su mujer lo sabe, por eso ha dedicado su vida a enseñar a los niños. Así pues, en el punto de fuga de su mirada se encuentra el cuerpo erótico de Geraldina. mientras en el medio como pantalla, es decir, en la escena fantasmática, están los niños.

Por ahora, la relación entre muerte y sexualidad está en un plano fantasmático. Pero pronto en la narrativa de Rosero irá pasando al plano de la materialización, haciendo manifiesta la relación entre violencia, oralidad y erotismo. De hecho, el recuerdo del día en que conoció a su mujer en el terminal, quedó así anudado.

Un hombre blanco de ojos claros comía un helado –igualmente blanco-, con ansiedad. [...] Y otro hombre, [...] joven y delgado hasta los huesos, sin zapatos, en camiseta, el corto pantalón deshilachado, se iba directo hacia él, le ponía la punta de un revolver en la frente y disparaba. El humo que exhaló el cañón alcanzó a envolverme; era como un sueño para todos, incluso para el gordo, que parpadeó y, en el momento del disparo, parecía todavía querer disfrutar del helado (Rosero, 2007, p.15).

El asesino antes de arrojar el arma pasa al lado del profesor Ismael Pasos y lo mira:

nunca antes me golpeó una mirada tan muerta; fue como si me mirara alguien hecho de piedra, tallado en piedra: sus ojos me obligaron a pensar que me iba a disparar hasta agotar las balas. Y fue cuando descubrí: el asesino no era un hombre joven; debía ser un niño de once o doce años. Era un niño. [...] No fue tanto su mirada lo que me sobrecogió de náuseas: fue el físico miedo de descubrir que era un niño. Un niño, debió ser por eso que temí más, con todas las razones, pero también sin razón, que me matara (Rosero, 2007, p.16).

Aquí Ismael es un espectador cuyo horror aparece en el momento en el que el asesino pasa junto a él y lo mira. Lo que le produce náusea es que se trate de un niño. El miedo a ser asesinado, se produce cuando observa que es un niño. Un niño, como aquellos que tiene a su disposición en la escuela. Pero también un niño voraz, como su propio infantil que le regresa su fantasía de matar y rematar a su objeto deseado, luego de morderlo y lamerlo.

En su relato, la relación oral-escópica y la muerte violenta, permiten atisbar un cierto escenario de goce. El asesino: un niño. Su víctima, un hombre gordo que come un helado. La escena plantea una aparente inversión: ¿no ha debido ser el niño el que come el helado y el hombre gordo el que lleva el arma? De ser así la víctima sería el niño. Pero entonces no tendría sentido que el hombre gordo asesinara al niño. O quizá sonaría mucho más horroroso si así fuera. ¿A cuenta de qué el hombre gordo asesinaría a un niño que come helado? También resulta aterrador que el niño sea el asesino. Sin embargo, como generalmente se aduce en Colombia, *algo tenía que deber* aquel hombre. El helado queda en medio de la escena. No se lo come el gordo, pero tampoco el niño. Un resto queda entre el niño y su víctima. Al lado del helado, la mirada del hombre gordo; allí donde debería haber un niño llorando porque su helado ha caído. Pero ya no hay niño para ese helado, solo un asesino con un arma y un hombre gordo abaleado.

Las miradas configuran la escena: el profesor mirando al asesino y a su víctima, mientras la mirada muerta del niño, como hecho de piedra, lo golpea al pasar. Esta vez el niño sorprende al mirón, y entonces le devuelve de manera horrorosa el goce excesivo de la muerte. La mirada del niño, que parece muerto en vida, petrifica al que lo mira. Si entre la mirada de Geraldina y la del profesor estaba Eusebito, ahora, entre la mirada del hombre asesinado y él, está el niño de piedra, tallado con el horror de la violencia.

La escena del asesinato causa en el profesor una náusea que lo conduce hasta el baño; no sabe si tiene ganas de orinar o vomitar. Sus entrañas parecen haberse removido. Abre la puerta y se encuentra a la mujer que será su esposa, apenas sentándose, con el vestido arremangado a la cintura:

Le dije un perdón angustioso y legítimo y cerré de inmediato la puerta con la velocidad justa, meditada, para mirarla otra vez, la implacable redondez de las nalgas tratando de reventar por entre la falda arremangada, su casi desnudez, sus ojos –un redoble de miedo y sorpresa y un como gozo recóndito en la luz de las pupilas de saberse admirada (Rosero, 2007, p.16).

El viaje de 10 horas en sillas contiguas y la muerte del hombre gordo se convirtieron en el pretexto para hablar. “Pronto el asesinato y el incidente del baño quedaron relegados –en apariencia, porque yo seguía repitiéndolos, asociándolos, de una manera casi que absurda, en mi memoria: primero la muerte, después la desnudez” (Rosero, 2007, p.16).

El profesor, como queriendo expulsar aquella escena de violencia que acaba de presenciar, se acerca al baño y se encuentra en cambio con el cuerpo de su futura esposa. Ella expone sus nalgas y su desnudez, mientras él la devora con la mirada. La pulsión voyerista termina ahora en un escenario escatológico, señalando un goce anal, más cercano al sadismo que recién exponía la escena del asesinato. El profesor resalta la asociación entre las escenas: primero la muerte luego la desnudez. Una vez más sexualidad y muerte se anudan.

La escena del asesinato entra en relación con el goce escópico de la desnudez del cuerpo de la mujer y el erotismo escatológico representado en el encuentro del baño. Entre la escena actual del cuerpo desnudo de Geraldina y la escena asociada en el recuerdo del asesinato del hombre en la terminal, parece construirse una relación inconsciente. Hay un tránsito entre el cuerpo de Geraldina que se pasea desnudo, y que llama a ser mordida y lamida, el helado que cae durante el asesinato del hombre gordo a manos del niño asesino, y posteriormente el cuerpo de su futura mujer en el baño, que ha sido sorprendido por el ingreso intrusivo del profesor. Escenarios opuestos, pulsionalmente, respecto a los dos cuerpos femeninos. De un lado la cocina, de otro el baño. De un lado la pulsión oral, de otro la pulsión anal.

El preámbulo de “Los ejércitos”, marca la narrativa que se irá entretejiendo entre la cotidianidad de San José, pueblo donde se desarrolla la historia, y las distintas escenas de violencia causadas por los ejércitos, en el marco de la guerra. En el relato se señala el padecimiento de la comunidad por la desaparición de sus familiares. Tal es el caso del esposo de Hortensia Galindo, Marcos Saldarriaga. El hombre había desaparecido hacía algunos años. Su esposa reunía a sus amigos y conocidos para conmemorar su desaparición y rezar por él: “la visita se hace al atardecer. Se pregunta por su suerte y la respuesta es siempre igual: nada se sabe. Allá en su casa se reúnen sus amigos, los conocidos y los desconocidos; se bebe ron” (Rosero, 2007, p.18). Como es natural en la cultura colombiana, cada ocasión se presta para convertirse en celebración y fiesta. Hortensia, es una mujer exuberante de 40 años. Durante la reunión, le agradece a la gente haber venido a la conmemoración de la desaparición de su marido.

Al decir gracias a Dios roza ella misma sus pechos—dos Sandías de una redondez descomunal- con sus manos abiertas y temblando, un gesto del que no sé si soy el único testigo, pero que ella reitera cada año. [...] De dos años para acá, en su casa se pone música y, quiéranlo o no Dios, como que la gente se olvida de la temible suerte que es cualquier desaparición, y hasta de la posible muerte del que desapareció. Es que de todo la gente se olvida, señor y en especial los jóvenes, que no tienen memoria ni siquiera para recordar el día de hoy; por eso son casi felices (Rosero, 2007, p.18).

El olvido y la indiferencia parecen ser la consecuencia de la naturalización de la guerra. Esta renegación de la realidad parece convertirse en el mecanismo eficaz para poder vivir felices, como indica el profesor. En las guerras de larga duración, a pesar de lo imborrable de las marcas, las nuevas generaciones parecen desconocer las causas de la conflicto actual que vivencian.

Las reuniones en casa de Hortensia eran comunes; el profesor relata que en una ocasión se entristeció mientras se leía una carta de su esposo: “vi sus lágrimas caer en el plato. Comían [lechona] a su lado los mellizos, despreocupados. Nadie la pudo consolar, pronto se olvidaron de hacerlo” (Rosero, 2007, p.35). La conmemoración por la desaparición de su marido, parece mostrar un desliz metonímico hacia la comida y la pulsión oral. A falta del cadáver del deudo, bueno es un plato de cerdo relleno. Pero ese no es el único elemento oral al que hace alusión la narración. También están los pechos redondos de Hortensia, sobre los cuales termina fijada la mirada del

profesor. Los comensales indiferentes se olvidan de consolar a la mujer que llora encima del plato de comida. Prefieren llenar sus barrigas. El pueblo come al lado del desaparecido, o más bien, a costa de él. Otra vez aparece la pulsión oral, pero esta vez para acompañar la tristeza de Hortensia producida por la desaparición de su marido. El erotismo de sus pechos como sandías, anudan de nuevo sexualidad y muerte. El punto de fuga es ahora la tristeza de Hortensia por la desaparición de Marcos Saldarriaga. En el intermedio entre sus pechos como sandías y la mirada del profesor, se sitúan esta vez dos niños: los mellizos indiferentes.

Más adelante, el profesor relata la escena en la que se encuentra a Geraldina y a sus antiguas estudiantes en una cafetería. Las mujeres están sentadas y él intenta observar la entrepierna de Geraldina por el refile de su vestido:

distingo, sin lograr disimularlo, en lo más hondo de Geraldina, el pequeño triángulo abultado, pero el deslumbramiento es maltratado por mis oídos que se esfuerzan por confirmar las palabras de mis antiguas alumnas, de lo horrible, claman, que fue el hallazgo del cadáver de una recién nacida esta mañana en el basurero ¿de verdad dicen eso? Sí, repiten: “Mataron a una recién nacida “y se persigna: “Descuartizada” Mientras los niños de Geraldina beben un jugo (Rosero 2007, p.22).

En el relato, la mirada del profesor era convocada por el sexo de Geraldina, y esta vez en el medio, configurando la pantalla, aparece la imagen horrorosa una niña descuartizada. Aquí también se encuentra lo oral en juego, representado en los alimentos que consumen los hijos de Geraldina. Otra vez la pulsión oral se anuda con el voyerismo del profesor a partir de la muerte. Oralidad, erotismo y voyerismo aparecen en la escena, pero anudados de nuevo por un elemento escatológico, el cuerpo de la niña hallado en la basura. Metonimia del objeto anal representado en el cuerpo descuartizado.

En las escenas relacionadas con la violencia, el cuerpo femenino aparece como punto de fuga de la pulsión escópica, mientras en medio aparecen el niño representado en diferentes formas: Eusebito, testigo mudo de la desnudez de Geraldina; el niño asesino tallado en piedra, en la escena de la terminal; los niños indiferentes, en casa de Hortensia, y finalmente, la niña descuartizada, como niño desechado.

Pero, en el relato de Rosero el niño no aparece únicamente como pantalla en el anudamiento entre sexualidad y muerte. Por el contrario, varias de las escenas lo muestran como objeto directo de la violencia. La escena en la que aparece el cuerpo descuartizado de la niña recién nacida, parece marcar una dislocación en la narración, pues ahora los niños quedan situados en el relato como objeto de la violencia que experimentan los pobladores de San José.

El día en que se llevan al brasilero con los niños, el profesor encuentra desconsolada a Geraldina:

mi niño, mis niños, se los llevaron, eso no tiene perdón de Dios [...] Entró él a media noche con otros hombres y se llevó a los niños, así de simple profesor. Se llevó a los niños en silencio, sin decirme una palabra, como un muerto. [...] Él mismo se llevó a los niños de la mano. Sólo hay que recordar lo que los niños preguntaban, para sufrir más “¿Adónde nos llevan, por qué nos despertaron?” (Rosero, 2007, p.45).

Como si hubiesen sido arrastrados, allí donde eran apenas espectadores, pasan al otro lado de la pantalla y se convierten en rehenes de la relación oral-escópica que viene configurando la violencia descrita por el profesor Ismael Pasos. Los hijos de Geraldina habían sido arrastrados de la mano por su propio padre que no dice una palabra y parece un muerto. Mientras tanto, ellos se preguntan: ¿Adónde nos llevan, por qué nos despertaron? Es como si ellos, que antes parecían indiferentes a los horrores de la violencia ahora se preguntaran por qué son despertados. Ellos que antes dormían el sueño de la infancia. Ellos que hace un instante se instalaban en la doma del lenguaje, ahora son arrastrados al mundo de la guerra. Han sido arrastrados al mundo de la muerte, aquella que talla al niño para convertirlo en piedra, como el niño asesino.

Mientras el pueblo se sume en la incertidumbre por las incursiones de los ejércitos, muchos han huido, los pocos que quedan se congregan en la parroquia; quizá para recibir instrucciones del padre, o para escuchar algunas palabras de aliento. El padre intenta reconfortarlos: “nos anuncia que el Divino Niño ha sido nombrado esta mañana figura religiosa nacional, que nuestro país sigue consagrado al Niño Jesús, oremos, insiste, pero, de hecho, ni él ora ni nadie parece dispuesto a corresponder con una oración” (Rosero, 2007, p.53).

9.1.1 La figura del Divino Niño

La representación sagrada del Divino niño ilustra las dos dimensiones del niño que se han venido situando en el capítulo. De un lado el niño protegido, aparentemente indiferente, de otro el niño tallado en piedra. Imagen sagrada que, en cuanto víctima sacrificial, representa la ofrenda de la guerra.

La figura, tal y como es representada, nació en Colombia; pero es una apropiación de la imagen del niño Jesús, cuyas imágenes más similares son: El niño Jesús de Praga, de la República Checa, así como el Divino Niño de Arenzano en Italia. En Latinoamérica existen otras versiones como la del Santo Niño de Atocha en México y el Divino Niño del Milagro en Perú.

En Colombia la estatua original fue esculpida en 1935 por encargo del Padre Juan del Rizzo, quien era devoto del Niño Jesús de Praga. Pero antes de eso, hubo una gran disputa por el mayorazgo, tal y como se evidencia en el trabajo de Arango y Sojo (2018), pues la comunidad Carmelita alegaba tener derechos de exclusividad sobre la imagen del Niño Jesús de Praga, mientras los Salesianos, en cabeza de Juan del Rizzo, hacían uso de ella. Esta pugna por lo sagrado terminó fallando a favor de la comunidad Carmelita, quienes tenían en su haber uno de los cuadros originales donados en el siglo XVII. Fue eso lo que dio lugar a la nueva imagen bautizada “El Divino Niño”. Según Arango y Sojo (2018), esta imagen está hibridada con atuendos coloridos de culturas indígenas, lo que dio lugar a una versión más autóctona.

La imagen del Divino Niño ha sido resemantizada, y ha sido usada como estrategia de marketing político, dada la gran aceptación popular que tiene. Esta imagen ha acompañado las campañas de candidatos a distintos cargos públicos en el País. Es usual que los políticos realicen eventos públicos en la plaza del 20 de Julio en la ciudad de Bogotá, para encomendarse al Divino Niño. De hecho, el Divino Niño ha sido condecorado por la más alta distinción: la Orden de la democracia Gran Collar, en el año 1999 por el entonces presidente Pastrana (Arango y Sojo p.102). A la imagen se han encomendado también los secuestrados, de manera que ha venido cobrando cada vez más relevancia en el marco del conflicto armado colombiano. Pero quizás, la versión más interesante para este caso, es la que aparece en la Revista Cromos de julio de 2006 y que fue utilizada para publicitar la campaña +Arte-Minas. En esta se evidencia la imagen del Divino Niño

desmembrada y desfigurada por la explosión de una mina antipersonal. El Divino Niño comenzaba a representar también las atrocidades provocadas por la guerra colombiana.

Como pudo observarse en el capítulo 2, el carácter sagrado del niño lo deja por fuera de la ley. Por esa razón comparte una posición similar a la del criminal político y el rey. El criminal político es quien prefiere su interés sobre las leyes sociales. El crimen es del orden del abuso de poder y por eso es siempre un déspota que hace valer su interés personal por sobre el de los demás. En el caso del conflicto armado, los actores se configuran como criminales políticos. Se arrogan el derecho a infringir las leyes amparados en intereses e ideologías compartidas. Lo cierto es que están fuera de ley y por tanto tienen licencia para el crimen. De allí la ferviente devoción de muchos narcotraficantes y políticos al Divino Niño.

También el rey está por fuera de ley y por eso cuando la monarquía se convierte en tiranía, queda emparentado con el monstruo. Como pudo describirse en el capítulo 2, al rey no pueden aplicársele las leyes de los hombres porque está investido de un carácter sacro. Es por eso que la única forma para destituir al tirano es matándolo. Como es un monstruo, cualquiera puede eliminarlo. Así pues, la relación estructural entre el criminal político, el rey y el niño, deja a este último a expensas de la violencia que puede advenir como asesinato sagrado, a través del sacrificio. Sacrificar al Divino Niño implica al tiempo asestar un golpe contra lo más sagrado de la comunidad.

9.1.2 Matar y comer del muerto

Pero la invocación al Divino Niño en San José, no logró ahuyentar la violencia: la guerrilla incursiona en el pueblo, los soldados toman posición y la gente no sabe para donde coger. Mientras cruzan las balas, el profesor camina hacia su casa a buscar a su mujer que ha desaparecido. El muro que lo separa de su vecina está derribado, piensa en Geraldina desnuda. En un rincón de su casa, en el que había sido el cuarto de su hija, encuentra a la joven que le ayudaba en los quehaceres domésticos.

Con todo y lo desventurado de las circunstancias yo mismo a mí mismo me deploro, abominándome, al reparar voluntaria o involuntariamente en el vestido recogido, los muslos de pájaro pálido, la selvática oscuridad en la entrepierna (Rosero 2007, p.60).

En medio de la incursión y de la destrucción que deja a su paso la guerra, la mirada del profesor continúa señalando un escenario erótico que pronto se desplazará a un más allá de goce. Mientras todo esto pasa, el profesor atrapa una gallina:

atrapo al fin una gallina y me la guardo en la mochila, ahora riéndome: haremos el sancocho con Otilia y el maestro Claudino [...]. Ya cuando recorro las primeras calles vacías me olvido para siempre de la guerra: sólo siento el calor de la gallina en mi costado, sólo creo en la gallina, su milagro, [...] todos atentos al sancocho feliz entre la olla, lejos del mundo y todavía más lejos (Rosero, 2007, p.60).

Otra vez la gallina. Esta vez la fantasía del profesor construye un escenario en el que sus invitados disfrutan del sancocho que prepararía con el animal. El niño que sostenía la pantalla de sus fantasías, es intercambiado por el animal. A través de la fantasía, que logra alejarle de la realidad, repite la escena de conmemoración de la muerte de Marcos Saldarriaga: mientras la mujer del desaparecido llora, los comensales indiferentes comen lechona olvidándose de la guerra.

El profesor sale de su casa con la gallina, pero en medio de la oscuridad es asaltado y se la roban:

La sacan de un manotazo. -Este se salvó- grita alguno, con una risotada. – La despescuezo ya mismo –dice otro-, me la como de un santiamén. [...] Recién empiezo a entender que la gallina se ha perdido. En la primera curva del camino a la montaña me detengo. Les grito: [...] – yo solo mato gallinas. Y seguí gritando eso mismo, repitiéndolo –entre la furia y el miedo, sin el sancocho con el que soñaba-: Yo solo mato gallinas (Rosero, 2007, p.63).

Mientras continúa gritando, el profesor comienza a subir cuesta arriba hasta que llega a donde el maestro Claudino, a quien había prometido el sancocho. Entonces se encuentra con un letrero que dice: “Por colaborador. Sin pretenderlo, mi mirada encontró la cabeza del maestro en una esquina” (Rosero, 2007, p.63). Los criminales políticos, que se arrogan el derecho de vida y

muerte, habían decretado su muerte, quitándole la cabeza. La gallina sitúa, de manera metonímica, el degollamiento del maestro Claudino. Ahí donde debería haber rodado la cabeza de la gallina, caen ahora las cabezas de los habitantes del pueblo. Como si el sancocho de Gallina anhelado por el profesor terminara preparándose con cuerpos humanos. Los comensales se congregan ahora alrededor de la muerte de los pobladores. Lo que cae ahora en medio de este entrecruce entre el cuerpo de la mujer que recién encontraba en su casa, y la mirada del profesor, es la cabeza de su amigo degollado, la cual sustituye a la gallina que debería haber parado en el sancocho.

Pero, la relación entre comida y violencia no es exclusiva de *Los ejércitos*, puede observarse a lo largo de crónicas y filmes respecto a la violencia en Colombia. La película *Violencia* (Forero, 2015), recrea las formas particulares de violencia de cada uno de los ejércitos. En la escena que relata la violencia paramilitar, se muestra una mujer que es torturada y asesinada, mientras eligen un chivo que será sacrificado para dar de comer a la tropa. En la escena puede observarse el placer de los comensales asociado al sufrimiento de la mujer asesinada. Otra escena metonímica entre la violencia y la oralidad, es descrita en una de las crónicas de *Los desterrados* de Alfredo Molano (2005):

Yo ayudaba a jalarle la cabeza y las patas. Esa tortuga no se puede matar sino estando viva, porque si uno le da un garrotazo sin haberle quitado la concha, el animalito se encoge y esconde toda la carne. Entonces hay que ponerla con la barriga para arriba y empezar a despegar con un cuchillo la cusca, hasta que se le puede quitar [...]. Yo le metía un palo entre la boca para que mordiera y pusiera toda su rabia ahí. Tocaba ir sacándole las patas, irle arrancando las presas, todavía viva hasta cortar ya lo último que era la cabeza [...]. Él se mantenía ya asustado desde la noche que se fue la luz y que un muchacho joven apareció muerto en el centro del pueblo. Mi papá contó que le habían cortado la lengua con un cuchillo. Que le habían quitado pedacitos de los dedos, igualito a como hacíamos nosotros con las tortugas (Molano, 2005, pp.43-45).

La relación entre el sacrificio del animal y la tortura en medio de la guerra, parece situar una especie de goce obscuro que anuda la oralidad y el asesinato atroz. En el relato de la niña se hace evidente la relación entre la forma de preparar a la tortuga Galápagos como plato de comida,

y las torturas efectuadas sobre el cuerpo humano, en los escenarios de guerra. Relación oral-escópica se inserta en un registro sádico del que la infancia es testigo, pero también objeto.

9.1.3 El sobreviviente y el testigo mudo

Tres meses después de la incursión de la guerrilla en San José, no aparece la mujer del profesor. El que ha aparecido es Eusebito:

se presentó a las siete de la noche, solo, y contempló a su madre sin un gesto, sin una palabra, detenido igual que la estatua en el umbral. Ella corrió a abrazarlo, lloró, él siguió como dormido con los ojos abiertos, definitivamente ido, y no deja de guardar silencio desde entonces. Demacrado, en los huesos, flaco como nunca, porque nunca estuvo flaco, parece un niño empujado por fuerza a la vejez: hermético, huraño, no hace otra cosa que seguir sentado, recibe la comida, llora a solas, espantado, escucha sin escuchar, mira sin mirar, cada mañana se despierta y cada noche se duerme, no responde a ninguna voz, ni siquiera a la de su madre [...]. Ahora su total preocupación se vuelca por completo en la reserva de muerto de su hijo; en vano procura despertarlo de la pesadilla en que se encuentra: lo rodea minuto a minuto, pendiente de cada uno de sus gestos, y recurre desesperada a una especie de juegos como cantos alucinados, donde quiere convencerse, inútilmente, de que él participa, él, un niño que parece momificado, metido en una urna (Rosero 2007, p.67).

Eusebito encarna al testigo mudo. El profesor Ismael Pasos lo describe muy bien: un niño que parece momificado, muerto ya, o con la reserva de los muertos. Inerte, no responde a ninguna voz, escucha sin escuchar, mira sin mirar, en otras palabras, es un muerto viviente. La imagen de Eusebito representa los efectos de la guerra en la infancia. Un niño que ha sido arrastrado por fuerza a la vejez. Hermético y espantado, parece sin embargo no reaccionar, no responder ya más al llamado de la lengua materna. El niño ha sido momificado, convertido en niño de piedra. Su imagen parece fusionarse con el Divino Niño.

Si Eusebitito no pronuncia palabra al regresar del secuestro, es porque se ha encontrado con lo intestado, aquello frente a lo cual la lengua desfallece. La infancia, arrastrada a ese punto, se convierte en testigo integral; testigo mudo de la guerra, de los horrores, de la muerte. Se trata de un retorno al límite entre la infancia y el lenguaje, representado por el *infans*. La infancia apresada en este niño de piedra parece momificarse mientras su voz no puede testimoniar porque se encuentra en el límite de la lengua.

En San José la figura del sobreviviente de los horrores de la guerra es encarnada por Oye. Nadie sabe su nombre, pero se le reconoce así por su voz que retumba en los oídos cada vez que grita: Oyeeeeee! Su voz parece más bien un Vozarrón del cual es imposible aislarse. Su llamado parece un intento por advertir sobre los horrores de la guerra. Había llegado a San José cuando todavía era un muchacho; llegó con su estufa rodante y fogón ambulante. Siempre está solo y duerme al descampado detrás de la iglesia. Oye es alguien que se encuentra en los márgenes del vínculo social y que ha padecido los horrores de la guerra.

Ya debe andar por los treinta: tiene la cabeza rapada, un ojo desviado; una profunda cicatriz señala su frente estrecha; sus orejas son diminutas, irreales. Nadie sabe su nombre, todos lo llaman "Oye". Llegó a San José sin conocer a nadie, se petrificó detrás de la estufa, del enorme cajón sonoro donde el aceite hierve, cruzado de brazos, y allí empezó a vender y sigue vendiendo las mismas empanadas que él mismo prepara, y repite a cualquiera su historia, que es idéntica, pero tan feroz que no dan ganas de volver a comer empanadas (Rosero, 2007, p.43).

Una noche, el profesor sueña que es confundido con Marcos Saldarriaga. Dos hombres muertos lo habían confundido con el desaparecido. El sueño parece advertir sobre lo horroroso de su existencia en medio de la guerra. Como Marcos Saldarriaga, no se sabe si está vivo o muerto. De hecho, los hombres que lo habían confundido con el desaparecido ya estaban muertos. El desaparecido parece ser el único testigo integral, en la historia. Es el único que ha conocido el horror de la tortura y la muerte, pero cuyo cuerpo no puede brindar el testimonio de la prueba. Aunque todos lo dan por muerto, no existe forma de comprobarlo. La pesadilla del profesor despierta a Geraldina quien acude con Eusebitito al escuchar los gritos:

Geraldina ha llegado con unas langostas que le ha regalado Hortensia y un plátano aborrajado que ha preparado ella. ¿Por qué no habla? Ya ha pasado un tiempo suficiente, ¿no es un niño demasiado consentido, ahora?, ¿no merece mejor una reprimenda, un grito por lo menos que lo saque de la ensoñación? Tiene un turrón de piña en la mano, que se dispone a comer. Eso sí, ha engordado, igual que antes, o tal vez más (Rosero, 2007, p.81).

El profesor le pregunta al niño por Gracielita y por su papá. Sus ojos se encharcan, pero por fin habla: entonces dice, como si se lo hubiese aprendido de memoria: “mi papá me dijo que te diga que nos vayamos los dos de aquí que lo recojas todo que no esperes un día así me dijo que te diga mi papá” (Rosero, 2007, p.81). Ismael aprovecha para preguntarle al niño por su mujer, pero el niño responde que no la ha visto. “El silencio es absoluto, alrededor. Veo sin querer una langosta, rodeada de arroz, tajadas de plátano” (Rosero 2007, 81). Hortensia ya ha empezado a comer.

Aparece de nuevo la relación metonímica entre la pulsión oral y la muerte. En medio se encuentra el niño como testigo. Justo ahora cuando se propone comer las viandas preparadas por estas dos mujeres que son objeto de su voyerismo, aparece de nuevo el niño para testificar sobre el goce que anuda sexualidad y muerte.

9.1.4 El testigo integral

Al poco tiempo regresa el caos al pueblo. Ha ingresado uno de los ejércitos. Todo es confusión y horror, cadáveres en las calles, hombres armados transitando por el pueblo. La salida del profesor es hacerse el muerto, pero su estrategia no funciona y los hombres armados se percatan de que aún vive. Entonces le tiran un hombre agonizando y le ordenan que lo mate: “mátame papá –grita el herido, con un esfuerzo, como si ya me hablara desde mucho más lejos, y se pone de costado, tratando vanamente de mirarme a los ojos; las lágrimas se lo impiden, la sangre que cubre su rostro” (Rosero, 2007, p.101). ¡Mátame papá!, como si fuera el llamado de un hijo a su padre para que lo saque por fin de los horrores de la guerra. La voz del hombre agonizando y sufriendo parece condensar el mensaje de la infancia clamando para que se le dé fin al sufrimiento: ¡Mátame papá!, mientras los ojos encharcados de lágrimas y el rostro cubierto de sangre, clama por no presenciar más los horrores de la muerte.

Todo es confusión en el pueblo, la gente huye y el profesor se preocupa por los muertos: ¿Quién los va a enterrar ahora? El pueblo está desolado y solo la voz de Oye retumba por las calles, desde todas partes, pero desde ningún lado. Por fin el profesor encuentra la estufa de Oye:

hundida en el aceite frío y negro, como petrificada, la cabeza de Oye: en mitad de la frente una cucaracha apareció brillante, como apareció, otra vez el grito: la locura tiene que ser eso, pensaba, huyendo, saber que en realidad el grito no se escucha, pero se escucha por dentro, real, real; hui del grito, físico, patente, y lo seguí escuchando tendido al fin en mi casa, en mi cama, bocarriba, la almohada en mi cara, cubriendo mi nariz y mis oídos como si pretendiera asfixiarme para no oír más (Rosero 2007, p.107).

Pero la voz de Oye sigue retumbando. Su vozarrón viene ahora de un más allá que parece señalar los horrores de la guerra. También su cabeza ha ido a parar al lugar al que debería haber parado la comida. Así como la cabeza de Claudino en lugar del pescuezo para el sancocho, la cabeza de Oye ha sustituido en lo Real el relato de horror que narraba a quienes compraban sus empanadas. La locura tiene que ser eso, dice Ismael Pasos, y en efecto esa es la locura de la guerra. En *Los ejércitos*, se expresa en el grito de Oye que ya no se escucha afuera, sino que ahora se ha hecho Real. Es el vozarrón que testimonia el goce en medio de los excesos de la guerra.

Finalmente, el profesor acude a buscar a Geraldina y se encuentra con lo obscuro de la violencia en toda su expresión. Su fantasía parece por fin hiperrealizada por cuenta de la guerra:

En mitad del estiércol de pájaros, de la basura desparramada, cerca de los cadáveres petrificados de las guacamayas, increíblemente pálido, yacía bocabajo el cadáver de Eusebito, y era más pálido por lo desnudo, los brazos debajo de la cabeza, la sangre como un hilo parecía todavía brotar de su oreja; picoteaba alrededor la gallina, la última gallina, y se acercaba inexorable a su cara [...] (Rosero, 2007, p.108).

El niño es ahora el testigo integral. Aquel que sucumbe a causa de los horrores de la guerra. De nuevo una inversión en la aparente lógica de lo cotidiano. Allí donde el niño debería estar disfrutando del sancocho de gallina, es la gallina la que se deleita con el cadáver. Los guerreros habían ensañado su odio contra el niño, como intentando asesinar en él lo inmortal de su propio infantil.

Detrás de la ventana de la salita pude entrever los quietos perfiles de varios hombres, todos de pie, contemplando algo con desmedida atención, más que absortos: recogidos como feligreses en la iglesia a la hora de la Elevación. Detrás de ellos, de su inmovilidad de piedra, sus sombras oscurecían la pared, ¿qué contemplaban? Olvidándome de todo, sólo buscando a Geraldina, me sorprendí avanzando yo mismo hacia ellos [...]. Entre los brazos de una mecedora de mimbre, estaba, abierta a plenitud, desmadejada, Geraldina desnuda, la cabeza sacudiéndose a uno y otro lado, y encima uno de los hombres la abrazaba, uno de los hombres hurgaba a Geraldina, uno de los hombres la violaba: todavía demoré en comprender que se trataba del cadáver de Geraldina, era su cadáver expuesto ante los hombres que aguardaban (Rosero, 2007, p.108).

La escena muestra realizado el deseo del profesor de tomar a Geraldina, de matarla y volverla a matar. A pesar de lo obsceno de la escena, la descripción de Ismael da cuenta del sacrilegio que la inviste. Los hombres son como feligreses en la iglesia a la hora de la elevación. Buscan la redención a través del acto necrófilo. La matan y la rematan, la violan y la siguen violando, incluso sin vida. Pero ahí donde Ismael debería huir horrorizado por la escena, aparece la voz intrusiva que viene de dentro para delatarlo:

¿por qué no los acompañas, Ismael? Me escuché humillarme, ¿por qué no les explicas como se viola un cadáver?, ¿o cómo se ama?, ¿no era eso con lo que soñabas?, y me vi acechando desnudo el cadáver de Geraldina, la desnudez del cadáver que todavía fulgía, imitando a la perfección lo que podía ser un abrazo de pasión de Geraldina. Estos hombres, pensé, de lo que sólo veía el perfil de caras enajenadas, estos hombres deben esperar su turno, Ismael, ¿esperas tú también el turno? [...] ¿por qué no vas y le dices que no, que así no?, ¿por qué no vas tú mismo y le explicas cómo? [...] son cada uno un islote, un perfil babeante: me pregunto si no es mi propio perfil, peor que si me mirara al espejo (Rosero, 2007, p.108).

Esta imagen que le devuelve de manera invertida su fantasía, parece mostrar el goce que encierra la guerra en Colombia y que anuda de una forma escabrosa sexualidad y muerte. La escena final presenta aquello para lo cual se había venido preparando la obra: la mujer apresada en el goce desbordado de la horda. Los soldados abusando de su cadáver. El testigo gozando con la escena. A su alrededor, el cadáver del niño como resto de la escena delirante. La sangre brotando por su oreja,

como si sus oídos hubiesen explotado por el grito de Oye. Pero no del grito que viene de afuera sino del de dentro, del cual es imposible aislarse. El tímpano reventado por la invocación y el cuerpo momificado por los horrores de la mirada. La pulsión escópica y la pulsión invocante parecen encontrarse en el goce obscuro de la escena final. Como si el grito de Oye llamara a mirar los horrores de la guerra, mientras la voz interior del profesor le incita a gozar de la escena. Y entre tanto, la imagen del profesor reflejada en el goce mortífero del guerrero.

En la guerra colombiana, Ismael Pasos representa a todos los que gozamos como espectadores de la violencia, mientras miramos desde el orillo cómo es abusado el cadáver de Geraldina. Aguardamos también nuestro turno. Más que nada, la mirada de Ismael Pasos sitúa el goce del espectador de la guerra. La infancia, por su parte, representa el testigo mudo de los horrores causados por la violencia. Y mientras tanto, los sobrevivientes intentan disfrutar un plato de comida en medio de los muertos.

9.1.5 El In-fans, y el testimonio del no-hombre

Como Eusebito, aquel que toca fondo queda petrificado, convertido en niño de piedra. En la escena final, Eusebito está en mitad del estiércol de pájaros y la basura desparramada. Se encuentra junto a los cadáveres petrificados de las guacamayas. En esta metonimia entre el desecho y la carroña de su cuerpo para alimentar a las aves, vale la pena preguntar si la muerte del niño puede seguir siendo llamada muerte. Cuando los cadáveres insepultos pululan por las calles, cuando los cuerpos yacen a orillas del río o sus restos desmembrados son puestos en fosas comunes, es preciso preguntarse si aún puede llamarse muerte a la muerte insepulta.

Pero la imagen petrificante también puede observarse en la última escena de *Los ejércitos* cuando Ismael Pasos se encuentra con el cuerpo violado rematado y gozado de Geraldina. La imagen de Gorgona lo petrifica y lo convierte en no-hombre. Según Agamben (1999/2000), lo que surge como interrogante ante estas situaciones es la posibilidad de seguir siendo o no humano. El goce del exceso parece poner así en tela de juicio la humanidad misma. Es el goce necrófilo de los soldados con el cuerpo de Geraldina que retorna como reflejo invertido a Ismael Pasos: “son cada

uno un islote, un perfil babeante: me pregunto si no es mi propio perfil, peor que si me mirara al espejo” (Rosero, 2007, p.108).

En este lugar fronterizo entre el hombre y el no-hombre, entre la lengua y la no-lengua, se instala el *infans*. Esta condición del lenguaje a la que también puede retornar el hombre en su condición de hundido, nos invita de nuevo a situar el lugar de la voz en relación con la infancia. Si el sacrificio del que se trata es aquel que sitúa el ingreso del *infans* en la lengua, momento en el cual la *phônè* da lugar al logos para convertirse en *phônè* articulada, ¿No muestra esto que la no-lengua es el soporte de la lengua? ¿No señala que el *infans* como no-hombre, es al tiempo el lugar desde el cual la subjetivación del hombre se hace posible? No obstante, cuando este paso estructural se encuentra bloqueado, el niño se convierte en rehén apresado desde dos lugares: como testigo y como objeto de goce. Por eso es preciso prestar lugar enunciativo a la voz del *infans*, para que advenga desde allí algo de la verdad de lo intestimoniable:

Pero es justamente esta imposibilidad de mantener reunidos al viviente y el lenguaje, la *phônè* y el logos, lo no-humano y lo humano, la que – lejos de autorizar que la significación quede diferida infinitamente – permite que se produzca el testimonio. [...] El testimonio tiene lugar en el no-lugar de la articulación (Agamben, 1999/2000, p.137).

La *in-fancia* es un límite temporal. La experiencia está relacionada con el nacimiento y la muerte, en cuanto no puede ser dicha por el testigo, por el sufriente. Lo único que atestigua de la experiencia es el registro mnémico de la vivencia. ¿Quién da testimonio entonces de la vivencia? El análisis lo demuestra: el *in-fans*. Ello tiene voz, pero no articula.

En los contextos de guerra el niño es apresado por las dinámicas de la violencia y queda atrapado en una tanatopolítica. En este marco, la *in-fancia* como la muerte, quedan por fuera de las políticas de la *nuda vita*. Al hacerlo, se genera un desequilibrio temporal, pues allí se encuentran los significantes del pasado y del futuro. El presente se convierte en un devenir sin punto, un movimiento en sí mismo. Sin ritual, sin principio ni fin. Sin posibilidad de realizar el duelo por los muertos, ni de pasar al muerto por el rito fúnebre.

Los niños como testigos tampoco pueden experimentar la infancia. A la fuerza son alejados de ella. Insertados al mundo adulto de la guerra, son instalados en la dinámica de la tanatopolítica.

Por su parte, los muertos sin enterrar son muertos vivos, mientras los niños en quienes se había puesto la esperanza de la vida, son vivos muertos. Sobrevivientes, La vida les está de sobra. Su papel: testimoniar.

9.2 La mirada de la muerte

“Por primera vez he visto un cadáver. Es miércoles, pero siento como si fuera domingo porque no he ido a la escuela y me han puesto este vestido verde que me aprieta en alguna parte” (García-Márquez, 2014, p.13). Así inicia el relato de “La hojarasca”, cuya primera escena es narrada por el niño que, de la mano de su mamá y, siguiendo a su abuelo, se encamina a la casa del muerto a quien el pueblo quiere privar de los ritos fúnebres.

En la primera escena, el niño va caminando tras su abuelo y cuando pasa frente al espejo se ve de cuerpo entero y dice: “me he visto en la redonda luna manchada y he pensado: *Ese soy yo, como si hoy fuera domingo*” (García-Márquez, 2014, p.13). Este reflejo del espejo presentifica la muerte como el elemento a partir del cual el reconocimiento se produce. Es cierto que todo reconocimiento es mortificante, por cuanto el sujeto debe abandonar su estado real de desvalimiento, de este lado del espejo, para abalanzarse con júbilo, pero también con horror, ante su imagen; matriz en la cual, como lo ha descrito muy bien Lacan (1936/1984) en “El estadio del espejo”, el sujeto ex-siste. En este caso la muerte de la que se trata es la del muerto sin sepultura. La mirada del muerto se convierte en el lugar desde el cual los protagonistas de la historia comienzan a ser mirados.

Veo [dice el niño de los muertos] que tienen la cabeza acerada y un pañuelo amarrado en la mandíbula. Veo que tienen la boca un poco abierta y que se van, detrás de los labios morados [...]. Veo que tienen la lengua mordida a un lado, gruesa y pastosa [...]. Veo que tienen los ojos abiertos, mucho más que los de un hombre, ansiosos y desorbitados [...]. Creí que un muerto parecía una persona quieta y dormida y ahora veo que es todo lo contrario. Veo que parece una persona despierta y rabiosa después de una pelea (García-Márquez, 2014, p.14).

Aquí aparece la esquicia del ojo y la mirada, como lo propone Lacan (1964/2010): de un lado el ojo que ve y de otro la mirada del muerto que tiene los ojos más abiertos que los de un hombre. El cadáver parece despierto y rabioso, y además lo mira. Este lugar desde el cual es mirado el niño, reflejo del espejo que encarna el otro, es el lugar desde el que se configura la infancia en Colombia. Este niño bien podría formular una máxima generalizable sobre la infancia: *somos mirados por la muerte que anda suelta, que parece viva y rabiosa, una muerte sin duelo, a la cual se prohíbe enterrar.*

Pero la mirada de la muerte envuelve no solo al niño, sino también a su madre, quien lo lleva de la mano hacia la casa del muerto y con quien permanecerá todo el tiempo. “Mamá también se ha vestido como si fuera domingo” (García-Márquez, 2014, p.14), pero es miércoles. Si la extrañeza procede de esta disociación temporal, es justo porque el calendario se altera cuando la muerte campea.

En el trabajo sobre el rito y el juego, Agamben (1978/2011) muestra la relación entre rito y juego, infancia y muerte; la cual se traduce en el equilibrio temporal producido por la relación entre sincronía y diacronía. Según indica, si predomina el rito, eje sincrónico, estamos en un mundo donde el tiempo se detiene, pero si predomina el juego, eje diacrónico, los días transcurren sin que exista la posibilidad de que el calendario se reinicie.

En “La hojarasca” el tiempo parece detenido. Y se detiene a causa de un ritual que, de un lado, intenta realizarse, y, de otro, busca impedirse; de modo que la muerte se convierte en el objeto de una disputa que parece no llegar a su fin. Si el rito se realiza, dejará de parecer domingo y otra vez el tiempo volverá a su cauce normal. Si el rito se impide, el tiempo quedará detenido mientras la muerte se campea y las larvas proliferan en la hojarasca formada por el olor a desperdicios humanos, “el olor a secreción a flor de piel y de recóndita muerte” (García-Márquez, 2014, p.9) que se ha esparcido por las calles, los callejones y los ríos por donde han bajado los muertos.

El niño está al lado de su madre mirando el ataúd que han traído y no entiende como harán para que quepa el muerto. Entonces piensa: “no sé por qué me han traído”. Esta afirmación, que retornará desde varios ángulos de la narración, sitúa el núcleo de lo absurdo en la escena. En este teatro de lo absurdo, que evoca la tragedia griega de Antígona, aparecen varios elementos que generan extrañeza. Un muerto que no quieren dejar enterrar; un hombre que se empeña de manera

obstinada en enterrarlo; un muerto que parece más vivo que los hombres; y un testigo, el niño, que parece no encajar en la escena o que, en todo caso, no ha debido estar allí. Él no sabe por qué lo han traído, y, sin embargo, esto cambiará por completo el curso de su vida. Pero ahora que está aquí, no podrá más que intentar testificar sobre la muerte rabiosa cuya mirada desorbitada se convierte en el reflejo de su propia figura. Él se ha visto de cuerpo entero, un miércoles que parece domingo, mientras se dirige a la casa del muerto.

Esa idea de no saber para qué lo han traído muestra también el conflicto en el que se encuentra el niño para simbolizar la escena a la cual asiste. En vano intenta interrogar con la mirada a su madre, luego de ver al muerto. “Vi que había alguien en la cama. Había un hombre oscuro, estirado, inmóvil. Entonces hice girar la cabeza hacia el lado de mamá, que permanecía lejana y seria, mirando hacia otro lugar de la habitación” (García-Márquez, 2014, p.16). El niño parece no hallar respuesta. Y aquella que quizás podría explicarle lo que ocurre, ha preferido mirar hacia otro lado.

En muchas de las escenas horribles, producto de los avatares de la violencia, el niño busca la explicación de lo absurdo en el otro, pero se encuentra con su no respuesta. Todo lo que la madre ha dicho al niño es que van para el entierro del doctor y que debe quedarse quieto. Pero justo en el instante en el que se inquieta; después de ver al cadáver, allí cuando dirige la mirada hacia su madre y ella mira hacia otro lado; aparece una respuesta desde un más allá que redobla la voz de su madre, pero esta vez desde el lugar de la muerte: “entonces sentí algo frío a mis espaldas, volví a mirar y no vi sino la pared de madera seca y agrietada. Pero fue como si alguien me hubiera dicho desde la pared: “No muevas las piernas, que el hombre que está en la cama es el doctor y está muerto” (García-Márquez, 2014, p.17).

Esta voz redoblada que le viene de un más allá parece mostrar aquello de lo que se trata en relación con el objeto de la disputa, a saber, el cadáver insepulto. De un lado la prohibición al niño de moverse, la exigencia de quedarse quieto ante el muerto y durante el entierro, y de otro, el llamado a mirar al cadáver.

Desde entonces, por mucho que me esfuerce por no mirarlo, siento como si alguien me sujetara la cara hacia ese lado. Y aunque haga esfuerzos por mirar hacia otros lugares de la

habitación, lo veo de todos modos, en cualquier parte, con los ojos desorbitados y la cara verde y muerta en la oscuridad (García-Márquez, 2014, p.17).

De alguna manera, prohibición y goce parecen aquí encerrar el enigma de la muerte insepulta, de la muerte sin duelo que representa parte del horror de Macondo en sus cien años de soledad. Desde entonces también, por más que intentemos mirar hacia otra parte, la muerte nos aparece en cualquier lugar con los ojos desorbitados. Ella nos mira y nosotros somos los testigos que gozamos con el cadáver insepulto.

Luego de que el cadáver es puesto en el cajón fúnebre, algo de la presencia ominosa del muerto parece transformarse:

en el ataúd parece más cómodo, más tranquilo, y el rostro que era el de un hombre vivo y despierto después de una pelea, ha adquirido una vuelta reposada y segura [...] y es como si allí, en la caja, se sintiera ya en el lugar que le corresponde como muerto (García-Márquez, 2014, p.18).

Esa es la lucha del abuelo con el pueblo y con el alcalde en su intento por lograr que se permita al muerto pasar por el rito fúnebre. Y sin embargo, el pueblo, que ha esperado toda la vida este momento para gozar, busca oponerse. Este es el destino también de los miles y miles de cadáveres en Colombia, arrojados en fosas comunes, picados y tirados al río, cadáveres cuya muerte viva aparece de manera persecutoria en cualquier parte, como clamando ser enterrada, mientras los hombres se disputan el objeto del que se trata: el cadáver insepulto.

En diferentes momentos, mientras el niño observa como alistan el cuerpo, como es puesto en el ataúd, cómo le arrojan cal, y luego ponen en la caja varios de sus objetos, vuelve a mirar a su madre. En algunas ocasiones ella responde con una sonrisa forzada, sin lograr dar respuesta a sus inquietudes. Este es el momento en que el niño parece configurar otra escena, aventurándose en sus fantasías con su amigo Abraham. La relación enigmática entre sexualidad y muerte parece ser el núcleo de la cuestión. Esta diada indisociable constituye uno de los hallazgos tempranos de Freud (1901b) y fue ilustrado en varios momentos de su obra, especialmente en el olvido de Signorelli. Constituye lo reprimido por excelencia. De un lado una sexualidad invasiva imposible de simbolizar, de otro la ausencia de la representación en la que el ser parece desfalle-(s)cer.

Allí, mientras el niño se pierde en este velo que encubre la muerte con la evocación de sus inquietudes eróticas, aparece la voz de la madre para relevarlo. Absorta, como parece estar, piensa: “no he debido traer al niño. No le conviene este espectáculo. A mí misma, que voy a cumplir treinta años, me perjudica este ambiente enrarecido por la presencia del cadáver” (García-Márquez, 2014, p.19). Aquí retorna, en la voz de su madre, el pensamiento del niño: no sé por qué me han traído. Ella dice para sí: “no he debido traer al niño”.

Entonces imagina la escena hacia la que parece conducirlos la situación: su padre y ella en compañía del niño pasando con la caja fúnebre mientras el resto del pueblo, que se opone al entierro, se agolpa para ver pasar el cadáver putrefacto. “Tal vez por eso he traído al niño. Cuando papá me dijo hace un momento: “Tiene que acompañarme”, lo primero que se me ocurrió fue traer al niño para sentirme protegida” (García-Márquez, 2014, p.20).

Tres generaciones atrapadas en el mismo asunto. De un lado el mandato del padre cuya voz aparece como imperativo para su hija: “tiene que acompañarme”. De otro el niño como testigo a quien ella lleva para sentirse protegida de la mirada ominosa de la muerte insepulta, pero también del goce carroñero de los habitantes del pueblo. Ahora es el niño el que queda articulado como eslabón de la cadena. En adelante el imperativo del abuelo lo arrastrará a él también, pero además, el cadáver insepulto se convertirá en el tronco de la identificación.

Como oír es obedecer, el imperativo no da lugar a la reflexión. Su padre la ha arrastrado hasta ese momento: “me ha obligado a participar de ese intolerable compromiso que debió contraer mucho antes de que yo tuviera uso de razón. Cuando me dijo: “tiene que acompañarme”, no me dio tiempo para pensar en el alcance sus palabras” (García-Márquez, 2014, p.21). Pero su deber es capital: frustrar el goce obsceno de los habitantes, quienes han estado esperando aquel momento para disfrutar con el olor a descomposición del cadáver insepulto. Ella lo sabe, pero también por eso reconoce que ha debido dejar al niño en casa:

El niño ha debido permanecer al margen de este compromiso. Ni siquiera sabe por qué está aquí, por qué lo hemos traído a este cuarto lleno de escombros. Permanece silencioso, perplejo, como si esperara que alguien le explique el significado de todo esto (García-Márquez, 2014, p.22).

Ella sabe que él la mira buscando respuesta y es por eso que evade su mirada. Pero el niño ya ha sido arrastrado por el mismo mandato y ahora se convierte en testigo. En adelante tendrá que testificar, no solo sobre el horror del cadáver insepulto que está más vivo que los vivos, sino, además, sobre el goce obscuro del pueblo que disfruta con el olor de su descomposición. Esta escena lo cambiará para siempre. Ella sabe que será un niño distinto y que heredará el odio del pueblo por frustrarlos de su goce. Por eso dice: “crecerá, se reproducirá, y morirá al fin, sin que nadie tenga con él una deuda de gratitud que le acredite para ser enterrado como un cristiano” (García-Márquez, 2014, p.25). Su madre conoce la sentencia: algún día, él será el cadáver insepulto. Algún día su cuerpo putrefacto será el objeto de la disputa, el objeto del goce obscuro. No solo el niño se ha identificado con el cadáver insepulto, no solo su imagen se ha constituido desde aquel reflejo del muerto vivo, sino que ahora él cargará la misma condena. Será un vivo muerto como este hombre que murió exiliado en cuatro paredes y, luego, cuando su cuerpo sea hallado, estará condenado a ser un muerto vivo.

Ese pensamiento de su madre parece redoblar en la voz interior del niño cuando mira hacia las moscas zumbando en la caja donde ahora reposa el muerto: “siento como si alguien me dijera: *“Estarás así. Estarás dentro de un ataúd lleno de moscas. Apenas vas a cumplir once años, pero algún día estarás así, abandonado a las moscas dentro de una caja cerrada”*” (García-Márquez, 2014, p.27). La voz de la madre ahora se hace suya. La sentencia del muerto es ahora la propia.

El niño se inquieta y le dice a su madre que quiere salir. Pero el abuelo le dice: “pues sepa que eso ahora es imposible” (García-Márquez, 2014, p.27). Tres generaciones han quedado articuladas a un mismo mandato: enterrar al muerto. Tres generaciones han hecho propia también la sentencia del muerto. Cada uno sabe lo que esto implica para el otro, pero no han podido hacer nada frente a lo que no cesa de no inscribirse y por eso retorna de manera repetitiva en los cuerpos insepultos de la violencia en Colombia. Se trata de un circuito de transmisión cultural que convierte en cíclica esta forma de goce. ¿Por qué se arrastra al otro a la cita con la muerte-viva del cadáver insepulto? ¿Por qué no asistir solo a la escena ominosa? Las palabras del abuelo parecen aportar una explicación: “Si he traído a Isabel no ha sido por cobardía, sino por caridad. Ella ha traído el niño (y entiendo que lo ha hecho por eso mismo) y ahora estamos aquí los tres, soportando el peso de esta dura emergencia” (García-Márquez, 2014, p.33).

¿Caridad? Es claro que no se trata de la caridad para con el muerto, pues para atenderla bastaría con que solo uno fuera a cumplir con el deber sagrado de la sepultura. La caridad es para con el prójimo. Caridad del padre para con su hija y de ella para con el niño. Se trata de la caridad como virtud teologal: “amarás al prójimo como a ti mismo”. Mandato sobre el cual Freud (1930a [1929]) se detuvo horrorizado para mostrar el trasfondo de goce que lo sostiene. El asunto es simple: hay una maldad de la cual no es posible deshacerse. Esta puede dirigirse hacia el otro o hacia uno mismo. O bien dirijo hacia el otro la crueldad que en otro caso dirigiría contra mí mismo, o bien dirijo contra mí mismo la maldad que de otro lado destruiría al prójimo.

El abuelo conoce lo implacable de la sentencia. Al igual que su hija, coincide en que el niño no debería estar ahí. Al pensar en la idea de tener que sacar el cadáver para colgarlo de nuevo a la soga en la que lo encontraron, para que el alcalde reconozca que se trata de un suicidio, advierte: “sería demasiado para el niño a quien ella no ha debido traer” (García-Márquez, 2014, p.43).

Pero la condena del testigo parece inscrita incluso antes de su nacimiento. Sus padres se habían conocido en un momento memorable: “el velatorio del niño de Paloquemado” (García-Márquez, 2014, p.94). Esa noche llegó el padre del niño a Macondo. Las mujeres, que hacían parte del coro fúnebre corrieron a verlo y dijeron: “Vamos a casarnos con él” (García-Márquez, 2014, p.95). Desde entonces el rito fúnebre de un niño y el amor, quedaron ligados. Otra vez eros y tánatos reunidos. El niño de Paloquemado, testigo de otros tiempos, selló la unión de los futuros padres, pero también el advenimiento del niño. Su cadáver también parecía tener vida: “al pasar junto a la puerta vimos al niño de Paloquemado en la cajita, la cara cubierta con polvos de arroz, una rosa en la boca y los ojos abiertos con palillos” (García-Márquez, 2014, p.96). La mirada del niño de paloquemado constituyó un circuito de miradas entre los nuevos amantes que terminó retornando en los ojos del muerto insepulto que ahora mira al niño.

El momento de trasladar el cajón del muerto ha llegado. El padre acompañado de su hija y ella del niño, los tres enfrentan su destino. La gente agolpada en sus puertas y ventanas sale a ver el espectáculo. El tiempo que estaba detenido parece reiniciar, y el niño que se esfuerza por simbolizar la escena escucha el canto del alcaraván. ““Lo oyes?” Sólo entonces caigo en la cuenta de que en uno de los patios vecinos está dando la hora un alcaraván” (García-Márquez, 2014, p.164). La figura del alcaraván parece evocar otra escena para el niño, la cual le permite significar

el horror de la muerte. Recuerda una de sus andanzas con sus amigos cuando van a la casa de Lucrecia a espiarla por la ventana. Ella sabe que la ven y se divierte:

clava en nosotros un ojo redondo y grande, como el de un alcaraván, [...] lentamente empieza a levantarse la camisa, con una lentitud calculada a un tiempo cruel y desafiante [...]. Entonces vemos el vientre blanco que más abajo se convierte en el azul espeso, cuando ella se cubre la cara con el camisón y permanece así estirada en el centro del dormitorio (García-Márquez, 2014, p.139).

Pero ahora lo que retorna es el canto del alcaraván atraído por el cadáver. “Los alcaravanes cantan cuando sienten el olor a muerto” (García-Márquez, 2014, p.169). El sonido del martillo sobre los clavos que sellan la caja es redoblado por el canto del alcaraván. “Cuando acaban de clavar se oye el canto de varios alcaravanes” (García-Márquez, 2014, p.170). El niño tiene ganas de salir atrás pero ahora es demasiado tarde. Se ha convertido en testigo y acaso testimoniar se vuelva imposible. Sólo el canto de los alcaravanes presta testimonio sobre los cadáveres insepultos. El niño piensa: “Ahora sentirán el olor. Ahora todos los alcaravanes se pondrán a cantar” (García-Márquez, 2014, p.170).

Mientras tanto, el canto de los alcaravanes parece retumbar, en un infinito eco, interpelándonos también a nosotros que éramos ya testigos de la muerte insepulta. Nos invade un sentimiento de extrañeza. ¿Acaso, no nos hemos dicho lo mismo? “No he debido traer al niño. No le conviene este espectáculo” (García-Márquez, 2014, p.19).

9.3 Érase una vez la infancia

Figura 4

Fotografía "La o" en Silencios (Juan Manuel Echavarría, 2016)



Nota. Fuente <https://jmechavarría.com/es/work/silencios/> (Juan Manuel Echavarría, 2020).

“La o”, fotografía de Juan Manuel Echavarría, presenta la ausencia. Esta imagen brinda testimonio de la infancia ausente a causa de la guerra. Experiencias del horror que se expresan en el mutismo de la imagen, sin que haya forma de escapar de su efecto envolvente. La primera vez que me acerqué a esta fotografía fue en el año 2016. Sin embargo, tuvo que quedar en una especie de latencia, durante un largo periodo, para que retornara a través de la voz literaria.

La fotografía tiene ahora valor de prueba de una búsqueda que avanzaba de manera paralela en el desarrollo de la investigación. Y ahí donde me proponía interpretar la foto, la imagen se convirtió en la mirada desde la cual yo quedé capturado y ahora brinda testimonio de los trayectos y los interrogantes. Así, mientras había pretendido situarme como espectador que observa el tablero como pantalla, la fotografía había terminado pasándome al tablero. Era yo la mancha que quedaba al descubierto en el intento de asumir el papel de vyerista.

Fue entonces como pude advertir los tiempos lógicos por los que había circulado en el trayecto. En el primer momento, la cámara había generado una especie de identificación entre el espectador y el aparato; intención inherente al cine y la fotografía que a través de “la ilusión de la

perspectiva” genera una “concordancia sin desajustes del espectador con ese aparato” (Silverman, 2009, p.135). El espectador se identifica con el aparato que ha mirado antes que él capte lo que está mirando. “El espectador constituido mediante tal argumento mira aparentemente desde un lugar exterior al espectáculo. La identificación primordial implica también una visión exterior al tiempo y al cuerpo” (Silverman, 2009, p.136). La perspectiva genera la ilusión de ser una mirada omnipresente que antecede la escena y al escenario. Mediante esta ficción me había constituido como sujeto espectador.

Pero paulatinamente, había pasado de espectador a testigo, a través de una especie de fusión entre el interior y el exterior. El ojo había hecho su entrada en el campo de la visión. Al ingresar en este circuito, el desajuste producido por la cámara que captura la imagen, comenzaba ahora a experimentarse como discordancia entre el ojo y la cámara, pues en realidad es la cámara quien capta la imagen en vez del ojo, de tal manera que la fotografía es el triunfo del ojo en cuanto capta lo que se le escapa, pero al tiempo es su tumba, pues releva su función. Escisión entre la cámara y el ojo, de ahí un movimiento que desconfigura la identificación con la mirada omnipresente que ha captado la imagen. Se deriva de allí que la cámara ve la realidad de manera más precisa y autónoma. “La cámara ve lo que la mirada no puede ver” (Silverman, 2009, p.140).

Esta escisión produjo una distinción entre la visión y el espectáculo. Si no estaba en la visión que ahora se encarnaba en la cámara, ni tampoco en el espectáculo, ¿cuál era entonces mi lugar? El efecto de la escisión es el retorno de una mirada que está afuera y que constituye la luz, aquello que permite que la fotografía capture la imagen. *Foto-grafía* en todo el sentido de la palabra. No hay pues fotografía sin luz pues esta modela los objetos dentro de la luz.

La escisión entre el ojo y la mirada conlleva a que la mirada quede del lado de la luz. Así pues, entre la luz y el ojo aparece la pantalla como posibilidad para mirar el objeto. El objeto es ahora mirado a través de la mediación de la pantalla. El objeto se configura como imagen. Pero la mirada se convierte en “inaprehensible (...) agente por medio del cual somos ratificados o negados como espectáculo (Silverman, 2009, p.143). Si la mirada es la que permite la configuración de la pantalla como mediación donde se configuran los objetos, la única manera que le queda al sujeto para aparecer es ser visto, ser captado por la luz. Es así como aparece un segundo momento en la exposición fotográfica, pues aquel que inicialmente se identificaba con la cámara, pasa ahora a un

segundo plano y constituye una figura más dentro del cuadro. Con este movimiento se termina el segundo momento, tiempo en el que somos pasados al tablero y estamos ahora dentro del cuadro, somos parte de la imagen.

“La o”, constituye una pantalla cuyo valor es representar un rasgo de la existencia social, al menos en el marco de la guerra. “La pantalla representa el sitio en que la mirada se define para una sociedad particular y en consecuencia es responsable de la manera en la que los habitantes de esa sociedad experimentan los efectos de la mirada” (Silverman, 2009, p.145). Es así como la existencia queda determinada por el punto de luz y somos proyectados en la pantalla. Luego de este segundo momento quedamos atrapados por el efecto de la mirada. Somos parte del cuadro, pues “cuando sentimos que la mirada social se centra en nosotros, nos sentimos fotográficamente enmarcados” (Silverman 2009, p.145).

La foto constituye una especie de mortificación, en cuanto saca el objeto del mundo para ponerlo en otra clase de tiempo. La toma fotográfica recorta un trozo de referente, un fragmento del objeto parcial. “La conservación que la fotografía permite es por tanto simultáneamente destrucción” (Silverman, 2009, p.158). Así, “Enfrentarse a la cámara/mirada es siempre, pues, experimentar un cierto horror o mortificación” (Silverman, 2009, p.160).

“La o” evoca la mortificación, la desolación de la escuela abandonada, que queda redoblada por aquello ausente que logra capturar: la o en su ausencia. Una imagen que conserva lo que a su vez elimina, un registro que conserva la infancia a través de la ausencia, que saca del tiempo aquello que representa, señalando su efectiva aniquilación. Pero si aquí la cámara capta el momento y lo desliga del tiempo, ahora es tarea del ojo poner el presente en contacto con lo sucedido antes.

El segundo momento, que nos sitúa como parte del cuadro, implica una introducción en la mirada. Queda claro que la escansión, el paso entre el primer momento y el segundo, tiene que ver con un instante en donde somos el mirón que observa por la cerradura; y terminamos sorprendidos viendo.

Entonces la aprehensión de su propia especularidad por parte del mirón lleva también al descubrimiento de que él tiene su fundamento fuera de sí mismo y de que él existe para el

Otro [...] existir para el Otro implica no sólo un estado de dependencia sino también una situación de culpa (Silverman, 2009, p.173).

Lo que viene en el segundo momento es la culpa y la vergüenza de ser sorprendidos como espectadores, a través de la presencia de Otro cuyo efecto es el despojo de la mirada del ilusorio dominio del sujeto. Aparece entonces una segunda función, aquella que configura el quiasmo entre el punto de fuga y el ojo.

Una imagen que muestra esta doble función, y que ha sido explorada por los teóricos de la mirada, es la de los TRANSFormateurs de Duchamp. Allí aparece la imagen de un cuerpo femenino desnudo con las piernas abiertas. “El punto de fuga de esta imagen ha de encontrarse en alguna parte que no se haya sobre el horizonte” (Silverman, 2009, p.179). Lyotard retoma esta imagen a través del diagrama del diorama. “Krauss sugiere que la versión de Lyotard simultáneamente solicita del espectador que mire a través del agujero en el muro la figura femenina y – en virtud de su ubicación dentro del museo – pone en escena este acto de mirar” (Silverman, 2009, p.180). Lyotard demuestra que la obra de Duchamp sugiere un alineamiento entre el ojo y la vulva, así, el punto de mira y el de fuga son simétricos. Este punto de fuga evoca también el lugar desde el cual termina siendo mirado el profesor al final del relato de los Ejércitos; pero desde el cual también es interpelado el lector.

De esta manera, no es el observador el que determina la percepción del objeto, sino los objetos quienes determinan al que los aprehende. Esta esquicia del ojo y la mirada hace que aparezca la mirada ahora desde ese punto que se abre para dar lugar a la existencia misma del ojo. “Desde el fondo de mi ojo se pinta el cuadro” (Foster, 2008, p.307).

Pero este punto de fuga es también un punto de ausencia “es más, un punto de nulidad: un diminuto agujero que se abre al vasto vacío” (Foster, 2008, p.307). Ese agujero significa una especie de carencia. En “La o”, la figura aparece justo como algo que no vemos “una especie de punto ciego o defecto en nuestro aparato visual; es como una parte de nuestra retina que está destruida o por alguna razón no está registrando el campo visual en una cierta área” (Foster, 2008, p.324). Aquí nos hacemos testigos oculares de un acontecimiento, reconstruidos *a posteriori*, y, desde este lugar, ocupamos el lugar del objeto que falta. Fue así como pasé al tercer momento.

Si la foto de Juan Manuel Echavarría, me había pasado al tablero, entonces era yo también quién encarnaba al niño, y en quien recaía la presencia de la infancia ausente, aún en mí. Yo era la presencia sobre fondo de ausencia que evoca el horror de la guerra en la infancia, y ahora las evocaciones sobre el conflicto y la guerra empezaban a cobrar otro sentido. ¿Qué advertía esa mancha en el cuadro? Quizás, que por muy ardua que pudiera ser la búsqueda, al final era un cuadrado negro sobre fondo blanco, como el de Malevich, a través del cual se muestra el objeto nada.

En la fotografía de Juan Manuel Echavarría la ausencia es real y por tanto no hay Nada-para-ver, como dice Wacjman (2000) a propósito del cuadro de Malevich. Acérquese que no hay nada para ver. Presentificación de la ausencia. Puesta en presencia de la ausencia. No cualquier objeto, pues el objeto de la pulsión, por excelencia, como lo define Lacan, es el objeto ausente. Objeto perdido desde el inicio. Así pues, lo que logra el autor con “La o” es “transformar la ausencia de objeto en Objeto de ausencia” (Wacjman, 2000, p.95).

En “La o” el ojo entra en juego en esta imagen no por lo que ve, sino justamente por lo que se le oculta. “La o” evoca aquí también el cero. Vocal cerrada que también presenta un borde, un agujero por el cual somos introducidos en un vacío para tratar de capturar el horror de la violencia contra la infancia, de la cual solo queda un testigo: la vocal ausente.

Lo que aparece en esta imagen es entonces una ventana ilusoria a lo real de la guerra. La cámara se convierte en una cámara para mostrar aquello que el ojo no vio, pues así como dice Gertz a propósito de su monumento de Hamburgo

la obra –dice- se dirige a personas que durante mucho tiempo dijeron: “No vimos nada, no estábamos ahí”. A ellos el objeto les “responde”: “Tampoco yo estoy ahí”. Para que ellos lo reclamen. Como ese pasado que niegan. Es un juego de mimetismo. El arte se viste de espectador (Wacjman, 2000, p.188-189).

Fue así entonces como “La o”, me permitió brindar testimonio sobre lo que uno se niega a ver. Y sin embargo, una voz, pura voz, retorna. O, voz inarticulada que evoca al *infans* como testigo mudo. Esta imagen logra mostrar lo que no hay, lo que está perdido de una vez y para siempre. ¡Érase una vez la infancia... pero ya no más!

Conclusiones

Mucho tiempo ha pasado desde que los hechos de violencia contra los niños llamaron mi atención y movilizaron la escritura de las primeras líneas. En ese entonces no imaginaba que dichas cuestiones culminarían en la complejidad de la elaboración que exige una tesis. Ahora pienso que no debió ser su destino último, pues el entusiasmo de aquellas épocas ha ido pasando a un segundo plano, debido a las demandas de la escritura formal. Quizás por eso, el mismo tono en el que se enuncian buena parte de los argumentos, constituye una lucha constante porque el discurso de la ciencia no termine ahogando la singularidad y el estilo de mi propia escritura. Por eso, conviene iniciar las conclusiones con las implicaciones subjetivas de la pregunta de investigación.

Negar que el investigador se encuentra atravesado por su interés epistemológico sería obturar el lugar que ha pretendido sostener el discurso analítico. En los cientos de páginas escritas, no hay más que un intento por localizar las coordenadas de la propia infancia perdida. Esa voz retorna en cada lapsus, en cada sueño y configura la vida novelada del niño que fuimos. De seguro algo del fantasma del niño pegado se juega en la sensación que causa la violencia dirigida a los niños. Probablemente también aquí, algo del goce de ser reprendido a causa de la transgresión de lo prohibido refuerce los intereses del intelecto. Cómo negar que en el trayecto muchas de esas palabrejas y del lenguaje infantil advino de distintas formas. Pero más que nada, cómo no reconocer que algo del divino niño tuvo que retornar en la realidad de la vida, para reconocer que lo infantil propio se proyecta de manera narcisista sobre los hijos.

Probablemente sea portando el significante paterno como logramos advertir sobre las intenciones filicidas, pero también sobre el erotismo que se esconde tras el jugueteo de la ternura y la crianza. En este proceso, en el que intento ser un padre, aparecen precisamente todas estas facetas que buscan teorizarse y recrearse a lo largo de estas líneas. En ese tránsito, la voz de lo infantil se acalla mientras retorna en el balbuceo y el grito del *infans*, al que ahora debo llamar hijo. El pequeño Edipo, idealizado por sus padres, en ocasiones ha irrumpido también de manera ominosa en la realidad de la crianza, para insinuar sobre el horror fundamental de la cultura. Y cómo no reconocer que, en las exigencias culturales del cuidado, la locura de Abraham ronda nuestras mentes al pensar en tener que cumplir con el designio del sacrificio. Al final, acaso lo que

valga sea ofrecer algo que permita constituir uno de los nombres posibles del padre. Pero eso tampoco lo sabremos, pues en dicha relación, existe una exigencia mayor, la de encarnar al padre sin falla.

La experiencia de escribir, mientras los cachorros humanos iban entrando en la doma del lenguaje, exigía abandonar el proyecto que, de otro lado, también se convierte en delirante, cuando la expectativa es lograr construir una explicación sin falla. Sin duda, una tesis no es más que un delirio, y no uno cualquiera, sino aquel a través del cual el sujeto del discurso universitario busca hacerse a un nombre. Es allí donde aparece la imperiosa necesidad de concluir ¿se trata acaso de una anticipación? Lo cierto es que se configura como un proceso arduo de ida y vuelta, en el que se intenta alcanzar cierta perfección para lograr un buen equilibrio en el salto.

Si damos crédito a la sugestiva explicación de quienes hoy surfean en las olas de cemento, habrá que decir que se trata de alcanzar el punto 0. Según la explicación de los avezados skaters, para lograr un buen salto de transferencia, al pasar de una rampa a otra, es preciso llegar a dicho punto. Más que un momento es un instante. Punto en el cual la velocidad del movimiento alcanza su límite y no queda más remedio que el retorno por efecto de la fuerza gravitatoria. No obstante, dicha pirueta tiene grandes exigencias y existen riesgos tanto por exceso como por defecto. Cuando se salta antes de alcanzar el punto 0, además de que el salto se convierte en un falso salto, puede perderse el equilibrio en el aterrizaje. Por el contrario, cuando no logra realizarse el salto y se ha alcanzado el límite de la velocidad, el peligro es no lograr realizar la transferencia.

El instante de suspensión, descrito por los surfistas de la urbe, recuerda el valor del lapsus descrito por Lacan en el prefacio a la edición inglesa del seminario 11: “cuando el esp de un lapsus es decir el espacio de un lapsus, ya no tiene ningún alcance de sentido (o interpretación), tan solo entonces puede uno estar seguro de que está en el inconsciente. Uno lo sabe, uno mismo” (1976). Quizás sea ese el momento preciso para concluir, aunque se trate a penas de un instante, pues “basta con que se le preste atención, para que uno salga de él” (1976). Como lo indica Lacan, allí ya no hay mismidad que el inconsciente soporte ni verdad que al pasar por la atención no mienta. Eso es lo que al ser alcanzado en el instante del punto 0, nos lleva de retorno.

En todo caso, como en el salto del skater, solo después de realizada la hazaña podrá intentar esclarecerse el procedimiento. Acaso sea en la reconstrucción del método donde pueda advertirse

algo de la singularidad que, en la cotidianidad de la investigación, se convierte en rutinaria y repetitiva. Cómo no aceptar que en la mayoría de páginas a través de las cuales se discurre en una tesis, no hay más que repetición. Por eso intentar cernir algo de lo que pudo enunciarse de manera novedosa, constituye parte del esfuerzo último por hacerse acreedor del título de autor. También en esto debería haber algo de sensatez. Lo dicho no es nuevo, pues ya ha sido dicho, más bien, la novedad está en el decir mismo, o sea en su forma de expresarlo. Tal y como el poeta nos envuelve en su juego de palabras, la novedad no está en las palabras que utiliza, sino en su musicalidad, en su tonalidad.

Los vestigios, de los cuáles se hizo gala en el método, han sido la clave para orientar la búsqueda. Estos se enlazaron de múltiples formas, y quizás aquí sirvieron un poco más como trama del ombligo del sueño, el lugar en que se asienta en lo no conocido. De alguna manera estos vestigios se encontraban dispersos en todas las direcciones, dentro de una enmarañada red. Y desde este espeso tejido se elevó algo de la explicación, como el hongo de su micelio. La multiplicidad de la dispersión habla también de su procedencia. Algunos de ellos fueron tomados de los relatos de los hechos atroces de violencia contra el niño. Varios tomados de crónicas periodísticas y otros, de las investigaciones de quienes han estudiado el fenómeno de la violencia en Colombia. No obstante, la sonata se construye a partir de las voces literarias y las creaciones artísticas. Es siguiendo al poeta como intentan ubicarse parte de las tesis y de construirse los encadenamientos expositivos con la teoría psicoanalítica. Aquí también los rastros se localizaron en diversas temporalidades y sin poder trazar una ruta unívoca o un itinerario que permitiera abordar en estricto orden el material de análisis.

De hecho, la escritura de los capítulos no es fiel a la temporalidad en la que fueron abordados los temas y la manera en la que se articularon las piezas literarias con la explicación analítica. Quizás aquí convenga explicitar dicho proceso, para dejar algunos trazos sobre la maraña en la que intentaron localizarse los vestigios. La pieza inicial que me condujo al intento de esclarecimiento psicoanalítico fue “Los ejércitos” de Evelio Rosero. La recurrencia con la que aparece el niño asociado a la narrativa sobre la violencia en Colombia me llevó a realizar una lectura literal a partir de la cual emergieron algunos patrones y relaciones. Una de ellas tiene que ver con la relación entre oralidad, erotismo y violencia. En muchas de las escenas se establecen metáforas con el acto nutricional, y en otras los actores están consumiendo algún alimento mientras

se refieren a acontecimientos violentos. En ellas, además, irrumpe la fantasía erótica del narrador, dirigida a los cuerpos femeninos. En la novela de Rosero, dos cuestiones exigen esclarecimiento. De un lado el asesinato del niño, de otro, su lugar como testigo de la violencia. Fue lo primero, lo que me condujo, a una representación pictórica enunciada por Lacan, que condensa la escena de violencia contra el niño: El sacrificio de Isaac.

El acto representado en el cuadro de Caravaggio, abrió una vía interpretativa para la cual se emplearon varios recursos, entre ellos el trabajo de Kieerkegard, que se convertirá en pieza clave. Más que nada, sus desarrollos permiten dar cabida a la tesis de Lacan sobre la pluralidad de los nombres de padre. Pero, a pesar de las distintas significaciones que ofrece Kieerkegard respecto al conflicto en el que se encuentra Abraham, la conclusión a la que se arriba tiene que ver con la función de la violencia fundadora. Si la violencia filicida había dejado tantos rastros en las creaciones artísticas, el asunto comenzaba a parecer menos una situación contingente y más un asunto de estructura. El sacrificio representa una acción necesaria que permite el distanciamiento efectivo entre el niño y la madre y traza una ruta para su inserción cultural.

Pero, así como la violencia filicida proviene del más próximo, también la violencia sexual parece irrumpir con mayor frecuencia en los escenarios de cuidado y ternura. En este sentido, el más próximo, aquel que debe proteger al niño, aparecía a la vez como el agresor por excelencia. Fueron algunos de los escándalos suscitados por casos de violencia sexual contra los niños, los que me condujeron al análisis de la pedofilia. La paradoja que emergía tenía que ver con dos procesos que parecían estar conectados: infantolatría y pedofilia. Una vez más, la situación obligaba a poner el foco en la cultura. Esta vez no se trataba solo de un asunto estructural, sino a la vez de un asunto discursivo. Si bien la violencia sexual, al igual que el infanticidio, son transversales en la historia, la relación infantolatría y pedofilia, parece estar más cercana a los valores de nuestra época. Lo cierto es que este análisis permitió concluir que, en la relación de ternura y protección, se transmite también un erotismo inconsciente en el que el niño puede ser tomado como juguete erótico del adulto. De allí el valor de la cultura en la modulación de esta tendencia inconsciente.

No obstante, en el análisis del comportamiento pedófilo, emergía con mucha fuerza la relación de este con su madre y el papel que cumple el niño en sus fantasías eróticas. Esclarecer esta cuestión, constituye entonces el siguiente paso en el encadenamiento de los vestigios. El

intento explicativo de esta cuestión se desplegó en el estudio de varios conceptos fundamentales. Fue así como transitó hacia el análisis de la relación madre-hijo que, aunque estructural, está sujeta también a las modulaciones culturales. Es precisamente esto último lo que permitió presentar la tesis de la maternalización del lazo social, como un intento de explicar parte del aparente desarreglo en las relaciones adulto-niño. Pero esta cuestión implicó todo un recorrido conceptual, pues aquí confluye todo el psiquismo inconsciente del proceso de subjetivación y también el andamiaje conceptual más fuerte del psicoanálisis. Toparse con la relación madre-hijo implica tomar el elemento nuclear de las neurosis y, por tanto, del sostén teórico del psicoanálisis. Este momento de la elaboración constituyó el tiempo para comprender. El trabajo más arduo de la investigación se realizó en esta fase. Este proceso implicó un ejercicio arqueológico sobre el concepto de lo infantil, el narcisismo, el complejo de Edipo y el superyó.

El último vestigio de la madeja, aunque no parecía desprenderse del encadenamiento anterior, se presentaba como un punto obligado de retorno sobre aquello que había motivado el desarrollo de la investigación. Pues si estas formas de violencia y su relación con el erotismo habían aparecido en el relato de “Los ejércitos”, era necesario tomar como veta de análisis la guerra en Colombia. Este recorrido fue fundamental, porque permitió observar la recurrencia de la violencia contra el niño a lo largo del conflicto armado y su relación con la violencia sexual. Pero además, porque me condujo a otras creaciones artísticas que no solo permitían ver de soslayo el horror de la violencia, sino además, conectar los recorridos iniciales con otras piezas literarias que terminaron generando nuevas significaciones a los recorridos iniciales, obligando así a una escritura interpretativa en la que, si bien la teoría era fundamental para dar rigor a la demostración argumentativa, el vector y los hallazgos comenzaban a emerger de las creaciones artísticas, la escritura literal y las narrativas.

Este punto de retorno sobre la escritura llevará a un nuevo esclarecimiento sobre la condición bifronte del niño y a su papel en el marco de la violencia. Este primer efecto se logra con *La hojarasca*, a partir de lo cual emerge la categoría del niño como testigo, pero también ocurre con “Los divinos”, pues permite comprender la relación de intimidad entre agresor y víctima y el papel que juega lo infantil del pedófilo en dicha situación. Finalmente, el apuntalamiento se logra a través de dos relatos en los que la relación de intimidad y de extrañeza entre el agresor y la víctima reaparecen. Primero fue la lectura de “El verdadero Barba Azul”; los actos atroces de Gilles de

Rais permiten observar el papel que cumple el superyó en la relación cruel con el niño. Por su parte, con “Los cuclillos de Midwich”, logra abordarse la falla en el proceso de tratamiento cultural que debe operarse con el niño, y las consecuencias que puede acarrear dicha falla, en el retorno ominoso de los cuclillos.

Así pues, los relatos literarios permiten a través del oficio literal, encontrar una serie de recurrencias, repeticiones, condensaciones y desplazamientos que vale la pena resaltar; pues, finalmente, el punto virtual o punto azul que nos guía, únicamente se atisba dejándose llevar como en la danza. De esta forma, la melodía literal que arrastra al investigador constituye la pieza misma que en su estructura musical revela las notas que como en una fuga, justo cuando parecen llegar a su final, se redoblan reiniciándose en un tiempo que constituye un antes, pero al tiempo configura un después, y así hasta el infinito...

Lo que reveló el oficio literal

La relación de intimidad, pero al tiempo de extrañeza, que se evidencia entre el niño y el adulto, queda representada en el reconocimiento ominoso con la alteridad absoluta relatada por Cortázar en el cuento del axolotl. El hombre sería ese axolotl que ignora lo infantil en el mismo, pero cuyo encuentro con el mutismo del *infans* retorna como *umheimlich*. Así como la cara inexpresiva del axolotl advierte una profunda crueldad, el encuentro con lo infantil despierta también la crueldad del superyó. El horror adviene precisamente con la posibilidad de creerse transmigrado a él con el pensamiento de hombre.

De esa índole es la extrañeza que provocan los cuclillos de Midwich, y por eso se teje la historia de su proveniencia alienígena. El encuentro con la alteridad absoluta hace que el niño aparezca como intruso y pase a ser concebido como peligroso, implacable y cruel. Pero una vez más la implacable crueldad que se le indilga, proviene de una intimidad que lo ubica como blanco de la crítica. Por eso, el movimiento defensivo de los padres que se sienten amenazados con los cuclillos retorna como violencia sobre los mismos. Así, la violencia aparece como intento por operar una separación entre los niños y sus madres, señalando una falla en la violencia inaugural y

buscando integrar de alguna manera a los niños en una ley que ahora aparece como tiránica. Pero también retorna a través del exterminio como intento por expurgar el mal epidémico que encarnan.

Esta relación de intimidad, pero al tiempo de extrañeza que se evidencia entre el niño y el adulto también puede observarse en “El verdadero Barba azul”. De Rais es como un adulto-niño que da rienda suelta a sus mas oscuros deseos y dirige la crueldad contra lo infantil encarnado en las voces de los niños, quienes eran reducidos a su condición de infans para luego asesinarlos. Es por eso que de Rais busca expurgar a través de la violencia contra el niño, la monstruosidad que hay en el mismo.

También en *Los Divinos* aparece la imagen del niño en el adulto. Ellos son los “niños bien”, “hijos de papi y mami” que, a pesar de los años, parecen no haber crecido. Ellos son niños grandes, adultos infantilizados que representan una generación que se niega a crecer. En este caso, el hombre escoge a su víctima precisamente por su condición de intocable, de tabú y por ello sagrada. La niña está por fuera de ley por su carácter sagrado, así como él se sitúa en el borde de la ley por su condición de monstruo moral.

Este comportamiento permite ratificar la condición ambivalente del niño y su relación con el tabú, la cual, como pudo señalarse, constituye la forma más antigua de la conciencia moral. Por eso, tras la prohibición tabú hay siempre un anhelo y es aquí donde el superyó, como representante de la conciencia moral, despliega su crueldad contra el niño. Pero esta ambivalencia también permite observar la cara de protección e idealización ampliamente reseñada en el trabajo.

En varios de los casos, el deseo de la madre se encuentra implicado en el conflicto con el niño. En los cuclillos, el asunto es que los hombres no se reconocen como progenitores y su nacimiento se explica por una especie de partogénesis en la que el padre no parece desempeñar el papel simbólico que normalmente se le atribuye. Esta falla paterna parece estar en el núcleo causal de la cuestión y es precisamente lo que da lugar a la tesis de la maternalización del lazo social.

Como en el caso de Eréndira, la abuela encarna a la mujer verdugo y su función es hacer sufrir. La voz de la matrona era un vozarrón que atravesaba los sueños y se hacía inmanente para para la niña, sin que pudiera tomar distancia. Esa voz representa también al Superyó materno cuya operación a través de la matrona intenta instaurar un orden en el que es posible prescindir de la ley

del padre. En el relato de Eréndira, el orden buscaba instalarse a través del oficio heredado de la prostitución. Allí puede verse como el superyó materno se juega a través del Yo-ideal de la abuela. A través de dicha figura la abuela buscaba provocar un nuevo nacimiento figurado como una partogénesis en la que es posible prescindir del donador. También en la última escena de Miss Violence, la abuela, luego de asesinar al protopadre, deja a los hijos encerrados en la violencia materna que había concedido desde siempre la violencia del padre. La mujer pasa así a convertirse en la señora de la Ley.

La ambivalencia, el tabú, el sacer

Inicialmente se intentó responder a la cuestión a partir de la teoría de la ambivalencia. No obstante, esta termina revelándose como insuficiente para explicar el fenómeno, pues considera lo sagrado como poseedor de la ambigüedad del tabú y por tanto lo emparenta con el sacrificio. El problema de esta perspectiva estriba en que no se resuelve la contradicción que genera el hecho de que lo sagrado es insacrificable. Por esa razón, se hizo necesario recurrir a la teoría del “homo sacer” de Agamben. El “sacer” es aquel que ha sido condenado por cometer un delito y, aunque es insacrificable, puede matarse impunemente, pues su asesinato no constituye homicidio. Esto se debe, fundamentalmente, al proceso de exclusión-incluyente por medio del cual la “nuda vita” es apresada en el orden político simbólico, al tiempo que queda excluida la dimensión política del sujeto.

La violencia sobre el niño puede explicarse, bajo la lógica del poder soberano, como un acto que no constituye ni sacrificio ni homicidio. La vida del niño queda así sometida a la muerte, a manos de una violencia que excede el orden divino y humano, pero un orden que al tiempo se funda en su conjunción. Esto en razón de que el soberano se arroga para sí el poder de hacer morir y dejar vivir, mientras que su violencia se ejerce contra un *sacer*, y por tanto insacrificable. Es así como agresor y víctima, quedan exceptuados de la ley, y al tiempo emparentados.

El sacrificio, como lo muestra el análisis del relato de Isaac, puede ser entendido como un acto inaugural, como una piedra angular de la organización social, sin el cual, la violencia retornaría desbordada en diversas formas. Si el niño es situado como víctima propiciatoria, es en cuanto

cumple con varios de los rasgos de exclusión, propios de los objetos sacrificiales: carácter immaculado, condición de excepción, relación con lo soberano y lo monstruoso.

Lo infantil y lo ominoso

La condición excepcional del niño (sagrada/monstruosa) se muestra en contextos diferentes a los de la antropología y la historia, sobre todo en las situaciones de violencia física y perversión pedófila. Por esta razón se pasó a indagar sobre la relación inconsciente, íntima, entre el niño, como objeto de violencia, y su agresor, encontrándose en la pervivencia de lo infantil en el adulto, un camino que podría conducir a explicar dicha relación.

Lo infantil, según Freud, constituye el carácter principal de lo inconsciente; es una pieza escindida del psiquismo que cae en la amnesia y en el olvido, por lo cual retorna y busca expresarse de diversas formas. Dado su carácter reprimido, puede retornar en el comportamiento infantilizado del adulto (adulto-niño), así como en la relación que establece con el niño.

La emergencia de lo infantil revive conflictos que afloran en la relación con el niño; su retorno se experimenta de manera ominosa, como algo familiar que al tiempo se ha tornado extraño y horroroso. De allí que, al revivir lo *umheimlich*, la relación con el niño pueda experimentarse con horror y extrañeza. Lo *umheimlich* se encuentra en el límite entre el hombre y el no-hombre, entre el *infans* y el sujeto parlante. De allí que el niño sea representado también como monstruo.

Como pudo observarse en la novela de “Los cuclillos de Midwich”, los niños encarnan esa figura, se encuentran en esa franja gris en la que no son del todo animales pero tampoco completamente humanos. El niño habita ambos mundos, en una relación de exclusión e inclusión.

El niño, monstruo edípico

Lo infantil, en cuanto representa el deseo edípico incestuoso, es monstruoso. El niño, como representante de lo infantil, queda inserto en una lógica ambivalente: es sagrado, pero al tiempo es

un monstruo y por tanto hay que redimirlo. Lo infantil representa lo maligno en cada uno, y el hecho de verlo operante en el niño, incita a que este sea tomado como objeto de violencia. Por eso el tratamiento de lo infantil para la cultura no es menor, pues el niño representa el carácter contagioso del tabú al incesto, el cual procura ser eliminado a través de ceremonias expiatorias, y para lo cual el tratamiento simbólico de la ley del padre se convierte en la vía por excelencia para su tratamiento. A través del pacto, el padre renuncia al hijo como bien propio, de manera que el hijo pertenece al orden simbólico y por tanto es insacrificable.

Lo infantil se ubica en la intersección de la prohibición y la transgresión, entre la búsqueda interna de satisfacción y la prohibición proveniente del exterior. En este proceso, el Superyó se convierte en el heredero de las instancias parentales y se dirige de manera imperativa a lo infantil en cada uno. Así mismo, la consolidación de Ideal-del-yo, permite interiorizar las prescripciones morales, con las cuales se busca también domeñar lo infantil maligno, ingobernable y *unheimlich*.

Por eso Edipo representa el *pharmakos*, es el niño maldito echado de su patria, pero a la vez es el Rey-divino y el salvador de Tebas. Como el orden de la ciudad depende del tratamiento del *pharmakos*, y lo infantil como imagen de lo maligno representa un riesgo, el equilibrio social exige su tratamiento. Por esa razón, el niño, como representante de lo infantil, puede llegar a ser el monstruo, al que, de un modo u otro, es preciso asesinar.

Lo intraducible, tratado por el Edipo y el narcisismo

El complejo de Edipo constituye una de las formas para el tratamiento de lo infantil. Opera un anudamiento que tiene como consecuencia la separación del niño del lado de la madre a través de la identificación con el padre; identificación que crea una confluencia con el síntoma del padre, la cual permite establecer un nexo entre prohibición y transgresión.

Cuando la prohibición no opera, los efectos en el psiquismo se expresan de una u otra forma en el tratamiento de lo infantil y, como consecuencia, se actualizan en la relación con el niño. El niño es así convertido en objeto de fetichización, establecido como falo materno. De este modo, el

niño es puesto en el corazón del narcisismo de la madre, como su atributo fálico, su potencia. No obstante, cabe resaltar que, otras modalidades del narcisismo de los padres ofrecen un complejo integrador que protege al niño de las pulsiones parciales.

Lo infantil, según lo presenta Freud, no puede ser completamente transcrito. Lo infantil, alojado como huella mnémica, constituye un núcleo duro del deseo que no es completamente simbolizable, es del orden de lo desligado. Es por eso que no puede ser representado por completo y su renovación se realiza a través de la invención de la memoria.

La huella de lo infantil, en cuanto fragmento, genera también un empuje pulsional que busca su manifestación en la relación con el niño. Todo parece indicar que ese registro mnémico, residuo de la relación entre el sujeto y el otro, se convierte en patrón de búsqueda, imponiendo la repetición.

Narcisismo de los padres, sacralización del niño

Otra de las explicaciones respecto a la condición bifronte del niño tiene que ver con el lugar que ocupa en el narcisismo de sus padres. Ellos transfieren hacia él sus ideales narcisistas, de manera que la idealización omnipotente se convierte en patrón de identificación. Al quedar el niño situado en el corazón del narcisismo de la madre se convierte en “su majestad el bebé”. El niño pasa a ser entonces el centro y núcleo de la creación, encarnando al soberano. Pero este proceso de sacralización lejos de traer para el niño la posibilidad de actuar como rey a su antojo, lo deja preso de la idealización a la cual sus padres lo someten, pues se espera que cumpla todos los deseos irrealizados de ellos. Es tal su idealización, que es puesto como señuelo de la inmortalidad, petrificándolo en la eternidad del divino niño.

Esta sacralización le impone cumplir de manera imperativa con los deseos de sus padres. Esta condición abre la posibilidad para que determinadas formas de lazo social lo ubiquen como señuelo de goce. Será objeto sagrado y venerado, pero también objeto agredido. De un lado, el niño es revestido de sacralidad convirtiéndose en objeto de admiración y adoración. De otro, cuando su imagen no coincide con el modelo propuesto, puede quedar expuesto a las defensas paranoicas, experimentándose como persecutor.

Edipo, fetichización, narcisismo materno

Según la lectura de Lacan sobre los tres tiempos del Edipo si la separación del niño de la madre no es operada por el significante paterno, el niño queda sometido a la ley de la madre; es situado como su falo, convertido en fetiche y se lo instala en un lugar de devoración. En esta situación el sujeto no logra distanciarse del narcisismo de la madre.

La narcisización de los órganos genitales, ligada a la envidia de pene, la significación del niño como falo de la madre son residuos del Edipo Femenino. En esta situación el niño es puesto en relación con el Yo-ideal de la madre y pasa a ser el representante de su goce narcisista como falo materno, símbolo de su potencia masculina. Aparece así una *per-versión* de la madre en la cual ella hace la ley. Queda así el niño atrapado en la ley caprichosa de la madre, que incita al tiempo que prohíbe.

Sacrificio de lo infantil, voz y Superyó

El alojamiento del niño en el narcisismo de los padres posibilita un lugar y un primer registro para la enunciación del sujeto. Este paso implica un sacrificio necesario que se manifiesta en el sacrificio de la pura voz, momento en el que la *phôné* se inmola para darle sostén al *logos*. Pero, aun cuando se ingrese al *logos* el *infans* permanece. De manera que, en el plano de la lengua, cada uno es un sobreviviente.

La huella de lo infantil es de orden acústico y por eso establece un nexo directo con el objeto voz. De allí que el vínculo que establece Lacan entre el Superyó y el objeto voz, represente una vía fecunda para comprender el sacrificio y su relación con la angustia de castración. Dicha relación permitió comprender la función del Superyó como voz imperativa del Otro que prohíbe, a través de la cual se marca al tiempo la tendencia a la transgresión. Del lado del sujeto, la voz permite acercarse a la comprensión del sacrificio como acto ineludible y estructural en el ingreso del sujeto en el *logos*. La voz emparenta al niño con la criatura monstruosa por fuera del *logos*, y en este sentido en estado de excepción, lo que permite comprender desde otra perspectiva la violencia sagrada que recae sobre él.

Lo cierto es que la inserción en la lengua del Otro y el sacrificio de la voz, marcan un camino fundamental para el ingreso del sujeto a la cultura, pues esta renuncia a la voz implica un efecto de expulsión del goce, y genera una deuda simbólica que el sujeto paga con una parte de sí. El viviente debe sacrificar el *infans* para ingresar en la doma del lenguaje. La función del otro en dicho proceso es definitiva. Esta operación, designada a través del complejo de Edipo, instaura una violencia fundadora, siempre necesaria, para que esta no se desborde de manera incontrolada devastando el lazo social. La vida en comunidad impone entonces el sacrificio de lo infantil, pues, dada su relación con el deseo no domeñado, lo infantil aparece figurado como lo maligno en cada uno.

Los retoños de lo infantil van acompañados siempre de prohibición e intento de sobreposición a un mandamiento. En otras palabras, a lo infantil escindido se contrapone la fuerza superyoica; conflicto que puede superar los límites individuales y terminar proyectándose en la relación entre el adulto y el niño. El adulto puede hacer del niño el escenario de su propio conflicto infantil, convirtiéndolo en rehén y objeto de su goce, según una dialéctica en la que lo infantil moviliza a la transgresión y, de rebote, reactiva la sanción superyoica y el sentimiento de culpa.

La dialéctica entre el yo-infantil y el Superyó genera un conflicto cuyos elementos originarios descansan en la disonancia entre el yo y el Yo-ideal. La no coincidencia del yo con el ideal puede propiciar una ferocidad superyoica que termina devorando al sujeto, sometiendo al yo-infantil a crueles castigos, los cuales se ven reforzados por la compulsión a la repetición que los desborda sobre el yo infantil o sobre su representante externo.

Si el complejo de Edipo expresa la relación conflictiva entre el niño y sus figuras parentales, es en cuanto marca una ruptura y opera un tránsito entre la sexualidad infantil y las prohibiciones impuestas por la cultura. El Superyó como heredero del complejo, de un lado prohíbe el goce incestuoso y, de otro, lo prescribe. En ese sentido, el Superyó dirige su agresión contra lo infantil como reducto de la sexualidad no domeñada. La tensión constante entre el Superyó y lo infantil genera un conflicto psíquico que puede tener una doble salida: o se dirige contra sí mismo, o se dirige contra otro. Como el niño es el más fiel representante de lo infantil, la agresión del Superyó puede recaer sobre él.

El Superyó representa un mensaje contradictorio. En su dimensión acústica, como voz del otro, es un imperativo que incita, pero en cuanto heredero del Complejo de Edipo, es instancia prohibitiva. Es por eso por lo que el Superyó presenta una doble cara, como objeto y como identificación. Como objeto remite al objeto invocante, como identificación, al significante paterno.

Por vía del carácter acústico del Superyó es posible arribar a la identificación primaria, cuya dimensión originaria remite al registro de la vivencia. Esta dimensión acústica de la huella permite mostrar que se trata de una identificación al objeto voz. Es en función de esta dimensión primaria del Superyó, y en su estatuto invocante, que deviene cruel cuando el yo no logra coincidir con el registro mnémico. Así pues, la doble dimensión de la voz: objeto de goce y voz imperativa, señalan las dos caras del Superyó. Por esta vía aparece un doble proceso de identificación: con la voz del otro y con la voz como objeto perdido. Esta dimensión de pérdida es significada a través de la castración. Pero al tiempo esta pérdida intenta ser compensada a través de la incorporación de la voz por otras vías. La idealización del niño constituye uno de los caminos para lograrlo. En ese sentido, la función de la identificación paterna es tratar de apaciguar, hasta cierto punto, el carácter devorador de esta dimensión originaria del Superyó. Bajo esta modalidad de apaciguamiento, el Superyó cobra valor de representante del padre y aparece para salvaguardar al yo-infantil.

Sobrevaloración ideal, crueldad superyoica, melancolización

La caída de los ideales en la era del capitalismo total, pero, además, la afectación de los referentes simbólicos a causa de la guerra, impiden el paso del niño del lugar del Yo-ideal al Ideal-del-yo. Por tanto, queda atrapado en el narcisismo de los padres.

Ahora bien, el Superyó confronta constantemente la imagen del Yo-ideal con el yo-infantil. Por este camino, la idealización de la infancia y la crueldad del Superyó quedan directamente imbricados y proporcionalmente relacionados. A mayor idealización mayor crueldad. Es decir, al mismo tiempo que recae sobre el niño una sobrevaloración, queda sometido a la crueldad del Superyó.

La crueldad del Superyó conduce a la configuración de cuadros melancólicos que rebajan el yo-infantil, pudiendo desembocar en el niño en comportamientos mortíferos. El Superyó, como heredero del padre, puede desplegar toda su crueldad contra el yo, reproduciendo la acción mortífera del padre contra el hijo.

Se propuso que la rebaja del yo es efecto de la no correspondencia entre un ideal que se le impone, y la posibilidad de serlo o alcanzarlo. Ambos aspectos corresponden con el proceso de narcisización del niño efectuado por la madre. Aunque esa narcisización es necesaria, porque ofrece un lugar para alojar al niño, también debe ser efímera, para dar paso a la separación. La demanda de amor de la madre le exige al niño situarse como totalidad corporal que la completa, pero, al no coincidir con el ideal, el niño subsume sobre sí la pérdida de un objeto imaginado, que es él mismo como totalidad corporal. En ese sentido, el niño, juzgado por el ideal imperativo que ahora hace suyo, acaba representando un objeto que no es, o un objeto abandonado, condensando pérdida del yo con pérdida del objeto.

Esta dinámica melancólica permite explicar la condición bifronte del niño. De acuerdo con ella el objeto puede ser amado y odiado al mismo tiempo, pero además, por el efecto de rebote sobre el yo, el sujeto experimenta en él mismo la ambivalencia del objeto. Al tiempo que el hijo es amado e idealizado, desde la madre transitan odios y reproches hacia él, en razón de su no coincidencia con el ideal.

En resumen, el Superyó se conecta a tres fuentes: a la voz real, soportada en la huella acústica; al imperativo materno, de orden imaginario; y a la prohibición simbólica, establecida con la regulación edípica. No obstante, cuando esto último falla, el sujeto queda expuesto al vozarrón que retorna desde el interior para dar cumplimiento al imperativo materno.

El juguete erótico

Tanto el deseo como la fantasía están en estrecha relación con lo infantil. Por eso el niño se convierte por excelencia en objeto de su manifestación o realización. La fantasía del deseo del

adulto puede imponer al niño el imperativo de coincidencia con el ideal fantasmático, y si esta coincidencia no ocurre, puede recaer sobre él la indiferencia, el odio, o la violencia.

El análisis de la concepción de Freud del niño como juguete erótico del adulto, acerca a la comprensión de otras formas de posicionamiento del niño. En este caso, cuando el niño es puesto como objeto, es como si se llamara a cruzar los límites impuestos por la cultura, a pesar de habitar una época plagada de prescripciones sobre el cuidado y la protección de la infancia.

En la relación con el niño como objeto sexual se pone en juego el vínculo de lo infantil con la sexualidad reprimida. El adulto, en condiciones normales, introduce la sexualidad en el niño a través de la ternura. El excedente sexual que el niño no logra traducir o simbolizar es lo que queda reprimido. Lo cierto es que el niño despierta en el adulto lo infantil en él mismo, de manera que, cuando no opera la violencia “sacrificial” inaugural, lo infantil-adulto puede convertirse en desviante o retornar a través de la violencia sexual. El niño es aquí el espejo en el que vuelve a reflejarse la perversión del adulto, incitando al adulto a la seducción desviante. Cuando no existe un recurso psíquico para tramitar lo infantil e instalar un límite efectivo entre el adulto y el niño, la perversión del primero toma las sendas de la pedofilia y la violencia física.

Con la pedofilia, y su otra cara, la infantolatría, se abren otras vías para explicar los modos de posicionamiento del niño. El discurso contemporáneo, que borra las diferencias generacionales, refuerza una especie de pedofilia generalizada, la promueve como una forma de goce recurrente en la actualidad. En cuanto el ideal en la cultura contemporánea es el de permanecer siendo niños, parece ser que el llamado es a la infancia generalizada. De allí que la pedofilia deba entenderse como una relación entre un niño-adulto y un adulto-niño.

Relación social y significativa paterno

El horror fundamental del incesto, que se estima como mal contagioso, intenta controlarse a través de la ley totémica, pero cuando esta no opera, la violencia se vuelve epidémica y se esparce por el conjunto social. El mito Freudiano muestra que la fundación de la ley del padre se encuentra anclada en la violencia. Primero violencia del protopadre, luego violencia de los hijos parricidas, y finalmente violencia fratricida. La comunidad de los hermanos se instala sobre la violencia que

dirigieron contra el padre en el crimen primordial. Una vez restaurada la ley, se busca que la violencia no se dirija a ninguno de ellos. Es por eso que la prohibición de matar al padre es transferida a la prohibición de matar al semejante.

El debilitamiento de la cultura patriarcal, la caída del nombre del padre, provoca una crisis social que muestra el debilitamiento de la estructuración edípica. Señal de esto es la progresiva indiferenciación sexual y generacional manifiesta en buena parte de los fenómenos contemporáneos. Edipo sin el complejo es el criminal incestuoso que por estar fuera de ley puede ser asesinado impunemente. El papel de la ley paterna es entonces impedir que los hombres se maten entre sí en la disputa por el objeto. El padre como víctima propiciatoria se convierte así en un elemento unificador que permite constituir la comunidad a partir de la identificación, la culpa y la complicidad. Por eso cuando dicha ley no funciona, el riesgo para de la infección es la disolución del lazo social, pues la violencia se presenta como una amenaza que recae sobre el conjunto de la comunidad, no únicamente sobre uno de sus miembros.

Según el camino trazado, aparecen dos formas predominantes para su tratamiento, de un lado la violencia sacrificial, para lo cual el psicoanálisis se vale del mito totémico; aquí opera una lógica de sustitución en la que el objeto original es sustituido por otro sacrificable. Si el sacrificio se hace necesario, es en cuanto sustituye a todos los miembros de la sociedad por uno que representa a todos los miembros de la sociedad. Este acto de violencia protege también de la rivalidad a los miembros del conjunto social. De otro lado, están los sistemas jurídico-políticos modernos que, en su lógica de excepción, introducen al viviente en la lógica del sacer. El riesgo de esta última forma de tratamiento es que, bajo ciertas circunstancias, el viviente puede terminar deshumanizado y exterminado, sin que esta acción constituya homicidio.

El niño puede fácilmente quedar en esta franja gris, pues no es completamente un animal pero tampoco completamente un humano. Así pues, en cuanto criminal monstruoso, nunca suscribió el pacto. El niño deviene monstruoso puesto que representa la amenaza a la indiferenciación sexual y generacional, pero, al tiempo, es objeto de fascinación porque transgrede la prohibición universal del incesto.

En la sociedad contemporánea se viene instalando una nueva forma de relación social que ya no se encuentra organizada por el significante paterno. Se configura así una *padre-versión* de la

madre que ha dado lugar a la hipótesis sobre la maternalización del lazo social. En este caso, el niño juega un papel fundamental, pues se sitúa como síntoma de la familia, además de que realiza la presencia del objeto *a* del fantasma.

Por este camino, el niño se entroniza como el objeto que colma a la madre y queda sujeto a una doble dimensión: objeto idealizado por la madre (divino niño), pero también objeto de goce (objeto de violencia, objeto desecho). La madre porta a su hijo como una parte inseparable de sí misma y por tanto lo deja expuesto a la reintegración incestuosa. Este vínculo remite a una figura de partenogénesis que reniega la diferencia sexual, en cuanto introduce la imagen de una madre fálica que puede autorreproducirse sin necesidad del padre.

Las diferentes situaciones que se han ilustrado en relación con la infancia dan cuenta de un desajuste en la función de desalojo del sujeto de su posición fálica. En ellas el narcisismo materno deviene imperativo superyoico que genera efectos de melancolización o de defensa paranoica que resultan en agresión al niño. Estos efectos parecen agudizarse en la sociedad contemporánea, dada la crisis de los referentes simbólicos, atribuida a la caída de los significantes paternos.

En una sociedad que promueve el goce sin límites, la generalización de la infancia parece convertirse en la vía por excelencia para promover el goce. Aquí, a través de la cultura de mercado la imagen del niño se convierte en el prototipo que lo encarna. Así pues, aunque el niño es juguete erótico del adulto, cuando no existen las modulaciones culturales para su tratamiento, la violencia sexual encuentra un escenario para su manifestación. Por eso, en la sociedad contemporánea, lejos de tratarse de una práctica de unos perversos aislados, la pedofilia esconde un gusto sexual generalizado por los niños, para el cual mercado parece haber organizado todo un sistema de consumo.

Guerra, exacerbación y transmisión de las violencias

A partir del plano descriptivo que ofrecen las estadísticas se captaron, en un inicio, algunas condiciones y relaciones que caracterizan las violencias dirigidas al niño. Los reportes consultados corroboran que buena parte de los infanticidios ocurren en el entorno familiar y que en la mayoría

se registra violencia sexual; la acción violenta casi siempre proviene del más próximo, quien paradójicamente debería ser, por excelencia, el protector del niño.

Tratar de explicar por qué el niño, en la relación con el adulto, es puesto en esas posiciones múltiples y contrapuestas, y por qué ellas parecen estar en estrecha interdependencia, constituyó el eje de la discusión de este trabajo. Si bien, para ello se buscó profundizar en la comprensión de los mecanismos psíquicos que determinan esos diferentes vínculos sexuales o violentos con el niño, así como esclarecer cómo inciden en estas modalidades de relación algunos discursos contemporáneos, para el caso colombiano es claro que esto no puede explicarse por fuera de las coordenadas de la guerra. Por eso, parte del esfuerzo del trabajo descansa en el interés por mostrar cómo el conflicto armado colombiano incide en las distintas modalidades de violencia contra el niño.

Como se observó en el relato de Madre Coraje, existe toda una economía anclada en la guerra en la cual los pobres traen hijos para arar el campo, en medio un mundo donde no tienen futuro. Al final, terminaran matándose mutuamente. El trabajo ha permitido demostrar que la guerra deja marcas generacionales y la pulsión termina enganchada en el goce de la violencia.

En los contextos de guerra, al desaparecer los diques culturales, el escenario se hace propicio para dar rienda suelta a los comportamientos crueles y egoístas. Así, los actores armados intentan encarnar el lugar de soberano, arrojándose para sí el derecho de hacer morir y dejar vivir. Como consecuencia, se desplegó una la violencia atroz sobre los niños quienes pasaron a ser concebidos como potencial peligro, y por eso buscaron no dejar ni la semilla del mal epidémico que representaban para ellos.

En los múltiples escenarios de la guerra en Colombia, se observa que la pedofilia y la violencia materna se exageran. Durante la guerra la violencia se desborda, dejando la impresión de que la fantasía es trasladada al plano de la realidad fáctica y por tanto vivenciada de manera ominosa para aquellos que la padecen. Se hipotetiza que la dificultad para instaurar una violencia inaugural, es lo que facilita el retorno de la violencia en sus múltiples formas.

En Colombia, los altos índices de violencia contra los niños no pueden comprenderse por fuera de la dinámica de la guerra. La actuación beligerante del Estado contra sus ciudadanos en el

contexto del conflicto armado interno, le hizo perder legitimidad, impidiéndole así su función mediadora de los vínculos sociales. Es por eso que la guerra en Colombia parece realizar la fantasía de devoración de los hijos por sus propios padres. Al perpetuarse la violencia armada, generaciones enteras se hicieron herederas de la guerra, la violencia se naturalizó, y la desesperanza se transmitió culturalmente, convirtiéndose en una forma de goce.

La violencia de guerra padecida por el niño deja marcas profundas en su psiquismo. La violencia continua, repetida en el conflicto de larga duración, transmite generacionalmente sus efectos, de manera que quienes sobreviven padecen la imposibilidad de realizar el duelo por los muertos.

Sea de manera directa o indirecta, la guerra se ha transmitido culturalmente y ha minado las relaciones sociales. En este sentido, los contextos de guerra también generan afectaciones simbólicas profundas y exponen al sujeto a la melancolización y la paranoia.

El guerrero encarna al objeto idealizado del narcisismo, pero simultáneamente al objeto odiado; la coincidencia del amo y el verdugo en el mismo sujeto le conducen a la destrucción y autodestrucción. El niño, por su parte, como representante de lo infantil, es arrastrado en una vía semejante hacia un proceso de degradación, en el que su “majestad el bebé” obra como soberano con derecho de vida y muerte sobre los demás; estatus que es reforzado por la omnipotencia derivada del lugar narcisista que le ha sido asignado.

Referencias

- ABC. (23 de 06 de 2013). El bebé recién nacido rescatado de una tubería en Alicante todavía tenía el cordón umbilical. Recuperado en <https://bit.ly/30DiXRY>.
- ABC. (30 de 05 de 2013). Devuelto a su familia el bebé chino rescatado de la cañería de un váter. Recuperado en <https://bit.ly/30BWbdx>.
- Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz*. España. Pretextos. (publicado originalmente en 1999)
- Agamben, G. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Pre-textos. (publicado originalmente en 1995).
- Agamben, G. (2011). *Infancia e historia: destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Adriana Hidalgo.
- Allen, W. (2014). *Pura Anarquía*. TusQuets.
- André, S. (1999). La significación de la pedofilia. Traducción de Guillermo Rubio. Conferencia en Lausanne. Disponible en línea: *Antroposmoderno* <https://bit.ly/3nrT00S>.
- Arango, C., & Sojo, J. (2018). *Yo Reinaré: el Divino Niño en la comunicación publicitaria*. Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano.
- Arendt, H. (2006). *Sobre la violencia*. Alianza. (publicado originalmente en 1970)
- Ariès, P. (1986). La infancia. *Revista de educación* (281).
- Ariès, P. (1987). *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Taurus.
- Aronofsky, D. (Dirección). (2011). *Black Swan* [Película].
- Asensi, M. (2006). *Los años salvajes de la teoría: Ph. Sollers, Tel Quel, y la génesis del pensamiento post-estructural francés*. Tirant lo blanch.
- Assoun, P. (1997). *Lecciones psicoanalítica sobre la mirada y la voz*. Nueva Visión. (publicado originalmente en 1995).
- Badinter, E. (1981). *¿Existe el amor maternal?* Paidós. (publicado originalmente en 1980).
- Balier, C. (1999). *Psicoanálisis de los comportamientos sexuales violentos: una patología del inacabamiento*. Amorrortu. (publicado originalmente en 1988).
- Bataille, G. (1972). *El verdadero Barba Azul. (La tragedia de Gilles de Rais)*. Tusquets. (publicado originalmente en 1965).

- Baudrillard, J. (2000). El continente negro de la infancia. En *Pantalla total* (págs. 119-123). Barcelona: Anagrama.
- BBC. (18 de 08 de 2015). Omram el niño rescatado de un bombardeo en Alepo que se convirtió en un símbolo del horror en Siria. *Recuperado en* <https://bbc.in/3CquUId>.
- Benjamin, W. (1921). *Para una crítica de la violencia*. recuperado de www.philosophia.cl/ Escuela de Filosofía Universidad ARCIS : (consultado 01-02-2019).
- Bleichmar, H. (1995). El discurso totalizante; el Yo-ideal y el Ideal-del-yo, efecto de dos tipos de discursos. En *El narcisismo, estudio sobre la enunciación y la gramática del inconsciente* (págs. 75-118). Nueva visión.
- Bleichmar, S. (1999). Entre la producción de subjetividad y la construcción del psiquismo. *Ateneo Psicoanalítico* (2), 1-9.
- Bousseyroux, M. (2016). *Lacan el Borromeo*. S&P.
- Braunstein, N. (2005). La perversión, la desmentida del goce. *En: El Goce un concepto lacaniano* (pp.243-266). Siglo XXI. (publicado originalmente en 1990 (pp.175-193) con el título “Goce”).
- Brecht, B. (1941/1960). *Madre coraje y sus hijos*. Muchich, Alemania.
- Burton, T. (2000). *La melancólica muerte del Chico Ostra*. Anagrama.
- Bustelo, E. (2007). *El recreo de la infancia*. Siglo XXI.
- Cardona, H. (2014). El Divino Niño: coordenadas para la comprensión de la infancia en la contemporaneidad. *Affectio Societatis*, 11(20), 12-31.
- Cardona, H. (2017). Lo infantil y el reverso cómico del Discurso Capitalista. *Desde el Jardín de Freud* (17), 99-116.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2017a). *Una guerra sin edad. Informe nacional de reclutamiento y utilización de niños, niñas y adolescentes en el conflicto armado colombiano*. CNMH.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2017b). *La guerra inscrita en el cuerpo. Informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado*. CNMH.
- Cortázar, J. (1956/1986). Axolotl. En *Final del juego* (págs. 53-55). Edición electrónica.
- Cruz, E. (2013). *Los monstruos en Colombia sí existen*. Random House Montanori, S.A.
- Dayan, M. (1979). La relation à l’infantile. *Psychanalyse à l’Université*(17), 5-69.
- Deleuze, G. (1967/2001). *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*. Amorrortu.

- DeMause, L. (09 de 2018 de 1974). “*La evolución de la infancia*” (*traducción antipsiquiatría.org*). Recuperado en <https://bit.ly/30J9SYf>. Versión original en: *The evolution of childhood (Chapter 1)*. New York: The Psychohistory Press, 1974
- Didier-Weil, A. (1999). *Invocaciones. Dionisios, Moisés, San Pablo y Freud*. Nueva Visión.
- Dolan, X. (Dirección). (2014). *Mommy* [Película].
- Dolar, M. (2007). *Una voz y nada más*. Manantial. (publicación original en 2006).
- Donzelot, J. (1990). *La policía de las familias*. pre-textos.
- Echavarría, J. M. (2010-2015). *Silencios*. Obtenido de Exposición fotográfica: <https://bit.ly/2Z52QfQ>.
- El Colombiano. (19 de 09 de 2017). Niño asesinado en Medellín fue abusado, golpeado y asfixiado. Recuperado en <https://bit.ly/3kSPWZV>.
- El Confidencial. (03 de 09 de 2015). Muerte de un ruiseñor. Recuperado en <https://bit.ly/3ntHeD6>.
- El Espectador. (25 de 06 de 2020). Desnutrición y maltrato infantil, la inacabable pandemia de los niños en el país. Recuperado en <https://bit.ly/3wZvc7P>.
- El Tiempo. (01 de 06 de 2018). Colombia es el tercer país del mundo donde se matan más niños. Recuperado en <https://bit.ly/3FsILAG>.
- El Tiempo. (30 de 04 de 2017). Los tres años de horror que Sarita vivió en este mundo. Recuperado en <https://bit.ly/3wZEjFw>.
- Eliacheff, C. (1997). *Del niño rey al niño víctima*. Nueva Visión. (publicado originalmente en 1996).
- Fernández, M. (2006). Conjeturas y validaciones en el método psicoanalítico. El ineliminable margen de indeterminación. *Debates Epistemológicos*, en el “*Seminario de Investigación*” de la Maestría en Investigación Psicoanalítica (págs. 1-28). Medellín: UdeA.
- Fernández, M. (2008). Consideraciones a cerca del planteamiento metodológico para los trabajos de maestría de la Maestría en investigación psicoanalítica. “*Seminario de Investigación*” de la Maestría en Investigación Psicoanalítica (págs. 1-16). Medellín: UdeA.
- Forero, J. (Dirección). (2015). *Violencia* [Película]. Colombia.
- Foster, H. (2008). *Dioses Prostéticos*. Akal.
- Foucault, M. (1973-74/2008). *El poder psiquiátrico*. Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (1974-75/2000). *Los anormales*. Fondo de cultura económica.

- Foucault, M. (1976/1998). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1978-79/2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (1978). *Nacimiento de la clínica*. Siglo XXI. (publicado originalmente en 1953).
- Freud, S. (1900a [1899]). La interpretación de los sueños (Primera Parte). En *Obras completas* (Vol. IV, págs. 17-343). Amorrortu.
- Freud, S. (1900a [1899]). La interpretación de los sueños (Segunda Parte). En *Obras completas* (Vol. V, págs. 345-747). Amorrortu.
- Freud, S. (1930a [1929]). El malestar en la cultura. En *Obras completas* (Vol. XXI, págs. 57-140). Amorrortu.
- Freud, S. (1896b). Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa. En *Obras completas* (Vol. III, págs. 157-184). Amorrortu.
- Freud, S. (1896c). La etiología de la histeria. En *Obras completas* (Vol. III, págs. 185-218). Amorrortu.
- Freud, S. (1898a). La sexualidad en la etiología de las neurosis. En *Obras completas* (págs. 251-276). Amorrortu.
- Freud, S. (1898b). El mecanismo psíquico de la desmemoria. En *Obras Completas* (Vol. III, págs. 277-289). Amorrortu.
- Freud, S. (1898b). Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria. En *Obras completas* (Vol. III, págs. 277-289). Amorrortu.
- Freud, S. (1899a). Sobre los recuerdos encubridores. En *Obras completas* (Vol. III, págs. 291-315). Amorrortu.
- Freud, S. (1901b). Psicopatología de la vida cotidiana. En *Obras Completas* (Vol. VI, págs. 1-306). Amorrortu.
- Freud, S. (1905d). Tres ensayos sobre teoría sexual infantil. En *Obras completas* (Vol. VII, págs. 109-222). Amorrortu.
- Freud, S. (1905c). El chiste y su relación con lo inconsciente. En *Obras completas* (Vol. VIII, págs. 1-247). Amorrortu.
- Freud, S. (1906a [1905]). Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis. En *Obras completas* (Vol. VII, págs. 259-271). Amorrortu.
- Freud, S. (1908c). Sobre las teorías sexuales infantiles. En *Obras Completas* (Vol. IX, págs. 183-201). Amorrortu.

- Freud, S. (1909d). A propósito de un caso de neurosis obsesiva. En *Obras completas* (Vol. X, págs. 119-261). Amorrortu.
- Freud, S. (1910a [1909]). Cinco conferencias sobre psicoanálisis. En *Obras, Completas* (Vol. XI, págs. 7-51). Amorrortu.
- Freud, S. (1910g). Contribuciones para un debate sobre el suicidio. En *Obras completas* (Vol. XI, págs. 231-232). Amorrortu.
- Freud, S. (1910h). Sobre un tipo particulara de elección de objeto en el hombre. (Contribuciones a la psicología del amor I). En *Obras Completas* (Vol. XI, pág. 15168). Amorrortu.
- Freud, S. (1912-13). Tótem y Tabú. En *Obras completas* (Vol. XIII, págs. 1-164). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1912d). Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (Contribuciones a la psicología del amor, II). En *Obras completas* (Vol. XI, págs. 169-183). Amorrortu.
- Freud, S. (1913j). El interés por el psicoanálisis. En *Obras completas* (Vol. XIII, págs. 165-213). Amorrortu.
- Freud, S. (1914b). El moises de Miguel Angel. En *Obras completas* (Vol. XIII, págs. 213-243). Amorrortu.
- Freud, S. (1914c). Introducción del narcisismo. En *Obras completas* (Vol. XIV, págs. 66-98). Amorrortu.
- Freud, S. (1915b). De guerra y muerte. Temas de actualidad. En *Obras completas* (Vol. XIV, págs. 273-303). Amorrortu.
- Freud, S. (1915c). Pulsiones y destinos de pulsión. En *Obras Completas* (Vol. XIV, págs. 105-134). Amorrortu.
- Freud, S. (1916x [1915-17]). Conferencias de introducción al psicoanálisis. 13 conferencia: Rasgos arcaicos e infantilismo en el sueño. En *Obras completas* (Vol. XV, págs. 182-194). Paidós.
- Freud, S. (1917c). Sobre las transposiciones de la pulsión en especial del erotismo anal. En *Obras completas* (Vol. XVII, págs. 113-123). Amorrortu.
- Freud, S. (1917e [1915]). Duelo y melancolía. En *Obras completas* (Vol. XIV, págs. 235-255). Amorrortu.
- Freud, S. (1918b [1914]). De la historia de una neurosis infantil. En *Obras completas* (Vol. XVII, págs. 1-112). Amorrortu.

- Freud, S. (1919e). Pegan a un niño (Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales). En *Obras completas* (Vol. XVII, págs. 173-200). Amorrortu.
- Freud, S. (1919h). Lo ominoso. En *Obras completas* (Vol. XVII, págs. 215-251). Amorrortu.
- Freud, S. (1920g). Más allá del principio del placer. En *Obras completas* (Vol. XVIII, págs. 1-62). Amorrortu.
- Freud, S. (1921c). Psicología de las masas y análisis del yo. En *Obras completas* (Vol. XVIII, págs. 63-136). Amorrortu.
- Freud, S. (1923b). El yo y el ello. En *Obras completas* (Vol. XIX, págs. 1-66). Amorrortu.
- Freud, S. (1923e). La organización genital infantil. En *Obras completas* (Vol. XIX, págs. 141-149). Amorrortu.
- Freud, S. (1924c). El problema económico del masoquismo. En *Obras completas* (Vol. XIX, págs. 161-176). Amorrortu.
- Freud, S. (1924d). El sepultamiento del complejo de Edipo. En *Obras completas* (Vol. XIX, págs. 259-276). Amorrortu.
- Freud, S. (1925j). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica. En *Obras completas* (Vol. XIX, págs. 259-276). Amorrortu.
- Freud, S. (1927c). El porvenir de una ilusión. En *Obras completas* (Vol. XXI, págs. 1-55). Amorrortu.
- Freud, S. (1927d). El humor. En *Obras completas* (Vol. XXI, págs. 153-162). Amorrortu.
- Freud, S. (1928b [1927]). Dostoievski y el parricidio. En *Obras completas* (Vol. XXI, págs. 171-194). Amorrortu.
- Freud, S. (1931b). Sobre la sexualidad femenina. En *Obras completas* (Vol. XXI, págs. 223-244). Amorrortu.
- Freud, S. (1933b [1932]). ¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud). En *Obras completas* (Vol. XXII, págs. 179-198). Amorrortu.
- Freud, S. (1933b [1932]). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. En *Obras completas* (Vol. XXII, págs. 1-168). Amorrortu.
- Freud, S. (1950a [1887-1902]). Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud. En *Obras completas* (Vol. I). Amorrortu.
- Freud, S. (1986). *Cartas a Wilhelm Fliess*. Amorrortu.

- Freud, S. (1986a). La herencia y la etiología de las neurosis. En *Obras completas* (Vol. III, págs. 139-151). Amorrortu.
- Friedlander, S. (1989). *Historia y psicoanálisis*. Universidad Nacional de Colombia. (publicado originalmente en 1975).
- Gaitán, J.-E. (1929/1988). *El debate sobre las bananeras*. Centro Jorge Eliécer Gaitán.
- García-Márquez, G. (1972). *La increíble y triste historia de la Cándida Eréndira y su abuela desalmada*. Seix Barral.
- García-Márquez, G. (2014). *La hojarasca*. Penguin Random House.
- Gardiner, M. (1983). *El hombre de los lobos por el hombre de los lobos*. Nueva visión. (publicado originalmente en 1971).
- Ginzburg, C. (2010). *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. Fondo de Cultura Económica. (publicado originalmente en 2006).
- Girard, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama. (publicado originalmente en 1972).
- Goethe. (13 de 03 de 1782/2013). *El rey de los Elfos*. Recuperado en <https://bit.ly/3FtD70a>.
- González-Requena, J. (2016). VIII Congreso internacional “Infancia y violencia”. *El hijo de Dios, El primer punto de ignición del mito cristiano*. Asociación Trama y Fondo.
- Gutiérrez, K. (2017). La fábula capitalista de la niña sin miedo y el toro. Recuperado en <https://bit.ly/2YZZlqQ>.
- Guyomard, D. (2013). *Nace una madre, del vínculo a la relación*. Catalonia. (publicado originalmente en 2009).
- Guzman, G., Fals-Borda, O., & Umaña-Luna, E. (1962). *La violencia en Colombia. Estudio de un proceso social*. Universidad Nacional de Colombia.
- Hernández, A. (2014). El sacrificio de Isaac. *Revista digital de iconografía medieval*, VI(11), 65-78.
- Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses. (2015). *Forensis 2014*. Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses.
- Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses. (2017). *Forensis 2016*. Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses.
- Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses. (2018). *Forensis 2017*. Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses.

- Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses. (2019). *Forensis 2018*. Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses.
- Izcovich, L. (2016). *La perversión en psicoanálisis*. Universidad Pontificia Bolivariana.
- Kaplan, L. (1991/1994). El niño como salvación. En *Perversiones femeninas* (págs. 245-286). Paidós.
- Kierkegaard, S. (1987). *Temor y temblor*. Tecnos. (publicado originalmente en 1843).
- Lacan, J. (1936/2005). El estadio del espejo como formador del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos I* (págs. 86-93). Siglo XXI.
- Lacan, J. (1956-57/2001). *Seminario 4. La relación de objeto*. Paidós.
- Lacan, J. (1957-58/2010). *Seminario 5. Las formaciones del inconsciente*. Paidós.
- Lacan, J. (1959-60/2007). *Seminario 7. La ética del psicoanálisis*. Paidós.
- Lacan, J. (1962-63/2010). *Seminario 10. La angustia*. Paidós.
- Lacan, J. (1963/2005). *Los nombres del padre*. Paidós.
- Lacan, J. (1964-65/2010). *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós.
- Lacan, J. (1969-70/2008). *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*. Paidós.
- Lacan, J. (1968-69/2008). *Seminario 16. De un Otro al otro*. Paidós.
- Lacan, J. (1970-71/2009). *Seminario 18. De un discurso que no fuera de semblante*. Paidós.
- Lacan, J. (1975-76/2006). *Seminario 23. El Sinthome*. Buenos Aires: Paidós.
- Laplanche, J. (1989). Hacia la teoría de la seducción generalizada. En *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis* (págs. 93-151). Amorrortu. (publicado originalmente en 1987).
- Laplanche, J. (1989). *Nuevos fundamentos en psicoanálisis*. Amorrortu. (publicado originalmente en 1987).
- Laplanche, J. (1994/2001). El psicoanálisis como antihermeneútica. En *Entre seducción e inspiración: el hombre* (págs. 199-212). Amorrortu.
- Laplanche, J. (2012). *El apres-coup. Problemáticas VI*. Amorrortu.
- Lebrun, J. (2013). *Les couleurs de l'inceste*. Paris: Denoël.
- Leclaire, S. (1990). *Matan a un niño*. Amorrortu. (publicación original en 1975).
- Lee, H. (1975). *Matar a un Ruiseñor*. Buenos Aires: Tauro.

- Lesourd, S. (2006). *Comment taire la sujet? Des discours aux parlottes libérales. Ramonville Saint-Agne: Érès. (¿Cómo callar al sujeto? De los discursos a las chacharas liberales. Traducción de Pio Eduardo Sanmiguel Ardila. Universidad Nacional de Colombia, 2010).*
- Levi, P. (1958/2005). Si esto es un hombre. En *Trilogía de Auschwitz* (págs. 28-245). Océano.
- Levi, P. (1963/2005). La tregua. En *Trilogía de Auschwitz* (págs. 246-470). Océano.
- Manonni, O. (1997). *La otra escena: claves de lo imaginario*. Amorrortu. (publicado originalmente en 1969).
- Mead, M. (1997). *Cultura y compromiso*. Gedisa. (publicado originalmente en 1970).
- Mendoza, D. (14 de Febrero de 2017). *La otra cara*. Recuperado en <https://bit.ly/3wYWxa9>.
- Mijolla-Mellor, S. (2008). Le fantasma de pygmalion. *Topique* (104), 7-26.
- Molano, A. (2005). *Desterrados: crónicas del desarraigo*. Grupo Santillana.
- Morel, G. (2012). *La ley de la madre: ensayo sobre el Sinthome sexual*. Fondo de cultura económica. (publicado originalmente en 2008).
- NG, España. (2018). Un sacrificio masivo de niños y llamas en el Perú en el siglo. Recuperado en <https://bit.ly/30IqYFC>.
- ONU. (18 de 96 de 2020). La mitad de los niños sufren algún tipo de maltrato físico, sexual o psicológico cada año. Recuperado en <https://bit.ly/2Z1MJzD>.
- Poizat, M. (2003). *Vox populi, vox dei*. Nueva Visión.
- Polanski (Dirección). (2001). *Un dios salvaje* [Película].
- Ramsay, L. (Dirección). (2011). *Tenemos que hablar de Kevin* [Película].
- Restrepo, L. (2018). *Los Divinos*. Edición digital: Titivillus.
- Revista Semana. (21 de 2 de 2015). La confesión del asesino de los niños en Caquetá. Bogotá.
- Revista Semana. (4 de 11 de 2009). ¿Por qué mataron a los niños? Bogotá.
- Rosero, E. (2007). *Los ejércitos*. Tusquets.
- Rosero, E. (2015). *Juliana los mira*. Tusquets.
- SAVE THE CHILDREN (30 de 05 de 2019). *Informe construyendo una vida mejor*. Recuperado en <https://bit.ly/3lbrbsj>
- SAVE THE CHILDREN. (2017). *En deuda con la niñez. Informe sobre la niñez en el mundo 2017*. United States: Save the Children.
- Semana Educación. (28 de 02 de 2017). Las terribles cifras de abuso sexual infantil en Colombia. *Semana*(20).

- Semana. (04 de 29 de 2017). ¿Quién mató a Sarita? Recuperado en <https://bit.ly/3DwEf2z>.
- Shetjman, F. (2015). *Sinthome ensayos de clínica psicoanalítica nodal*. Grama.
- Silverman, K. (2009). *El umbral del mundo visible*. Akal.
- Sofsky, W. (2006). *Tratado sobre violencia*. Madrid: Abada. (publicado originalmente en 1996).
- Sófocles. (405 A.C./2014). *Edipo en Colona*. Gredos.
- Sófocles. (450 A.C./2001). *Edipo Rey*. Pehuén.
- Vernant, J. (1967). 'Edipo' sin complejo. En J.P. Vernant & P. Vidal-Naquet. *Mito y Tragedia en la Grecia antigua (vol 1, pp.79-101)*. Paidós, 2002.
- Vernant, J. (1970). "Ambigüedad e inversión - sobre la estructura enigmática del *Edipo Rey*" En J.P. Vernant & P. Vidal-Naquet. *Mito y Tragedia en la Grecia antigua (vol 1, pp.103-135)*. Paidós, 2002.
- Wacjman, G. (2000). *El objeto del siglo*. Amorrortu.
- Wordsworth, W. (17 agosto de 2020 de 1807). *Mi corazón da un salto*. Recuperado en <https://bit.ly/3Cvwokn>.
- Wyndman. (1957/2001). *Los cuclillos de Midwich*. Edición Electrónica: Delicatessen.
- Zizek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI. (publicado originalmente en 1989).
- Zizek, S. (2004). *Violencia en Acto. Conferencias en Buenos Aires*. Paidós.