

HISTERIAS DE UNA HISTORIA (ACERCA DEL DESEO FEMENINO EN *DEL AMOR* Y OTROS DEMONIOS)

HYSTERIA OF A HISTORY (ABOUT THE FEMININE DESIRE IN *LOVE AND OTHER DEMONS*)

Recibido: abril 11 de 2008/Aceptado: mayo 9 de 2008

YIDY PÁEZ CASADIEGOS

Universidad Simón Bolívar – Colombia

Psicogente

Key words: Hysteria, ethos, ghost, possession epidemic, signifier-love, enjoyment, happiness, love.

Abstract

The author proposes a reading of the novel *Of Love and Other Demons* from the perspective of psychoanalysis. The main character, Sierva Maria de Todos los Ángeles, serves as the discursive condition to the formation of a symptom, which is developed in two enunciative spheres: starting from a physical noxa that becomes a psychic ailment, and from the individual experience to the circulation of an enjoyment that turned epidemics. The hysteria of the little marquise seems to say, from an ordalic ethos, which takes the inflexion of a novator ethos, towards the first half of the seventeenth century in Cartagena de Indias (Colombia). At the end, a hypothesis is proposed about a phantom implicit in the text in the shape of “love” and happiness.

Palabras clave: Histeria, Ethos, Fantasma, Posesión, Epidemia, Significante-amor, Goce, Felicidad, Amor.

Resumen

Se hace una lectura de la novela *Del amor y otros demonios*, desde la perspectiva del psicoanálisis. El personaje central, Sierva María de Todos los Ángeles, sirve de condición discursiva para la creación de un síntoma, que se despliega en dos ámbitos enunciativos: de una noxa física a un malestar psíquico, de la experiencia individual a la circulación de un goce que adquiere dimensiones epidémicas. La *histeria* de la marquesita parece decir, desde un *ethos* ordálico, que sufre la inflexión de un *ethos novator*, en Cartagena de Indias, hacia la primera mitad del siglo XVII. Al final, se propone la hipótesis de la existencia de un *fantasma* implícito en la narrativa en forma de “amor” y de *felicidad*.

* Catedrático de Ética, Programa de Psicología, Universidad Simón Bolívar de Barranquilla. Colaborador permanente de las revistas en formato electrónico: *Aposta* (Revista de Ciencias Sociales) y *Memorias* (Revista del Departamento de Historia, Universidad del Norte), y en forma impresa: *Eidos* (Revista de Filosofía de la Universidad del Norte) y *Psicogente* (Revista del programa de Psicología, Universidad Simón Bolívar). Email: ypaez@uninorte.edu.co

INTRODUCCIÓN

El incisivo pero siempre elusivo interrogante psicoanalítico: ¿Qué quiere una mujer?, se abre en el texto literario con un decir silencioso, solo posible en la escritura, como en una especie de *epos* que arrastra toda la carga misteriosa de un *mythos*.

En la clínica psicoanalítica, el deseo parece estar siempre frente al escollo de un decir terrible, que escamotea de múltiples formas la voluntad de saber del analista. Pero el literato, doblado en personaje por las metonimias inducidas por su propio deseo, y sujeto de saber por las metáforas salvadoras que aparecen en los desfiladeros del lenguaje, dice así su verdad al analista.

La obra de Gabriel García Márquez (GGM) parece haber tenido siempre un *epos* femenino que habla por y entre las voces épicas de la sociedad patriarcal. Hay un decir interno sobre la condición femenina que nos deja la sugestión de un raro y profundo saber. Es algo que va más allá de la adjetivación insólita y fulgurante, de las solemnes seguridades del archivo; en resumen, algo más que la plusvalía propia de una bien capitalizada *techné* escritural.

Ese casi decir clínico acerca del deseo, se encuentra en las histerias de la historia de Sierva María de Todos los Ángeles, situada en un momento coyuntural de lo que se podría llamar la genealogía barroca (Echeverría, 1994, p. 30) del deseo femenino en Cartagena de Indias.

1. El síntoma como construcción discursivo-literaria

De una manera muy hábil, GGM inicia la narración con una escena callejera: un perro rabioso muerde a varias personas, entre ellas a Sierva María de Todos los Ángeles. A partir de ese momento, la marquesita de doce años se convierte en el eje de la historia. Pero, a mi parecer, se trata más bien de un *epos* cuyo despliegue conduce paulatinamente del síntoma somático al psíquico, de las condiciones singulares de emergencia de un sujeto femenino con una identificación ambigua, compleja y problemática (la niña es hija de noble criollo casado con plebeya y es criada por esclavas negras de tres distintas etnias) a la estructura social de un colectivo cuyo imaginario aparece marcado por un extrañamiento e invención de un *otro** múltiple e inabordable, en la forma de los otros imaginarios negados o segregados, como los esclavos, los indígenas y demás filiaciones y ficciones de la sangre.

El *epos* narrativo recurre primero a la construcción social de la rabia, enfermedad infamante por su procedencia animal y estigmatizante por su evolución sintomática. Esa combinación entre la etiología canina y los signos neurológicos-psicológicos —como convulsiones y agresividad general— solo podrían tener una explicación aceptable para ese colectivo: el sujeto del síntoma era víctima de una posesión demoníaca. El imaginario habla por la voz de todos: las elites cuyo sentido común se amplifica en los márgenes sociales. Luego, la narración conduce a la construcción del hecho médico: en boca del licenciado Abrenuncio de Sa Pereira Cao, la

*En adelante otro/Otro en el sentido técnico dado por Lacan.

enfermedad, aunque repugnante y fatal, es de carácter orgánico y se desliga así de los fantasmas escatológicos del poder, difundidos como sentido común en el colectivo de la época.

Pero la verdadera dimensión épica ocurre cuando la fórmula poética que crea la tensión en lo imaginario y lo social nos conduce a la experiencia inasible de lo simbólico: el síntoma de Sierva María no parece suyo, sino del colectivo; más aún, de su instancia reguladora: el poder. A medida que el síntoma individual se hace evanescente por irrisorio y casi gratuito, el deseo de las instancias reguladoras encarnadas en sus representantes: la abadesa Josefa Miranda, con sus alusiones delirantes y sus delusiones visuales; el obispo Toribio de Cáceres y Virtudes con su vocación académica salmantina vencida por la burocracia, el tedio, la ambición y los enmascaramientos asmáticos de su deseo, que lo dejaron perdido en la zozobra delirante de estas tierras; y el bibliotecario Cayetano Delaura, aturdido y alelado por la angustia de castración; en fin, en las autoridades civiles y militares, el deseo se hace opaco y ubicuo. ¿Cuál es la marca de ese deseo? La represión sexual. ¿No es acaso sugestiva la palabra posesión? Y lo demoníaco, cuestión que logró perturbar a los cultos atenienses en el juicio de Sócrates, ¿no es la metonimia de lo prohibido con carácter de tabú? Además, en una genealogía del deseo y sus interdicciones, ¿no es en la esfera sexual donde lo sagrado (léase en este contexto, ideología religiosa judeo-cristiana) ancla los orígenes del mal y toda una fenomenología de la caída?

De un modo casi cinematográfico, el *epos* muestra en la novela todos los sustitutivos sociales de lo pro-

hibido: el claustro de las Clarisas se ve inundado por un oleaje libertario-libertino con la llegada de Sierva María. Sus doce años hacen pensar en la perspectiva antropológica de los ritos de paso, ese tipo de transición somatopsíquica en que afloran en la sujeto núbil los misterios de la sexualidad, dándole un atractivo lúbrico para el deseo de los otros. Su voz encantadora, expresada en lenguas ancestrales prohibidas (de negras idólatras y concupiscentes) y sus largos y lustrosos cabellos, se nos antojan fenómenos sustitutivos expeditos en el lenguaje de la histeria.

La narrativa dramática de la sexualidad, según el psicoanálisis clásico y lacaniano, parte de la inflexión del deseo en la constitución del sujeto. Ese deseo está relacionado con las primeras figuras de poder: la madre y el padre; y el padre, en particular, es la imagen modélica de la restricción, del control, de la castración. La orientación de ese deseo depende de cómo se da el desenlace de un *epos* edípico: el niño sale del complejo trágico aceptando la ley del padre (el tabú del incesto) y la niña ingresa a este drama aplazando su deseo incestuoso del padre en la esperanza de una maternidad sustitutiva de la fantasía tabuada. En la narrativa de *Cien años de soledad*, por ejemplo, ese *epos* se despliega magistralmente en la intersección del eje genealógico incestuoso Úrsula-José Arcadio, con el nacimiento del *mythos* condenado de Macondo.

Otra manera de aludir al poder como instancia de la castración en el drama singular del deseo (por estructura, siempre insatisfecho) es la llamada Metáfora Paterna, la cual se expresa a través de los distintos discursos del poder que Lacan denominó en su momento

el significante-amor. En este contexto, ese significante emana de la ideología religiosa como expresión de una voluntad política imperial. Dios-Rey es la imagen inconsciente del amor.

2. Los personajes-pacientes

• Sierva María de Todos los Ángeles

La habilidad del escritor no deja ninguna duda: La paciente no solo está libre de contagio canino, sino de la supuesta posesión demoníaca (y tal vez del síntoma histérico). Su habilidad para mentir y su histrionismo corporal están bajo el control de las exigencias del yo (principio del placer). Las castas mienten sistemáticamente al amor, quien las convierte en cosas y las esclaviza, como una forma de supervivencia. Aunque su fenotipo es de blanca, su subjetividad se construye en los entresijos identitarios de tres etnias negras. No solo miente como negra, sino que, en sus enunciaciones, el Nombre del Padre es una deidad oscura, cuyas múltiples advocaciones son marcas metonímicas que denuncian, ante el discurso del amor, una identidad extraña y peligrosa. Rechazada por su madre desde el momento de nacer e ignorada por un padre débil y anómico, su casa fue el espacio reservado para los otros, los extraños. Su identidad está marcada socialmente en el discurso del poder por su condición nobiliaria, pero se trata de una nominación con una legitimidad en entredicho (es hija de marqués, pero criollo, no peninsular, y algunos transterrados, como la abadesa Josefa Miranda, niegan su inscripción en los códigos nobiliarios). A este respecto, vale la pena considerar el concepto de identificación

propuesta por Lacan (2001), quien sugiere que “sirve de soporte a la perspectiva elegida por el sujeto en el campo del Otro, desde donde la identificación especular puede ser vista bajo un aspecto que procura satisfacción. El punto del ideal del yo es el punto desde el cual el sujeto se verá según dicen, como visto por el otro -esto le permitirá sostenerse en una situación dual satisfactoria para él desde el punto de vista del amor” (p. 276). De acuerdo con lo anterior, los procesos de identificación de Sierva María tendrán la impronta de una confusión identitaria, proveniente del campo del otro. Inscrita socialmente como Sierva María de Todos los Ángeles, aparece en los códigos del otro como María Mandinga. Veamos unas cuantas marcas dejadas por distintos significantes en la construcción social del síntoma de este personaje en momentos precisos de la novela (GGM, 1994):

- *No es que la niña sea negada para todo, es que no es de este mundo* (dice la maestra para explicar su imposibilidad de enseñarle algo a la niña, p. 62).

- *el marqués (...) creyó descubrir en la hija una cierta condición fantasmal* (p. 62).

- *Es un secreto a gritos que tu pobre niña rueda por los suelos presa de convulsiones obscenas y ladrando en jerga de idólatras. ¿No son signos inequívocos de posesión diabólica?, le dice el Obispo al padre de la niña* (p. 76).

Luego, al ingresar al convento de Santa Clara:

- *Es sordomuda, dijo la novicia más joven* (p. 87). *O alemana, dijo la otra* (ídem).

- *Tienes los ojos del diablo*, le dijo Josefa Miranda,

cuando la vio por primera vez dentro del convento (p. 87).

- ...engendro de Satanás... Te has hecho invisible para confundirnos, vocifera la abadesa (p. 92).

- Una criada trató de quitarle los collares de santería, pero Sierva María la obligó a soltarlos. En las actas del convento que empezaron a levantarse esa noche la criada declaró que una fuerza del otro mundo la había derribado (p. 93).

- No ocurrió nada desde entonces que no fuera atribuido al maleficio de Sierva María. Varias novicias declararon para las actas que volaba con unas alas transparentes que emitían un zumbido fantástico (...) Pero los terrores de las Clarisas eran contradictorios, pues a pesar de los espavientos de la abadesa y de los pavores de cada quien, la celda de Sierva María se convirtió en el centro de la curiosidad de todas (p. 95).

- Estafeta del diablo (...) Imitaba voces de ultratumba, voces de degollados, voces de engendros satánicos, y muchas se creyeron sus picardías y las sentaron como ciertas en las actas (p. 96).

- Un cerdo habló y una cabra parió trillizos (p. 108).

• Josefa Miranda

Era una mujer enjuta y aguerrida, y con una mentalidad estrecha que le venía de familia. Se había formado en Burgos, a la sombra del Santo Oficio, pero el don de mando y el rigor de sus prejuicios eran de dentro y de siempre (p. 89).

Su celo religioso, tanto con respecto a la supuesta posesión de Sierva María como a la legitimidad teológico-moral del amo-masculino-eclesiástico, podría esconder ese espíritu rebelde y ambivalente de la histeria (sumado a los errores de interpretación de lo *demoníaco*). La vocación suscitadora del deseo masculino de la histérica, aparece en la abadesa transmutada en la otra vocación histérica: la del servicio desinteresado a una causa pía. Pero su rencor contenido contra los franciscanos, en cabeza del obispo y desplazado circunstancialmente en Delaura durante sus confrontaciones escolásticas acerca del demonio, podría estar ocultando las demandas de su deseo por despertar el deseo del otro, del padre prohibido.

• Cayetano Delaura

Su aliento breve y sus manos febriles no parecían los de un hombre feliz, así parece sugerir el escritor su condición fantasmática (p. 77).

Su incapacidad para asumir plenamente las demandas de su deseo (o los imperativos mortíferos de su goce) le hacen fantasear con las imposibles bendiciones del Nombre-del-Padre, para su relación interdicta con Sierva María, condenada desde un principio, por la angustia de castración. Una vez abierto el umbral del deseo de la niña preadolescente, sus lecturas maratónicas, de hasta catorce horas diarias, comienzan a sufrir las irrupciones de su fuego fantasmal, que no escapan a la atención inquisidora del obispo, en forma de actos fallidos, porque el principio del placer le traía sin llamarla, la imagen ilusoria de un amor núbil: "(...) Delaura había trastabillado varias veces en la lectura. Y más insólito

aún que saltó una página por error y continuó leyendo sin advertirlo...". (GGM, 1994, p. 101).

3. El síntoma histérico en la historia

Con muy pocas excepciones, el síntoma psíquico tuvo, hasta el siglo XIX, una interpretación mágico-religiosa. La histeria y las distintas formas de la locura han tenido la carga ideológica de ser expresiones de transgresión y/o pecado. Pero en esta construcción discursiva, el sujeto femenino es el objeto de proyección masculina del miedo y la angustia y el recipiente del mal. En una épica conmovedora y escalofriante, John Milton nos ha narrado en su obra *El paraíso perdido*, cómo el cuerpo femenino fue el vehículo del pecado y la perdición del estado de gracia de la pareja arquetípica.

Pero el de Milton no es el único caso. Las ambigüedades del poder patriarcal frente al misterio del deseo femenino, se reflejan en las narrativas míticas de distintas antropogénias. Esa angustia ante lo femenino-prohibido ha sido bien ilustrada por la etnología neoevolucionista, y tiene su primera postulación psicológica en el primer capítulo de *Tótem y tabú* (Freud, 1973, Vol. II, pp. 1547-1555).

Para ilustrar el anterior aserto solo se requiere una rápida mirada al discurso misógino de los padres de la Iglesia cristiana, en el cual se construye discursivamente una corporalidad femenina derivada de los sucesos míticos de la antropogénia, el pecado original y la caída arquetípica del estado de gracia.

Desde san Pablo, pasando por Tertuliano, san Jerónimo, san Agustín y santo Tomás, entre otros, se

aprecia la proyección explícita de la angustia patriarcal- clerical frente al deseo femenino. En esta visión delirante del poder religioso, la mujer aparece arquetípicamente como un agente del mal, del propio Satán, para usar la expresión del historiador Jean Delumeau en su erudita y reveladora investigación: *El miedo en Occidente* (2002). He aquí unas cuantas citas de las fuentes revisadas por este profesor del Colegio de Francia:

- De Tertuliano:

(...) *Deberías llevar siempre luto, ir cubierta de harapos y abismarte en la penitencia, a fin de redimir la falta de haber sido la perdición del género humano... Mujer, eres la puerta del diablo. Fuiste tú quien tocó el árbol de Satán y la primera en violar la ley divina* (p. 480).

- De Graciano, en su famoso Decreto:

Esta imagen de Dios es en el hombre [= Adán], que fue creado único, fuente de todos los demás humanos, que recibió de Dios el poder de gobernar, como sustituto suyo, porque él es la imagen de un Dios único. Por eso la mujer no ha sido hecha a imagen de Dios (...) No en balde la mujer fue creada, no de la misma tierra de que fue hecho Adán, sino de una costilla de Adán... Por eso, Dios no creó al principio del mundo un hombre y una mujer ni dos hombres ni dos mujeres; sino que al principio creó al hombre, luego a la mujer después de él (p. 782).

- De Odón, abate de Cluny (siglo X):

La belleza física no va más allá de la piel. Si los hombres vieran lo que hay debajo de la piel, la vista de las mujeres

les sublevaría el corazón. Cuando no podemos tocar con la punta del dedo un escupitajo o la porquería, ¿cómo podemos desear abrazar ese saco de estiércol? (p. 483).

En una reciente revisión del tema, Simon Pieters (2006) indica que Eva, en la mitología judeo-cristiana-islámica, sería la precursora de la brujería. Esto de acuerdo con el etimon “nasha” que, referido a la acción de la serpiente arquetípica, denota “inducir al error”, pero también connota las acciones de “practicar la magia” e “interpretar o leer sueños”; en este sentido, la tentación de Samuel (Satán) consistiría en “invitar a los primeros padres a ir muy lejos en el conocimiento” (p. 95).

Estos textos misóginos constituyen la enunciación metonímica de la voz del amo en las narrativas de la posesión demoníaca. En los textos ejemplares *Una neurosis demoníaca en el siglo XVII* y *Una experiencia religiosa*, Freud (1973, Caps. CXXII y CLVII) interpreta el *topos* psíquico y la función económica del demonio en la psicosexualidad. Bajo la luz del psicoanálisis, el demonio es *un sustituto directo del padre*; pero sabemos, desde la época de *Tótem y tabú*, que Dios es una proyección infantil de la imagen del Padre. Así, dice Freud, *el padre sería el prototipo individual, tanto de Dios como del Diablo*. Una vez enunciada esta estructura binaria de padre (dios/diablo)-hijo(a), se impone la dialéctica de la ambivalencia afectiva en la forma de *impulsos afectivos antitéticos*: amor-sumisión/hostilidad-rebelde.

Mientras el discurso sobre el cuerpo y el sujeto femenino enuncia la proyección metonímica de la angustia masculina ante el deseo femenino, el discurso de

la caída condensa metafóricamente los velamientos del goce, tan eficazmente ocultados en las oscuridades del sentimiento de culpa. El odio del otro-femenino es una forma de proyectar las mociones pulsionales rechazadas; el control-represión de la sexualidad femenina pone al descubierto, en la vorágine del lenguaje, los efectos condensados de un goce estructuralmente perverso de lo prohibido.

El título *Del amor y otros demonios* implica en su simple sintaxis no solo una conjunción nominativa que nos conduce a la metonimia del significante amor por el significante más amplio de demonio, expresando así la sinuosa deriva del deseo, sino que también sugiere un efecto de condensación de la experiencia amorosa con la posesión demoníaca, angustiosa metáfora de un goce que, en la narrativa subjetivante de la ley del padre, construida en la temprana mitología personal, solo puede darse de un modo prohibido.

La naturaleza hierática del poder hace del contexto religioso una especie de *ethos* privilegiado para la expresión de la histeria demonológica. Bajo la tiranía del padre y los explícitos e iterativos sucedáneos de la castración en la vida religiosa, que ponen el deseo femenino en interdicción estructuralmente imaginizada, y su sollicitación somática en experiencia culposa, el amor es una histeria. En otras palabras, es un goce fallido, porque contiene la promesa inalcanzable del deseo del Otro, el desencuentro fundante del falo. Por ello, la estrategia del yo para eludir la angustia de la castración, escogiendo amar un cuerpo divino, resulta una precaria forma de eludir los innombrados caminos de la solici-

tación somática: el síntoma termina mostrando los estragos corporales de la culpa. La contemplación del cuerpo de Cristo condujo algunas veces a la santa en éxtasis, a curiosas fantasías sobre el prepucio y las divinas secreciones genitales del crucificado.

De manera específica, podemos traer a cuento una cita de Carolyne Walter Bynum, que aparece en la obra de Feher, Naddaff y Tazy (1990). Walter Bynum transcribe los testimonios devocionales de Briggita de Suecia, quien “recibió una revelación de Dios que le decía dónde se encontraba el prepucio de Cristo en la tierra... y la beguina vienesa Agnes Blannbekin, en una visión, acogió el prepucio en su boca, y al probarlo, lo encontró tan dulce como la miel” (Vol. 1, p. 167).

Por ello, con la misma dialéctica, se puede decir que el sujeto *poseído* tiene un cuerpo parlante que intenta *decir* desesperadamente acerca de su deseo del otro, que habla del goce escondido tras el horror al incesto y de sus espasmos de placer transmutados en dolor para ignorar la culpa. Como experiencia de amor, la posesión entraña entonces una operación de desplazamiento y condensación dentro de una dialéctica que implica siempre una emergencia *ternaria*: 1) el sujeto histérico orienta sus mociones pulsionales metonímicamente en la cadena del lenguaje a través de los *significantes* cuerpo-divino (glorioso, de espinas, ungido, hijo del padre divino, de la madre inmaculada-virginal, etc.) que son inocuos ante la castración imaginaria, pero 2) la imagen del padre y su metáfora simbólica del *falo* no deja camino a la solicitud somática, de modo que 3) el goce toma la deriva de imaginarizar al padre prohibido bajo la figura antitética, dialectizada de Satán (y otros *demonios*). Bajo el efecto de

metáfora producido por la posesión, el amor se expresa por la boca-cuerpo del ser manchado por el delito, por el disfrute de lo prohibido. Los demonios hablan de lo prohibido por el cuerpo del sujeto histérico; hablan de aquello que el paciente está gozando. En la semiología más simple del síntoma, ya lo dijo Lacan, se desea lo que no se tiene, pero se goza, siempre, de lo que se tiene. De ahí el hablar lascivo y contestatario durante la posesión, y el decir sinuoso del amor divino en la devoción consciente del enfermo. De ahí, también, los movimientos espagíricos, la teatralidad somática que remite siempre a un espacio de goce sexual. Y de ahí, por último, el tratamiento más antiguo y, por lo menos, temporal y parcialmente eficaz, en el sujeto femenino, consistente en frotar la cavidad vaginal y/o la eminencia del clítoris, para generar una descarga espasmódica, neurovegetativa, signo inequívoco de atemperación de lo demoníaco o de su salida definitiva del cuerpo. Es pertinente decir al respecto que la conexión anatomofisiológica del goce femenino y el clítoris fue tal vez el continente más valioso y prometedor descubierto, a comienzos de la modernidad, por Renaldo Colon, quien, a diferencia del otro Colón, navegante, sí supo adonde había llegado.

Ahora bien, aparte de las epidemias ampliamente documentadas sobre la posesión diabólica en la Edad Media, sobre todo y curiosamente a partir de las cruzadas, el *locus* privilegiado de la acción demonológica era el convento o el monasterio. En Loudon, por ejemplo, 17 religiosas mostraron, a mediados del siglo XVII, los signos típicos de la posesión: blasfemaban, se contorsionaban, se masturbaban y gemían, a veces frente a un público siempre cautivo por los señuelos de su propio goce. No obstante, la clínica psicoanalítica ha señalado que el

contagio colectivo puede desbordar los espacios sagrados del poder y extenderse a los espacios seculares de circulación del deseo. Todavía hoy, se presentan brotes de histeria colectiva en escuelas y centros de educación media entre niñas y adolescentes. En este punto, el lector puede remitirse a los siguientes autores: Rosen (1960), Medalia y Larsen (1958), Gehlen (1977), Robin (1981), Sinha (2000), Harley (1996) Kerkhoff y Buck (1965).

Pero, precisamente, al referirnos a la dimensión epidemiológica del síntoma, surge la necesidad de situar en contexto la narrativa de GGM. Esto último significa abordar los fantasmas del deseo en Cartagena de Indias, apelando a un *ethos* y a una temporalidad que no se decidían a entrar en la Ilustración, para la época de las primeras reformas borbónicas.

4. Un *ethos* histérico-ordálico versus un *ethos* burgués-*novator* (o la cura por la boca de la Iglesia vs la cura por la boca de la madre)

En el primer tratado de medicina escrito en estas tierras, hacia 1607, en Cartagena de Indias, el médico portugués Juan Méndez Nieto, consigna la *historia* de un caso de histeria (Libro 2, Discurso 13), que “Trata de una breve y cierta cura para las mujeres enfermas de la madre”. La paciente, “doña Isabel de las Varas, de edad de 30 años, corpulenta, sanguina, bien aconplisionada, que vivía en ocio y regalo, por cuanto era rica...”, quien al poco tiempo de haber enviudado “se hizo histérica y enferma de la madre”. Su síntoma se manifestaba como un síndrome convulsivo incoercible (“se ahogaba y echaba espuma por la boca”). Su cura se resume en instilación de cocimiento de asafétida por las fosas na-

sales, inhalación de humo de velas de cebo y sangrías, pero ante su ineficacia, prescribe la maniobra siguiente: que la comadre allí presente introdujera por la boca de la madre (vagina) “dos dedos bien untados con aceite de ricino... cuanto con ellos pueda alcanzar; y refregando al derredor con fuerza para que causase calor con el movimiento... después de lo cual la paciente dio un grande suspiro y quejido con la boca bien abierta...”. En esta viñeta, podemos apreciar una mirada naturalista a la histeria como asomo de la modernidad en la medicina española (Méndez Nieto se formó en la Universidad de Salamanca). Pero esa no era la condición común de los galenos que ejercían en Cartagena y en el resto de la Nueva Granada (y mucho menos a mediados del siglo XVIII). Sujetos transterrados de la metrópoli a un reino alucinante de deidades lascivas y una naturaleza de fuego, donde “los clérigos enloquecen de felicidad”, solo podían asumir una identificación socio-cultural con un proyecto político-religioso que los hacía compulsivamente inventar y segregar al *otro*, a las *castas*, pero sin las cuales ya no podían re-orientar su deseo. El pacto diabólico de los *otros* era para él una condición etiológica del síntoma. La invisibilidad diagnóstica del síntoma demonológico colocaba al médico en interdicción moral y sospecha de grave pecado ante las jerarquías y el aparato inquisitorial. Toda la nosología neuropsicológica era el *semeion* de lo demoníaco. Por eso también, la hidrofobia, con sus clásicas manifestaciones neurohumorales, tenía el estigma de lo inmundo, lo prohibido, lo diabólico (recordemos que según el obispo, Sierva María rodaba “por los suelos presa de convulsiones obscenas y ladrando en jerga de idólatras” (GGM, 1994, p. 76).

De manera técnicamente impecable, el escritor

construye una vía expedita para llegar al deseo femenino individual y, desde su ubicación subjetiva en Sierva María, hacerlo circular por el colectivo, a través de las metonimias administradas por el discurso eclesiástico en sus espacios de poder. Todo comienza con la mordedura de un perro (al tobillo de una marquesita de 12 años) y termina con una epidemia de posesión demoníaca que dispersa sus significantes desde el claustro de las enterradas vivas en el convento de Santa Clara; es decir, desde el convento de las Clarisas, bajo la férula de Josefa Miranda. Antes de ser reducida a la cárcel del convento, ya Sierva María había sido convertida en el *otro-temido*, el de las *castas*, de las lenguas, cantos y danzas extrañas, de las negras y las mestizas de su solar paterno, por las manipulaciones y el deseo de los médicos a quienes “...en saliendo de una simple y exterior herida, curan a ciegas sin saber lo que conviene y dan una en el clavo y cyento en la herradura”, según afirmación del ilustrado Méndez Nieto.

En este contexto pre-moderno se alza la voz irreverente, “Novatora” de Abrenuncio, quien hacía parte de un pequeño grupo de valencianos que se oponía en aquella época, finales del siglo XVII, al conservadurismo neoescolástico (Solano, 1998, p. 96). Precisamente, GGM lo presenta como discípulo esclarecido del licenciado Juan Méndez Nieto. Y con una biografía casi idéntica. Según su diagnóstico, Sierva María no está poseída, acaso, tal vez, desarrolle la rabia, que es una condición física. Y la única cura posible es la del amor. “No hay medicina que cure lo que no cura la felicidad”, dice solemnemente al padre de la niña este médico libre-pensador. Pero esa era una voz sospechosa y peligrosa para la circulación del deseo histórico, el cual proyectaba las imágenes de lo

prohibido sobre un colectivo heteróclito, marcado por la angustia de sus propios horrores repetidos compulsivamente en la presencia del *otro-temido*. El deseo femenino sostenía así un plus-de-goce en la economía libidinal del poder: legitimaba las políticas de la colonización a través de la Inquisición del Santo Oficio, sus espectáculos multitudinarios, propagandísticos y fetichistas en las escenografías de los autos de fe (Splendiani, Sánchez y Luque, 1997; Medina, 1975), que terminaban con el señalamiento, tortura (y a veces ejecución) del otro como *chivo* expiatorio, bajo los cargos de herejía o hechicería, a los cuales se reducían una variedad de delitos. El neófito inquisidor Cayetano Delaura, sostenido por el deseo femenino de la niña-amada, se siente al borde de la herejía debido a las resquebrajaduras que un amenazante *ethos novator* premoderno, ha producido en el imaginario de un *ethos ordálico*, sediento de goce mortífero. Acude, por eso, a la *disciplina*, a la férula, buscando en el suplicio de la carne, calmar las demandas de un deseo desmesurado, inconmensurable, tal vez el mismo que le había arrasado a los claustros salmantinos, también incapaces de satisfacerle. La búsqueda de la *felicidad* es un *fantasma*, el fantasma del amor. Pero en esa búsqueda radica el gran señuelo del deseo. Freud lo expresa claramente en *El malestar en la cultura* (1973): la búsqueda de la felicidad (el amor) con sus diferentes métodos y destinos es una misión imposible. Porque el objeto de deseo, por estructura, es incognoscible. Si el yo lo pretende como objeto numinoso, misterioso, es también por definición, por etimología, desconocido, y nos quedará debiendo goce. *El significante del nombre del padre*, se nos cruza discursivamente ante el misterio del deseo femenino, que nos hace sentir la falta, la siempre perversa añoranza de la madre *fálica*. La virgen inmaculada está ahí, envuelta

en su perfección, que solo puede producir un hijo divino al gran padre, significante excéntrico del poder del deseo femenino, ante el cual el hombre se arrodilla para consultar su propio deseo. Pero ella no puede dar la felicidad, no puede llenarle la falta que le constituye como sujeto y, en el mejor de los casos, solo le puede ofrecer un niño-dios. En términos psicoanalíticos, esa búsqueda aristotélica, costumbrista, de la felicidad, como la razón de la vida humana, significa en el fondo la necesidad de “evitar el displacer y disfrutar intensos sentimientos de placer” (Freud, 1973, Cap. CLIX, p. 14). En este sentido, las drogas-calmanes son el medio químico expedito para luchar contra el displacer, pero otros recursos incluyen las tecnologías del éxtasis, a veces con enteogeno incluido (Páez, 2007), las rupturas-negaciones de la ascesis, las rupturas-sustituciones de las psicosis o las complejas negociaciones de la subjetividad anclada al mundo, pero que cambia los destinos de la pulsión, como en el amor, y reorienta su dirección, saltándose, por decirlo así, el escollo del principio de realidad, como en las sublimaciones del arte y la literatura. Y no olvidemos, desde luego, a las neurosis, con su camino hacia las satisfacciones sustitutivas. Este es, según Freud, “el programa del principio del placer”.

En el sentido anterior, tal vez no sea tan aventurada la exploración analítica del síntoma a través del deseo del escritor-creador, pues, si bien los personajes pueden ser ficticios, no ocurre lo mismo con el *deseo* que induce y conduce a crearlos. Uno podría arriesgarse a proponer un *fantasma*, tal vez, dos, en la narrativa de GGM. Utilizo aquí el término en su sentido técnico la-

caniano, como ese cuasi *libreto* que deja perdido el deseo mientras nos hacemos discursivamente como sujetos de lenguaje. Ese libretto de la falta dice desde el sujeto del inconsciente, y su decir sugiere entre los espacios significantes, en la cadena del habla, y la sollicitación somática, en los destinos de la pulsión, etc., determinando pautas de conducta, patrones, un determinado carácter.

En el sentido descrito, tendríamos dos fantasmas: *el amor y la felicidad* (o uno solo, pues los significantes parecen intercambiables). La desmesura del amor entre la niña Sierva María y el teólogo-bibliotecario-inquisidor Delaura, señala el carácter mortífero que tiene el goce inducido por el fantasma. El fantasma no produce plenitudes de satisfacción, un supremo *agathos* platónico, que nos colme de felicidad, pues es la carencia básica de la condición parlante, consistente en que el deseo no tiene objeto predeterminado, o por lo menos cognoscible. Entonces, el amor, en tanto que instancia *fantasmática*, y la felicidad aparejada a su deseo, es un imposible, y más bien puede, al contrario, ser la condición de posibilidad para los tres taxones nosológicos de la teoría psicoanalítica: me refiero a las tres estructuras: neurosis, perversiones y psicosis. El fantasma garciamarquiano pide la muerte-de-felicidad, de-nostalgia, concita delirios de consumación imposibles, dejando tal vez su síntoma allí, en el texto, y disfrutando fuera de este los restos apaciguadores que suele dejar el acercamiento a nuestros fantasmas personales. También nos regala, por vía sustitutiva, el disfrute y la ilusión de felicidad como lectores borgianos, hedónicos, la apuesta a que “no hay medicina que cure lo que no cura la felicidad”.

REFERENCIAS

- Andahazi, F. (1997). *El anatomista*. Santa Fe de Bogotá: Planeta.
- College Literature (2000). Vol. 27 No. 2.
- Delmeau, J. (2002). *El miedo en Occidente*. Madrid: Taurus, 1978.
- Echevarría, B., Comp. (1994). *Modernidad, Mestizaje cultural y ethos barroco*. México: UNAM.
- Feher, M.; Naddaff, R. & Tazi, N. (1990). *Fragmentos para una historia del cuerpo humano* (3 T). Madrid: Taurus.
- Freud, S. (1973). *Obras Completas* (3 T). Madrid: Biblioteca Nueva.
- García Márquez, G. (1994). *Del amor y otros demonios*. Bogotá: Norma.
- Gehlen, F. (1977). Toward a revised theory of hysterical contagion. *Journal of Health and Social Behavior*, 1, (18), 25-37.
- Harley, D. (1996). Explaining Salem: Calvinist Psychology and the diagnosis of possession. *The American Historical Review*, 2, (101), 307-330.
- Kerckhoff, A. & Back, K. (1965). Sociometric Patterns in hysterical contagion. *Sociometry*, 1, (28), 2-15.
- Lacan, J. (2001). Seminario 11. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Medalia, N. & Larsen, O. (1958). Diffusion and belief in a collective delusion: The Seattle Withshield pitting epidemics. *American Sociological Review*, 2, (23).
- Medina, J. (1975). *La Inquisición en Cartagena de Indias*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Méndez, J. (1989). *Discursos medicinales*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Páez, Y. *Deméter-Perséfone* (en prensa). Etiología y epifanía en los Misterios de Eleusis. Universidad del Norte. *Memorias Cátedra Europa*, 2007.
- Pieters, S. (2006). *Diabolus. Las mil caras del diablo a lo largo de la historia*. Barcelona: Planeta.
- Robin, R. (1981). Revival movement hysteria in the Southern Highlands of Papua New Guinea. *Journal of the Scientific Study of Religion*, 2, (20), 150-163.
- Rosen, G. (1960). Psychopathology in the social process: I, A study of the persecution of witches in Europe as a contribution to the understanding of mass delusions and psychic epidemics. *Journal of Health and Human Behavior*, 3 (1), autumn, pp. 200-211.
- Sinha, H. (2000). Plague: A Challenge for Urban Crisis Management. *Journal of contingencies and crisis management*, 1, (8), 42-54.
- Solano, J. (1998). *Salud, cultura y sociedad en Cartagena de Indias siglos XVI y XVII*. Bogotá: Gente Nueva.
- Splendiani, A., Sánchez, J., Luque, E. (1997). *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*. (4), Bogotá: Centro Editorial Javeriano.