

**APROXIMACIÓN PSICOANALÍTICA A LO SINIESTRO EN LA POSESIÓN
DEMONIACA**

**DIEGO ARMANDO ENRÍQUEZ DÍAZ
DIEGO MAURICIO PANTOJA OBANDO**

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PSICOLOGÍA
SAN JUAN DE PASTO**

2013

**APROXIMACIÓN PSICOANALÍTICA A LO SINIESTRO EN LA POSESIÓN
DEMONIACA**

**DIEGO ARMANDO ENRIQUEZ DIAZ
DIEGO MAURICIO PANTOJA OBANDO**

Trabajo de grado presentado como requisito para optar al título de Psicólogo

Asesor:

Ps. JOHN JAIRO ORTÍZ LÓPEZ

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PSICOLOGÍA
SAN JUAN DE PASTO**

2013

NOTA DE RESPONSABILIDAD

Las ideas y conclusiones aportadas en el siguiente trabajo son responsabilidad exclusiva del autor.

Artículo 1^o del Acuerdo No. 324 de octubre 11 de 1966 emanado del Honorable Consejo Directivo de la Universidad de Nariño.

Nota de aceptación:

Firma del Presidente de tesis

Firma del jurado

Firma del jurado

San Juan de Pasto, Agosto de 2013

AGRADECIMIENTOS

Nuestra gratitud eterna a quienes labraron camino con nosotros, de quienes recibimos apoyo incondicional, muchas gracias a *Miguel Ángel*, a *John Jairo*, a *Germán*, a *Jonnathan*, a "*Roberta*", a "*hermano L...*", a *Navela*, a *Sandrita*, a *Charito*,... a nuestros compañeros de Psicología de quienes nos llevamos los mejores recuerdos, a la U en general por todo lo que nos brindó en éstos años... y a *Diego y Diego*.

DEDICATORIA

A toda mi familia, en especial a mis padres Rodrigo y Aida, y a mi tía Carmen; a ellos toda mi gratitud, cariño y respeto.

A Sandra Carreño, muchas gracias.

Y a la vida por darme la fortuna de encontrarme con vos.

DIEGO ENRÍQUEZ DÍAZ

Un gran esfuerzo dedicado a mis padres *Miguel y Amparo* a quienes profeso amor y gratitud eterna por su incansable apoyo y confianza.

A mis hermanos *Pilar y Miguel* por hacer de cada momento vivido un agradable recuerdo.

A *Daniela, David y Manuela*, mis sobrinos a quienes llevo en el corazón.

A *Lizeth*, la mujer que amo y que marco con tinta indeleble su nombre en mi alma.

A todos y cada uno del resto de *mi familia* que caminaron junto a mí.

Y a mis amigos *Alejandra, Sara, Lorena, Miguel...*

MAURICIO PANTOJA OBANDO

RESUMEN

Este proceso investigativo analiza la vivencia de lo *siniestro* en un sujeto-mujer- de la ciudad de Ipiales quien manifiesta haber sido poseído por un ente demoniaco. Para dicho propósito, ésta investigación se abordó desde el modelo cualitativo orientado sobre los parámetros de la perspectiva epistemológica crítico social, partiendo tanto de la situación histórico-cultural donde el sujeto se encuentra inmerso, como de una postura subversiva frente a temáticas que abordan la esfera individual y social a fin de develar verdades subjetivas para la construcción de conocimiento a partir de una postura ética, argumentativa e investigativa bajo la directriz de la teoría psicoanalítica llevada a la cotidianidad, logrando un aporte significativo por medio de la investigación *con* Psicoanálisis donde se dio cabida a una explicación psicoanalítica y no solo a la concepción místico-religiosa. De esa manera, se abordan algunas particularidades del malestar que el sujeto del inconsciente suscita, reconociendo que la posesión y lo *siniestro* hablan de una condición psíquica más que de una fuerza proveniente de un ente externo, como vivencia en la cual se juega la constitución del sujeto porque flaquean aquellas estructuras que lo mantienen en su realidad, es decir, cuando lo que para el sujeto es familiar adviene desde la extrañeza, como su cuerpo y su imagen, anudado al desvanecimiento de su fantasma dejando al sujeto sin un lugar específico donde él se pueda ubicar al enfrentarse al enigma del deseo.

Palabras Claves: Posesión demoniaca, siniestro, cuerpo, deseo y fantasmática.

ABSTRACT

This research analyzes the experience of the sinister in a subject from Ipiales city, a woman who says he was possessed by a demonic entity. The research was approached from the qualitative model oriented under the parameters of the social critical epistemological perspective, starting from the historical and cultural situation of the subject, and using a subversive stance for individual and social issues, in order to reveal subjective truths for building knowledge from an ethical and argumentative stance, under the guidance of psychoanalytic theory led to the everyday life and making a significant contribution through psychoanalysis research, making space to a psychoanalytic explanation and not just the usual religious-mystical conception. Thereby addresses some peculiarities of discomfort that the subject of the unconscious raises, recognizing that possession and *sinister* reveal a mental condition rather than a force from an external entity, being an experience in which the subject plays its constitution because the structures that hold it in reality get weak, meaning that the things that are familiar for the subject comes from the strangeness, (as his body and his image) knotted to the fading of his ghost, leave the subject without a specific place where it can locate the face the enigma of desire.

Keywords: demonic possession, loss, body, desire and phantasmic.

TABLA DE CONTENIDO

RESUMEN	
ABSTRACT	
GLOSARIO.....	12
INTRODUCCION.....	15
OBJETIVOS.....	19
Objetivo general	19
Objetivos específicos.....	19
METODO.....	19
Paradigma metodológico.....	19
Enfoque metodológico	19
Enfoque teórico	20
Participantes	20
Instrumentos de recolección de información.....	20
Elementos éticos y bioéticas.....	21
Procedimiento.....	22
Plan de análisis de la información.....	24
RESULTADOS	25
Categoría uno: El deseo en lo Siniestro.....	25
El Sujeto, objeto de deseo.....	25
La ley del goce.....	30
Pulsión como forma de transgresión.....	35
Categoría dos: El cuerpo en lo Siniestro	36
Los registros del cuerpo.....	36

Cuerpo habitado por el lenguaje.....	41
Domando un cuerpo.....	42
Narcisismo e identidad.....	46
Categoría tres: La fantasmática en lo Siniestro.....	51
Caída de la función fantasmática.....	51
Lo íntimo del sujeto que la angustia de vela	515
DISCUSION.....	62
CONCLUSIONES.....	69
LIMITACIONES Y RECOMENDACIONES.....	71
REFERENCIAS	72
ANEXOS.....	766

LISTA DE TABLAS

Tabla 1. Matriz de categorías 24

GLOSARIO

Cuerpo

El cuerpo para un sujeto podrá ser sede de innumerables trazas, lugares, deseos, significantes, experiencias placientes y dolorosas; depositario del retorno de los significantes que hicieron eco en él al modo de síntomas. Todo cuerpo porta el haber atravesado un trabajoso camino que signado en su origen por una pérdida le posibilitó la vida.

Decir

Tiene que ver con un deseo inconsciente, entender lo lingüístico como un acto individual, subjetivo, contextualizado en tiempo, espacio y lugar.

Deseo

Hace referencia al deseo inconsciente en relación con la falta, como un producto social, una fuerza continua, amplia y abstracta determinante en la existencia humana, que no podrá ser satisfecho ya que siempre el deseo humano es el deseo del Otro, deseo de otra cosa, como una metonimia dentro de la cadena significativa, deseo desde el punto de vista de otro, es excedente producido por la articulación de la necesidad en la demanda.

Dicho

Tiene que ver con una demanda, entender lo lingüístico en unidades gramaticales abstractas sin importar el contexto de ocurrencia.

Fantasía

Construcción imaginaria en donde se dramatiza el deseo, en ella el sujeto siempre cumple un papel.

Fantasma

Escena imaginaria y simbólica inmóvil que protege al sujeto de encontrarse de frente con lo real y de enfrentarse con la castración, permitiéndole sostener su deseo.

Goce

Cantidad excesiva de excitación, placer en el dolor que sucede en el cuerpo del sujeto situándose fuera de los límites del principio del placer. El goce es mudo ya que se encuentra fuera de la palabra, de la ley como también del registro simbólico.

Imaginario

Es uno de los tres registros, del orden de las apariencias superficiales como lo son los fenómenos observables, engañosos; es el reino de la imagen en la imaginación, que retiene la connotación de ilusión y señuelo sin ello significar que sea ilusorio. Lo imaginario es descifrable si se lo traduce a símbolos y envuelve una dimensión lingüística al tiempo que tiene efectos poderosos en lo real.

Lenguaje

Estructura por medio de la cual se expresa la ley, se convierte en el paradigma único de todas las estructuras porque está conformado por elementos diferenciales. El lenguaje posee dos dimensiones, la simbólica y la imaginaria; en donde la dimensión imaginaria es el lenguaje del significado, de la palabra vacía; en tanto la simbólica es el lenguaje del significante y la palabra verdadera.

Ley

Principio fundamental que regula las relaciones humanas; las relaciones sociales se dan a través del lenguaje y por eso la ley es lingüística, es la ley del significante primordial, la del nombre del padre.

Objeto a

Objeto del deseo que se busca en el otro, que nunca podrá alcanzarse ya que es la *causa* del deseo y no aquello hacia donde el deseo se dirige, está dentro de lo real sin perder el estatuto imaginario, es el resto, el remanente que queda de la operación del significante en el cuerpo. Otra dimensión del *a* es la de plus de goce, exceso de goce que persiste por la pura justificación del goce.

otro

Es simultáneamente el semejante y la imagen especular. De modo que el pequeño otro es totalmente inscrito en el orden imaginario.

Otro

El gran Otro designa la alteridad radical, que trasciende la otredad ilusoria de lo imaginario, término equiparable con la Ley y el lenguaje, de tal forma que el gran Otro está inscrito en el orden de lo simbólico. El Otro debe en primer lugar ser considerado un lugar, el lugar en el cual está constituida la palabra, y sólo es posible hablar del Otro como un sujeto en un sentido secundario, en el sentido de que un sujeto puede ocupar esa posición y

de tal modo encarnar al Otro para otro sujeto. Es la madre quien ocupa en primera instancia la posición del gran Otro para el niño.

Real

Uno de los tres órdenes según los cuales puede describirse todos los fenómenos psicoanalíticos. Lo real está por fuera del lenguaje siendo resistente a integrar el orden simbólico, es lo imposible, lo imposible de imaginar y nombrar, lo imposible de obtener de algún modo.

Significado

Producto del significante, efecto del proceso de significación producido por la metáfora. El significado no está dado, sino que es producido.

Significante

El significante es primario y da origen al significado, es la unidad diferencial base del lenguaje y constitutiva del orden simbólico, forma parte de un sistema diferencial cerrado que como significante real, como tal, no significa nada. El significante representa a un sujeto para otro significante y los efectos del significante sobre el sujeto constituyen el inconsciente.

Simbólico

Es uno de los tres órdenes, es esencialmente lingüístico conformado por estructuras triádicas, se caracteriza por la ausencia de una relación fija entre significante y significado convirtiéndolo en determinante de la subjetividad. Es el reino de la cultura opuesto al orden imaginario de la naturaleza.

Siniestro

Percepción de malestar, terror, extrañeza ante un ser, ante una experiencia o hacia un objeto que antes pudo ser familiar, que sería provocado por la aparición en lo real de algo que recordaría de manera directa lo más íntimo, lo más reprimido.

Sujeto

Es singularidad y hace parte del orden simbólico, es el sujeto del inconsciente que es más que el yo que forma parte del orden imaginario, ya que sus aspectos no pueden ser objetivados.

INTRODUCCIÓN

Desde sus orígenes, el ser humano se encuentra inmerso en una de sus más grandes creaciones, *la cultura*, la cual es determinante para su existencia dada su característica de ser dinámica e histórica, organizando y significando la manera como cada sujeto se adentra en el lazo social imprimiendo la particularidad de ésta frente a cada época. Así, la cultura nariñense posee como una de sus características determinantes un arraigo en la creencia místico-religiosa monoteísta, cimentada sobre un ejercicio de poder ideológico que promueve una creencia ortodoxa, presentada como verdad absoluta que pugna con la concepción que la ciencia plantea y más aún con los postulados que el Psicoanálisis busca transmitir, en tanto éste se filtra por las brechas de aquel discurso religioso que influye tanto a nivel subjetivo, social, cultural y político como escenarios de lucha por el poder en los cuales la religión cristiana siempre ha estado inmersa desde tiempos memorables y que aún en la actualidad en esencia no ha variado mucho. Por tanto, esta investigación busca adentrar y abordar aquello que no es del interés para la ideología hegemónica pero sí de gran importancia para la construcción de conocimiento sobre un tema controversial referido a lo demoníaco, a lo *siniestro* que no tiene distingo de religión para su aparición, de ese Diabolo que en su acepción es el *engañador* y que como tal hace gala de ello al tomar disfraces encontrados en un tratado de estructuras nosografías para hacer de él un síntoma algo más contemporáneo; se pretendió que esta investigación no esté dentro del estatuto de mercancía del que habla Mesa (2009 a), sino más bien del lado de la finalidad del conocimiento, siendo la teoría psicoanalítica quien logra abordar las particularidades del malestar del hombre que el sujeto del inconsciente suscita, o como Cohen (2003) lo refiere sobre la pertinencia de retomar temas alejados de la visión de pasado como algo estático, planteando que volver a interpretar lo sucedido es actuar desde un hoy en el pasado y futuro a la vez, que es necesario recordar, retomar aquellas voces que fueron silenciadas en nombre de un saber y de una moral, retomar lo que no ha sido puesto en escena, lo que está oculto, lo que no es tolerable, para reconstruir y dar la voz a los que en algún momento se les negó.

La religión católica ha sido recalcitrante del silencio de esas voces que en la posesión se tornan demoníacas, voces que viene de lo más profundo de la psique y no de lo profundo del infierno, pues es la misma religión quien declara que solo uno de cada mil

testimonios de personas que dicen ser poseídas por un ente demoníaco puede ser verdadero, reconociendo que los demás casos están relacionados con procesos psicológicos (Arias, 1981), entonces, se hizo determinante indagar en uno de aquellos casos de posesión que según la religión católica puede o no ser verdadero, que tiene que ver o no con un proceso psicológico, y para ello es pertinente que sea la Psicología y específicamente el saber del Psicoanálisis el encargado de indagar sobre ese caso *verdadero* en tanto se habla de la *verdad* de un sujeto; así, hacer alusión a la posesión demoníaca suscita una causalidad susceptible de demostrar diferente a una concepción moralista que implique lo bueno y lo malo, siendo pertinente apartarse de las visiones ideológicas que ya a su modo han brindado una explicación al fenómeno, concepciones que en su momento tuvieron un peso de certeza debido a los escasos y vedados conocimientos que existían sobre los fenómenos que se presentan en las llamadas posesiones demoníacas por el poder del discurso eclesiástico en determinado momento histórico (Cortés & Gatti, 1978). El Psicoanálisis no hace oídos sordos a ese discurso demonológico que busca ser escuchado y que se convierte en herramienta de trabajo, ni mucho menos hace caso omiso a la búsqueda de razón que vislumbre éste fenómeno de lo *siniestro* dentro de una subjetivación más que una objetivación, y pone una mirada crítica frente a esa explicación religiosa en la posesión demoníaca, porque en definitiva como lo dice Mesa (2009 a) el saber psicoanalítico no llegó por una manifestación mística, pues la ciencia al igual que el Psicoanálisis son obra de los sujetos y sus creaciones culturales, es decir, del sujeto en su vida cotidiana, más no es producto de una creación divina, y por tanto, el abordaje desde la teoría psicoanalítica suscita el reconocimiento de éste tipo de temáticas a partir de una postura ética, argumentativa e investigativa; también se hizo imperante reconocer el objeto, el método y *el sujeto*, logrando con ello indagar e identificar la diferencia con otros paradigmas metodológicos de la investigación que estudian el método y el objeto sin tener en cuenta al sujeto (Sanmiguel, 2009), en consecuencia, la investigación se guía hacia la vivencia de lo *siniestro* en la posesión demoníaca, de lo *unheimlich* que habla Freud (1994) y que más tarde Braunstein (2001) abordara como aquello que saca al sujeto de lo familiar, de lo doméstico, habitual, corriente e inofensivo, de aquello familiar como es hablar de la vivencia imaginaria donde el yo y el cuerpo se perciben como propios, consistentes y familiares, engaño que al ser puesto en escena en la posesión demoníaca hacen del yo y el

cuerpo algo totalmente extraño, irreconocible, develando la posición de sujeto que sitúa éste fenómeno en la estela de lo *siniestro*, de lo pavoroso que se aparta de lo *heimlich*, que se aparta de esa familiaridad (Nominé, 2007 a).

La incursión del Psicoanálisis en el tema religioso y más específicamente en las denominadas posesiones demoniacas, permite hacer una ruptura con la parálisis paradigmática y cómoda en la cual la religión ha albergado a los individuos eximiéndolos de su responsabilidad y en el ocultismo de otro modo de conocer la realidad, donde el Psicoanálisis hace una irrupción con esa forma de pensar para hacer un acercamiento a un saber que alberga la responsabilidad subjetiva. De ese modo, se hizo necesario dar paso a una forma diferente de aproximarse a la situación en estudio, permitiendo un acercamiento a la verdad del sujeto que logra generar conocimiento a partir de la investigación *con* Psicoanálisis fuera de un dispositivo terapéutico, poniendo en escena la vivencia particular de lo *siniestro* en un sujeto -mujer- residente en la ciudad de Ipiales quien dice haber sido poseído por un ente demoniaco, permitiendo hablar sobre una demonología que no solo habita el exterior, sino que también tiene génesis en lo más profundo de cada sujeto, generando acto de pensar frente a lo demonológico y lo *siniestro*, que son más humanos de lo que se cree, estando determinados por el mito y la particularidad que el sujeto le atribuye a éste, permitiendo discernir que los entes Dios y Diablo se configuran a partir de la herramienta significativa que el sujeto recibe del lenguaje, dado por el Otro, no porque se presenten o existan como tal, sino porque se les otorga la forma a partir de ese discurso dado, mediado por el lenguaje.

Esto permite hablar de la verdadera dimensión de sujeto a partir de la importancia del lenguaje, tanto en la historia de la humanidad y en la historicidad subjetiva, convirtiéndose el discurso en instrumento fundamental desde el cual se logra analizar cómo el sujeto ha vivenciado lo *siniestro* en lo que él cataloga como posesión demoniaca, partiendo del *dicho* y del *decir*, donde se debe reconocer que en el discurso siempre se dice mucho más de lo que se pretende decir y que está más allá de aquello que se cree entender a primera vista; con ello se dio la palabra a un sujeto-mujer- que en el relato de su vivencia como ominosa en la posesión demoniaca alberga más de lo que ella cree decir, más de lo que el discurso religioso logra interpretar, lo cual entra en relación con lo que da a conocer Miller (1999) “El sujeto que habla no es amo y señor de lo que dice. En cuanto habla, en

cuanto piensa que utiliza la lengua, en realidad es la lengua quien lo utiliza a él, en cuanto habla siempre dice más de lo que quiere y al mismo tiempo dice siempre otra cosa” (p. 53). Por lo anterior, se hizo necesario dar paso a un análisis diferente, desde un saber como lo es el Psicoanálisis, que reconoce el discurso del sujeto como herramienta fundamental para su trabajo, permitiendo que el sujeto del inconsciente emerja a partir de ese discurso que le concierne en tanto está ligado a la particularidad de su deseo, de su psique, partiendo de las manifestaciones sintomáticas hasta la subjetividad del síntoma, siendo importante lo que Pérez (2009) reconoce frente a la pertinencia de comenzar a leer al sujeto en la modernidad precisamente desde su propio discurso.

Así, al Psicoanálisis incursionar revolucionariamente en la cultura nariñense y específicamente en el discurso religioso, reconoce que a pesar de estar en una época de *luces* aún hay un enamoramiento secreto a las sombras, reconociendo con esto la pertinencia del postulado de Sanmiguel (2009) “El sujeto, al parecer ese mismo sujeto que hace preguntas, no quiere saber, lo apasiona la ignorancia” (p. 21); adentrarse en una forma diferente de analizar ésta temática es buscar otra *luz* frente a ello, y para eso es indispensable hablar de *sujeto* y de cómo se estructura a partir del *lenguaje* que le permite estar en lazo con Otro y con el otro, ya sea para generar interrogantes o tratar de encontrar respuestas, por ello Milmaniene (2004) hace alusión a la importancia del Otro para un sujeto, “El niño nace en un universo simbólico, bañado de un mar de significantes, los que portan mandatos, imponen ideales, ordenan los goces y limitan los placeres, sitúan al sujeto en su linaje, instauran deudas y convocan a los hijos a realizar los deseos incumplidos de sus progenitores” (p. 54).

Los resultados que serán expuestos en éste trabajo son a partir de un análisis de discurso guiado por una metodología acorde a la investigación científica, donde como *mínimo* se pretende encontrar lo que bien refiere Fernández (2009) al retomar palabras de la teoría Freudiana en relación a que “El desarrollo de la teoría, más que cambiar la práctica, solo brinda el sentimiento de una mayor seguridad y [...] una mejor comprensión de sus limitaciones” (p.41), a partir de una subjetividad que devela lo íntimo, que permite hacer un acercamiento a un fenómeno tan controversial como oculto, la posesión demoníaca, analizando como el deseo, el goce, el cuerpo y la fantasmática entran en escena para hacer de algo familiar retornar en desconocido, para vivenciarse como *siniestro*.

OBJETIVOS

Objetivo general

Analizar la vivencia de lo siniestro en un sujeto residente en la ciudad de Ipiales, quien dice haber sido poseído por un ente demoniaco.

Objetivos específicos

Describir la dinámica del deseo en la vivencia de lo siniestro.

Identificar la relación entre el cuerpo y la vivencia de lo siniestro.

Develar la dinámica fantasmática que subyace a la vivencia de lo siniestro.

MÉTODO

Paradigma metodológico

La narrativa histórica que parte de la subjetividad no puede ni pretende ser medida estadísticamente, es así que esta investigación se llevó a cabo dentro del paradigma de la investigación cualitativa (Toro & Parra, 2010), ligado a lo social, cultural y subjetivo en la vivencia relacional del humano al hacer parte del lenguaje y del contexto en el cual se desenvuelve, resaltando el carácter epistemológico de tener en cuenta al sujeto, excluido por las ciencias naturales. Se busca la aprehensión de esos procesos subjetivos, a los cuales se llega a través de los textos discursivos que evidencian la vivencia de lo *siniestro*, como sujeto del dicho y sujeto del decir, de quien manifiesta haber sido poseído por un ente demoniaco.

Enfoque metodológico

El proceso investigativo se orientó bajo parámetros de una perspectiva epistemológica crítico social (Habermas, 1982), que al mismo tiempo que aspira a un conocimiento y análisis de la situación histórico-cultural en la cual se ve inmerso el sujeto, evita ser reduccionista, generando una postura crítica de los fenómenos individuales y sociales, como lo *siniestro* y la posesión demoniaca, develando los sentidos ocultos tras los discursos a partir de una revisión profunda que aportó herramientas para un acercamiento a la verdad subjetiva en la construcción de conocimiento, bajo la directriz de la teoría psicoanalítica llevada a la cotidianidad.

Enfoque teórico

El proceso investigativo tomó como punto de partida la teoría psicoanalítica a través de la investigación *con* Psicoanálisis, dado que se parte de entrevistas previas sin involucrar una intervención de cura tipo, sino un proceso aplicado al análisis de discurso con el propósito de generar construcciones teóricas sobre lo *siniestro* en la posesión demoníaca de un sujeto residente en la ciudad de Ipiales-Nariño, abordando las temáticas desde una postura crítica hacia los fenómenos particulares y el discurso subjetivado. Ello estuvo guiado por lo planteado por Gallo (2009) que reconoce que una postura ética consiste en evitar intervenir en las entrevistas en nombre de creencias, prejuicios, ideologías, es decir, desde el fantasma, ya que esto puede interferir desde la particularidad clínica del entrevistado y del entrevistador en la fidelidad de la información.

Participantes

El trabajo se desarrolló con un sujeto -mujer- residente en la ciudad de Ipiales quien dice haber sido poseído por un ente demoníaco, quien con su discurso aportó al conocimiento a partir de la información brindada durante el proceso investigativo que va de la mano con los requerimientos teóricos planteados.

Instrumentos de recolección de información

El lenguaje como una expresión de la psiquis humana, hace de éste un proceso subjetivo en relación con el Otro, permitiendo reconocer la palabra como herramienta fundamental para diferenciar el *dicho* y el *decir* que el sujeto da a conocer a través de su discurso, lo que permite identificar la manera como él subjetiva su padecimiento y a la vez cómo éste sujeto se posiciona frente a ello, donde el dispositivo de palabra y escucha es la herramienta determinante para llevar a cabo éste proceso investigativo dado que la palabra es objeto de intercambio social en las relaciones establecidas (Habermas, 1982).

En el proceso investigativo se hizo uso del *estudio de caso* como estrategia para el acercamiento a un fenómeno particular que permite una aproximación al conocimiento, valiéndose de la *entrevista a profundidad* donde se realizaron varias sesiones con el mismo sujeto, comenzando con una primera entrevista de carácter abierto, que permite establecer un rapport con el entrevistado, partiendo de una pregunta amplia con el fin de no sesgar el primer relato portador de significados subjetivos que fueron guía para la posterior profundización de la temática a abordar (Sandoval, 1997), la entrevista se establece como

representación de una conversación verbal, cara a cara, con el propósito de conocer lo que el sujeto piensa y siente frente a aquello que dice, específicamente ante lo que él denomina como posesión demoníaca. Dichas entrevistas a profundidad, por fuera de un dispositivo terapéutico, se realizaron a partir de una entrevista semi-estructurada permitiendo alternar preguntas estructuradas con preguntas espontáneas que surgen de acuerdo al desarrollo de la misma, siendo ésta estructura una de las formas más idóneas, ya que, la parte preparada permite guiar la entrevista frente a los objetivos planteados en tanto que la parte libre posibilita profundizar en características específicas así como hablar de todo aquello que el sujeto considere importante, revelando la subjetivación de ese discurso guiado a develar significantes dentro de la posesión demoníaca, dejando una mayor libertad y flexibilidad a la hora de obtener información. En consecuencia, éstas entrevistas estuvieron guiadas a delimitar el tema de estudio a partir de la formulación de preguntas analíticas relevantes y pertinentes al caso, con una secuencia flexible y clara para la persona entrevistada.

Elementos éticos y bioéticos

Éste trabajo investigativo se guía bajo el ejercicio de la profesión de la Psicología, por tanto cumple con los aspectos deontológicos, bioéticos y otras disposiciones planteadas en la Ley 1090 de septiembre 6 de 2006 actualizada en marzo de 2012, específicamente:

Título II. Disposiciones generales.

Artículo 2: Disposiciones generales, numeral 9: Investigación con participantes humanos: La decisión de acometer una investigación descansa sobre el juicio que hace cada psicólogo sobre cómo contribuir mejor al desarrollo de la Psicología y del bienestar humano. Tomada la decisión, para desarrollar la investigación el psicólogo considera las diferentes alternativas hacia las cuales puede dirigir los esfuerzos y los recursos. Sobre la base de esta consideración, el psicólogo aborda la investigación respetando la dignidad y el bienestar de las personas que participan y con pleno conocimiento de las normas legales y de los estándares profesionales que regulan la conducta de la investigación con participantes humanos (Ley 1090, 2006, p. 1-3).

Capítulo I. De los principios generales del código deontológico y bioético.

Artículo 29. La exposición oral, impresa, audiovisual, u otra, de casos clínicos o ilustrativos con fines didácticos o de comunicación o divulgación científica, debe hacerse de modo que no sea posible la identificación de la persona, grupo o institución de que se

trate, o en caso de que el medio utilizado conlleve la posibilidad de identificación del sujeto, será necesario su consentimiento previo y explícito (Ley 1090, 2006, p. 9).

Artículo 30. Los registros de datos psicológicos, entrevistas y resultados de pruebas en medios escritos, electromagnéticos, o de cualquier otro medio de almacenamiento digital o electrónico, si son conservados durante cierto tiempo, lo serán bajo la responsabilidad personal del psicólogo en condiciones de seguridad y secreto que impidan que personas ajenas puedan tener acceso a ellos (Ley 1090, 2006, p. 9).

Capítulo VII. De la investigación científica, la propiedad intelectual y las publicaciones.

Artículo 49. Los profesionales de la psicología dedicados a la investigación son responsables de los temas de estudio, la metodología usada en la investigación y los materiales empleados en la misma, del análisis de sus conclusiones y resultados, así como de su divulgación y pautas para su correcta utilización

Artículo 50. Los profesionales de la psicología al planear o llevar a cabo investigaciones científicas, deberán basarse en principios éticos de respeto y dignidad, lo mismo que salvaguardar el bienestar y los derechos de los participantes (Ley 1090, 2006, p. 13).

Resaltar los anteriores artículos de la ley 1090 no es equivalente a dejar de lado los demás, esto se hace con el fin de precisar los más representativos para guiar este proceso investigativo.

Procedimiento

El proceso investigativo analizó cómo lo *siniestro* toma dicha forma en lo que el sujeto denomina una posesión demoníaca, partiendo de un proceso de revisión teórica y una estructura de trabajo de campo determinante para la recolección, organización y análisis de la información dentro de un proceso continuo, permitiendo que dichos datos sean válidos y a la vez estén acorde a los objetivos; asimismo dio paso a la búsqueda de nuevas evidencias susceptibles de profundizar en el análisis y consecución de los objetivos planteados (Bonilla & Rodríguez, 1997). Para una mayor claridad se propuso fases guías en el proceso:

En la *fase I* una vez definida la situación problema que se desea investigar, se hizo necesario hacer una revisión teórica bibliográfica a profundidad de la temática a abordar, y la relación dialéctica entre los conceptos que intervienen en ellos, los cuales para éste caso

en particular estarán orientados por el saber psicoanalítico, el cual brinda parámetros para el desarrollo de la investigación determinando las características del problema a abordar.

En la *fase II* se elaboró un esquema guía de trabajo de campo, permitiendo la recolección de datos dentro de un marco de organización formal que dio paso a una transición entre una observación superficial hacia aspectos subjetivos más profundos de la situación que se analizó; para la recolección de los datos, se hizo necesario utilizar las herramientas planteadas en el apartado de *instrumentos de recolección de la información*, las cuales se sometieron a un análisis permanente, permitiendo enfocar la información hacia aspectos determinantes para el estudio, evitando así la voluminosidad de datos innecesarios, a la vez, posibilitó seguir la pista a datos o información nueva, convirtiéndose así en un proceso que guió la focalización de la investigación (Bonilla & Rodríguez, 1997). Otra cuestión importante fue el acercamiento con el sujeto –mujer- residente en la ciudad de Ipiales quien manifiesta haber sido poseído por un ente demoníaco y quien de manera voluntaria accede participar del proceso investigativo a través de la firma de un *consentimiento informado*, dentro del cual se expone lo relacionado con la investigación, se dio a entender los objetivos de la misma y los parámetros por los cuales se rige, además de la autorización para grabar las entrevistas en dispositivos de almacenamiento digital con el único propósito de aprovechar al máximo la información suministrada evitando caer en la lasitud de la memoria.

Y por último la *fase III*, una vez éste proceso investigativo recibió la aprobación correspondiente, se dio inicio a la realización de las entrevistas con base en los planteamientos descritos en el apartado de *metodología e instrumentos*; recopilado el material discursivo, se procedió a plasmar el material de manera textual para continuar con la respectiva organización y análisis de los datos obtenidos, para luego dichos datos ser vaciados en una matriz para tener disposición a ellos, comenzar con la reducción de los mismos logrando una supresión de datos irrelevantes, teniendo presente las categorías deductivas *a priori*. En relación a las categorías deductivas es imperante resaltar que se mantienen, ayudando a organizar el análisis del discurso, sin embargo dada la flexibilidad del método investigativo surgen en el proceso categorías inductivas a partir del discurso del sujeto, permitiendo así el alcance de los objetivos que convergen en el análisis de los resultado y la posterior discusión a través del análisis de discurso, éste último basado en

Antaki, Billig, Edwards y Potter (2003) quienes consideran que dicho análisis debe ser entendido como una forma sofisticada de ver el lenguaje dada su multiplicidad de niveles de significación, entonces, el análisis de discurso permitirá hacer una lectura compleja del lenguaje usado, trascendiendo lo literal, una transición entre el dicho y el decir, el enunciado y la enunciación.

Plan de análisis de la información

El plan de análisis comprende varios aspectos, se comienza plasmando la información de manera textual para la posterior reducción de datos donde se realizó un análisis del contenido, retomando aspectos significativos que estén en concordancia con las categorías deductivas y el surgimiento de categorías inductivas para así tener una disposición de los datos, los cuales fueron transformados a partir del investigador que retoma la revisión profunda de la teoría seguido del análisis del discurso y finalizando con la elaboración del informe final y su etapa informativa. Tener en cuenta cada uno de los pasos y aspectos dentro de éste proceso investigativo permitió hablar de una validez epistemológica. En la Tabla 1 se esquematizan las categorías deductivas e inductivas que guían el desarrollo de la investigación facilitando el análisis de lo *siniestro* en un sujeto que dice haber sido poseído por un ente demoníaco, así:

Tabla 1. Matriz de categorías

Categorías Deductivas	Categorías Inductivas
<ul style="list-style-type: none"> • El deseo en lo siniestro. 	<ul style="list-style-type: none"> • El Sujeto, objeto de deseo. • La ley del goce.
<ul style="list-style-type: none"> • El cuerpo en lo siniestro. 	<ul style="list-style-type: none"> • Los registros del cuerpo. • Cuerpo habitado por el lenguaje. • Narcisismo e identidad.
<ul style="list-style-type: none"> • La fantasmática en lo siniestro. 	<ul style="list-style-type: none"> • Caída de la función fantasmática. • Lo íntimo del sujeto que la angustia devela.

RESULTADOS

Teniendo en cuenta los objetivos propuestos en la investigación se elaboraron categorías que facilitaron el análisis del discurso de quien participó en la investigación. Los fragmentos de ese discurso son plasmados, en letra cursiva y entre comillas, a lo largo del informe de resultados.

Para proteger la identidad de la participante se utiliza el seudónimo de *Roberta* teniendo presente que es un nombre ficticio tomado de un programa de televisión donde la participante se identifica con ese personaje.

Categoría uno: El deseo en lo Siniestro

“¿Que desea de mí? según nuestro conocimiento se dice que el demonio lo que quiere es nuestra vida...”

Roberta

El sujeto, objeto de deseo

Saber sobre el deseo convoca en *cuerpo, alma y espíritu* una paradoja, Grillo (2005) expresa esto muy bien al referir que el ser humano desea algo que no sabe que lo desea, precisamente por su carácter enigmático, metonímico y la característica de llevar en su génesis la presencia del Otro, presencia que en su momento logró constituir en Roberta una relación simbólica con el Otro y a la vez con el deseo del Otro, permitiéndole generar lazo social y por ende un estatuto de sujeto y no solo de objeto, quedando presa de los significantes del Otro, situación indispensable para que la pregunta por el deseo pueda surgir “*¿Que desea de mí? según nuestro conocimiento se dice que el demonio lo que quiere es nuestra vida, él nos quiere arrastrar al lago de fuego*”, Roberta elabora una de las preguntas más enigmáticas que la psique pueda plantear, la pregunta por el deseo ¿Qué soy para el Otro? develando lo que García y Hidalgo (2005) refieren en relación a que el deseo tiene por condición la emergencia y la presencia del Otro, ya que en su constitución el deseo llega desde afuera, del Otro, se aliena al sujeto como deseo del Otro, hecho que para Roberta es significativo en tanto no puede articular el deseo del Otro, llámese Demonio, Cristo, o Dios. ¿Qué evoca el significante *lago de fuego* al que refiere Roberta? evoca la época donde todo infans, y sin excepción de Roberta era un objeto gozado por el Otro, época inmemorable por la carencia del lenguaje indispensable para el recuerdo, época de goce a la cual ella no pudo sino someterse y que solo con la inmersión al lenguaje

renuncia a ese goce para convertirlo en deseo, convirtiéndose en sujeto deseante de un deseo nunca coincidente con la palabra dado que la única manera en que ella puede pensar su deseo es por medio de un imagen que puede cumplir una función semejante a la del fantasma, pero no es el fantasma, porque el deseo por sí solo es indecible, no articulable ni formulable (Rabinovich, 1993) *“Yo veo que lo que él quiere es que yo le sirva a él, quiere que le sirva, que esté conectada con él, y para servirle al demonio es como complicado porque todo lo que él nos dé después uno lo costea con la vida y para mi más vale la pena servirle a Cristo que es el dador de vida y de vida eterna, entonces yo no quiero entregarle mi vida al demonio sino a Cristo”* este deseo esta intrínsecamente ligado a una *falta* que no puede ser satisfecha por ningún objeto en lo real y que solo puede dirigirse a objetos que pretenden sustituir el objeto perdido convirtiéndose en palabra y manifestándose en demanda, el deseo queda para siempre insatisfecho porque tuvo que hacerse lenguaje, no tiene más salida que la de hacerse palabra dirigida al Otro (Dor, 1994), hecho en el cual Roberta coloca en escena su deseo al dirigirse en primera instancia a un Dios al cual demanda por medio de la oración y después a su esposo y a su hija quienes la ubican en una posición simbólica *“el rato menos pensado yo miro la imagen así al frente mío, lo que te estoy diciendo, ese día yo salía de una discusión y me puse a orar y cuando estaba orando tuve un ataque y me metí al baño y me iba a cortar las venas, entro mi esposo y mi hija y me dijeron que me querían y que me amaban y cuando la niña me abrazó yo deje de sentir esa presencia negativa sobre mí y que yo la estaba viendo, y cuando la niña me abraza y me dice mami no te hagas nada yo te quiero mucho, ella me abraza y cuando yo sentí el abrazo y a ella en mis brazos yo deje de sentir esa presencia y deje de ver esa cara”*, y dado que hay una renuncia del goce al entrar en lo simbólico, queda algo en Roberta que siempre estará buscando, ese plus de goce al cual se pretende regresar, al *lago de fuego*; dentro de esa relación con el Otro se reconoce la diferencia entre aquello que es el objeto del deseo y el objeto causa del deseo. El objeto del deseo es lo que metonímicamente representa el deseo, que está más del lado del yo y que Roberta lo deja conocer en su discurso *“perteneía a un grupo de metaleros de acá de Ipiales, perteneía a un grupo de una pandilla, era común que por ejemplo si esta semana quiero ser punkera lo era, que si ésta semana quería ser emo lo era, que si esta semana quería ser punkera y emo lo hacía, porque tenía, tengo relación de varios amigos que tienen esa situación”* relato que habla de

un deseo que no se puede desprender de la identificación “¿*Qué propósito tiene Dios destinado conmigo para que me pasen esas cosas a mí?*” asimismo, “*Me deje llevar mucho de mis compañeros y otra porque me sentía sola y entonces al irme con ellos, al salir con ellos y practicar tantas cosas yo ya sentía una compañía*”, de esa forma Roberta busca en su deseo una identidad que está en la dirección de ser alguien, llegar a ser alguien y llegar a alguien, ya que el temor a desaparecer, el miedo a no ser, a no reconocerse ni ser reconocida le permite desear y anclarse a aquello que se conoce como el amor (Zuleta, 1985), entonces, ésta identidad ligada a la estabilidad del yo pretende alcanzar aquel estado del *yo ideal*, estado en el cual el sujeto era el falo para ese Otro, siendo artimañas que ocultan al sujeto escindido de la castración, donde el amor emerge como aquello que el sujeto recibe del Otro y que le da una ilusión de consistencia, de completud, de ahí el papel del amor que sentía por su abuelo y que sentía recibir de él tras haberse convertido éste en el padre que ella siempre deseó “*Que yo quería vivir para poder estar y ser el ejemplo de vida, entonces yo quería decirle eso, que yo no me quería ir con él, que yo no quería morirme, que no quería dejar a mi familia porque yo quería demostrar lo que él me había enseñado, quería ser un reflejo de lo que él nos había enseñado*” que sin lugar a dudas entra en el esquema del *ideal del yo*, así también está consagrada a Cristo para ser reconocida por él, lograr tener un padre para poder decir “*soy hija de Cristo, mi padre Cristo*”.

Empero, el objeto causa del deseo no es *paternaire* del yo sino del sujeto inconsciente, por tanto el objeto causa del deseo es desconocido para el yo (Nominé, 2007 a) puesto que el deseo no obedece a algo objetivo en la realidad, es no planeable, no es perteneciente a la moda, no está relacionado con la moral y los ideales del entorno dado que el acto que inaugura el deseo es el de la transgresión, como Roberta refiere “*Lo que pasa es que como seres humanos a veces nos cargamos de muchos problemas, de cosas que no desahogamos y tal vez eso hizo de que un día X se rebotara la copa y tener el corazón lleno de rabia y de rencor es abrirle una puerta al demonio para que jueguen con nuestra vida*”.

Hablar del objeto causa del deseo es adentrarse en lo *siniestro*, lo que Rabinovich (1993) devela como “la única ley del *unheimlich*, de la producción de lo fantástico, es la ley del deseo del Otro, es la única ley del juego permitida, a la que el sujeto no puede sino someterse” (p. 100), evocando llevar Otro en sí, que puede convertirse en ocasiones en un

enemigo, hecho que en Roberta recuerda la no autonomía como sujeto al estar bajo la mirada de los demás, en cuanto es deseada se torna en objeto porque entra en la dinámica del deseo del Otro “*¿qué propósito tiene Dios destinado conmigo para que me pasen esas cosas a mi?*” refiriéndose a la posesión demoníaca donde el discurso religioso genera una certeza que fortalece una imagen $i'(a)$ pero siempre dejando un remanente que no puede ser descifrado, siendo allí donde la pregunta por el deseo aparece, porque en la posesión demoníaca se hace de Roberta no un sujeto, sino se la lleva a un estatuto de objeto de ese ente Demoníaco, “*Mi espíritu estaba en lucha con el espíritu del demonio, entonces cuando yo tuve éste lapso de tiempo que no reaccionaba, mi espíritu se salió de mi cuerpo y en el cuerpo mío estaba el del él, el espíritu del demonio*”, pero esa pregunta por el deseo del Otro, Roberta también la traslada al episodio de su vida en el cual hubo personas que intentaron abusar sexualmente de ella, entonces el deseo del Otro y la incertidumbre frente a ello hacen parte de la cotidianidad del sujeto, así lo observamos en lo que ella refiere “*Porque como te digo, porque como mujer, el saber que te miran y ya te están deseando me da miedo de que pueda pasar algo más por su mente que me produzca a mi daño, porque eso fue lo que paso, por ejemplo, cuando paso algo, ahí en la casa fue que yo me estaba bañando, y el saber que me estaban viendo, que después me hayan dicho ve fulanito la miró o que llegaron a la habitación y quisieron sobrepasarse eso me produce temor, de solamente pensar que esa persona esté en la casa, me mire y que me vuelva a pasar eso, me da demasiado temor*”.

La angustia surge al enfrentarse con el deseo del Otro porque evoca la aproximación del objeto causa de deseo que hace que el sujeto se escinda, en otras palabras, la angustia es señal de que algo anda mal en lo real, es lo que genera en Roberta una incertidumbre que logra convertirse en su enemiga, develando que no se es el sujeto de la consciencia, Lacan (1964) así lo expresa “el deseo del hombre es el deseo del Otro” (p. 43) es hablar de un sujeto en la dimensión del deseo, del deseo inconsciente, del sujeto de la enunciación, que como tal es oscuro, conflictivo, que una analogía con las figuras de Dios-Diablo recrea en Roberta esa antítesis estructural, es decir, por un lado esta lo ideal, lo *bueno*, lo que da certeza y por ende tranquilidad, y por otro lo oscuro, lo que no se quiere saber, lo *malo*, lo que hace tambalear los razonamientos cartesianos del “yo pienso” que son más que la arrogancia autoconsciente de su certeza (Enríquez, 2012), lo cual se logra evidenciar en su

decir *“Me quedo siempre con la pregunta, ¿Por qué? digo yo, quisiera saber que tengo yo para que me ataque tanto a mí y no a otros, porque se centra en mí, y se lo he dicho al hermano, ¿Qué tengo yo? ¿Por qué a mí?, ¿por qué solo a mí?”* Preguntas éstas que dan paso a la incertidumbre, a la inseguridad sobre el deseo del Otro que alberga en ella, por el hecho de ser prisionera de los significantes del Otro *“¿Qué busca en mí? No sé si ésta sea una respuesta correcta pero hubo una vez que él me dijo, él mismo me dijo que, él me causaba daño porque mi alma era de él... Pues yo lo único que sé es que Dios tiene destinado algo supremamente grande, tiene un propósito porque si no fuera así el demonio me dejara tranquila ya hace mucho tiempo, pero constantemente me atacaba por el propósito de Dios que es grande, porque el demonio no quiere cosas buenas para los hijos de Dios”*, lo que deja entrever, por ejemplo, que el deseo consiente de Roberta gira en torno al *ideal del yo* impuesto por una ideología religiosa, que está en búsqueda de ser reconocida como un ser bueno al cual un Dios elige deparándole *“cosas buenas”* a partir del discurso que le acerca a ser una servidora, pero queda aún la incógnita que casi nunca es expresada en relación a *¿que desea Dios?* dado que por lo general el discurso religioso ofrece axiomas frente a ese Dios que emite demandas que apaciguan, que colman, pero si es la imagen del Demonio la que aparece usurpando el lugar de la demanda para instalar allí el deseo indescifrable, que no es otra cosa que el deseo del Otro, no hay discurso alguno que logre apaciguar la angustia, no cabe el discurso religioso seductor que pretende dar tranquilidad porque en algún punto flaquea para dar paso a lo *siniestro*, que es algo que Roberta muy bien sabe expresar cuando se formula dos interrogantes que son muy familiares, *¿Qué quiere Dios de mí?* interrogante que sin duda a través de un discurso de amo ha sabido generar tranquilidad mientras se someta a él por ser una demanda que genera certezas, y el interrogante *¿Qué quiere el Diablo de mí?* lo cual genera angustia precisamente por ese discurso cargado de significantes que hacen mella en la psiquis y del cual debe agarrarse para la construcción de su mito *“para mí, pero igual quien nos llena como tal espiritualmente en nuestra vida emocionalmente es Dios, entonces ya viviendo y hablando de lo que se conoce de Cristo la vida no la dispone uno sino que la dispone Cristo”*, pero en definitiva cuando el discurso religioso aunque de certezas frente al deseo del Otro, siempre en la lucha entre razonamientos conscientes y el deseo, éste último termina desterrando las certezas.

La ley del goce

Goce, en Psicoanálisis es anti-ortodoxo en la comprensión de este término respecto al sentido común, de tal forma goce no es sinónimo de placer, pues la importancia de éste último radica en un sentido estricto al “principio de placer” freudiano, como aquel que pone límite al goce, apareciendo en la estructura simbólica del lenguaje una ley que prohíbe, que ordena a éste minimizar al máximo ese goce subjetivo e intransferible (Braunstein, 2006); no es gratuito que el discurso religioso tenga éxito puesto que éste se agarra de esa estructura simbólica que insta una ley, otorgándoles una significación a la ley en nombre de ideales que organizan un goce al ponerle límites, es lo que Roberta en su decir devela *“Antes de conocer de Cristo fue una relación de padres e hijos muy dura, de lo que conozco de Cristo y lo que mi familia conoce de Cristo todo eso ha cambiado”*, pero a pesar de esa norma imperante, Roberta permite entrever un goce latente que transgrede esa norma impuesta, ir más allá del principio del placer, más allá de los ideales impuestos por el discurso religioso, se evidencia cuando narra sobre uno de los desencadenantes de su posesión relacionado con el hecho de haber practicado varios juegos, ritos que tienen que ver con lo demonológico, entre ellos el jugar a la tabla ouija *“¿volver a jugar a la ouija? De pronto si lo haría, si lo haría por ver que causaría, que me pasaría, que pasaría si yo volviera a jugar, de pronto si lo haría, pero en el momento como tal en que yo llegue y vaya a hacerlo no podría decirlo, porque es como ese choque, en lo que yo siento hacer y lo que pienso, porque yo si siento deseos de volver a jugar pero pienso en el mismo instante y me choco, me bloqueo yo misma en decir no lo hago porque no quiero causarme dolor, porque no quiero, pero eso en el pensamiento, pero en el momento de actuar no sé si lo haría, ya viendo la tabla, viendo las personas así si me conectaría”*, éste es el sujeto escindido, que entra en relación con lo que dice Braunstein (2006) “Verdad del Uno, goce, y verdad del Otro del lenguaje y la cultura, saber absoluto, las dos verdades descuartizándose recíprocamente. Entre ambas, el sujeto del Psicoanálisis, partido, barrado, barrido por su doble pertenencia” (p. 178), *“pero yo no sabía diferenciar que estaba cometiendo algo espiritualmente tan malo, que me podría causar lo que me está causando ahora”*, mostrando al goce en su concepción primaria, en lo destructivo, lo cual permite ver entre líneas una relación que va dirigida a la pulsión, pulsión de muerte, la cual está del lado del goce, enfocada a ese dolor ligado al placer, un placer en el dolor, convirtiéndose en

un exceso intolerable del placer que hace lo inefable del cuerpo la manifestación próxima al sufrimiento “*pero cuando si he estado en un lapso de tiempo consiente, digo que sí es un ataque demoníaco porque me conlleva a hacerme daño, son voces que dicen golpéate, has esto, este otro y hacen fuerza en mi propio cuerpo, son cosas que yo no quiero hacer como persona y como parte de mi cuerpo no quiero hacer*”, aquí se observa la voz taladrante de un mandato que ordena gozar, es la voz del superyó que petrifica al sujeto, que lo desvanece haciéndole perder su autonomía, aplacando la idea que el sujeto tiene de su cuerpo para devenir en objeto de goce, superyo como imperativo de goce, “nada obliga a nadie a gozar, salvo el superyó. El superyó es el imperativo del goce: ¡Goza!” (Lacan, 1989, p. 15) “*Lo que pasa es que cuando quiere causar daño el daño lo quiere causar hacia mí misma, me han intentado matar, han intentado hacerme tirar de partes altas, de salir corriendo y tirármele a un carro, tantas cosas que me dice que haga pero el daño lo causa más directamente hacia mí que hacia las demás personas, otra gente, cuando estoy rodeada de gente que me trata de ayudar es como decir que las quite del camino, que les cause daño para que lo dejen tranquilo, pero el daño que más hace en referencia es hacerme el daño a mí misma*” fragmento que rectifica que en Roberta hay un cuerpo en goce, que le evoca ¡Hacerme gozar a mí!, traduciéndole lo inconfesable, que detrás de esa escena lamentable y victimizante hay un goce, que se repite constantemente entrando en la lógica de la pulsión.

Hablar de la lógica de la pulsión es referirse a la muerte y con ello se entra en la lógica religiosa del más allá, de una vida después de la muerte, para habla del infierno como metáfora de un goce pleno, primario del cual no se sabe sino a partir de su pérdida, evocando un goce absoluto donde la constitución de sujeto puede desaparecer, un goce mortífero ligado más al dolor, del cual no se sabe de manera consciente, pero que transgrede las normas que se van alejando de un *ideal del yo* para apuntar a ese encuentro, un goce fuera de la ley hacia el cual se quiere regresar, *al lago de fuego* “*Cuando me he alejado de la iglesia sí he tenido pensamientos de suicidio, de matar a mis hijas*” que sale del esquema del discurso de amo que prohíbe, sumiéndola en laderas diabólicas puesto que como profesora la oración Cristiana *Yo pecador* “*...he pecado de pensamiento, palabra obra y omisión, por mi culpa, por mi culpa, por mi máxima culpa...*” a partir de la intervención del superyó, que hace de lo real manifestado en lo imaginario una pérdida que se encuentra

frente a la disyuntiva de desear o gozar, el primero del lado del significante y el otro de lado de lo real (Sauret, 2009), una antítesis que evoca un deseo del lado de Cristo, donde no se permite gozar ni en la fantasía, y de un demonio que busca arrastrar al *lago de fuego*, que incita gozar, a ceder ante su goce, pero que luego al igual que un inquisidor sabrá cómo hacer pagar esa transgresión “ *yo en mi conciencia lo que puede hacer mi cuerpo, lo que más temor me da y lo que tal vez puede hacer mi cuerpo es eso, matar, suicidarme, cortarme, matarme, tirarme de una parte a otra, eso, son cosas que si me da miedo que puedan pasar*” empero, renunciar a ese goce en lo real a cambio de lo simbólico implica hablar de pérdida y del significante Otro, el de la inclusión de aquello que el hombre ha nombrado como cultura, la Ley, significante que pinta con el lenguaje la imagen de un cuerpo, un cuerpo no solo biológico, sino un cuerpo cargado de significantes inconmensurables con el goce particular, ininteligible al entendimiento (Braunstein, 2006) donde ella al constituirse como sujeto goza sin saberlo “*mi esposo me sabe decir -mire mami usted cuando estábamos orando le paso tal cosa, se empezó a torcer, se cayó, se fue contra un muro, se golpeó la cabeza, se reía, gritaba-. Hay cosas que yo no, son cosas que no son mías porque uno recuerda lo que tiene en su cabeza, lo que vive uno, pero esa secuencia de situaciones que pasan en ese momento no las puedo contar porque no soy yo, no podría decirle que me pasa porque yo no los recuerdo*”.

En definitiva, la seducción originaria localiza el goce en su cuerpo, goce que le resulta inaceptable, intolerable en tanto se somete a las leyes que imponen la castración, en la incorporación de la ley, donde es evidente que ha hecho mella el *nombre-del-padre* ubicado desde la omnipotencia, significante que ordena desear, estar del lado de un placer que concierta, calma y apacigua ese goce a partir de la entrada en el lenguaje, así, ella debe renunciar al goce a cambio de poder desear (Braunstein, 2006) para poder estar a la diestra, no siniestra, de Dios padre todo poderoso “*pero también tengo claro que al alejarme de Dios lo que se viene son problemas, cargas, porque nosotros dejamos los problemas y las cargas en Dios, porque él es el que nos liberta, el que nos quita toda carga de encima, él es el que nos guarda*”

Entonces, al hablar de goce, placer, transgresión y ley, es retomar lo que Mejía (2005) refiere sobre la otra cara del superyó, no la que promueve que Roberta cumpla la ley a favor de un ideal, sino la que tiene que ver con un empuje al goce alimentándose de éste

hasta nunca saciarse, castigando sádicamente a su yo por no obedecer a su imperativo de gozar, así como de intentar realizarlo *“En ese entonces me dejaba llevar por la diversión, por el salir con amigos, por pasar un rato, pero jamás me imagine el daño que estaba causando a mi vida”* donde se cede al goce impuesto para dar paso al castigo posterior, *“Pues nosotros al momento de, como dijo el hermano..., al inconscientemente hacer pactos, hacer rituales y cosas que no debemos hacer le abrimos puertas al Diablo y le permitimos estar en nuestra vida”* es así como Nasio (1996), habla de un imperativo que proviene de una voz superyoica *“desea al absoluto al cual deberás renunciar porque te está prohibido y es peligroso”* (p. 183), entonces, frente a este mandato Roberta reacciona con amor y odio, ambivalencia afectiva que se transformara con función del superyó en sentimientos de culpabilidad que atraerá castigos al yo *“Una vez estábamos en la iglesia y tenía a mi hija, la niña me abrazó y en el momento que ella me abrazo yo sentí unas ganas de cogerla por lo pies y estrellarla en el piso, y se me pasaba por la cabeza que como si yo lo hubiera estado haciendo, cuando yo reaccioné la quede viendo a mi hija y lo único que hice fue abrazarla y mi hija me abrazo y me dijo ¿Mami qué te pasa?, -nada mi amor, me abrazo y le decía te quiero mucho, y ese día si sentí esas ganas de causar daño pero era contra mi hija”* acto que posteriormente se convierte en culpa, ya que el superyó castiga al yo en tanto se aleja de un ideal, en tanto no pasa por el sacrificio total que pretende que el sujeto realice, así para el superyó el solo pensarlo toma un estatuto de acto y por ende el castigo inconsciente que lo subyace ganando por partida doble tanto en el acto como en la culpa, haciendo de esta última su mecanismo más eximio para someterla, instalándose al servicio del dolor moral, es decir, humilla y mortifica al yo en horas de oración, remordimientos, penitencias porque se ha salido del *ideal del yo* que incorpora la ley proveniente de los padres, de la cultura, donde ella *debe ser* lo que el Otro desea, *“Dios me dio la vida y es para vivir, es para luchar, para mostrarle a la gente qué no se debe hacer y creer en Cristo, entonces en eso pensaba, en dar un ejemplo a otras personas que cometen errores por dejarse llevar de la vida loca”* donde el *ideal del yo* nunca lograra acoplarse totalmente a los ideales impuestos, mientras tanto, el superyó vigilara y castigara severamente entre mayor sea la distancia entre el yo actual y esos ideales, de tal forma que el ideal del superyó es un ideal de goce pleno, proponiendo el todo sin límites (Mejía, 2005).

Entonces, *Roberta es un ejemplo*, pero en el sentido de que permite revelar cómo los ideales no importan para evitar la voz taladrante del superyó, es más, pueden estar al servicio de este, la única manera de apaciguar el castigo sádico en esta relación es aceptar la castración, de tal forma que este ideal se coordine al deseo, separándose de la pulsión (Mejía, 2005), el superyó a la vez que prohíbe el goce también castiga sádicamente por no cumplir a cabalidad sus mandatos, como si se alimentara del goce renunciado para castigarla al sentirse culpable por no renunciar totalmente al goce prohibido, un superyó que juega a la forma de judas Iscariote ya que comparte algo con la ley y a la vez se le opone con un beso hipócrita en el rostro.

Pero no solo entiéndase el rostro como algo que da una identidad plena, sino como una ambivalencia, una metáfora que hace alusión a los dos rostros del padre que habla Mejía (2005), por un lado el ancestro, al cual el sujeto lo exalta al nivel de los ideales, creyendo además que siendo como él podría alcanzar el objeto que le fue prohibido, padre ancestro que se halla del lado de lo simbólico; por otra parte se encuentra el espectro que se refiere al padre que goza a través del superyó, situándose más del lado de lo real y puede aparecer en este lugar. Nasio (1996) complementa lo anterior al plantear que esa voz del padre espectro se ubica en el yo de manera aislada y errante, dando estructura al superyó tiránico que impone una ley ambigua, describiéndola como fragmento de voz a la deriva, como un objeto errático que desde la teoría lacaniana se denomina *objeto a*; el superyó es el retorno del padre bajo el modo del *objeto a*, de esa voz que encarna el objeto caído que puede llegar a petrificar al sujeto haciéndolo sentir como un desecho, como un resto, como un objeto merced al goce del Otro, como un objeto del Otro, se está en la recepción de lo *siniestro*, así se evidencia en Roberta cuando esas voces retumban “*a mí no me gusta ni me place hacerle daño a nadie, pero cuando pasa eso y me ataca es mucha la fuerza que escucho, o sea es tan alta la voz que dice ¡mata!, ¡mata!, ¡mata! y por ejemplo donde yo este miro a la persona y me influye matarla*”, el superyó entonces es una ley desmesurada y agujereada que desgarrar al yo, en el sentido que hay un rechazo de una palabra simbólica (Mejía, 2005).

En otras palabras, el superyó es la instancias que introduce la voz y la mirada del Otro primordial y edípico, y no solamente del Edipo como se pensaba (Nasio, 1996) o de la manera como Mejía (2005) plantea al referirse que el superyó es el heredero del goce del

Otro pre-edípico y edípico, incorporando el *objeto a* en forma de voz y mirada, sumiendo a Roberta en la estela de lo *siniestro*, donde el superyó promueve el goce sin límites, sin ley, ubicándose en contravía con la aceptación de la castración.

Pulsión como forma de transgresión

Para complementar lo que sucede con Roberta es necesario incluir la teoría de la pulsión, ya que “las pulsiones son el *eco* en el cuerpo, del hecho de que hay un decir, el decir de la demanda” (Soler, 2006, p. 16) y al decir *eco* hace alusión a una devolución, donde repercute un sonido, y ante esto Soler (2006) plantea que:

La frase quiere decir que la pulsión no solamente es efecto del decir, repercute el decir, la pulsión es un decir con el cuerpo y así pueden entender la frase: *el hablanteser habla con su cuerpo*. Habla con su cuerpo, no designa solamente el hecho de que el síntoma se descifra, sino que posee una estructura de lenguaje; sin embargo, tener una estructura de lenguaje y hablar no es la misma cosa (p.31).

La posesión demoniaca en Roberta se vivencia como un síntoma que esconde una fantasmática y un entramado significante que para ella se presenta sin un sentido aparente, de ahí que ese sentido es buscado afuera, en lo que la religión le promete, puesto que Roberta espera que el Otro posea las respuestas; con la pulsión el sujeto pretende recuperar la parte de vida que perdió y con ello restaurar esa pérdida que nunca podrá reparar, la pulsión pretende hallar el complemento pero siempre fracasara, sin embargo si obtendrá un pequeño beneficio de un más de goce, así se puede entender como el organismo libidinal es más amplio que el cuerpo mismo, porque se dirige a Otro, como al Diabolo en la brujería, a quien se hace peticiones “*Se supone que el demonio por medio de brujería, de hechicería, que es lo que aborrece Dios es donde más poder tiene, entonces no sabía nada de lo que les digo, yo acudí allá porque en mis fuerzas, en mis manos no podía hacerlo, porque no sé de brujería, no se dé hechicería, no sé cómo se amarra, cómo se mata, entonces por medio de estas cosas que no son de Dios sabía que iba a poder hacer algo, entonces acudí a brujas y trate de conseguir fotografías de las personas y pues si me pedía por ejemplo que le llevara una camisa yo era capaz de ir a buscar, entonces trate de buscar varias*

situaciones para ocasionar daños a la gente, pero con mis propios medios no fui capaz nunca”, vislumbrando además, como ese cuerpo libidinal está más allá del cuerpo organismo y se lo observa en las fotografías y en las prendas que Roberta conseguía para los fines que se proponía, de ahí que Soler (2006) refiera que la libido es la prolongación del cuerpo del sujeto que se constituye por el aparato pulsional que rodea el *objeto a*, lo cual entra en complemento con lo que Nominé (2007 b) plantea sobre las pulsiones, que van a buscar fuera del cuerpo propio, del lado del otro cuerpo un elemento de goce, aquel goce que se considera perdido, por tal motivo Roberta en algún momento de su vida acude a la hechicería, brujería, a lo que ella denomina como campos del Diablo.

Sin embargo, hay un beneficio erótico en la pulsión pero también de identidad, la pulsión no solo va tras la aprehensión de un trozo de goce, pues también tiene como objetivo el retorno sobre el sujeto, aclarando con esto que uno de los verdaderos fines de la pulsión es la identidad (Soler, 2006), que se obtiene en tanto la pulsión se dirige a un Otro quien confirma, sanciona o devuelve un sentido al sujeto, lo cual es evidente en Roberta cuando narra una situación en su vida *“Cuando ya sentí a mi hija llorar y gritar allí yo reaccioné, porque mi hija fue la que me gritó ¡no mamá! Y me abrazó, entonces como le decía yo a mi esposo yo creo que el amor de ella y el abrazo de ella lo bloqueó, sentí como esa tranquilidad y dije yo que estoy haciendo, porque estoy aquí encerrada, esto no son cosas mías, yo no quiero esto para mis hijas”* donde la reacción de su hija condiciona la escena, distinguiendo que la pulsión no es autoerótica y que se diferencia del autoerotismo de la zona erógena en la medida en que la pulsión se dirige a Otro, de quien espera colme su falta, intento en el cual bordea el *objeto a*.

Categoría dos: El cuerpo en lo Siniestro

“Mi ser salió de mi cuerpo carnal...”

Roberta

Los registros del cuerpo

El Psicoanálisis muestra interés por el cuerpo, pues la mayoría de los síntomas lo prefieren, así como la posesión demoníaca en sus formas de manifestarse, pero se habla del cuerpo entendido como aquel que no se somete a las leyes de la biología sino a la ley del significante, el cuerpo que pone en escena toda una historicidad, Roberta lo hace visible al momento de relatar sobre lo que denomina ataduras, que son herencia de los padres, que no

se relaciona con lo genético, pero que sin embargo afectan al cuerpo, en donde el peso de lo simbólico sobre el cuerpo y el ser van más allá de lo biológico, respondiendo a otra lógica *“lo que hacen los padres se va encadenando a los hijos entonces por ejemplo, que si su padre es ladrón y su hijo tiene como seguir así la vida si no renuncia a eso prosigue en la vida”*, en complemento Soler (2006) manifiesta que la tesis dice *“el cuerpo del simbólico hace el segundo cuerpo o sea el cuerpo en el sentido ingenuo puesto que se incorpora en éste”* (p. 13) que supone hacer una distinción entre lo que se conoce como cuerpo y lo que es organismo; en ese sentido, Roberta como sujeto inmerso del significante está separada del organismo, sustancia gozante que se denomina vida, mientras el cuerpo de lo simbólico es incorporeal, siendo éste último lo que ella designa como espíritu, aquello que es cuerpo simbólico en tanto se incorpora en el cuerpo orgánico; esa captura del lenguaje permite hablar de un cuerpo en lo simbólico y un cuerpo en lo real, sobre este último Roberta no encuentra significantes para dar sentido a la vivencia de su cuerpo en la posesión *“durante esa posesión no sabría qué decir, qué sentir con mi cuerpo, ni qué le pasa a mi cuerpo porque yo me quedo desconectada totalmente, pero cuando ya reacciono es el conocer de mi cuerpo, el saber qué pasa con mi cuerpo o que le paso a mi cuerpo”*, así es necesario aclarar que el sujeto posee un cuerpo, ya que el sujeto simbólico existe antes del nacimiento del viviente y puede sobrevivir hasta después de su muerte, un sujeto más bien ya muerto o que quizá nunca nació, ese sujeto puede aprehender un cuerpo aunque también lo puede abandonar para que sea ocupado por Otro, en este caso el Demonio, Roberta lo hace conocer en un episodio que denomina desdoblamiento donde su cuerpo puede ser abandonado sin que ello necesariamente conlleve al desvanecimiento como sujeto ya que cuenta con la imagen de su cuerpo, *“yo me di cuenta que fui a otros lugares, pero yo pensaba que estaba en mi propio cuerpo pero cuando ya desperté en el lugar donde yo estaba ahí si ya me explicaron las cosas”* así, a través del mito cristiano se explica como un sujeto apresa un cuerpo, ese cuerpo en tanto organismo supone una transformación, es el soma, la necesidad, la que logra inscribirse bajo la operación del significante que es una operación de pérdida, dando aparición a un nuevo cuerpo generado por otro cuerpo, que Otro registra comenzando a inscribir algo (Soler, 2006), sea dentro de un registro civil de nacimiento, dentro de un registro de bautizo que le acredita ser hija de un Dios, el discurso de Roberta permite develar esto *“es menos los actos que ya presentaba tiempos atrás,*

continuos y bastante fuertes; hoy en día es mucho más distante y menos en mi cuerpo por lo que he sido bautizada bajo las aguas bíblicamente, todo esto conlleva a un estado espiritual mayor, entonces considero de que me alegro que he entrado en una etapa mucho mejor con Dios, mucho mejor con la familia, mucho mejor conmigo misma”.

Retomando la tesis Lacaniana, Soler (2006) nombra como la *corpsificación*, una palabra utilizada para señalar como se fabrica un cuerpo, un cuerpo producto del arte, un cuerpo humanizado; de ahí que la autora habla de que “nuestro cuerpo nos es otorgado, atribuido por el lenguaje” (p. 13), lenguaje que hace del cuerpo un hecho, ya que el hecho asume haberse dicho, “y el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros, y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad” (La Biblia, p.1018), así, Roberta referirá haciendo uso del discurso cristiano el papel fundamental que otorgan a Dios como el Otro representante de lo simbólico, como aquel que genera vida confiriendo un sentido “*Quien nos llena como tal espiritualmente en nuestra vida emocionalmente es Dios..., porque la vida no la dispone uno sino que la dispone Cristo*”; sin embargo, cabe realizar la distinción entre lo simbólico que no es equiparable con el Otro, éste último surge como el resultado de la incorporación del cuerpo de lo simbólico que tiene y necesita un cuerpo, sin embargo, lo simbólico es incorpóreo y a su vez tiene unas leyes que corresponden al lenguaje, en tanto las leyes del Otro responden al deseo (Nominé, 2007 b), de ahí que el Otro busque un cuerpo del cual no solo desea, sino que además goza. Es a través de la voz del superyó inscrita en el discurso religioso que se hace existir al Otro como Dios-Diablo (Mesa, 2009 b) donde en el discurso cristiano éstos dos entes van a buscar el cuerpo de Roberta; se puede inferir que existe un Dios que le dio un cuerpo a Roberta, otorgándole libertad frente a él, por otro lado se encuentra el Diablo que usurpa su cuerpo para hacer de éste su objeto de goce, esto evidencia cuando ella relata una de sus vivencias demoniacas “*Mi cuerpo estaba vivo y fue una guerra espiritual entre el demonio y mi espíritu, prácticamente mi espíritu no porque quien gobernaba mi espíritu era Jesucristo, pero yo estaba presente en esa pelea*”.

El cuerpo entonces no responde a las leyes naturales, sino al entramado significativo que tiene efectos en el cuerpo, ya Soler (2006) refiere que en la teoría Freudiana esto se concibe como *anatomía fantasmática del sujeto*, develando porqué Roberta no consigue explicar lo que sucede con su cuerpo, ya que éste responde a causalidades que están más

allá de lo que el cuerpo imaginario con su prepotencia logra percibir, el cuerpo propio entonces parece extraño ahí donde se puede hablar de un sujeto escindido, es lo que se vislumbra en el siguiente relato de Roberta al hablar de una experiencia que no es explicable desde los discursos a los cuales tiene acceso, sean científicos y/o religiosos como puntales de su cuerpo e imagen, *“ese rato yo estaba consciente y sentía como que se me movía algo en el estómago, le decía parece que tuviera un bebe, después de haber tenido a mis dos hijas y le digo parece que tuviera como un bebe en el estómago, siento como que se mueve, siento como si lo fuera a tener, me duele la espalda, me dan ganas de pujar, todo le explicaba a ella –a la pastora- y cuando ella empezó a orar era como si yo estuviera pariendo”*, sus mitos con los que construye realidad no logran abarcar la extrañeza frente a su cuerpo, a ese real que se escapa a la palabra, aquí se conjuga la incertidumbre frente a la completud que pretende su cuerpo imaginario (Drivet, 2010). Nominé (2007 b) plantea que hay una imagen y un significante que la designa, estas provienen de afuera, del Otro, lo que sucede en el anterior relato es precisamente que frente a la incertidumbre de su cuerpo no encuentra por parte del Otro significantes que designen y den certeza a esa imagen del cuerpo unificado que cae, aquella *idea del yo* que cree que es dueño de su propio cuerpo.

Soler (2006) sostiene que Lacan tiene muchas referencias al cuerpo, “en su dimensión imaginaria como momento de captura, en su dimensión simbólica o en su dimensión real; incluso al cuerpo como desecho” (p. 8), así, lo real es lo que permanece sin ser traducido, es aquello sobre lo que no se puede tener idea alguna, es lo que Roberta no puede entender ni poner significantes que den sentido, por otra parte lo imaginario es la primera traducción que no le debe al Otro pero que embelesa al sujeto haciéndole olvidar la parte real que no entra en esa imagen $i(a)$, imagen que en Roberta se evidencia como todo aquello que le permite sentirse sin faltas pero que flaquea en el momento de la posesión, por último, lo simbólico es la segunda traducción que devuelve el Otro como los ideales de la hija de Dios, ahora nuevamente no todo de la $i'(a)$ entra en la traducción que realiza el Otro, además se le escapa también lo que no entro en esa imagen $i(a)$; es por ello que lo real del cuerpo, la imagen del cuerpo y el cuerpo simbólico que proviene del Otro son tres registros en tres cuerpos anudados que conforman lo que se denomina la realidad del cuerpo (Nominé, 2007 b), *“En sí nuestro cuerpo es nuestra masa corporal, el espíritu la esencia y la mente es la consciencia, el subconsciente de uno. Cuando me han pasado estas*

cosas la totalidad de mi mente y espíritu en sí se desconectan de mi cuerpo, porque no es mi cuerpo, no es mi espíritu, no es mi mente la que actúa” por tanto, lo real, imaginario y simbólico se anudan a través de una falta para construir un cuerpo, más precisamente de un agujero convertido en falta; en el discurso religioso están presentes los tres cuerpos, sin embargo se observa que para lo real no existen palabras, ni un sentido posible de significar porque no debe nada a lo simbólico, en tanto existe una imposibilidad del significante para nombrar lo real. Entonces, lo imaginario del cuerpo se concibe como alma, donde está la conciencia y la voluntad, lo espiritual se equipara a lo simbólico ya que no necesita necesariamente de un cuerpo, en tanto el cuerpo como organismo es la sustancia gozante, como vida, pero sobre esa parte del cuerpo que se perdió no hay palabra posible que lo nombre; Roberta sustentando y haciendo uso de la concepción religiosa habla sobre ello *“Está comprobado que espíritu y alma son diferentes, son dos estados diferentes, el alma, teológicamente está considerada un estado del ser humano porque allí están los sentimientos, el intelecto y la voluntad del ser humano ¿qué hace el espíritu y el cuerpo? El espíritu es el que alimenta el alma para que tenga un efecto”*

El efecto al cual hace alusión Roberta es un significante de vida, lo cual entra en relación con lo que Soler (2006) refiere frente al significante como algo que primariamente es asesino de vida, mata la cosa, luego es una potencia identificadora, la negativización de la vida por el significante, explicando así como en Roberta el significante viene a otorgar una nueva vida al cuerpo, significante que es vida y muerte a la vez, y esa vida la provee Otro como representante del lenguaje, *“porque teológicamente también se nos ha determinado que cuando nosotros nos convertimos a Cristo el que nace de nuevo es el espíritu, el espíritu es el que nace, no el alma ni el cuerpo, porque el espíritu es el que nos lleva a una comunión hacia lo espiritual, netamente, hasta lo de Dios”*, entonces, “el cuerpo cosificado es un cuerpo primariamente mortificado puesto en el orden del significante y hereda las características del significante, un cuerpo puesto en el significante, es un cuerpo separado de su vida” (Soler, 2006, p. 20).

Es por ello que el ser del sujeto no tiene una presencia que sea posible determinar, Roberta no sabe dónde se encuentra su ser cuando no está aunado a su cuerpo en el momento de la posesión demoníaca, ya que el sujeto al tener un cuerpo compensa la ausencia que se torna esencial, el cuerpo a diferencia del sujeto se logra ubicar por su

presencia espacial en las coordenadas del tiempo y espacio, Soler (2006) dirá “ lo que hace la presencia del hablante ser, no es el sujeto, es el cuerpo” (p. 69), es por ello que Roberta se encuentra frente a una falta, un lugar dónde pueda instalarse como sujeto, evidente en un episodio que llamará desdoblamiento, Roberta como *hablanteser* no encuentra un espacio para ubicarse sino es más que en su cuerpo “*yo me di cuenta que fui a otros lugares, pero yo pensaba que estaba en mi propio cuerpo pero cuando ya desperté en el lugar donde yo estaba ahí ya me explicaron las cosas, porque me acuerdo que le dije a la pastora mire que yo me sentí y me vi en otro lugar*” es esa imagen de su cuerpo lo que mantiene la sensación de unidad que le permite decir *yo*.

Cuerpo habitado por el lenguaje

El cuerpo no es el organismo animal sino un organismo domado y transformado al tomar la voz del lenguaje, “Lacan utiliza: el cuerpo está habitado por la palabra y a la vez este habita el lenguaje” (Soler, 2006, p. 14), de esa forma, el lenguaje opera generando efectos que no son sólo de significación sobre el sujeto sino que además permiten efectos de transformación en los cuerpos, lo cual es evidenciado al momento que Roberta relata las ataduras que en muchas ocasiones tienen su origen en generaciones anteriores, corroborando aún más el peso de la palabra sobre el cuerpo “*Las ataduras que tengo es un pacto de muerte, un pacto en una cadena de enfermedad, de ceguera, en cuestión de que un familiar perjudico a una persona con una lanza en el ojo, debido a eso la persona que perdió el ojo lo maldijo y esa maldición viene de generación en generación, por eso en mi familia por parte de él hemos sufrido de la vista, deterioro muy rápido de la vista; otra atadura es la de un pañuelo, la de unos zapatoses que esas ataduras tienen hechicería, muerte, brujería, y lo de la ceguera, los elementos ya son lo que se está usando, que están atándome*” asimismo, en el momento en que Roberta deshace una de sus ataduras, consistente en un pacto realizado con su abuelo y sellado con una pulsera, donde su vida quedaría a disposición de él en el momento que ella se sintiera triste y sola, deshaciendo un pacto que generó en su cuerpo una reacción frente la fuerza de lo simbólico que en ella actúa “*la recomendación fue de que el día que lo iban a cambiar, en esos días iban a cambiarlo de bóveda, fue que le retirara la pulsera para deshacer el pacto y el día que lo iban a cambiar de bóveda yo le quite la pulsera pero me desmaye*”.

Se está frente a la capacidad de lo simbólico en la construcción de realidad y del cuerpo, entre ellos adiestrar un cuerpo, papel que cumple la educación siendo un dispositivo para domar el cuerpo con el que la religión saca provecho por medio de mecanismos de control dirigidos hacia el cuerpo del deseo (Foucault, 2000), de allí que los interrogantes que Roberta se formula sobre su cuerpo, sobre los cuales no encuentra explicación, son respondidos por el discurso religioso que los interpreta brindando un sentido que calma la incertidumbre “*¿Cuándo tengo esos ataques espirituales? Pues la verdad no me doy cuenta, porque la verdad cuando eso pasa no recuerdo nada, yo me guío es por lo que me dicen*”, refiriendo el hecho de que la mayor parte de lo que Roberta conoce de sí en el momento de las denominadas posesiones pasa por lo que los otros le cuentan y por lo que su religión interpreta; es necesario retomar la tesis que concibe el cuerpo como producto del discurso, entendiéndolo –el discurso- no solo como el lenguaje, Soler (2006) con base en los postulados de lacanianos llama discurso a “un aparato del lenguaje para ordenar el goce, y aquí hablo de goce como todos los modos de satisfacción que uno puede obtener de su cuerpo a pesar de que hay satisfacciones que implican placer y otras no” (p.89); entonces, sin duda para gozar se necesita un cuerpo, y la religión cristiana no puede dejar de lado éste y la importancia que tiene, por ejemplo en la resurrección de los cuerpos, ya que la promesa de gozar sólo del alma no es suficiente, eso es lo que Roberta refiere sobre una historia bíblica donde sucede una posesión demoníaca que permite entender que siempre se goza de un cuerpo “*Jesús ordena que abandonen ese cuerpo pero los demonios le dicen a Jesús: -Permíteme entrar a ese atrio de cerdos-, eran más de dos mil cerdos, es decir, los demonios siempre buscan ese estado de cuerpo y así fue ese relato que poseyeron esos dos mil cerdos y esos cerdos se despeñaron al mar*”.

Domando un cuerpo

La posesión demoníaca, surge en la cultura occidental desde el interior de la ideología cristiana a mediados del siglo XVI, cuando el Cristianismo se esfuerza por instalar sus obligaciones discursivas a través de lo que Foucault (2000) denomina la dirección de conciencia, que tiene su foco de acción en el cuerpo del deseo donde la posesión se presenta como contrapoder a ese discurso de saber y poder del Cristianismo y las religiones derivadas de ésta en la cultura occidental, así podemos observar como el discurso trata de regular un goce, de domar un cuerpo por medio de la confesión,

mecanismo que se hace evidente en la relación de Roberta con el líder de la iglesia quien como representante de un discurso de amo pretende ordenar el goce, ya que no se goza si no es más que con el cuerpo *“Él pues conoce más que nadie todo lo que he vivido porque con él he tenido una confianza extrema, le he contado lo que he hecho y lo que no he hecho, que si por ejemplo tenía un novio hoy y mañana quería tener otro él lo sabe, porque yo se lo he contado, lo que hacía en la tabla ouija, lo que preguntábamos él lo sabe porque yo le comentaba, le comentaba todo lo que pasaba en mi vida porque quiero que el día que Dios permita que se haga una liberación total salga todo, que no se quede arraigado nada, porque el odio que yo siento hacia las personas que me han querido hacer daño, todo eso quiero que salga de mí”*, entendiéndose además que si bien se necesita de un cuerpo para gozar, Roberta sabe hacer gozar al Otro, a ese representante de Dios en la tierra, cuando ella le confiesa al pastor *todo*, seduciendo con su discurso a ese Otro para hacerlo gozar devolviéndole su inconsistencia.

Todo discurso en tanto establece un orden entre los cuerpos supone una limitación de goce, es el papel de domar un cuerpo, porque el orden corporal implica una limitación de goce, sin embargo, a pesar de ello el discurso brinda ofertas de compensación de formas de gozar que permiten soportar la castración fundamental en donde se exige al sujeto que abandone el goce edípico para así poder desear, no obstante no todo el goce se logra sacrificar porque existe un goce que lo simbólico no consigue aprehender, en este sentido se habla de dos cuerpos, un cuerpo civilizado, domado y un cuerpo no domado (Soler, 2006), ello lo podemos observar en Roberta cuando comienza a narrar como cambio su vida desde que el discurso religioso hace parte de ella y como éste pretende aplacar un goce *“Antes de conocer de Cristo, fue una relación de padres a hijos muy dura, vivíamos con un padre que se dedicaba al licor, a los amigos, sufrimos demasiado, mi mamá desde muchacha tiene una enfermedad, y ella cuando tenía rabia y eso se le aceleraba la enfermedad, porque ella sufría de diabetes, de lo que conozco de Cristo y lo que mi familia conoce de Cristo todo eso ha cambiado”*. Sin embargo el goce siempre encuentra formas de manifestarse, existiendo un goce particular del sujeto y además un goce estándar que cada discurso produce con el aparato del lenguaje de su significante, de sus normas, de su prohibición (Soler, 2006), de ésta manera la posesión demoníaca se puede entender como una forma de goce que el discurso religioso brinda, Soler (2006) frente a ello refiere que no

hay inconsciente colectivo pero si modos colectivos de goce; aunque en sus inicios la posesión demoníaca surge como una manifestación del cuerpo en contravía al discurso de poder, es sin embargo el cristianismo el que ha sabido usufructuar de ese goce un beneficio para interpretarlo según su conveniencia, haciéndola una manifestación que es abordada desde la ideología religiosa; por otro lado, hay algo de ese goce que es particular a Roberta frente a lo cual ella no tiene palabras para expresar, es donde se evidencia ese cuerpo no civilizado, que no logro domarse en su totalidad, de ese goce que no logra hacerse estandarizar, *“El rato menos pensado yo miro la imagen así al frente mío, ese día salía de una discusión y me puse a orar y cuando estaba orando tuve un ataque y me metí al baño y me iba a cortar las venas, entro mi esposo y mi hija y me dijeron que me querían, que me amaban y cuando la niña me abrazó yo deje de sentir esa presencia negativa sobre mí y que yo la estaba viendo, cuando la niña me abraza y me dice -mami no te hagas nada, yo te quiero mucho-, ella me abraza y cuando sentí el abrazo y a ella en mis brazos yo deje de sentir esa presencia y deje de ver esa cara”* aquí se demuestra cómo a pesar de Roberta acudir al discurso religioso a través de la oración, ello no garantiza que se aplaque aquel goce mortífero, sin embargo y a la vez, es la palabra de la hija junto con el discurso religioso los que permiten en alguna medida abarcar ese goce, civilizando un cuerpo, ubicando a Roberta al interpelarla en una demanda y una certeza ligada a su identidad como madre y como hija de Dios *“Lo más eficaz en mi para apartar y no presenciar más ha sido la palabra de Dios y mi hija, siempre que mi hija se me ha acercado y me ha abrazado con una palabra y un abrazo siento que de mí como que sale algo malo”*.

Al domar el cuerpo produciendo un cuerpo civilizado que obedezca a las órdenes del discurso, supone primariamente el vaciamiento del cuerpo, entendiéndose como la reducción de la excitación corporal porque es solo un cuerpo desierto de goce quien puede obedecer a los imperativos y a los objetivos del discurso, el cuerpo desierto de goce propende por el silencio de los órganos, de tal forma que su excitación se mantenga en el nivel más bajo de acuerdo al principio del placer (Soler, 2006) *“ La conversión es una sola vez, es lo que catalogamos una conversión, de lo terrenal carnal a lo espiritual, pero lo que Dios trabaja en el ser humano es el espíritu para que el alma sea sujeta a la voluntad de Dios, nosotros estábamos sujetos antes de no estar con Cristo, nosotros éramos sujetos del mundo y de la carne, fumábamos, bebíamos, nos emborrachábamos, hacíamos entre*

comillas diabluras, pero ahora en el sentido en que entregamos la vida a Cristo automáticamente está comprobado que el que nace de nuevo es el espíritu para que el alma comience a tener en procesos lentos” aquí el discurso eclesiástico colmado de significantes amo, pretende hacer callar al goce, a la carne, ya que se goza de un cuerpo; no obstante el goce siempre insiste y es por eso que Roberta refiere *“los nuevos nacimientos es una sola vez o la conversión que es una sola vez, ya de allí para allá hay luchas, hay caídas, fallas, porque se está en ese cuerpo”* en Roberta está presente un *ideal del yo* que según Soler (2006) se puede concebir como un cuerpo que obedece, un cuerpo que se adapta a la moral cristiana, al discurso del amo, a significantes que ordenan, ya que el cuerpo es el soporte del discurso del amo.

Pero es necesario resaltar que el cuerpo es domado por el lenguaje a la vez es transformado por éste, de allí que el cuerpo tome la voz del lenguaje para hacerse oír, en este sentido haciendo uso de las palabras de Soler (2006) *“las mujeres han recurrido a la voz del cuerpo para intentar decir su diferencia, es decir pretende que su cuerpo le signifique algo”* (p.14) ésta voz del cuerpo proviene del lenguaje debido a que el cuerpo habita el lenguaje y este a su vez habita el cuerpo, de ahí que la posesión demoniaca contenga un goce disidente del discurso del amo, cuerpo vaciado de goce que no permite gozar de todo el cuerpo sino de fragmentos y al cual el sujeto pretende hallar un sentido, esto es claro en Roberta *“cuando he tenido los ataques más fuertes he sentido la palpitación más fuerte, antes que llegara a pasar algo yo sentí un hormigueo en el útero, de los nervios, un hormigueo en el estómago, Dios mío que va a pasar, pero de allí a que haya una señal que a cada rato la sienta ¡no!, ha sido en los más fuertes, en este caso han sido tres, el hormigueo, el desdoblamiento y la pérdida de conocimiento”* ya que ningún discurso le da abasto para responder a ese goce enigmático, es por ello que se concibe el síntoma como una formación de goce no estándar, siempre singular (Soler, 2006).

El síntoma es un acontecimiento del cuerpo, un opositor en la medida que manifiesta un goce disidente (Nominé, 2007 b), así frente a ese discurso de amo como lo es la religión cristiana que pretende domar un cuerpo, se levanta un goce, un síntoma subversivo como se evidencia en Roberta *“el primer ataque que tuve fue en la iglesia Mostaza y fe, fue la tercera que me invitaron, yo iba como invitada mas no como congregada, me invitaron a una reunión de esas, hubo unción, ministraron con el aceite y*

en ese momento cuando me iban a ministrar tuve un ataque”, Soler (2006) lo afirma de manera muy clara “El cuerpo sintomático difiere del cuerpo civilizado, este es un cuerpo programado en el discurso, el cuerpo sintomático es un cuerpo inesperado que no tiene nada que ver con la programación colectiva, y que lleva la marca de un encuentro contingente singular y de la respuesta de goce que se impuso al sujeto” (p. 98).

Narcisismo e identidad

El Otro convierte el agujero, el del *objeto a*, en una imagen que falta, en la imagen de algo que está oculto y que toma un valor libidinal, razón por la cual el sujeto buscara su identidad orientándose en el mundo con $i'(a)$, es decir, lo que le parece deseable al sujeto es lo que esa imagen pretende, como un tapa-agujero, que toma el valor de objeto del deseo desde lo simbólico (Nominé, 2007 b), confundándose objeto del deseo con objeto causa del deseo, “El engaño fundamental es debido al hecho que el sujeto no tiene acceso directo al objeto que causa su deseo, y que tiene que pasar por la traducción del Otro y luego en la imagen de lo deseable el sujeto no ve lo que ha perdido” (Nominé, 2007 b, p.15), entonces, esa imagen que el Otro traduce como una imagen deseable eclipsa al sujeto y no le permite encontrarse de lleno frente al *objeto a*; es a través de la demanda del Otro que se brinda un entramado de significantes ideales con los que el sujeto se identifica, así se hace claro en el relato de Roberta cuando refiere que muchas de las características de ella en la posesión demoníaca están dadas por un tercero, basadas en lo que el discurso religioso provee, “yo no me doy cuenta de lo que me pasa, simplemente cuando me cuentan que yo me rio, que yo lloro, que yo grito, que yo me tuerzo, ahí es porque ya me cuentan”.

Es importante tener en cuenta como Roberta a pesar de sus dudas se remite siempre al discurso que la describe en esa imagen que el Otro le brinda, se interesa por aquella imagen especular por el hecho de que ésta es la representación que ella obtiene en la demanda del Otro, en este caso de lo que la ideología religiosa demanda, lo anterior se corrobora en el fragmento del discurso de Roberta cuando este Otro otorga significantes ideales que interpelan al sujeto brindándole alguna identidad y certeza “Pues yo lo único que sé es que Dios tiene destinado algo supremamente grande, tiene un propósito porque si no fuera así el Demonio me dejara tranquila hace mucho tiempo, pero constantemente me atacaba por el propósito de Dios que es grande, porque el Demonio no quiere cosas buenas para los hijos de Dios”.

La parte real del ser perdida en su interior se la busca fuera, en el Otro, de tal forma que el deseo funciona como metáfora que equipara la parte perdida en lo que el Otro posee, como si el Otro le pudiera devolver la parte irrecuperable, cuestión imposible ya que el objeto causa no está ni en el sujeto ni en el Otro (Nominé, 2007 a); la unidad que disfraza esta falta es la imagen que Roberta busca tras el discurso religioso, como la hija de Dios, a través de un *ideal del yo*, “*me gustaría estar al servicio de Cristo y ser como un pastor que se llama ... él es una persona muy ungida, muy osada, muy entregado al servicio de Dios, a pesar de ser médico, él es entregado a la vida cristiana, a los cultos, a servir, a lo de milagros, a mí me gustaría llegar a él, a tener un servicio directo con Cristo, que Cristo me use, que me haga cambiar vidas*”, es decir, esta imagen ideal que genera identidad disimula la aparición de lo *siniestro* y con ello el desvanecimiento del sujeto, como lo afirma Nominé (2007 b) “La imagen narcisista que aparece en el campo del Otro viene a recubrir lo que le falta al ser representado en el Otro, a saber lo que el sujeto es verdaderamente para el Otro, un *objeto a*. La imagen narcisista le permite no solo esta verdad si no también mantenerse a distancia de esta posición donde el haría gozar al Otro” (p. 35). Entonces, así como el sujeto busca el *objeto a* en el Otro, también el Otro busca del lado del sujeto el objeto causa del deseo, ya que el Otro está en falta y por ende desea y buscará ese objeto que perdió, que supone le pertenece y que el sujeto posee (Nominé, 2007 b), con ello se aclara porqué Roberta refiere “*he leído la parte donde Jesucristo es poseído por un demonio, en una prueba, entonces yo digo si Dios me tiene elegida a mí como algo, lo que yo vivo es una prueba y así lo he querido como asimilar, de que si yo estoy en el camino de Dios y lo que me está pasando es por algo que va causar un cambio bueno después para mi vida, entonces lo tomo como una prueba*”, además se observa como Roberta interpreta el mito cristiano desde sus propio *mito individual*, de ahí que hable de un Jesucristo poseído que no concuerda con lo que las escrituras bíblicas narran, ya que Jesús fue tentado más no poseso, interpretaciones subjetivas que se moldean de acuerdo a una verdad particular que generan respuestas sobre su identidad.

Frente a la unidad de su cuerpo existe un discurso que sostiene esa corporeidad perfecta de la cual el yo se ensancha, evitando que ese cuerpo fragmentado -estadio del espejo- e indecible en tanto real se presente; esta imagen es la que Roberta toma del Otro para poder decir y dar un sentido a lo *siniestro* que la petrifica en el momento de la

posesión demoníaca, donde su cuerpo no posee esa completud otorgada por la imagen *i'(a)* que sostiene la consistencia del sujeto evitando la vivencia siniestra *“mi esposo me ha dicho que cuando me pasa eso las piernas se me doblan casi completamente, desde las rodillas hacia arriba hasta la cadera, así total, quedan abiertas, otra veces los brazos se me tuercen, las manos se me quedan duras, agredo a las personas, muerdo, formo arcos, trato como de girar la cabeza, hago demasiada fuerza, me han dicho muchas veces que la fuerza que tengo en ese momento es cuatro, cinco veces más de la que normalmente tengo”*. Dentro de todo, el hecho de que Roberta no tenga conciencia de estos episodios habla del desvanecimiento del sujeto en tanto se vuelve un objeto para el Otro, ya que lo que bordea ese objeto es esa imagen narcisista, sin embargo hay un beneficio que ella ratifica, ya que al no tener conciencia de lo que su cuerpo vive protege esta imagen y su integridad en esa imagen, es decir, en algún punto ésta reacción es una custodia del yo y de la representación de la unidad del cuerpo que ella posee para mantenerse y no fragmentarse como sucedería en estructuras psicóticas (Martínez, 2012), para no enfrentarse a lo real del cuerpo que lo simbólico no puede aprehender, y así lo refiere *“En realidad no me gustaría tener conciencia de eso porque como digo soy de las personas que no me gustaría causar dolor con mi cuerpo a otras personas, entonces preferiría no tener conciencia, pero en caso de que la tuviera no sé cómo sería la experiencia de saber que se está contorsionando tu cuerpo, no sé cómo sería la reacción mía, como tal al saber que hay dentro de mí que está ocasionando eso”*. Así, Nominé (2007 b) formula que el sujeto en el estadio del espejo logra dominar su cuerpo en gran medida por intermediación de la imagen, generando efectos en lo real del cuerpo al tomar el valor narcisista que el Otro le brinda, con ella obtiene el dominio motriz de su cuerpo, asimismo a través de esa imagen *i'(a)* Roberta mantiene su relación con el Otro en tanto le permite diferenciarse, identificarse, y buscar del lado del Otro los objetos del deseo que no son más que señuelos.

Roberta se desconoce en el momento de las posesiones demoníacas porque esa imagen que otorga identidad se difumina *“Cuando me han pasado estas cosas la totalidad de mi mente y espíritu en sí se desconectan de mi cuerpo, porque no es mi cuerpo, no es mi espíritu, no es mi mente la que actúa... por lo que me refieren y cuentan digo esa no puedo ser, ese no es mi cuerpo, esa no soy yo, eso no lo hago yo”* de tal forma que ella vivencia lo *siniestro* en este momento, cuando se encuentra frente al deseo del Otro, entendido como el

Demonio, es decir, cuando no tiene una certeza que provenga del Otro y le genere identidad es cuando su imagen $i'(a)$ declina, quedando sin referentes al ser un objeto frente al Otro, desvaneciéndose como sujeto; es por ello que Nominé (2007 b) plantea que el sujeto adora su cuerpo porque le da consistencia, creyendo que le pertenece cuando se puede ir en cualquier momento, este amor propio es contenido por lo imaginario, sobre todo con el yo ideal, pero existe algo vedado, es el horror que esconde esa adoración, de tal forma que entre mayor sea su narcisismo en el sujeto, más le da asco de ello, ya que siempre sobrevendrá la parte real de su cuerpo.

El sujeto no es un cuerpo, habita un cuerpo, por ello tiene dificultades para reconocerse en el cuerpo y para soportarlo dado que está más allá de la imagen del cuerpo que el sujeto adora (Soler, 2006), así Roberta frente a la manifestación demoníaca pone en tela de juicio la certeza de pertenencia de su cuerpo, como imagen que la define, *“hay cosas que me parecen absurdas que uno pueda hacer, que le cuenten a uno le ocasiona como risa, rareza”*, en lo denominado como posesión demoníaca el propio cuerpo y el propio yo flaquean de tal forma que la imagen narcisista y el cuerpo entran en una dinámica que amenaza con la muerte y su destrucción, vivenciada como siniestra, de tal manera que aquello que fue depositario de amor y generador de identidad ahora deviene en una agresividad brutal y destructiva, son relaciones narcisistas ambivalentes e imaginarias *“cuando empiezo a verme los moretones o me veo los rojos o los rasguños, yo digo como me los hice o quien me los hizo o porque estoy así, a veces cuando estoy durmiendo después de una sesión de esas otra vez me levanto y siento el dolor, el ardor y me digo ¿por qué mi cuerpo esta así?”* estas preguntas que Roberta se plantea frente a la incertidumbre de su identidad y de su cuerpo, no encuentran un entramado significativo que pueda responder totalmente sobre lo real del cuerpo, sin embargo es el cuerpo mismo el que le da una certeza de que algo paso en su cuerpo, las lesiones en éste le afirman que algo sucedió y para responderse frente a esa evidencia utiliza el discurso religioso junto con lo que le comentan quienes observan, como un intento de apaciguar la angustia que la invade.

Para complementar lo que sucede con Roberta y con su cuerpo es pertinente retomar las palabras de Díaz (2003), quien articula la relación entre lo heimlich y unheimlich para plantear de manera clara y acertada que:

El cuerpo es uno de los bienes más entrañables del sujeto y este es uno de los atributos que permiten situarlo como objeto. Es un objeto para el sujeto, uno de sus bienes más íntimos y más propios, sobre el que se construye su imagen. A la vez, le es objeto ajeno, extranjero, por cuanto hacerse un cuerpo y tener un cuerpo y una imagen solo es posible por la intervención del Otro que, como orden simbólico y como significante, sostiene la unidad de algo ante todo fragmentado. Así, el lenguaje, mediador de esa relación del sujeto con su cuerpo, permite su organización e introduce un movimiento fluctuante entre la unidad y la fractura. El carácter de propiedad y de extrañeza lo hace intruso y crea la disarmonía entre el sujeto y su cuerpo (p. 98).

El cuerpo es familiar y en cualquier momento puede devenir extraño, dando paso a lo *siniestro*, a esa inquietante extrañeza que Roberta manifiesta cuando dice “*¿Que me sorprende?, que mi cuerpo haga cosas que en si uno no puede hacer, por ejemplo para poderse girar con el cuerpo en arco y que la cabeza me salga por el medio de las piernas, tendría que ser una contorsionista para hacerlo, como tal no lo hago, entonces el pastor me dijo mira Roberta tú te hiciste arco y tu cabeza quedo entre las piernas hacia el otro lado, me dice, tu subiste las piernas hasta la cintura, ¿cómo? no sé*” ya que el cuerpo en el sentido psicoanalítico no es evidente, claro a la conciencia, si no que en él subsiste lo extraño, cuerpo atravesado por el significante que va más allá de lo visible y biológico (Mahé & Ramos, 2012), es más, ese cuerpo puede ser tomado como objeto, y a pesar de que es otorgado al sujeto en cualquier momento el Otro puede raptarlo sea para gozar o dirigiéndose a él con la incertidumbre de su deseo, esto es claro en la posesión demoniaca y en la relación de Roberta con su cuerpo “*Siento siempre en los oídos que me hablan y me hablan, después hay manejo de mi cuerpo en lapsos, yo no quiero causarme daño o causarle daño a otra persona, hubo una ocasión en que cogí al hermano... y le prendí las uñas al brazo y se las baje y eso yo no lo quería hacer, pero estaba mirando que le estaba haciendo, lo miraba al hermano y le movía la cabeza que yo no lo quería hacer ¡porque no! yo no sentía ese hacer, pero si sentía que algo me movía las manos*”.

Categoría tres: La fantasmática en lo Siniestro

“...la niña me abrazó, y en el momento que ella me abrazó yo sentí unas ganas de cogerla por lo pies y estrellarla en el piso, y se me pasaba por la cabeza como si yo lo hubiera estado haciendo...”

Roberta

Caída de la función fantasmática

Las escenas en la mente de quien fantasea son compensación satisfactoria de los límites que opone la realidad en relación al deseo, que pueden estar relacionados o no con aquello que reviste una condición espectral, siniestra, algo del orden de lo impensado que cuando aparece genera angustia por estar del lado de lo real. Una manera de ver la fantasmática en Roberta es cuando enmarca una escena fantaseada sobre aspectos que cambiaría en su familia *“La falta de la presencia paternal, y de raíz sacaría el alcohol de mi familia, porque desde mis abuelos, mis papas tomaban demasiado y creo que eso conlleva a que los hombres de la casa no estén en la casa cuando se los ha necesitado o cuando uno busca, por ejemplo en este caso, contar esta clase de situaciones, entonces eso cambiaría en mi familia, porque en cuestión de cariño por parte de mi mamá si lo hubo, una expresión de un abrazo, un afecto por parte de mi mamá si hubo, pero por parte de mi papá ahora estamos viviendo lo que queríamos cuando éramos niños”*, discurso que devela como una parte de la novela familia interfiere en todas las esferas en las cuales ella se desenvuelve, gobernando y organizando su sensibilidad erógena sin que Roberta se dé cuenta, y es así como ama, vive, muere, sin lograr identificar que hubo un velo que logró deformar esos vínculos, mediados por el deseo, en procura de encontrar una satisfacción o una defensa que vela los rezagos de la castración.

“Yo digo si la fe es lo mismo que nosotros sentimos cuando al creer en Jesucristo, creer en él, porque la fe hacia él es creer en lo que no se ve. Entonces en ese caso yo creo en lo que Jesucristo puede hacer en mí, lo que Jesucristo puede cambiar en mi vida, y así mismo en la fe, creo que si yo le digo ¡Satanás te vendo mi alma pero ayúdame a mí a verme bien! creo que la misma forma de la fe con la que yo le pido a Jesús las cosas, por fe en la creencia de lo que no se ve, asimismo creo que puede ser con Jesucristo”, palabras de Roberta que develan su fantasmática, la cual concuerda con Nasio (2007) al referir que “es la puesta en escena en la psique de la satisfacción de un deseo imperioso que no puede

cumplirse en la realidad” (p. 12), que deja al descubierto un deseo irrealizable, haciendo de lo real, imposible de satisfacer, una satisfacción parcial al ser fantaseada sin la necesidad de hacerlo realmente y así encubriendo la angustia de lo real, *“una vez estábamos en la iglesia y tenía a mi hija, la niña me abrazó y en el momento en que ella me abrazó yo sentí unas ganas de cogerla por lo pies y estrellarla en el piso, y se me pasaba por la cabeza como si yo lo hubiera estado haciendo, cuando yo reaccioné la quede viendo a mi hija y lo único que hice fue abrazarla y mi hija me abrazo y me dijo ¿Mami qué te pasa? -nada mi amor-me abrazo y le decía te quiero mucho”*, fantasmática que puede entenderse como una reacción del yo para moderar el deseo sexual o agresivo que pretende el placer de alcanzar el cuerpo del otro, a la vez que busca articular una situación de goce y angustia con los principios del placer, buscando obturar la falta, mostrando una necesidad de sentir que la escena no es auténtica.

Para hablar de fantasmática es imperante hacer alusión al fantasma como una trama infantil de dominio sexual o agresivo de un personaje fuerte sobre un débil, pues toda escena fantaseada hace alusión a una escena edípica donde hay un protagonista que busca poseer al otro o ser poseído por él (Nasio, 2007), por tanto, el sujeto va construyendo su fantasmática con fragmentos significantes, como una colcha de retazos que empiezan a cobrar sentido e irán organizando su vida a partir de una teoría sexual, es lo que Morín (2003) refiere frente a que *“la teoría sexual que el infans va inventar será el zócalo del fantasma posterior, por lo tanto dejara huellas a nivel de su constitución libidinal”* (p. 38), siendo la fantasmática la que en última instancia no permiten ver las cosas tal cual son sino cómo se las desea y se la fantasea, pues la fantasía y la fantasmática constituyen el deseo del sujeto, le enseña como desear en relación con lo que se pierde (Zizek, 2005). Entonces, en esas escenas fantaseadas está presente su deseo, del cual no se quiere saber, sin embargo se deja entrever cuando Roberta narra su vivencia en la posesión demoniaca al ser dominada por Otro que la posee, para cometer actos que nunca están acorde con su *ideal del yo*, *“Yo tengo miedo a quitarle la vida a alguien, porque han habido ocasiones en que ha llegado gente y me ha dicho -vea usted me miro y después que me miró se arrastró hasta donde yo estaba y me agarró por el cuello, y estuvo a punto de estrangularme, de matarme ahorcándome-, entonces mi miedo es ese, de que cuando yo este poseída pueda*

matar a una persona. Entonces yo le he pedido tanto a Dios no me deje, que no quiero agredirlas, que no me deje sola porque tengo mis hijas y no quiero causarles daño”.

Parte de la estabilidad fantasmática se debe al *objeto a*, ya que la función fantasmática es ser el filtro que evita encontrarse de frente con un real, disfrazando el objeto causa del deseo, siendo así que el demonio que se le presenta a Roberta en forma de máscara es una construcción fantasmática, que la protege al engañarla haciéndole creer que sabe cuál es el objeto verdadero del deseo del Otro (Zizek, 2005), “*¿Del demonio?, sí, hay una que me tiene a mí como que marcada, que es un hombre, con el cuerpo, la cara larga, con colmillo, con un colmillo largo, sombrero negro, ojos rojos y que cuando me habla la lengua se le sale de la boca y es doble, como dos puntas y él habla y se mueven, esa es la que más como que me tiene como impactada, un hombre con lengua de serpiente (risa) y así de las que me hablan cuando yo empiezo a sentir así, una la que más me tiene marcada es una que tiene dos cachos de lado izquierdo, uno de lado derecho, barba larga que cuando habla se ríe, se mofa, como una careta de carnaval, que se mofa*”, demonio *engañador* que sabe hacer su trabajo por medio de una máscara que está en juego con el deseo, que esconde lo que se ha perdido, el *objeto a*; además, esa máscara con todas sus características, barba larga, cara larga, con un colmillo largo, dos cachos, entre otras, representan en su fantasmática el falo que desde lo simbólico e imaginario recubre el *objeto a*, entendido como un real, como un agujero (Martínez, 2012), es por ello que Roberta no logra articular significantes al preguntarle que encontraría tras la máscara “*mmm, no se*” ya que sobre lo real no existen significantes que logren aprehenderlo. Es decir, el fantasma no debe reducirse a un orden netamente imaginario ya que también se debe tener en cuenta la estructura simbólica como aquel que sostiene la realidad del sujeto.

Con ello se reconoce aquello que Nasio (2007) expone, que generalmente el fantasma se moviliza más por el plano de lo inconsciente, como un teatro que permite al sujeto exorcizar sus más originales fantasías, e implica “escena, personajes, acción, una emoción dominante y la presencia en la escena de una parte definida del cuerpo...” (Nasio, 2007, p. 32) condiciones que hacen parte también de aquella experiencia reconocida culturalmente como posesión demoníaca, que puede tener un concomitante más que es la experiencia de lo *siniestro*, entonces, los síntomas, comportamientos, relatos, sueños, ensoñaciones son formas en las cuales el fantasma se expresa en relación con el cuerpo, es

decir, en la posesión demoníaca hablar de *unheimlich* es ver como el fantasma deja de entrar en juego, es hacer una analogía con una obra teatral donde se escenifica la lucha Dios-Diablo y en medio de ellos esta una actriz, Roberta, quien tiene su guion por el cual ceñirse, donde sabe igualmente el guion del actor Dios y el actor Diablo, el problema surge cuando la puesta en escena comienza a funcionar sola, cuando su libreto ya no le sirve y ya no sabe qué hacer, no sabe cómo *actuará* ni Dios ni el Diablo, está a merced del Otro, y todo ello comienza a estructurar lo *siniestro* “*yo he tenido miedo de hacerle daño a mis hijas y a mi mamá, porque lo último que tuve hace unas semanas, lo que se me presentaba era la imagen de mis hijas y mi mamá, y unas voces que decían máta, máta*”.

Es interesante ver como algo que es familiar puede culminar en *siniestro*, donde habrá en escena un Otro inconsistente que hace manifiesta la ausencia hecha presencia, generando el intercambio de sujeto a objeto develando la no autonomía como sujeto, consiguiendo con ello que el cuerpo de Roberta ya no sea imagen especular o algo que se le parezca, “*mi hermano fue que le comento las cosas, le dijo -mire mamá pasa esto, Roberta se fue como casi quince o veinte minutos de ahí, no reaccionaba, no respiraba y después si ya volvió en sí-*”. Asimismo, una imagen *heim* como lo es la de un hombre del común, o una sombra puede devenir en cualquier instante en siniestra al salir del marco del fantasma, en el caso de Roberta deviene en demonio, siendo una imagen que no cambia totalmente transformándose en un monstruo aterrador como la cultura y específicamente la religión pretenden escenificar, al hacer que la imagen del demonio sea *satanizada* “*...es un hombre con el cuerpo, la cara larga, con colmillo, con un colmillo largo, sombrero negro, ojos rojos y que cuando me habla la lengua se le sale de la boca es doble, como dos puntas y él habla y se mueven*” narración que devela lo *siniestro* del encuentro con el ente demoníaco no porque sea como lo ha dado a conocer la religión, sino porque es una imagen familiar, *heimlich*, que se transforma en *no familiar, unheimlich*.

Así como se habla de lo *siniestro* en la literatura y el cine, la fantasmática también es plasmada en ellas como una estructura que sabe cómo reflejar el instante en que el sujeto se ve como objeto, transformado para el deseo del Otro, siempre y cuando no se agregue el valor fálico, evitando el efecto de comicidad. En definitiva, la fantasmática permite de alguna manera una armonía entre el sujeto, el deseo y la imagen, logrando en Roberta un punto de anclaje para decir *yo me veo de tal forma*, que hace que el deseo del Otro se vaya

desvaneciéndose, porque allí logra un consuelo, pero cuando no hay ese punto de anclaje, cuando Roberta vivencia lo *unheimlich* lo cual está más allá de su fantasma, se encuentra con el deseo del Otro, no quedándole otra salida más que fugarse “ *yo le dije mi cuerpo y mi alma son de Jesucristo y él -el demonio- me dijo ¡no, tú eres mía, tu alma es mía! y yo en ese ataque que tuve fueron quince minutos que yo no estuve en mi cuerpo, yo prácticamente, me tomaron, fue la pastora quien me tomó signos vitales, no tenía pulso, no respiraba, y fueron quince minutos que no reaccioné*”.

Lo íntimo del sujeto que la angustia devela

Para analizar cómo se manifiesta la angustia en la vivencia demoníaca de Roberta es pertinente retomar la definición de Lacan (1956) quien afirma:

La angustia, en esa relación tan extraordinariamente evanescente en la que se nos manifiesta, surge en cada ocasión cuando el sujeto se encuentra, aunque sea de forma insensible, despegado de su existencia, cuando se ve a sí mismo a punto de quedar capturado de nuevo en algo que, según los casos, llamaremos la imagen del otro, tentación, etc. En resumen, la angustia es correlativa del momento de suspensión del sujeto, en un tiempo en 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. 83)

Cuando la angustia surge hace tambalear las supuestas certezas como la identidad, sin que los razonamientos conscientes logren apaciguar ese afecto, así Roberta en el momento de vivir una experiencia de posesión demoníaca la angustia que la invade hace flaquear sus más grandes certezas “*Hay cosas que yo no, son cosas que no son mías porque uno recuerda lo que tiene en su cabeza, lo que vive uno, pero esa secuencia de situaciones que pasan en ese momento no las puedo contar porque no soy yo*” devalando como la angustia la deja sin un lugar estable en donde pueda reconocerse, donde su identidad y su realidad se debilitan, experiencia vivida desde la indefensión, desprotección frente a la inminencia de algo que logra hacer tambalear una posición dada en el mundo “*porque hay cosas que me parecen absurdas de que uno lo pueda hacer, que le cuenten a uno le ocasiona como risa, rareza*”, de esa manera, la angustia advierte de algo próximo que es capaz de hacer cojear aquella protección que el sujeto obtiene en lo que cree representar

para ese Otro en una cadena significativa, en otras palabras, ese lugar en el Otro el sujeto no puede asegurarlo en la angustia, en lo *siniestro*, es descubrir al Otro escindido y que como tal desea, así también el sujeto se detiene y se ve atrapado en la incertidumbre de no saber cómo ser, de no saber que desea, ni que desea ese Otro de él, donde el perder conciencia se presentara como una reacción frente al enigma que proviene del deseo del Otro.

Resulta provechoso recordar la concepción Freudiana y Lacaniana sobre la angustia como señal de cercanía a algo amenazante, no ante aquello que falta, sino ante aquello que es exceso, esto es vivenciado en Roberta como un peligro inminente y cercano “*Se siente porque he sentido energías buenas y negativas, y cuando salgo de un ataque demoniaco siento la energía negativa sobre mí o muy cerca de mí, es algo como que te quiere, como cuando uno siente esos nervios de que algo va a pasar, presintiendo algo malo que fuera a suceder, ese vacío de no saber qué es lo que va a pasar, asimismo siento como que la energía está cerca, como que hubiera o sea digamos, como cuando un ladrón, sí, una persona que te va a causar daño viene cerca de ti, tú sientes ese choque de que te están viendo y que a ti te van a causar daño, lo mismo siento yo cuando salgo de un ataque, siento la presencia de algo*” esa presencia de algo que es cercano pero que se vivencia como extraño, extrañeza en su cuerpo ya que la angustia se localiza en el cuerpo, como una sensación corporal inusual que no es equiparado con un estado normal, Roberta frente a ello expresa “*yo no puedo tener más fuerza que cuatro, cinco hombres, y se refiere a cuatro, cinco, seis barones hombres para poderme sostener, es imposible de que yo como ser humano pueda tener una fuerza superior para poder contra seis hombres, es cosa de que yo no lo puedo hacer, ahí si no es mi culpa*” donde ella se pone a distancia de su cuerpo, como si no lo conociera, la toma por sorpresa; para entender esto Nominé (2007 b) plantea que “el surgimiento de esa suerte de nuevo órgano, en la angustia, testimonia de esa parte que esta atormentada por ese goce heteros que el sujeto no puede reconocer como suyo” (p. 43) entonces, Roberta se enfrenta con un exceso de goce que ella no sabe localizar, ni poner en palabras, ya que es totalmente extraño y a la vez evidencia una parte de su cuerpo que es más familiar de lo que ella cree, se conjugan en su cuerpo vivencias familiares y desconocidas en la posesión demoniaca, un ejemplo de ello es lo familiar de haber dado a luz en dos ocasiones, puesto que Roberta tiene dos hijas, donde dicha vivencia retorna en la posesión demoniaca como extraña y que en su realidad no tienen sentido,

haciendo de la angustia alarman de un peligro del cual no sabe escapar “*ese rato yo estaba consciente y sentía como que se me movía algo en el estómago y yo le decía a la pastora -si parece que tuviera un bebe- porque ya había tenido a mis dos hijas y le digo parece que yo tuviera como un bebe en el estómago, siento como que se mueve y siento como si lo fuera a tener, me duele la espalda, me dan ganas de pujar, todo le explicaba yo a ella y cuando ella (la pastora) empezó a orar era como si estuviera pariendo*” la angustia emerge ante algo que es del orden de lo real, es la que da cuenta de que no hay un todo completo ni universal fálico, existe un real del cuerpo que resiste a que todo funcione en lo simbólico.

El cuerpo en la angustia fundamental está amenazado en su imaginaria completud, en su unidad, ya que todos sus referentes se esfuman, los que le permiten ubicarse; se habla de la angustia no de aquella entendida como alarma frente a un peligro, sino de la angustia fundamental (Ravinovich, 1993), Roberta relata sobre un acontecimiento en donde su cuerpo se encuentra amenazado, cuerpo libidinal que está más allá de su organismo “*tenía un afiche regrande que me había regalado una persona con la que yo sabía jugar a la ouija, tenía un afiche grande, lo tenía colgado en mi pieza y ella –la pastora- lo descolgó y en el momento en que ella lo rasgó yo sentí como una rabia, como si viniera por las entrañas y cuando lo echó a la candela, hasta allí yo recuerdo*” se observa cómo en Roberta falla lo fantasmático encargado de sostener su realidad, y con ello el *falo*, representado en el *afiche regrande* que ella tiene colgado en su habitación, *falo* que en lo simbólico taponar un agujero en lo real, es decir que *el objeto a* adviene en el preciso momento en que la fantasmática y el *falo* declinan haciendo que Roberta se desvanezca como sujeto, es el momento preciso donde pierde la conciencia, antes de ello ella lo vivencia como angustia de castración. Para complementar Nominé (2007 b) lo formula de manera impecable:

La angustia lleva a que el sujeto no reconozca el órgano con el cual goza, por eso ciertas angustias amenazan con la unidad del cuerpo, la consistencia del cuerpo amenazada por la angustia cuando dicha angustia no está enmarcada. En el neurótico la angustia aparece enmarcada por el marco del fantasma. Es decir por la ventana que la caída del objeto abrió. Entonces el neurótico pide ver, especialmente lo que se le esconde el ϕ . Pero en cuanto se aproxima lo deseado se angustia. El

falo, luego es el recurso, permite enmarcar la angustia y convertirla en angustia de castración (p. 43).

De allí que ese vacío, ese agujero puede ser ocupado por el $-\varphi$ o el *objeto a*, lo que sucede en Roberta en el episodio del afiche es que en ese lugar caracterizado por la ausencia aparece el *objeto a*, vivencia que se denomina lo *siniestro*; cuando el *objeto a* hace presencia sin un velo que lo cubra como la fantasmática, señuelo que engañe como el falo o que lo recubra como la imagen $i'(a)$.

Entonces, el *objeto a* es esencialmente nada, es hueco, vacío, como resto, como real que no entra en la imagen del cuerpo y es por lo tanto ilocalizable, de ahí que la angustia como manifestación de la presencia del objeto causa también tiene como característica la dificultad para ubicarse en su cuerpo, sin embargo, Roberta en alguna medida acaba por conocer las condiciones de su angustia y el modo de manifestarse (Rabinovich, 1993), *“Yo cuando he tenido los ataques más fuertes he sentido la palpitación más fuerte, antes de que llegara a pasar algo yo sentí un hormigueo en el útero, de los nervios, un hormigueo en el estómago, ¡Dios mío que va a pasar!, pero de allí a que haya una señal que a cada rato la sienta ¡no!, ha sido en los más fuertes, en este caso ha sido tres el hormigueo, el desdoblamiento y la pérdida de conocimiento”*, Rabinovich (1993) refiere que *“La angustia que no se pueda localizar se puede sospechar de psicosis”* (p.43), Roberta vivencia la angustia como miedo de que algo terrible pueda pasar, como señal de que un peligro volverá, aquí la angustia como alarma es localizable *“En cuanto a lo que haya pasado me da miedo, miedo si me da, miedo porque me siento como perseguida después de eso, me siento como si me estuvieran mirando y entonces todo lo que me rodea en ese momento es como si algo me fuera causar nuevamente daño”*, a la vez en Roberta se presenta de súbito una angustia que ella no ve venir, la toma desprevenida ya que no reconoce las causas que la invocan *“Ha habido ocasiones de cuando yo estoy orando, cuando yo me encuentro con rabia y ahí mismo quiero como bloquear ese genio y me pongo a orar a veces tengo esos choques, se han presentado a veces en la iglesia, en el grupo familiar donde mi mamá, o sea no hay como un sitio fijo de decir aquí se van a dar las cosas, es más, ha habido ocasiones que se han presentado los ataques sin yo haber tenido problemas o estar mi corazón lleno de rabia o de haber tenido situaciones así, porque se ha presentado, no más”*

para ella, ésta angustia fundamental no está relacionada con un espacio o tiempo, esto surge cuando se presenta un real, en tanto ella entra a ser un objeto causa para el Otro.

Desde otra perspectiva, la angustia emerge en la confrontación del sujeto con el deseo del Otro, donde la imagen de Roberta se desmorona ya que su constitución subjetiva sucede necesariamente en el campo del Otro, es en el Otro que Roberta busca su identidad, como hija de Dios, y para responder a su angustia utiliza el mito cristiano e individual, el entramado significativo, de allí que el sujeto siempre busque en el Otro aquella parte de su ser que perdió y que supone éste posee, refiriéndose al resto que queda del advenimiento del sujeto en el lugar del Otro, como residuo, es decir el *objeto a*, aquel que surge allí donde el sujeto no se ve en el ojo del Otro, como lo plantea Izcovich (2006) “finalmente, todo mito es un enunciado de lo imposible” (p. 102). Esta situación se torna insoportable en Roberta ya que en el momento en que acaece lo *siniestro* que angustia, su constitución como sujeto se desvanece para convertirse en objeto, de ahí que prefiera en ese instante la pérdida de conciencia como una respuesta frente al deseo del Otro “*En realidad no me gustaría tener conciencia de eso, porque como digo yo soy de las personas que no me gustaría causar dolor con mi cuerpo a otras personas, entonces preferiría no tener conciencia, pero en caso de que la tuviera no sé cómo sería la experiencia de saber que se está contorsionando tu cuerpo, no sé cómo sería la reacción mía como tal al saber que hay dentro de mí que está ocasionando eso*”.

El deseo del Otro es enigmático, ya que el deseo es indecible, es no articulable, este deseo petrifica al sujeto, hace caer la imagen *i'(a)* de Roberta, deseo que pretende ser abarcado por la religión, el mito, la fantasmática y lo ideales, donde el sujeto busca ubicarse en el Otro, sin embargo siempre surge una incógnita y de nada sirven los intentos cuando aparece frente a Roberta el deseo del Otro “*Que pienso, porqué me pasan esas cosas a mí, porque me esta pasado tal cosa, quisiera entender, quisiera saber porque me pasan esas cosas a mí, qué propósito tiene Dios destinado conmigo para que me pasen esas cosas a mí*”, evidenciando además, que en la posesión demoniaca hay un goce del Otro, escenificado como el Diablo que hace de Roberta un objeto del cual puede gozar, estas voces superyoicas tratan de reivindicar al Otro, apareciendo en su cara siniestra de la que habla Aparicio (2006), “*cuando si he estado en un lapso de tiempo consiente, digo que sí es un ataque demoniaco porque me conlleva a hacerme daño, son voces que dicen golpéate,*

has esto, este otro y hacen fuerza de mi propio cuerpo, son cosas que yo no quiero hacer como persona y como parte de mi cuerpo no quiero hacer” son voces que la obligan y ella no tiene más que obedecer a ese mandato de goce, no obstante ésta pérdida de la autonomía en la posesión también es explicable con el hecho de que Roberta queda a merced del deseo del Otro y esto es lo que realmente angustia, así lo da a entender Rabinovich (1993) “Lo que aparece como más allá del goce del Otro como inquietante, es el enigma de su deseo. La aparición del goce del Otro no basta como respuesta al enigma que se le propone a todo sujeto como deseo del Otro” (p.105).

En el goce del Otro queda una pregunta, no es totalmente certeza, allí surge el enigma del deseo, cuando se observa la inquietante extrañeza en el cuerpo de Roberta “*¿Qué me pasó? Cuando yo ya siento un dolor así extraño en mi cuerpo, pregunto ¿qué pasó? o simplemente el hecho de yo despertarme y verme en el suelo yo digo ¿qué pasó?*”, la pérdida de la constitución de sujeto para devenir en objeto causa del deseo es insostenible, por ello Roberta pierde conciencia cuando tras el goce se presenta el deseo del Otro, lo que está en el trasfondo es la muerte del sujeto “*Entonces la recomendación fue, en esos días iban a cambiarlo de bóveda, de que yo le retirara la pulsera para deshacer el pacto y el día que lo iban a cambiar de bóveda yo le quite la pulsera pero me desmaye, antes del desmayo pensaba simplemente en estar libre, en no morir porque el pacto me conllevaba era unirme hasta que yo totalmente falleciera, para yo estar con él, ese era el pacto de que el día que yo me sintiera triste, me sintiera sola, él podía llevarme, me podía morir y a eso me conllevaba, a cumplir un pacto, una promesa de morir para estar con él*”. En la medida en que se es objeto de deseo se pierde como sujeto, se pierden los lazos con el significante que hace cadena (Mesa, 2009 b), de ahí que la angustia no es sin objeto, por tanto la división del sujeto entre él y el *objeto a* mantiene la vida, caso contrario, el encuentro de éstos dos determinaría la muerte del sujeto escindido, pasaje al acto cuyo paradigma es el suicidio (Rabinovich, 1993), esto develado en el discurso de Roberta cuando refiere “*yo no sé en qué momento me encerré con un cuchillo y estuve a punto de suicidarme*” que si bien no fue llevado a cabo deja abierta la posibilidad de que la muerte advenga en cualquier momento; la angustia desde ésta perspectiva es algo estructural y se hace necesario pensarla a la luz de la constitución subjetiva en el lugar del Otro, marcando el vínculo radical del sujeto con el objeto “*yo en mi conciencia lo que puede hacer mi*

cuerpo, lo que más temor me da y lo que tal vez puede hacer mi cuerpo es eso, matar y suicidarme, cortarme, matarme, y tirarme de una parte a otra, eso, son cosas que si me da miedo de que pueda pasar”, es la vivencia de lo *siniestro*, Mesa (2009 b) lo analiza como “Un fenómeno que anuncia una forma de emergencia en lo real de una figura amenazante, indeterminada que a veces se caracteriza por un “algo” que produce horror, muchas veces la parálisis y frente a lo cual el sujeto no tiene recursos, en algunos casos, incluso, el sentimiento de la propia muerte se hace inminente” (p.3).

Para finalizar se concibe a la angustia como algo inquietante y subjetiva, Freud (1994 e) al hablar de lo *Unheimlich* hace alusión a la angustioso que sucede súbitamente, es la entrada en lo *siniestro* cuando en el marco significativo aparece lo más cercano, lo heim, el huésped pero bajo su otra dimensión, lo más extraño; en Lacan (1963) habla de ella como la espera de que algo sucederá. Eso cercano en Roberta es el doble como real, de aquella parte íntima que se perdió sea como parte del cuerpo o como goce y que presiente que lo hallara fuera, de allí que lo familiar retorna en desconocido “aquel gemelo es quien causó el deseo del Otro, y al mismo modo es causa de mi deseo” (Nominé, 2007 a, p.31), gemelo que es amorfo, sin imagen y si hay el caso en que surja una imagen, es cuando la angustia aparece. “Hay angustia cuando en ese marco aparece lo que ya estaba, mucho más cerca, en la casa: Heim” (Lacan, 1962, p. 86), y entonces es preciso fijarse en la magnitud de la vivencia de la posesión demoníaca en Roberta donde se juega su integridad, donde le da sentido a ello tras la creencia de enfrentarse con esa imagen terrorífica del Diablo o de espectros que ponen a tambalear esa *supuesta tranquilidad*, a partir de eso ominoso, que deja entrever la subjetividad en escena de algo terrorífico que hace parte de lo exterior como de lo interior.

El *objeto a* es familiar en tanto es una parte que perdió de su cuerpo pero que pretende hallarlo en el Otro, en la estructura del doble real lo que está en juego es el propio cuerpo de Roberta, porque queda a merced del Otro, como objeto causa de éste “*la sensación de sentirme perseguida, y eso muchas veces me ha durado bastante, me ha durado semanas, días porque me da la sensación de que hay algo que está cerca de mí, que me quiere causar daño*” Roberta vivencia lo angustioso de lo *siniestro* experimentando un desamparo donde ese otro se torna totalmente diferente, aquello cercano se torna mortífero, sin embargo cuando ese episodio angustiante de la posesión culmina, en alguna medida

vuelven las certezas con posibilidad de que ese huésped vuelva sin previo aviso “*son tantas cosas que uno siente en ese momento que quedan muy cortas las palabras para expresar lo que se siente, porque se siente temor, se siente tristeza, se siente como les digo vergüenza pero con respecto a lo que haya pasado, pero el hecho de saber de que uno ya está bien y esta liberado y que está tranquilo se siente felicidad porque sabe uno que Dios está volviendo la vida*”.

DISCUSIÓN

“Pero el hecho de saber que uno ya está bien, ya está liberado, y que se está tranquila después de la posesión, se siente felicidad porque sabe uno que Dios está volviendo la vida”

Roberta

Al hacer alusión a un sujeto inmerso en el lenguaje es referirse a que cada sujeto posee características particulares y culturales, haciendo referencia a la manera como éste se posiciona frente a un fenómeno como tal, que no solo está en la dimensión subjetiva y que tampoco va en contradicción con lo social (Arboleda, 2005), con ello, es posible hablar de la posesión demoníaca y su relación con lo *siniestro* como un hecho marcado por lo subjetivo y lo socio-cultural. A partir de ello, el análisis del discurso como herramienta fundamental para hacer una aproximación psicoanalítica a lo *siniestro* en la posesión demoníaca, hace de ésta investigación una demostración de la vigencia y pertinencia del saber psicoanalítico en la cotidianidad, permitiendo analizar fenómenos como lo demonológico desde el saber inconsciente. De esta manera, se habla de sujeto *sujetado* a los significantes que el Otro le brinda, incorporándolos y estructurando así su subjetividad, significantes que hacen mella en la psique y que logran trascender en las generaciones, siendo así como una construcción cultural denominada *religión* logra adquirir poder a través del tiempo, por el sometimiento de sus unidades al ser un discurso de amo que hace lazo social y que congrega. Es importante hacer un pare y partir del significado de la palabra *religión*, que tiene su raíz en el verbo latín *religare* que significa estar ligado fuertemente con Dios, o volver a unir, entonces, si se tiene en cuenta que Roberta como fiel cordero de Cristo hace gala de su religión, significa con ello que está ligada fuertemente a un significativo Dios y por ende a su contradictor, representantes de una voz superyoica que

evoca la presencia del Otro, y entonces, se comienza a hablar de estar en relación con el Otro, podría decirse que hay Otro que la *posee*.

Durante éste proceso investigativo tomar el tema de lo *siniestro* es remitirse, como bien Freud (1994) lo hizo, a experiencias que son vivenciadas como siniestras tanto en la vida cotidiana como aquellas plasmadas en la literatura y hoy en día en el cine, colocando en escena aquello que puede resultar inquietante para un sujeto, aquello ominoso que reaparece cuando lo fantástico se *reproduce* en la realidad, o cuando la realidad asume el carácter de lo fantástico, es decir, se desvanecen los límites entre fantasía y realidad, límites que Roberta vivencia al hacer una comparación entre sus posesiones demoniacas frente a lo observado en algunos films o textos leídos “*en relación de algunas películas si las he presenciado, si las he tenido, pero no en todas, porque todas las otras relacionan con agresión del cuerpo, que uno mismo se haga daño al cuerpo de uno, en mi caso no me hago daño a mí misma, yo causo daño a las personas que me quieren ayudar, porque cada que despierto en mi consciencia me dicen mira Roberta que cuando estábamos haciendo tal cosa usted me hizo esto*”.

Hacer ese paralelo permite develar como lo *siniestro* en la vida cotidiana, la literatura, el cine y las narraciones generan inicialmente en Roberta una especie de sentido familiar que poco a poco se va transformando en algo que sale de lo consabido, de espacios, de momentos y lugares conocidos hasta culminar en algo *siniestro*, de allí que para ella los films en primera instancia logran brindar un sentimiento de seguridad, de familiaridad con una situación específica frente a la posesión demoniaca, una identificación que brinda estabilidad a su imagen narcisista, permitiéndole encontrar un sentido e identificación con aquello que le sucede frente al personaje de ficción como si fuera ella misma, empero, lo que se podría catalogar como ficción, de lo que está del lado de lo imaginario fácilmente se confunde con la realidad desvaneciendo esa imagen de seguridad, de identidad y desarmándola de herramientas para responder frente a la vivencia propia, dejando un terreno propicio para que lo *siniestro* haga su aparición a partir del desvanecimiento de certezas basadas en su creencia religiosa, develando que el Otro es inconsistente, que por estructura el Otro tampoco sabe.

Freud (1994) plantea que lo *siniestro* se vivencia cuando experiencias pasadas o fantasías asociadas a la sexualidad infantil son reprimidas por ser intolerables y retornan en

una experiencia externa, o cuando una concepción animista que se transmite culturalmente y que se creía superada pone en tela de juicio esta supuesta certeza, siendo así como Roberta dentro de su nueva congregación asume estar bajo la protección de un ser todo poderoso, como el Otro que le da la tranquilidad en su vida cotidiana al ser portador de significantes ideales; sin embargo, esas certezas de protección absoluta tambalean, episodios que irrumpen sin tiempo ni lugar definidos, haciendo emerger una señal de angustia que advierte que algo puede aparecer, porque tras estas concepciones se esconde un escenario donde se presenta lo *siniestro* como un territorio fronterizo entre lo conocido y lo inesperado, donde se ponen en juego aquellas firmezas utópicas del propio ser y la fortaleza de una identidad sostenida sobre creencias excesivamente racionales (Palenzuela, 2009), “*También tengo claro que al alejarme de Dios lo que se viene son problemas, cargas, porque nosotros dejamos los problemas y las cargas en Dios porque él es el que nos liberta, el que nos quita toda carga de encima, él es el que nos guarda*”, creencias que son atravesadas por una fantasmática en tanto velo que protege y secunda al mito individual para generar seguridades que son mejores aún si conllevan un plus de más que es quitar responsabilidad para alivianar culpas.

Siguiendo a De Oro (2009) es acertado reconocer que Roberta en su psique plantea una verdad en la cual incorpora la característica de ser portadora de una suerte de infierno, *lago de fuego* simbolizado culturalmente a partir de la figura del Diablo, haciendo alusión a que su verdad implica que ese infierno es interno, un infierno dentro del cual cabe lo sexual, la pulsión, el deseo, el goce, las represiones, la angustia, la culpa, lo *siniestro... el inconsciente*. Y eso que es familiar puede en algún momento retornar en desconocido en tanto que en el lugar que hace presencia lo invisible suele instalarse la demanda del Otro, lugar de lo *heimliche*, es decir lo familiar, pero cuando dicha demanda del Otro es alterada por la aparición de algo que logra hacer de la presencia invisible una forma de presencia, se está en el terreno de lo *siniestro*, a partir de la aparición del deseo del Otro en el lugar de la demanda del Otro, entonces, para Roberta la religión y específicamente Dios están presentes del lado de la demanda, lo cual ordena estar dentro de un esquema del *ideal del yo*, que da una imagen narcisista consolidada que se desvanece en la posesión, remplazando el padre ancestro por el padre espectro, lo demonológico, al tiempo que sobreviene el deseo

y el goce del Otro en el lugar de la demanda, dando cabida a la pregunta *¿Qué quiere de mí?*.

El discurso de Roberta devela la presencia del Otro como determinante para que su deseo haya aparecido, tras la renuncia a un goce inmemorable. Un deseo que tiene que ver con la identidad que gira en torno a que Roberta busca ser alguien, llegar a ser alguien y llegar a alguien, donde el temor a desaparecer le evoca la falta, constitutiva para desear; una identidad configurada a partir de una $i'(a)$ que le brinda certezas gracias a la función del fantasma que coloca esa imagen $i'(a)$ en escena, pero cuando dicha imagen comienza a desvanecerse es el momento en el cual, Roberta, deja de ser sujeto para devenir en objeto, objeto en tanto está al servicio del deseo del Otro. Pero ese devenir de sujeto a objeto no está solo, ya que la angustia aparece para recordar a Roberta la incertidumbre frente al deseo del Otro, de no saber que es para el Otro, este deseo la aparta de los razonamientos y certezas que la iglesia le entrega, convicciones que se sostienen gracias a la función fantasmática que organiza su deseo, el deseo del Otro, la angustia y el goce de acuerdo al principio del placer, para que así sean soportables a su yo y a su ideal del yo, logrando vedar el encuentro con lo real, *con el objeto a*.

Por función de la fantasmática el *objeto a* queda vedado, pero cuando esa puesta en escena pierde su guion definido hace de la posesión demoníaca algo que se sale de lo familiar, haciéndola una vivencia siniestra al recordarle de esa forma que se está *poseso* del deseo del Otro, se pierde la autonomía del yo. El Otro convierte el agujero, el del *objeto a*, en una imagen que falta, en la imagen de algo que está oculto y que toma un valor libidinal, razón por la cual el sujeto buscara su identidad orientándose en el mundo con $i'(a)$, es decir, la imagen $i'(a)$ a Roberta le parece lo deseable, como un tapa-agujero, al tomar el valor de objeto del deseo desde lo simbólico (Nominé, 2007), confundiendo el objeto del deseo con el objeto causa del deseo, entonces, esa imagen que el Otro traduce como una imagen deseable eclipsa al sujeto y no le permite encontrarse de lleno frente al *objeto a*, de ahí que para Roberta esta imagen apoyada por ese *ideal del yo* como hija de Dios a través de la demanda del Otro, le brinda un entramado de significantes ideales con los que se identifica, dándole una consistencia, apartándola de encontrarse con el *objeto a* en tanto la $i'(a)$ lo recubre, de ésta manera Roberta evita el encuentro con lo *siniestro* al tener un soporte para su imagen con la cual pretende responder al deseo del Otro, son significantes que permiten

identificarse, por ejemplo como madre o hija de Dios, demandándole seguir la palabra de un ser supremo, de Otro que además de demandar (Dios) también puede ir más allá del goce (Diablo), goce que en alguna medida le da una certeza en el dolor que deja en su cuerpo, permitiéndole hablar sobre las intenciones malvadas de ese Otro, el Diablo; sin embargo, el deseo se presenta como una pregunta abierta que amenaza la integridad de Roberta, de no saber quién es, ni que se es para ese Otro.

Tras la adoración que Roberta tiene hacia su *i'(a)* como señuelo que engaña –*hija de Dios, sierva de Cristo*- que supone ser el objeto del deseo del Otro, se esconde un horror, de tal forma que entre mayor sea su narcisismo más le da asco de ello, ya que en la vivencia de la posesión demoníaca siempre sobrevendrá la parte real de su cuerpo, entonces, esa corporeidad perfecta de la cual el yo se ensancha, evita que ese cuerpo fragmentado -estadio del espejo- e indecible en tanto real se presente; esta imagen es la que Roberta toma del Otro para poder decir y dar un sentido a lo *siniestro* que la petrifica en el momento de la posesión demoníaca. Otra respuesta en Roberta para evitar la inminencia de lo *siniestro* es el hecho de perder la conciencia en determinado momento de posesión, ya que así protege esta imagen y la integridad de la misma, es decir, en algún punto ésta reacción es una custodia del yo y de la representación de la unidad que su cuerpo posee para mantenerse y no fragmentarse, como sucedería en una estructura psicótica, para no enfrentarse a lo real del cuerpo que lo simbólico no puede aprehender.

Entonces, lo *siniestro* en la posesión demoníaca desde el psicoanálisis evoca temas como el deseo, la fantasmática y también el cuerpo, este último preferido por la posesión al igual que el psicoanálisis, basta remitirse a las primeras pacientes de Freud con quienes se consolida el psicoanálisis, hasta la actuales manifestaciones corporales de goce que se han denominado síntomas contemporáneos, así, este saber propone una mirada crítica que se aparta de lo ideológico y la verdad objetivable que buscan las ciencias exactas, apuntando, con base en una teoría fundamentada, a una verdad particular del sujeto que se ubica en un cuerpo además de poseerlo, el cual le es otorgado por otro cuerpo, el de lo simbólico. Ello no solo ha sido de interés exclusivo del psicoanálisis ya que la religión como discurso ha puesto su mirada hacia el cuerpo para pretender domarlo, con más precisión se puede hablar que dentro de las interpretaciones y explicaciones posibles frente al fenómeno de la posesión el mito cristiano tiene un peso de veracidad en la cultura nariñense, dado que se

liga a creencias que como tales no dan la posibilidad de un debate, es por ello que en la investigación realizada, teniendo como directriz a la teoría psicoanalítica, se brinda una explicación de cómo el cuerpo entra en relación con lo *siniestro* en la posesión demoníaca, como una vivencia que petrifica al sujeto.

En el sujeto existe una falla estructural que deja claro cómo se posee un cuerpo, no se es un cuerpo sino que éste es un atributo, como un regalo que viene del Otro que se puede adjudicar, entre muchos otros, a los padres o a Dios, para decir que se tiene un cuerpo gracias a alguien que dio esta posibilidad, de ello se puede jugar con la acepción de posesión, como el hecho de Roberta poseer un cuerpo, de vivirlo como propio y también el cuerpo como invadido por un ente, que ella denomina demonio, ese cuerpo que lo cree propio y que puede devenir en ajeno, de ahí que su cuerpo en cualquier momento se puede ir, algún Otro lo puede tomar, puede ser raptado por un *ladrón* o habitado por un huésped; así como se habla de la posesión demoníaca en Roberta, se puede hablar de la incursión de Dios en el cuerpo de los místicos o de un fenómeno que día a día despierta el interés de más sujetos y que ha sido rotulado por el psiquiatra Mack (1994) como *Síndrome de raptos extraterrestres*, entonces, más allá de lo que el sujeto dice, frente a esta transformación del mito como organizador de realidad, lo que se busca es hablar de una verdad que el sujeto pretende abordar en relación a su cuerpo, en relación con el Otro, como objeto y como sujeto, sobretodo como un real que para el significante resulta imposible significar haciendo de ello la presencia inminente de lo *siniestro* (Alomo, 2007), *siniestro* en tanto se está a merced del deseo del Otro, en tanto se es objeto, es decir, se ha sido poseído.

En el cuerpo del sujeto hay una parte que él no puede reconocer, el sujeto no se confunde con su cuerpo, siempre busca una parte de éste cuerpo afuera, la libra de carne; así también hay un goce que el sujeto no reconoce como suyo, ese goce es el que se escapa al discurso de amo que está repleto de significantes que hacen unión, hacen lazo social y congregan, allí se puede ubicar a la Religión Cristiana, la cual busca regular un goce y para ello el pastor como representante de un discurso utiliza, en el caso de Roberta, la confesión como práctica común a esta ideología, donde el creyente cuenta a detalles su vida, y en el trasfondo su goce, haciendo gozar también al confesor en su fantasía devolviéndole su inconsistencia, entonces el cristianismo busca domar un cuerpo por medio de la confesión, hacer un cuerpo vacío de goce que obedece a los mandatos, un cuerpo civilizado, es lo que

pretende el *ideal del yo* como hija de Dios que sigue su camino, es un cuerpo que obedece, que se adapta a la Ley, la moral cristiana y la cultura, a significantes que ordenan y hacen del cuerpo el soporte del discurso del amo; sin embargo no todo el goce es sacrificado y queda un remanente, que está del lado de lo que lo simbólico no logro aprehender, así en Roberta existe un cuerpo civilizado, domado y un cuerpo no domado, estos dos cuerpos se relacionan con dos formas de goce, uno particular del sujeto que Roberta no puede reconocer ni reconocerse en él, y hay un goce estándar que cada discurso produce con el aparato del lenguaje de sus significantes, de sus normas, de su prohibición, no hay inconsciente colectivo pero si formas colectivas de goce (Soler, 2006); de ésta manera la posesión demoniaca se torna como una forma de goce que el discurso religioso brinda, aunque en sus inicios la posesión demoniaca surge como una manifestación del cuerpo en contravía al discurso de poder, es sin embargo el cristianismo el que ha sabido usufructuar de ese goce un beneficio para interpretarlo según su conveniencia, sumiendo a los sujetos en el oscurantismo a *plena luz* del siglo XXI.

CONCLUSIONES

Lo *siniestro* habla de una condición psíquica más que de una fuerza procedente de un ente externo, es la puesta en escena de algo familiar que aparece como desconocido pero tan propio e íntimo a cada sujeto, que logra poner en vilo las certezas que el yo incorpora, hablar de *siniestro* es hablar de lo íntimo, del inconsciente que hace emerger la presencia del Otro, del deseo del Otro, de la angustia, la caída de la fantasmática, es hacer una metáfora en la cual el *ideal del yo* estará a la diestra de Dios padre todo poderoso, en tanto que la otra parte de la metáfora en manos del Otro, *del demonio*, quedando dentro de lo *siniestro*; es como si Roberta se encontrara en medio de dos niños que se disputan por un juguete, el cuerpo de ella; siendo importante aquí reconocer que el devenir *poseesa* a *poseedora*, es decir, pasar de ser Roberta poseída por el demonio a ser ella quien dice tener el diablo dentro, se convierte en paso necesario para no seguir siendo el objeto de la posesión y poder de ese modo dar un soporte a su situación.

La posesión demoníaca no es el desamparo de Dios, no es ausencia como comúnmente se puede entender, sino por el contrario, es la inminencia de una presencia de Otro que cuando incorpora la demanda recibe el nombre de Dios, pero cuando incorpora el deseo la religión le ha dado el fonema de Satanás. Pero el deseo del Otro, que no tiene voz y sin embargo se hace escuchar, no se precisa por su intención buena o mala, es simplemente deseo, esa cualificación bueno-malo pertenece a la dimensión del imaginario, al ideal que despliega la responsabilidad hacia otro ente, a esa imagen siniestra que refleja que en algún punto todo sujeto está poseído, poseído por el deseo del Otro, donde la fantasmática logra entrar en escena para hacer vivible la situación evitando encontrarse de frente con lo real, con el *objeto a*.

El cuerpo se ubica como un atributo, otorgado por Otro que Roberta lo define como Dios, es una propiedad que le permite al sujeto decir *tengo un cuerpo, habito un cuerpo*, escenificando al sujeto en falta en tanto hay algo de su cuerpo que le falta, que perdió, un goce que lo busca del lado del Otro, permitiendo que el sujeto no se confunda con su cuerpo, evitando la inminencia de lo *siniestro* en tanto falta la falta; ese cuerpo y la imagen que lo sostiene son la propiedad más preciada del sujeto ya que ahí se juega su integridad, su identidad, donde el yo busca una unidad a partir de un *ideal del yo* que le dice hacia donde caminar para ser el objeto del deseo del Otro, entonces, el camino de Dios mantiene

a Roberta en la ilusión de hallar una respuesta frente al deseo del Otro, sin embargo, todos aquellos ideales son un engaño que se desvanecen junto al sujeto en la vivencia de lo *siniestro*, donde no sabe que es, ni que ser, aquella imagen adorada narcisista se esfuma junto con la unidad de su cuerpo.

Ese cuerpo que en el mito Cristiano fue otorgado por Dios junto con la libertad y voluntad frente a este, ahora, en la posesión demoníaca surge su contraparte, el Diablo, quien viene a usurpar ese bien para llevarla al *lago de fuego*, terreno de goce que la expulsa de la conformidad donde las certezas de su yo y de su realidad le evitan la angustia, sin embargo, más allá del goce que en alguna medida le permite dar un sentido como las intenciones malvadas del Diablo que busca causar daños, lo que se esconde tras ese goce es el deseo del Otro y esto es lo que verdaderamente angustia al sujeto, la angustia fundamental que el sujeto no logra tolerar, donde existen dos opciones, bien se escapa como lo hace Roberta a través de la pérdida de conciencia, manteniendo en alguna medida su ser y su imagen en tanto no puede ubicarse en esa escena, permitiéndole decir junto a la interpretación religiosa que no se trata de ella porque su cuerpo se separó de su ser; o se resuelve entregándose de lleno al deseo del Otro como un enigma que no da ninguna certeza, dejando al sujeto a la deriva ya que frente a su cuerpo y su identidad los significantes no son suficientes para restablecer esa certeza, puesto que no pueden abordar lo real que se presenta, dejándola en la estela de lo *siniestro*.

El saber psicoanalítico se adentra en fenómenos que hacen parte de la cotidianidad, entre ellos el de lo *siniestro* dentro de una subjetivación más que una objetivación, y pone una mirada crítica frente a esa explicación religiosa en la posesión demoníaca, permitiendo un abordaje que revele aquellas particularidades que la concepción mítico-mística no explica siendo insuficiente al momento de responder al por qué de ese suceso, con ello esta investigación se adentra en las verdades subjetivas del mito, develando la estructura significativa que este encierran y que en el caso de Roberta organiza su realidad, sin estar dentro del estatuto de mercancía, sino más bien, del lado de la finalidad del conocimiento en relación a la vivencia de lo *siniestro*, otorgando un papel decisivo y fundamental al sujeto. Por tanto, el abordaje desde la teoría psicoanalítica suscita el reconocimiento de éste tipo de temáticas a partir de una postura ética, argumentativa e investigativa que permita un aporte significativo por medio de la investigación *con* Psicoanálisis, dando cabida a la

explicación psicoanalítica, y no solo a la concepción místico-religiosa, abordando las particularidades del malestar que el sujeto del inconsciente suscita.

LIMITACIONES Y RECOMENDACIONES

Más que una limitación, es una información conveniente para posteriores investigadores que pretendan abordar temáticas relacionadas con la Religión desde una postura crítica, y es con relación al acercamiento a la población donde se evidenció un hermetismo por parte de algunas personas pertenecientes y líderes de la iglesia al conferir interpretaciones que no permiten una apertura a nuevas posturas frente a fenómenos hacia los cuales ellos consideran tener una afirmación irrefutable, frenando de una manera u otra el acercamiento a la búsqueda de conocimiento, sin embargo, esto no fue ni es condición suficiente para interferir con los intereses y objetivos planteados en la investigación.

Es pertinente abordar lo *siniestro* en diferentes fenómenos y estructuras, la posesión demoníaca hizo evidente la relación del sujeto con el Otro, más allá la posición que el sujeto puede ocupar como objeto del deseo o del goce del Otro, así se puede hablar de un cuerpo que es poseído por el Diablo, en los místicos como cuerpo poseído por Dios o como raptos extraterrestres, entre otros, develando la posibilidad de retomar variados temas para posteriores investigaciones, ya que tras los diversos fenómenos se encuentran estructuras significantes que estructuran al sujeto.

Adentrarse en una temática que logre apasionar al investigador se torna relevante, de allí la importancia de lograr una buena argumentación teórica que de soporte a aquello que se esté llevando a cabo de la mano con lo apasionante del tema, lo cual no es sinónimo de un tema de moda, pues se debe partir de que el inconsciente es *atemporal*.

REFERENCIAS

- Alomo, M. (2007). El Otro del Mal. *Revista del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Psicología*; 2, 7-30.
- Antaki, C., Billig, M., Edwards, D. & Potter, J. (2003). El Análisis implica analizar: Crítica de seis atajos analíticos. *Atheneadigital*, 3, 1-22.
- Aparicio, S. (2006). *¿Histeria o Paranoia?*. Medellín, Colombia: Editorial Asociación del Foro del Campo Lacaniano de Medellín, Colombia.
- Arboleda, C. (2005). *Diablo y posesión diabólica*. Medellín, Colombia: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Arias, J. (1981). *Corrado Balducci: Existe el demonio y se dan casos de posesión diabólica*. Documento recuperado el día 12 de noviembre de 2012 del sitio web del Periódico El país: http://elpais.com/diario/1981/04/09/sociedad/355615207_850215.html.
- Bonilla, E. & Rodríguez, P. (1997). *Más allá del dilema de los métodos*. Santa Fe de Bogotá: Grupo editorial Norma.
- Braunstein, N. (2001). *A medio siglo de el malestar en la cultura*. (8ª. Ed.). México: Siglo Veintiuno Editores.
- Braunstein, N. (2006). *El goce un concepto lacaniano* (1ª. Ed). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cohen, E. (2003). *Con el diablo en el cuerpo*. México: Taurus.
- Cortes, J. & Gatti, F. (1978). *Proceso a las posesiones y exorcismos, un análisis histórico, bíblico y psicológico de los demonios, diablos y endemoniados*. Madrid, España: Colecciones Paulinas.
- De Oro, C. (2009). De la miseria de la cultura a la producción de un nudo: La estructura del sujeto y el nombre del padre. En J. Hoyos (Eds.). *Perspectiva de la investigación psicoanalítica en Colombia* (pp. 86-93). Medellín: Universidad de Antioquia.
- Díaz, C. (2003). El cuerpo: Ese objeto marcado por el exceso del otro [versión electrónica], *Desde el jardín de Freud*, 3, 98-105.
- Dor, J. (1994). *Introducción a la lectura de lacan, el inconsciente estructurado como un lenguaje*. Barcelona: Gedisa, S.A.

- Drivet, L. (2010). Sobre los mitos de Freud [versión electrónica], *Desde el jardín de Freud*, 10, 221-235.
- Enríquez, O. (2012). *Psicoanálisis y contemporaneidad*. Colombia: Editorial Universitaria-Universidad de Nariño.
- Fernández, M. (2009). La Interpretación y la Teorización en Psicoanálisis. En J. Hoyos (Eds.). *Perspectiva de la investigación psicoanalítica en Colombia* (pp. 29-44). Medellín: Universidad de Antioquia.
- Freud, S. (1994 e). *Obras completas. Tomo XVII. Lo ominoso* (J. Etcheverry, Trad.) Buenos Aires: Amorrortu editores. (Trabajo original publicado en 1919).
- Foucault, M. (2000). *Los anormales. Curso en el collège de France*. México: Fondo de cultura económica.
- Gallo, H. (2009). El psicoanálisis y la investigación de fenómenos sociales. En J. Hoyos (Eds.). *Perspectiva de la investigación psicoanalítica en Colombia* (pp. 94-100). Medellín: Universidad de Antioquia.
- García, B & Hidalgo, E. (2005). La Violencia del Síntoma [versión electrónica], *Informes psicológicos*, 7, 57-69.
- Grillo, M. (2005). *En la senda del deseo*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Habermas, J. (1982). *Conocimiento e interés* (M. Jimenez, Trad.) Madrid: TAURUS. (Trabajo original publicado en 1968).
- Izcovich, A. (2006). Goces inconfesables. *Heteridad* 6, 97-103.
- La Biblia*. (2009). Bogotá: Sociedades Bíblicas Unidas.
- Lacan, J. (1956). *Seminario de Jaques Lacan. Libro 4. La relación de objeto*. Recuperado el 13 de octubre de 2012; desde: <http://es.scribd.com/collections/2951551/Obras-Completas-de-Jacques-Lacan>
- Lacan, J. (1962). *Seminario de Jaques Lacan. Libro 9. La identificación*. Recuperado el 9 de septiembre de 2012; desde: <http://es.scribd.com/collections/2951551/Obras-Completas-de-Jacques-Lacan>
- Lacan, J. (1963). *Seminario de Jacques lacan. Libro 10. La angustia*. Recuperado el 15 de octubre de 2012; desde: <http://es.scribd.com/collections/2951551/Obras-Completas-de-Jacques-Lacan>

- Lacan, J. (1964). *Seminario de Jacques lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Recuperado el 10 de marzo de 2013; desde: <http://es.scribd.com/collections/2951551/Obras-Completas-de-Jacques-Lacan>
- Ley 1090 actualizada a marzo de 2012. *Código Deontológico y Bioético y otras disposiciones*. (2006). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Mack, J. (1994). *Abduction: Human Encounters with Aliens*. New York: Ballantine Books.
- Mahé, L. & Ramos, C. (2012). Enfermedad, cuerpo y síntoma [versión electrónica], *Desde el jardín de Freud*, 12, 267-277.
- Martínez, N. (2012). El narcisismo... Freud y Lacan. *Revista de Psicología GEPU*, 3, 79 - 89. Recuperado el 13 de Marzo de 2013, de la base de datos Dialnet.
- Mejía, M. (2005). *Las mujeres y el superyo*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Mesa, C. (2009 a). Psicoanálisis y universidad (elementos para un corte debate). En J. Hoyos (Eds.). *Perspectiva de la investigación psicoanalítica en Colombia* (pp. 11-20). Medellín: Universidad de Antioquia.
- Mesa, C. (2009 b). La angustia en los adolescentes como respuesta a la consistencia del otro “lo que debiendo permanecer oculto se revela” [versión electrónica], *Affectio Societatis*, 10, 1-13.
- Miller, J. (1999). *El recorrido de Lacan*. Buenos Aires: Paidós.
- Milmaniene, J. (2004). *La función paterna*. Buenos Aires: Biblos.
- Morín, I. (2003). *El enigma de lo femenino y el goce, en los confines de las singularidades femeninas*. Medellín: Asociación Foros del Campo Lacaniano Medellín.
- Nasio, J. (2007). *El fantasma*. Barcelona: Gedisa, S.A.
- Nasio, J. (1996). *Enseñanza de 7 conceptos cruciales del psicoanálisis*. Barcelona: Gedisa, S.A.
- Nominé, B. (2007 a). *La angustia y el síntoma*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Nominé, B. (2007 b). *Clínica psicoanalítica cuadernos de una enseñanza itinerante*. Bogotá: Editora Gloria Gómez.
- Palenzuela, N. (2009). En la estela de lo siniestro [versión electrónica], *Desde el jardín de Freud*, 9, 103-119.
- Pérez, C. (2009). *Sobre la condición social de la psicología*. Santiago de Chile: LOM.

- Rabinovich, D. (1993). *La angustia y el deseo del Otro*. Buenos Aires: Ediciones Manantial S.R.L.
- Sandoval, C. (1997) *Investigación Cualitativa*. Bogotá, Colombia: CORCAS Editores Ltda.
- Sanmiguel, P. (2009) La pregunta por la investigación en psicoanálisis. En J. Hoyos (Eds.). *Perspectiva de la investigación psicoanalítica en Colombia* (pp. 21-28). Medellín: Universidad de Antioquia.
- Sauret, M., J. (2009). De la angustia al acto vía el amo [versión electrónica], *Desde el jardín de Freud*, 9, 267-279.
- Soler, C. (2006). *Los ensamblajes del cuerpo*. Medellín: Asociación Foros del Campo Lacaniano Medellín.
- Toro, I. & Parra, R. (2010). *Fundamentos epistemológicos de la investigación y la metodología de la investigación. Cualitativa/cuantitativa*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- Zizek, S. (2005). *El acoso de las fantasías*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Zuleta, E. (1985). *El pensamiento psicoanalítico*. Medellín, Colombia: Percepción.

ANEXOS



APROXIMACIÓN PSICOANALÍTICA A LO SINIESTRO EN LA POSESIÓN DEMONÍACA.

Consentimiento Informado

A través del presente documento, usted **ACEPTA** participar de manera voluntaria en el desarrollo del trabajo de grado adelantado por los estudiantes egresados Diego Enríquez Díaz y Mauricio Pantoja Obando para optar por el título de Psicólogo.

Este trabajo investigativo cumple con los aspectos éticos planteados en la Ley 1090 de 2006 por la cual se reglamenta el ejercicio de la profesión de la Psicología, se dicta el código deontológico y bioético y otras disposiciones, específicamente el Artículo 2: Disposiciones generales, numeral 9: Investigación en seres humanos. Además, su participación no presenta riesgos asociados ni beneficios directos, sino el obtener información relacionada con los objetivos planteados en el trabajo de grado.

Su participación se guiará básicamente brindando información a partir de entrevistas, las cuales, si usted acepta, serán grabadas en medio digital. Dicho material recopilado será utilizado solo con fines académicos, asimismo su identidad como participante será protegida siendo anónimos toda clase de datos personales que se recojan. Su firma en este documento significa que ha leído y entendido claramente el proceso investigativo que se pretende adelantar y por tanto decide participar y acepta las condiciones presentadas en esta hoja de consentimiento.

Entrevistas Realizadas

Teniendo en cuenta la extensión en la transcripción de las entrevistas, se procede a anexar, de manera aleatoria, algunos fragmentos de las entrevistas realizadas a Roberta frente a su vivencia en la posesión demoniaca. La letras en mayúscula y en negrilla refieren a las iniciales de los nombres de quienes intervinieron en dichas entrevistas; la letra **R** se escribe al inicio de las respuestas otorgadas por Roberta, en tanto las otras abreviaciones **M** y **D** representan las preguntas realizadas por los investigadores.

Entrevista uno

M. ¿Qué es aquello que le sucede cuando aparecen esas cosas extrañas en su vida?

R. ¿Cuándo tengo esos ataques espirituales? Pues la verdad no me doy cuenta, porque la verdad cuando eso pasa no recuerdo nada, yo me guio es por lo que me dicen”, por lo que me cuentan, por ejemplo mi esposo me sabe decir “mire mami usted cuando estábamos orando le paso tal cosa, se empezó a torcer, se cayó, se fue contra un muro, se golpeó la cabeza, se reía, gritaba y hay cosas que yo no, son cosas que no son mías porque uno recuerda lo que tiene en su cabeza, lo que vive uno, pero esa secuencia de situaciones que pasan en ese momento yo no las puedo contar porque no soy yo, no podría decirle que me pasa porque yo no los recuerdo, pero por ejemplo acá mi padre espiritual puede comentar que me puede suceder a mí porque él me ha visto, él me ha ayudado en estos casos.

M. ¿En las situaciones en las cuales se han presentado nunca ha recordado nada?

R. No, nunca recordé, yo ya me guio es porque me cuentan.

R. mi esposo me ha dicho que cuando me pasa eso las piernas se me doblan casi completamente, desde las rodillas hacia arriba hasta la cadera, así total, quedan abiertas, otra veces los brazos se me tuercen, las manos se me quedan duras, agredo a las personas, muerdo, formo arcos, trato como de girar la cabeza, hago demasiada fuerza, me han dicho muchas veces que la fuerza que tengo en ese momento es cuatro, cinco veces más de la que normalmente tengo.

M. ¿Usted podría decir si esto ocurre en algunos contextos específicos, en algunos sitios, momentos específicos?

R. No, ha habido ocasiones de cuando yo estoy orando, cuando yo me encuentro con rabia y ahí mismo quiero como bloquear ese genio y me pongo a orar a veces tengo

esos choques, se han presentado a veces en la iglesia, en el grupo familiar donde mi mamá, o sea no hay como un sitio fijo de decir aquí se van a dar las cosas, es más, ha habido ocasiones que se han presentado los ataques sin yo haber tenido problemas o estar mi corazón lleno de rabia o de haber tenido situaciones así, porque se ha presentado, no más.

M: ¿Cuándo usted habla de las cosas locas recuerda porque comenzó a hacerlas?

R: Me deje llevar mucho de mis compañeros y otra porque me sentía sola y entonces al irme con ellos, al salir con ellos y practicar tantas cosas yo ya sentía una compañía pero yo no sabía diferenciar entre en que estaba cometiendo algo espiritualmente tan malo que me podría causar lo que me está causando ahora, yo me deje pues más fue el hecho de haberme sentido sola, me deje llevar mucho de los comentarios que me decían - que tú eres una cobarde que no vas, que tú si no practicas es porque te da miedo tu eres una miedosa y eso y él hecho de ser como soy, con mi carácter súper fuerte y mi genio, entonces yo le decía -¡no, yo no soy así, yo no tengo miedo de nada, vamos!- y a todo me le media, a todo me metía en todo me hacía, pero era más por lo que me presionaban psicológicamente, me hacían sentir como menos y yo quería ser más, entonces todo eso me llevo a cometer todo, yo practique el juego de las tijeras, practique la tabla ouija en varias ocasiones, una vez tuvimos una desconectada y una compañera tuvo que ir a parar al San Rafael por cuestión de eso, practique las letanías, el juego de la estrellita de las cinco puntas con el duende en el centro y las velas lo practicamos, ese de la cabra que se coge la cabeza de un animal muerto, se lo ponía en la mitad y todo el juego de velas entonces uno atrae supuestamente cosas, todas esas maneras, todas esas cosas, pertenecía a un grupo de metaleros de acá de Ipiales, pertenecía a un grupo de una pandilla, era común que por ejemplo si esta semana quiero ser punkera lo era, que si ésta semana quería ser emo lo era, que si esta semana quería ser punkera y emo lo hacía, porque tenía, tengo relación de varios amigos que tienen esa situación; entonces, esa relación que yo llevaba con ellas me llevo a cometer varias locuras como, él pues conoce más que nadie todo lo que yo he vivido porque yo con el he tenido una confianza extrema, le he contado lo que he hecho y lo que no he hecho, que si por ejemplo yo tenía un novio hoy y mañana quería tener otro él lo sabe porque yo se lo he contado, lo que hacía en la tabla ouija, lo que preguntábamos él lo sabe porque yo le comentaba, le comentaba todo lo que pasaba en mi vida, porque quiero que el día que Dios permita que se haga una liberación total salga todo, que no se quede arraigado

nada, porque el odio que yo siento hacia las personas que me han querido hacer daño, todo eso quiero que salga de mí, el hecho de haberme sentido una vez que intentaron abusar de mí todo eso, esa rabia todo ese odio me conllevó a mí a que a que... de que esa persona le pasara algo por causa de que yo estuviera tranquila, entonces hacia pactos, acudía a brujas y a varias cosas así.

Entrevista dos

D. ¿Qué es o como es lo del desdoblamiento?

R. Por ejemplo mi ser salió de mi cuerpo carnal, mi mamá me miro en otro lugar donde yo no estaba, ella me vio en la casa y yo estaba en la iglesia.

D. ¿Usted fue consciente o no se da cuenta?

R. No, como le dije, yo me di cuenta que fui a otros lugares, pero yo pensaba que estaba en mi propio cuerpo pero cuando ya desperté en el lugar donde yo estaba ahí si ya me explicaron las cosas, porque yo le dije a la pastora -mire que yo me sentí y me vi en otro lugar, me vi en la casa donde mi mamá, me vi donde unos tíos- le dije yo, -porque yo me fui a verlos y no sé porque ahora estoy acá- entonces me dice de que ella tuvo un lapso de que yo me quede así como que no reaccionaba, entonces en ese momento mi mamá empezó a darse cuenta de que algo me estaba pasando, cuando llegamos a la casa ella pregunto, entonces mi hermano fue que le comento las cosas, le dijo mire mamá pasa esto, dijo sari se fue con casi quince o veinte minutos de ahí, no reaccionaba, no respiraba y después ya volvió en sí.

D. ¿Es algo que aparece en su mente o es una figura externa?

R. El rato menos pensado yo miro la imagen así al frente mío, lo que te estoy diciendo, ese día yo salía de una discusión y me puse a orar y cuando estaba orando tuve un ataque y me metí al baño y me iba a cortar las venas, entro mi esposo y mi hija y me dijeron que me querían y que me amaban y cuando la niña me abrazó yo deje de sentir esa presencia negativa sobre mí y que yo la estaba viendo, y cuando la niña me abraza y me dice mami no te hagas nada yo te quiero mucho, ella me abraza y cuando yo sentí el abrazo y a ella en mis brazos yo deje de sentir esa presencia y deje de ver esa cara.

M. ¿Qué considera usted como eficaz para apartar el demonio de su vida?

R. Lo más eficaz en mí para apartar y no presenciar más ha sido la palabra de Dios y mi hija, siempre que mi hija se me ha acercado y me ha abrazado con una palabra y un abrazo siento que de mí como que sale algo malo

M: ¿Cuándo usted predicaba la religión católica había ocurrido alguna vez?

R. Una vez, fue cuando mi abuelo murió, cuando él murió yo tuve una, me había golpeado contra las paredes, decía cosas que no tenían sentido, hablaba en otras lenguas, mi mamá me dijo que ella me había tenido que encerrar y doparme, porque ella no sabía de eso y de lo que tuve esa posesión hasta cuando volví a entrar a la iglesia fue que me volvió a pasar, porque más o menos seis, siete años antes de entrar a la iglesia no me había pasado nada.

Entrevista tres

D. ¿Cuál es la relación existente entre mente, cuerpo y espíritu?

R. En la anterior decía que a veces cuando sucede eso la mente se me bloquea, el cuerpo tiene los síntomas o los efectos, el dolor, mente y cuerpo son cosas diferentes.

R. En sí nuestro cuerpo es nuestra masa corporal, el espíritu la esencia y la mente es la consciencia, el subconsciente de uno. Cuando me han pasado estas cosas la totalidad de mi mente y espíritu en sí se desconectan de mi cuerpo, porque no es mi cuerpo, no es mi espíritu, no es mi mente la que actúa.

M. ¿El espíritu en ese momento se desconecta?

R. El espíritu y la mente, porque en sí en ese momento espiritualmente me considero que no estaría.

D. ¿Usted que crea que esa entidad quiere de usted?

R. ¿Que desea de mí? según nuestro conocimiento se dice que el demonio lo que quiere es nuestra vida, él nos quiere arrastrar al lago de fuego, yo veo que lo que él quiere es que yo le sirva a él, quiere que le sirva, que esté conectada con él, y para servirle al demonio es como complicado porque todo lo que él nos dé después uno lo costea con la vida y para mí más vale la pena servirle a Cristo que es el dador de vida y de vida eterna, entonces yo no quiero entregarle mi vida al demonio sino a Cristo.

D. ¿Qué haría con su vida el demonio?

R. ¿Qué haría? No sé (risas), de pronto destruirme o acabar.

R. Atraer más almas, más vidas al servicio de él, y pues eso es fácil en la vida mundana eso es fácil, por ejemplo el amigo que llegue y que le diga al otro bueno si no toma usted fulanito es un eso (risas), entonces en la vida del mundo pasa eso, por ejemplo cuando uno va y comparte la palabra a uno la otra persona lo va a bloquear y uno tiene que insistir en dar a conocer su palabra para poder atraer gente al camino de Dios.

Entrevista cuatro

D. ¿Usted se lo ha llegado a preguntar?

R. Pues la verdad, lo que yo sé es que tengo un llamado a la iglesia, a servir a Dios y debido a eso sé que el demonio ha tomado mi cuerpo, por decir, que es una patada de ahogado, porque mi vida, mi alma ya no le pertenecen a él, sino a Jesucristo.

D. ¿Cuándo dice ya no le pertenece es por qué en algún momento le perteneció?

R. Pues nosotros al momento de, como dijo el hermano Leo, al inconscientemente hacer pactos, hacer rituales y cosas que no debemos hacer le abrimos puertas al Diablo y le permitimos estar en nuestra vida” Pues nosotros al momento de, como dijo el hermano Leo, al inconscientemente hacer pactos, hacer rituales y cosas que no debemos hacer le abrimos puertas al Diablo y le permitimos estar en nuestra vida.

D. ¿Cuándo usted acudía a la magia o a los pactos que buscaba?

R. En ese entonces me dejaba llevar por la diversión, por el salir con amigos, por pasar un rato, pero jamás me imagine el daño que estaba causando a mi vida.

D. ¿Cuál era el objetivo de todas las practicas?

R. Por diversión, por divertirme, por pasar el rato, yo lo hacía por eso y porque mis amigas me decían o yo les decía -estoy más aburrída, hoy no tengo nada que hacer, no quiero salir- y ellas -no sari que salgamos- entonces se hacía un combito de amigas, cuando ya nos reuníamos no sabíamos que hacer y de repente un día dijo una pelada -vámonos hasta el cementerio y hagamos tal cosa- y nos fuimos hasta allá y saco la tabla y nos pusimos a jugar hubo conexión y todo y ya, solamente era por experiencia por saber qué era lo que iba a pasar después, ya lo cogimos como diversión, hacerlo por hacerlo, hasta que un día nos estrellamos (risas) porque nos pasó algo tremendo, pero lo hacíamos por pasar el rato porque no.