

Las ansiedades asociadas al debut: lo sagrado y lo profano  
Notas sobre la escisión normal y patógena, el sentido común  
y la invención singular en el debut adolescente

Carlos Moguillansky\*

**Introducción**

Aunque tradicionalmente se asocia el debut a la iniciación sexual, su condición más relevante está relacionada con el profundo cambio de vista de un adolescente, relativo a su asunción de un decir propio, independiente del discurso tutorial. En el debut, el joven afirma una decisión autónoma y sostiene un pensamiento independiente. Se libera de su sumisión al discurso de los padres o de una institución sustituta, accede a su autoría vital y se apropia de su perspectiva singular. Este tránsito discursivo encuentra sus fuentes en la experiencia interior –pulsional y afectiva– y tiene un efecto paralelo en su vida sexual, al imponer una transformación de la significación sexual y del lugar que ocupa el joven frente a su sexo. El debut implica una caída de las creencias latentes en el saber parental y un reordenamiento de las referencias éticas e instrumentales de cada joven, pues a partir del debut todos los sistemas de sostén y de comprensión de la vida se refieren a las evidencias singulares que le dicta a cada joven su propia perspectiva. Por ello, el debut reubica el aquí y el ahora del adolescente, quien deja de referir sus proyectos a su vida infantil y se dirige a su propio camino adulto. Aquí ocupan un lugar clave lo sagrado y lo profano en el conflicto puberal entre el *Superyó* familiar y su experiencia interior. El conflicto es un punto de bisagra en la evolución familiar, en el que el *Superyó* de una familia se transforma a lo largo de las generaciones. En él, el joven sufre la soledad, la segregación y la diferenciación en y de su experiencia interior respecto de su pertenencia al sentido común de su familia. El peaje a pagar en ese tránsito es la llave de acceso a su sentido personal en su adultez. La

---

\* [cmoguillansky@gmail.com](mailto:cmoguillansky@gmail.com) / [CV](#)

integración ulterior de su vida puberal lo llevará a un "origen", que, igual que él, se ha transformado.

Esta metamorfosis discursiva, emocional y corporal tiene un fuerte impulso evolutivo. Ella culmina en el clímax del debut, y se acompaña de ansiedades de diferente tenor, asociadas a la transformación económica del narcisismo, de la sexualidad y del vínculo intersubjetivo del joven con su familia y con su grupo de pares. Veremos en la descripción que sigue, que *la misma tiene sus apariencias defensivas –asentadas especialmente en el narcisismo– y también sus profundidades estructurales, asociadas al pasaje a la adultez en el camino de la sexualidad –con su asunción de la misma, con la elaboración defensiva de sus fundamentos obscenos y de su intersección con lo mortífero–, así como con la ruptura intersubjetiva de aquellos lazos sagrados a una tradición de los orígenes –más enigmática de lo que habíamos sospechado, pues asienta en el vínculo trans-subjetivo con figuras superyoicas sostenidas en los ancestros–.*

El conflicto entre la convicción del joven fundada en su experiencia erótica y el superyó heredado por generaciones en su familia tiene un plano profundo en el que lo obsceno –implícito en su vivencia erótica– es contenido, fijado, impedido, legislado y, finalmente, enviado a un intercambio erótico posible por los valores restrictivos y habilitantes de su superyó. En la superficie, ese conflicto es distribuido por el joven, su familia y sus pares en la configuración compleja que se puede conjugar en cada joven y en cada momento. En ese conflicto superficial se deben diferenciar las emociones agresivas y apegadas como valores desplazados de la lucha inconsciente entre la experiencia interior del joven y la estructura institucional latente, que se edifica en torno del *télescopage* superyoico familiar. En ese proceso conflictivo, lo *salvaje* de la experiencia obscena sexual del joven se inserta y articula en un orden legal que lo contiene en la oposición entre *lo legítimo* y *lo transgresor*.

Estos desarrollos se iniciaron en los estudios de Freud sobre la identificación post-edípica con el superyó de los padres (Freud, 1979a), de Benjamin en su investigación sobre el *télescopage* ancestral asociado al juego e invención infantil (Benjamin, 1998) y de Bataille sobre el vínculo del erotismo con lo mortífero (Bataille, 1957). Sorpresivamente, el eje de la comprensión del proceso adolescente pasó de una clínica del narcisismo a un estudio de las tensiones del joven con su sexualidad y con el rito de pasaje puberal desde su adhesión a los emblemas familiares de la infancia hacia el mundo, solitario y angustiante, de su relación con su sexo obsceno y con el mandato enigmático de un *superyó-personal/familiar* sádico e invisible. Las condiciones sagradas de esa constelación ponen al joven en el dilema de *traicionar su propia experiencia interior o ser traidor al mandato de su*

*familia, pues oscuramente ubica allí al superyó arcaico.* En ese dilema, el auxilio del grupo de sus pares y la externalización del conflicto permiten una solución defensiva disociativa, que brinda el tiempo imprescindible para la resolución del mismo. El proceso adolescente da oportunidad para que los distintos planos del conflicto entren en debate y logren una solución armónica, con el inevitable remiendo de la defensa humana, tan atenta a sus necesidades de fidelidad a lo actual como al origen de su vida anímica. Benjamin vio al niño como un ropavejero, que todo lo guarda y todo lo pierde; eso puede extenderse al adolescente, cuya necesidad emotiva lo obliga a una enorme concentración en lo que sucede en su vida grupal –tan clave como las chucherías del bolsillo del niño– y lo arroja a ser negligente con eso que los adultos consideran importante. Debido a la escisión del Yo, que aquí tiene gran importancia defensiva, el adolescente experimenta que es culpado “por acciones que realizó su hermanito menor”, como señaló Meltzer con ironía.

El debut discursivo y la paralela ascensión de la vida sexual tienen cursos de acción separados. No siempre el inicio de la vida sexual activa se acompaña de un genuino debut discursivo, pues su ejercicio suele sostenerse en el ideal grupal, y en muchos casos el debut sexual discursivo se atrasa años respecto de la actividad genital, cuando el acatamiento al imperativo social dispara el inicio sexual. Como bien señala Blos, la forma sexual de ese inicio, instalado por el Ideal del Yo de un grupo, pierde las cualidades emocionales del debut sexual, a favor de una práctica social –una destreza narcisista– prefijada por los emblemas del grupo (Blos, 1981).<sup>1</sup> En ese caso, se echa de menos la experiencia interior, y la conducta responde al deseo de pertenencia al grupo y al temor a caer en el ostracismo social. Esa forma de comienzo sexual suele ser transitoria y deriva en un debut, pero, si se cristaliza en una modalidad definitiva, arroja sombra sobre el futuro sexual adulto (Blos, p. 205). En ambos casos la escisión del Yo juega un rol importante, pero si en el primer caso es transitoria y está al servicio de la experiencia evolutiva, en el segundo se instala como una defensa patológica y definitiva.<sup>2</sup> Cuando el debut demora en surgir hasta fines de la tercera década de la vida, su clínica se confunde con un fenómeno crítico de la edad media.

---

<sup>1</sup> “En la década actual, la actividad sexual (genital) se ha vuelto la forma legítima de conducta de los jóvenes... Hemos asistido en el curso de estos años a la desaparición casi total de la privacidad o intimidad en materia sexual.”

<sup>2</sup> La diferencia entre ambas defensas trasciende una cuestión temporal. En la escisión juvenil usual sólo se trata de mantener un equilibrio entre las presiones grupales y la experiencia interior, cuyos tiempos no suelen coincidir. Una vez instalado el debut, la escisión del Yo no tiene más razones para perdurar y caduca. En el segundo caso, la escisión del Yo persiste, pues se han agregado otros motivos; la pérdida de la relación erótica sostenida en el mutuo deseo se trastoca por un vínculo de poder, disfrazado de sexual, en el que se busca obtener lo propio del semejante y arrancárselo con tretas engañosas o violentas. El objeto así obtenido tiene un valor fetichista, que busca reemplazar el perdido mundo sexual sostenido en el respeto por el mutuo deseo. Se pretendió ubicar el amor en ese terreno, pero no siempre el amor provee la dimensión de respeto por el mutuo deseo que, aunque puede acompañarlo, resulta independiente de él.

En ese caso, la abrupta aparición de sueños, crisis de angustia y eventualmente síntomas marcan la ruptura de un precario equilibrio –habitualmente sostenido en un fracaso introyectivo– ante el llamado erótico, en el que lo salvaje del ser humano exige ser tenido en cuenta. Al estar fuera del tiempo de la adolescencia, esa crisis no cuenta con los recursos familiares y sociales, propios de aquella y es estigmatizado como una situación anómala o enfermiza. Un ejemplo ilustrativo surge de la experiencia de un hombre que, al promediar su treintena, tuvo una crisis vital bastante importante. Su padre, muy enfermo, le había advertido que la vida era corta y “nadie sabe cuándo le toca”. Tanto el padre como el abuelo habían sido muy trabajadores. En su niñez y adolescencia, él vivió con una actitud sumisa y trabajadora, tratando de honrar ese mandato, y se sentía orgulloso de haber renunciado a muchos deseos. Su vida fue muy sacrificada, formó una familia y progresó en su trabajo, “tratando de cumplir con la vida”. Luego de un tiempo de análisis de su estructura obsesiva, comenzó a tener sueños perturbadores. Soñó con toqueteos sexuales con su hija y que era penetrado por un hombre. Quizá la crisis de la edad media de la vida lo enfrentó con los resortes de su erotismo, dormidos en su obediencia al mandato parental, y aterrorizado reaccionó como un púber que cree ser degenerado y anormal al vivenciar los apremios de su deseo sexual inconsciente. Su debut discursivo se atrasó veinte años respecto de su inicio genital, pero surgió con la misma violencia que en la pubertad.

Por esas razones, si bien el debut tiene una penumbra de sentido derivada del inicio genital, propongo el término para definir la metamorfosis discursiva estructural, que impone una ruptura con el sentido común de la institución latente –familiar, juvenil, social, etc.– y deviene una invención personal, en la que una perspectiva propia da el tono de lo que se percibe, se piensa y se actúa en una situación determinada. Quien debuta es apelado por su realidad propia o su experiencia interior –corporal, pulsional o emotiva–, cuyo sentido escapa a la definición de la enciclopedia institucional y exige que nuevas metáforas enriquezcan la misma. Si la metamorfosis individual se agrega a otras en una acción grupal, el fenómeno adopta un carácter subversivo o profanador, en tanto cuestiona un orden previo, institucional y sagrado (Moguillansky, 2012) y genera un cambio de paradigma, que deriva en un *gap* generacional. Los neologismos y los cambios del sentido común grupal son la expresión de un profundo cambio de los Ideales del Yo juveniles que, con el tiempo, conducen a una transformación social general.

Alrededor de esta cuasi obvia descripción de los hechos, se arremolina un dispositivo legal que la costumbre estableció como ritos de iniciación sexual. Más allá de cualquier religión, son reglas irracionales arraigadas en el sentido común social. Freud describió algún indicio en *Tabú de la virginidad* (1979b). Él prescribe el apartamiento del ejercicio genital

femenino como un mandato imperativo moral –al servicio de la represión– que aparta al sexo femenino de su meta pulsional y le impone una severa restricción sexual cultural. Aunque el tabú se asienta en el sexo femenino, su influencia impera en ambos sexos, al establecer áreas sagradas y profanas delimitadas por la *religio*<sup>3</sup> instituida en la tradición cultural (Agamben, 2005). En el mismo texto, Agamben (2005) señala que una *religio* consagra al conjunto de objetos y prácticas reservadas a algún dios; y aunque el nombre del dios poco importe, su imperativo sagrado aparta la función y proscribire su uso corriente al declararlo un acto profanador. El tabú sexual participa de la estructura formal de la *religio*, al prescribir una función sexual tabú. A partir de esa institución, la función sexual queda apartada de su ejercicio usual y su trasgresión adquiere transitoriamente un valor sacrílego. La virginidad es el ejemplo más conocido. Hace cien años, Freud hablaba del rol social del iniciador sexual, que ejercía un papel mediador entre el ámbito sagrado y el profano, al realizar el pasaje ritual –la desfloración–, sin imponerles un riesgo moral ni a la virgen ni al hombre que luego ejercería la vida sexual con ella. El derecho de pernada –imperante en el siglo XIX– imponía esa regla sobre el señor de la región y cargaba en él la responsabilidad –y el derecho– de ejercer el sacrificio ritual de quebrar el tabú. Las jóvenes eran llevadas ante él por su familia para ser desfloradas, y la profanación ritual, al disolver su carácter sagrado, liberaba el tabú genital y permitía el uso sexual futuro. La idea de disolución cobra particular importancia en este terreno y se opone a las ideas de contagio o contacto; todas esas acciones forman parte de los procesos de prescripción, mantenimiento y resolución del tabú, así como de la frontera entre lo sagrado y lo profano.

### Lo sagrado y lo profano

El tabú sexual participa de la lógica de lo sagrado y lo profano. Esos estados se implican mutuamente y mudan su condición mediante ritos de pasaje, que habitualmente adoptan el carácter de un sacrificio, en el que algo se ofrenda a la voluntad sobrenatural. El sacrificio satisface el deseo del dios o bien es una negociación para aplacar su deseo de interferencia o de venganza. *En el sacrificio, algo se tortura, mata o maltrata, en señal de obediencia al deseo de la autoridad, sea cual fuere el nombre del dios.* El psicoanálisis exploró la relación entre ese “dios” y una forma patológica del *Superyó*, cuyo propósito es el

---

<sup>3</sup> *Religio* deriva de *relegere*, que prescribe un escrúpulo o atención hacia las relaciones con los dioses. La *religio* no vela por lo que une a hombres y dioses, sino, por el contrario, hacia lo que los separa y distingue a unos y otros (p. 99).

de mantener un régimen de sumisión a su poder, al imponerle al Yo una entrega obediente y adictiva (Bion, 1997). El *Superyó* patógeno circula y se transmite como imperativo inconsciente escondido en valores implícitos, o bien inserto en la trama relacional de la familia. Se conjuga en su vida diaria y ordena un fractal de relaciones en las que, tanto en las grandes cuestiones como en las menores, imprime su mandato sacrificial. El *Superyó* instala el legado inconsciente –a través de las generaciones– de una familia y la moldea en el dolor de su mandato patógeno. La manifestación de lo sagrado en el *Superyó* patológico origina el “*de esto no se habla*”: la paradójica creencia desmentida y escindida, sobre lo que no se habla ni se denuncia, pues eso concierne a la homeostasis central de la familia, al ser inherente al sentido de su propia identidad. Los valores familiares asociados a este dispositivo moral tienen una cualidad contradictoria, pues en ellos coexisten lo más sagrado y lo más vergonzante de la historia familiar, a través de las generaciones.

Mauss y Hubert (1899) describieron ritos sacrificiales de pasaje o de cambio de estado que atraviesan la frontera de lo sagrado y lo profano. El trastorno obsesivo a su vez ilustra el rol de las fantasías y de los temores asociados al contagio entre objetos y áreas predefinidas como sucias y limpias, puras e impuras, sagradas y profanas. En ellas ocurre el mismo procedimiento que en las prácticas consagratorias y profanadoras, donde el contacto contagia el carácter de una u otra y opera como forma de pasaje.

Naturalmente, *alrededor de esas fronteras simbólicas se organizan espacios, que acogen las prácticas y los objetos –sagrados y profanos– respectivos. Esa expresión práctica –real o imaginaria– tiene un valor defensivo que sobrepasa su mera proyección espacial. A partir de esa disyunción práctica, la actitud del Yo ante dichos espacios y sus contenidos ilustra un fenómeno de escisión del Yo, con sus consecuentes defensas de anulación y de desmentida. La persona se comporta ante esos espacios como si estuviera ante dos universos diversos, cada uno de ellos con su propia ley y sus propias prácticas. Sin embargo, a pesar de la nítida cesura entre ambos márgenes, sus fronteras son inestables, respecto a los ritos de transformación y de pasaje consagratorio y profanador –de sagrado a profano y viceversa–.*

Los ritos de pasaje están estipulados con mucho cuidado y forman parte de la cultura sexual tradicional. Son operadores prácticos, a través de los cuales se reproducen las mismas condiciones simbólicas que los han generado. De esa manera participan de la estructura simbólica de una cultura determinada y contribuyen a que ella produzca y se reproduzca. Lo sagrado y lo profano son términos implícitos al sentido común y a la conducta “razonable” prescripta por el *habitus* en un contexto determinado; participan en cada definición, tiñéndola con un carácter tan “natural” como irracional. No obstante, en la

práctica, el sentido práctico de la conducta tiene un gran margen de variación individual, respecto de la condición social que la determina, y *no es legítimo instalar ningún preconcepto determinista entre el rito y la conducta singular de cada joven* (Bourdieu, 1991, p. 134).<sup>4</sup>

*La escisión del Yo y de sus objetos se agrega al imperio de la represión. Su eficacia, lejos de oponerse a la misma, tiene una intensa cooperación con ella, a punto de confundirse con los efectos de la inhibición del Yo. Su clínica es bien conocida en la defensa obsesiva –especialmente en los alrededores de la fobia de contacto–, así como en los espacios fóbicos, que distribuyen zonas de protección y peligro, y en la segmentación corporal histérica. La ansiedad persecutoria es característica de esta escisión y la distingue de la inhibición neurótica, cuya función evita la angustia de castración. Esta última condición presta una innegable ayuda clínica, al distinguir las ansiedades persecutorias –propias de la escisión– respecto de la angustia asociada al régimen represivo.*

Finalmente, es útil deslindar dos acepciones de lo sagrado que divergen en su extensión. Tradicionalmente se asocia lo sagrado al concepto religioso de una práctica cultural en la que el objeto sagrado forma parte de un culto ritual a una deidad. La sexualidad suele recibir esa investidura ideal y ser en sí misma el objeto de un culto idealizado. La cultura juvenil fomenta esa dimensión cultural, al establecer fiestas y celebraciones eróticas que en realidad adoptan un carácter social ritual, en las que los jóvenes disfrutan del ejercicio de una destreza sexual, la que adquiere por momentos un carácter exhibicionista, competitivo y narcisista. Esa sexualidad cultural suele ser la antesala del sexo íntimo, y en esas condiciones adopta una condición transitoria. Por otro lado, al investigar la naturaleza íntima de lo sagrado y sus relaciones con el erotismo, en especial cuando él es llamado a intervenir en el debut sexual adolescente, nos encontramos con aquello que el joven experimenta cuando asume su posición sexual singular y enfrenta a aquello que lo llama desde su experiencia interior. *Lo sagrado se articula con el debut de distintos modos y, como se verá, primero surge como dimensión reverencial hacia el deseo o mandato incuestionable de alguien sobrenatural, luego como acto sacrificial, con el que se aplaca a ese ser demandante y mortífero, que aparece en la experiencia sexual, y finalmente, esa dimensión se articula en la memoria, como un efecto implícito de sus registros y de la representación de la vida. Las tres expresiones de lo sagrado son una inscripción del sexo en lo simbólico: como ritual, como sacrificio y como representación*

---

<sup>4</sup> *“Habitús es una máquina transformadora que hace que reproduzcamos las condiciones sociales de nuestra propia producción, pero de una manera relativamente imprevisible, de tal modo que no podemos pasar simple y mecánicamente del conocimiento de la condición de producción al conocimiento de los productos.”*

*simbólica*. Si los primeros dos casos –el rito y el sacrificio– corresponden a una expresión mítica y se articulan a la fiesta primordial del *Urvater* –el padre sexual de la horda–, el último es la postrera elaboración de un más sofisticado nivel simbólico, donde lo mortífero se resuelve en un acto representativo, cuando la representación mata o aniquila a lo representado (Marin, 1993, Chartier, 1996). Sin embargo, el hallazgo más inquietante de la clínica psicoanalítica reside en que algo en esa transformación sobrevive como una mirada escrutadora, que exige de quien usa la representación una toma de posición, sobre ella y sobre sí mismo. Como bien apunta Didi-Huberman, “lo que vemos nos mira” o, en términos analíticos, “lo que representamos pregunta y, al implicarnos, nos desafía”. Esa pregunta es lo que vibra en el fondo de todo debut, como un trasfondo de sinsentido que rompe con lo establecido, o, dicho en términos tradicionales, la experiencia del debut discursivo y sexual desafía al *Superyó* familiar y conmueve sus bases establecidas; en esa conmoción está el punto de cambio semiósico que cada repique generacional impone a la tradición de una familia.

En conclusión, la sexualidad tiene dos manifestaciones muy diferentes en la juventud. Se expresa como una actitud grupal, ritual y cultural, en la que el grupo juvenil adopta como conjunto actitudes sexuales, que se determinan en la cultura adolescente de ese momento, y por otro lado, las expresiones íntimas del sexo, donde se despliega con mayor autenticidad la experiencia interior de cada joven. Lo sagrado impacta en cada caso de un modo distinto; en el primero, como la impronta cultural de los ritos sexuales, y en el segundo como el efecto místico, mortífero y sinsentido asociado a la cualidad fuera de las normas –obscena, en el sentido de Bataille– de la sexualidad. Las dos facetas de lo sagrado, entrevistas en las dos expresiones de la sexualidad, ilustran un más acá y un más allá del Principio del Placer, que corresponden a los reinos respectivos de la significación –implícita en la vida ritual– y del sinsentido –enclavado en la caída disoluta de las identificaciones y las normas sexuales, que eran previas al debut puberal–.

### Discusión

El debut adolescente, en su específica dimensión de debut discursivo, puede ser estudiado a la luz de las experiencias de pasaje desde un ámbito apartado hacia un espacio de ejercicio de la función sexual. El pasaje es un sacrificio ritual y atraviesa tabúes sexuales sagrados, cuya naturaleza es más compleja de lo que se ha pensado a primera vista. Desde los ritos de iniciación sexual, deportiva o laboral hasta la dimensión sacrificial de muchos



ritos neuróticos asociados al debut sexual hay un extenso continuo, donde el maltrato festeja el inicio del candidato. Ese maltrato tiene el significado aparente de un peaje iniciático, pero en verdad remite a otra dimensión, en la que el erotismo y lo mortífero se aproximan en un clima de disolución identificatoria. El maltrato es la moneda cultural – establecida en el grupo o la institución– que sostiene la dimensión agresiva, como un modo civilizado y significativo de sostener un sinsentido no necesariamente agresivo, pero sí mortífero y enigmático, que se presenta en cada cambio de estado entre lo profano y lo sagrado.

El sacrificio de la profanación permite el tránsito de una función apartada del uso hacia su ejercicio natural. No es sin costo ni dolor, debido a la tribulación emotiva del debut. Los dispositivos institucionales juegan un rol continente de esa apropiación discursiva. Veamos una breve viñeta. Ana es una joven de deiciséis años con la vida académica y social acorde a las aspiraciones y recursos de la clase media. Sus padres habían impreso a su familia un alto estándar intelectual. Su hermano se había ido del hogar y ella vivía con sus padres hasta terminar su carrera. La religión era importante: los miembros de la familia concurrían a misa en conjunto y Ana se quejaba de las verdades “que no se discutían”. En ese entorno, desarrolló una vida emotiva artificial, llena de slogans, tratando de seguir el ritmo de su hermano. Ana sufría un agudo dolor cada vez que sus padres le hacían sentir que aún era niña o que había cosas que “iba a entender cuando fuera mayor”, pues eso cuestionaba su compostura artificial. Tardó en comprender que la misma le impedía hacer contacto con sus emociones, sus carencias y su fragilidad. Por lo demás, su actitud altiva, sin ser arrogante, la apartaba del vínculo genuino con amigos o una pareja eventual. La misma dificultad surgió en su análisis; su temor a la infidencia le impedía soltarse al calor de la transferencia y su vida emotiva genuina se enmascaró en una fórmula burocrática. Pasó tiempo hasta que algún sueño le diera al análisis alguna solidez.

Su actitud defensiva se asentaba en dos creencias paralelas: la primera sostenía un vínculo sagrado e incondicional con su familia, en especial con su madre, cuya ruptura podría considerarse como una traición dolorosa; la segunda, solidaria con la primera, sostenía que el único discurso verdadero de la vida era el aprendido en la infancia. En algunas semanas turbulentas experimentó situaciones que golpearon ese cimiento: primero, su mejor amiga la acusó de ser traidora. Ella no comprendía por qué “alguien que te quiso tanto podía decir algo así”. Luego la discusión se agravó debido a un malentendido sobre un pibe que les gustaba a ambas. Su amiga pensó que ella se lo había querido robar y Ana no entendía “por qué alguien puede pensar cosas tan feas de mí”. Por último había hablado con otro chico sobre sexo y él dijo que tenía mucho miedo de eso; ella se había sorprendido de

que "alguien pudiera hablar de sus temores", sin "el pudor" que ella tenía al decir esas cosas. Las distintas experiencias de ruptura, traición y sexo y un discurso sincero y alejado del sentido común habían conmovido su posición emocional: ¿qué era cierto, quién sabía y decía la verdad? No todos estaban dispuestos a ser sinceros como ese chico, ni siquiera ella. No todos eran incondicionales, ni siquiera su mejor amiga, ¿ella lo era, lo había sido? La verdad aparecía como un bien escaso o más bien como un hecho incierto. Cada quien tenía su propia versión; a ella también le estaba pasando eso. Sin embargo, las cosas no eran tan sencillas... Al promediar el análisis, sufrió una aguda crisis. Su hermano, muy cercano a ella, inició su migración. La caída de ese depositario la obligó a enfrentar un tema poco transitado hasta el momento. Recordó anécdotas de sus padres "discutiendo hasta matarse"; el caos familiar la asustó tanto que pensó en llamar a sus abuelos o a la policía. ¿Qué hacer en ese descontrol de ira y exaltación que podía terminar en cualquier cosa? Su hermano la había acompañado en esos días y juntos se refugiaban en la pieza de ella. Esa relación permaneció muda hasta que él decidió emigrar; ahora el mismo caos amenazaba renovarse. Un sueño ilustró la situación: "su perro, usualmente manso, despertó furioso e intentó morderla, ella corrió y el perro se destrozó su cola a mordiscos". De chica, jugaba con el nombre del perro que ligaba con "mi-locura". En el juego participaba otro elemento familiar –la religión y el cura– como enlace con lo loco. Nunca había pensado que ese juego inocente encerrara otra dimensión que un juego de palabras; ahora todo se dirigía a la constelación de lo loco, lo descontrolado, lo animal y el/la cura, cualquiera fuera lo que eso significase. "Mi locura" era una metáfora donde confluían el descontrol animal y la necesidad de martirizar/cortar algo de su cuerpo. Morder o cortar la cola remitían a sus fantasías sexuales y a su culpa, debido al descontrol pulsional que evocaban. El descontrol se expresó durante años en un síntoma corporal: desde niña Ana necesitaba cerciorarse de no haberse mojado, y ahora eso se vinculaba con la pelea familiar. Cuando se orinaba al angustiarse, evocaba la incontinencia familiar –escindida y "olvidada"–. El debut sexual –discursivo– disparó un conflicto que permaneció dormido por años. El perro loco evocaba la reacción animal de un impulso erótico que, al no encontrar destino, descargaba sin control en la propia cola. Su "colita" era un término coloquial que generaba derivas anales y genitales, y descargas descontroladas –en su fantasía y su masturbación– que le eran muy difíciles de expresar y de compartir.

En este punto, debemos detenernos para reflexionar sobre una cuestión casi obvia, pero a la vez poco presente en el pensamiento clínico: ¿por qué el sexo suele ser una experiencia traumatizante en la pubertad, más allá de su forma de presentación o del modo en que un joven se enfrente con él? o bien ¿por qué el debut sexual adquiere su condición

estructurante, a partir de la ruptura con la tradición discursiva tutorial? ¿Cuál es la naturaleza íntima de ese cambio y qué es lo que implica asumir un rol singular ante el sexo? La violencia expresada en el sueño de Ana podría ser el indicio de un impulso sádico intercurrente, pero expresaba algo más general: *en la asunción sexual surge un componente mortífero y sin significación que, junto con la dimensión obscena sexual, contribuye al conflicto puberal y a su represión ulterior*. En el debut puberal, al igual que en toda seria aproximación al sexo, ocurre una disolución de la identificación. La caída del sujeto aislado, sujeto a la propia discontinuidad de su vida, produce una caída de la escena del mundo, tal como se lo ve desde la mirada convencional. En ese "sucede" algo ocurre y algo cae. Clásicamente, se engloba en la idea de desidentificación la caída del saber, de la identificación prepuberal, de los emblemas y creencias adultos previos, que es paralela a la entrada en la escena sexual. Bataille denominó esa situación como la aparición del erotismo disoluto y de su componente "obsceno", para enfatizar su naturaleza caída de las normas sociales, sólo impulsada por la experiencia interior (Bataille, 2010; 1957, p. 14).<sup>5</sup> Al estar a solas con su sexo y con aquello hacia lo que se siente impulsado, cada joven vive la *disolución* de sus identificaciones, lo que implica la cualidad *disoluta* y horrorosa de su experiencia interior. Ésta tiene una magnitud, que por sí sola define el destino ulterior personal, tanto en su elección sexual como en la forma de su satisfacción sexual. Por ello, esa experiencia interior determina la singular apropiación discursiva del sexo y de la vida, por fuera del sentido común social que rodea al sujeto. Y, por el otro, lo expone a sentirse anormal si dicha intención cae muy lejos del mismo (Schutz, 1962; Berger y Luckmann, 2001).

Laufer señaló la importancia de la sensación de ser anormal en el desarrollo sexual adolescente, cada vez que un joven siente que sus vivencias están muy lejos de lo que él cree que es usual. Lo mortífero y lo obsceno se amalgaman en un caos impensado o, más bien, impensable. Esa condición trasciende la idea clásica del duelo por el cuerpo infantil o por la experiencia ideal de la infancia, pues surge en el sinsentido del pasaje del cuerpo infantil al cuerpo sexual genital. Su articulación simbólica en el discurso usual –con la represión primaria– liga los derivados transferenciales mestizos –ya conscientes– a una nueva relación con la ley, definida por ella como trasgresión. Es útil distinguir los sucesivos planos del proceso: *el primero caótico, originado en el debut mortífero y obsceno, cuyo efecto de sinsentido es reprimido primario; luego él permite el ulterior juego de la ley y la trasgresión, una vez que la represión primaria permite que surjan fantasías con una significación sexual definida, cuya relación con la ley será más o menos conflictiva. La*

---

<sup>5</sup> *Lo que está en juego en el erotismo es una disolución de las formas constituidas.*

trasgresión sería el derivado legal, ahora referido a una ley ya establecida, de un caos anterior, sin ley ni significado, que se "normaliza" en la represión primaria adolescente. O dicho de otra manera, el caos sin ley es el efecto de sinsentido ligado al debut, que a posteriori encuentra su significación en la trasgresión sexual una vez que se estableció la represión y, con ella, el imperio ulterior de la ley. Ahí se ha producido un efecto a posteriori –*Nachträglichkeit*– cuyo sentido logra significado desde el tiempo segundo post-represivo. La falla de la represión conduce a una experiencia de anormalidad o a una experiencia de descontrol impulsivo que obliga a estrategias defensivas, entre las que se destacan las defensas de escisión y de desmentida, como un recurso privilegiado que coopera con la represión, allí donde ella falló transitoriamente.

En otra línea interpretativa, morderse la cola aludía a un acto circular o una acción que nunca termina y vuelve a empezar. Algo de eso estaba en juego en su vacilación sobre aceptar o no el riesgo inherente a la soledad semántica que le imponía su debut, al caer por fuera de la enciclopedia explicativa de la familia. Ana "daba vueltas" y vacilaba igual que el campesino de Kafka ante las puertas de la ley. Esperaba el permiso para dar un paso que sólo era de ella. Al fin y al cabo, la familia y sus valores eran el entorno conocido y confiable del *mundo de su vida* –lo que suele llamarse la *Lebenswelt*–, cuyos preceptos y sentido común forman lo establecido de una época. En ese momento las cosas cambiaron. La brusca transición de su confianza en lo sagrado familiar hacia su escasa verdad personal –distinta a la de los demás– originó en ella un clima emotivo dividido: por un lado, la falta de seguridad la dejaba perpleja; por otro, Ana se sostenía en sus propias bases y sentía una serena inquietud, pues en su fuero íntimo había algo auténtico. Toleraba su soledad, porque ahora experimentaba la necesidad de darse un tiempo para sí misma, más allá de la urgencia de los demás. La conversación con su *alter ego* viril, quien sin ambages reconocía su inseguridad, le dio un nuevo empuje a su deseo de experimentar, en la confianza de compartir con otro/s su propia cuestión erótica. Hubo una transición entre el clima sagrado de la institución familiar y la vía elástica de un guiño grupal con sus pares. Es frecuente ese cambio en los jóvenes cuando ellos migran entre distintas comunidades; por ejemplo, de la comunidad familiar a la vida en un grupo. Sin embargo, en el análisis de Ana no era sólo la migración entre distintas instituciones adolescentes, pues la transición de su discurso mostraba un profundo cambio defensivo.

Finalmente, una mirada panorámica muestra que los ritos sagrados no son privativos de la vida familiar, pues son propios de todas las instituciones. El grupo juvenil también tiene sus propias reglas y un coro de burlas acompaña la trasgresión del argot o a sus reglas de intercambio. El repertorio de reglas forma parte de la institución latente –familiar

o juvenil, social o micro social- y adquiere un carácter sagrado cuando en ellas se proyecta una pertenencia ideal que garantice cierta inmunidad ante la sorpresa o la incertidumbre. Esa dimensión sagrada garantiza una monotonía de significados; pues cualquier evento que no "cumpla" la prescripción sagrada cae en el lugar de lo impuro, lo falso, lo impropio, lo insensato o lo profanador. Esa dimensión se expresa en la forma de fantasías, donde lo sexual se contagia con lo mortífero y se manifiesta en personajes bizarros, muerto-vivos, que persiguen a los incautos desprevenidos, o bien en climas o actitudes igualmente bizarras, en las que el joven se identifica con imágenes/emblemas grupales que evocan la ambigua relación entre lo erótico y la muerte o lo mortífero.

Esa distribución de significados se agrupa en ámbitos escindidos, nítidamente marcados, entre lo que no debe cuestionarse y lo que puede ser sujeto al uso común y corriente. La cultura de lo sagrado ofrece una garantía defensiva tan sólida, que a su alrededor se edifica un bastión de escisiones y desmentidas. Ella ofrece un carnet de pertenencia, con el que se obtiene inmunidad ante lo extraño o, peor aun, ante el riesgo de ser considerado un extranjero o un anormal. Esta cultura tiene valores y emblemas conscientes -compartidos por el grupo- y valores discursivos inconscientes, que son asumidos por el grupo sin una clara discriminación de su valor de discurso dominante. En ese último caso, cada miembro del grupo asume, asimila o participa de una manera de percibir, de comprender, de leer las consignas, de pensar las reglas de la vida, de comprender su propia reacción emocional, en acuerdo a un discurso ideal que circula de un modo inconsciente, a través de cada una de las actividades y las prácticas compartidas. Cada joven no sólo es hablado por su propio inconsciente, según el descubrimiento freudiano, sino que es hablado por un discurso institucional que define el *quid* y el *pro quo* de cada experiencia.

### **Apéndice: lo sagrado, la represión primaria, la ley y la trasgresión**

La ley instauro un orden que impone un antes y un después de ese acto. Una vez que la ley se instala, aun lo anterior a ella se rige por ella y en función de eso cambia su carácter. La ley se opone por igual a lo salvaje y lo trasgresor, pero esas oposiciones son distintas. A partir de que la ley impera, lo opuesto a la ley no es más lo salvaje -anterior a ella-, pues lo salvaje ahora se inscribe en la ley como trasgresión, vale decir, en una conducta que, siendo opuesta a la ley -pues la desobedece-, no deja de tenerla en cuenta

al desafiarla. El imperio de la ley impone un trastorno en lo salvaje; y a partir de ese evento nada queda por fuera de su imperio. Desde ese acto histórico clave, lo salvaje deja de participar del orden social establecido por la ley y sólo existe como acción periférica, pintoresca o exótica. Pero, si lo salvaje impone su arbitrio y participa en el orden social, pierde su carácter salvaje y se torna en una trasgresión de la ley, cuya gravedad dependerá de su condición disolvente o subversiva del sentido común. Curiosamente, la ley y la trasgresión se implican mutuamente –y se podría decir que no puede pensarse una sin la otra–. La trasgresión, lejos de disolver la ley, sólo la reinstala en su desobediencia, como la referencia de la que ella es sólo el desafío. No hay ser más instalado en el imperio legal que el trasgresor. Como trasfondo, lo salvaje permanece en el horizonte como una amenaza, ya no de trasgresión, sino de disolución de la ley. Cuando lo salvaje pierde su carácter exótico y se adentra en el armado establecido, queda en el orden de lo inconcebible, de lo que la ley no pudo prever ni contener en su letra.

Por estas razones, la ley necesita renovarse, en un permanente ejercicio de recreación de su imperio. Esa tercera dimensión de lo opuesto a lo que está establecido corresponde a los estados de excepción, cuya cualidad central es instituyente de una nueva ley. Su origen puede ser diverso, pero aquí es de gran importancia cuando esa institución es realizada por el adolescente. En ese caso, estamos frente a lo que he denominado hace años la *subversión adolescente*, un acto silencioso de gran eficacia estructurante, en el que un joven instauro un nuevo régimen legal para su propia vida y ordena su propio discurso en el debut. Cada nueva situación humana obliga a una nueva instalación de la ley que defina la diferencia entre lo usual y lo raro, lo vigente y lo trasgresor, lo esperable y lo inesperado. Esas distinciones, lejos de ser lo esencial de la ley, pueden ser muy variables y dependen del espíritu de cada sociedad y de cada época. Lo esencial de la ley es que nada quede en el orden salvaje, fuera de su previsión, pues en la vida salvaje se disuelve el orden simbólico social. La represión humana participa de este imperativo, pues *el retorno de lo reprimido no es la amenaza de un retorno de lo trasgresor, sino un retorno de lo salvaje*. El retorno de un caos impulsivo, desordenado o sin control, anterior al imperio de lo legal. La oposición entre lo salvaje y lo legal es subyacente y fundadora del plano de la oposición entre la ley y la trasgresión. Y es en ese plano fundacional donde imperan las dos dimensiones de lo sagrado y lo profano. Ellas tienen profunda importancia para la comprensión de las transiciones del ser humano en su relación con la ley. Bataille señaló la importancia de lo sagrado como una evidencia emotiva que surge tanto en la experiencia erótica como en la experiencia mística, que él vincula a lo religioso. Podemos evocar esa ambigüedad en el éxtasis de la *Santa Teresa* de Bernini. En su perspectiva, el ser humano

accede a lo sagrado en la vivencia de la muerte, pues en la muerte surge lo que él llama la continuidad del ser, aquello que no se percibe en la inmanencia de la vida corriente y que aparece luminoso en la trascendencia de la vida, inaugurada en el momento de la muerte. Lo sagrado sería aquello que aparece como evidencia de ese tránsito o, para decirlo con más exactitud, cuando lo que se es prevalece sobre las discontinuidades de lo que se fue.

La coexistencia de lo mortífero con la experiencia mística tiene su correlato en la relación de lo sexual con la muerte. El psicoanálisis tropezó con esa evidencia en innumerables oportunidades, desde la clínica del obsesivo hasta las manifestaciones de la escena primaria sádica, entrevista por Freud y luego por Klein. Bataille señaló que la vivencia de la muerte surge en la asunción plena de la sexualidad, allí donde el obsceno plano sexual inaugura un fuera de la escena de la significación y la identificación. Lo sagrado sería ni más ni menos que esa unión de la muerte y la sexualidad. Una unión caótica con la cualidad de la salvaje fiesta primordial, que demanda un límite de represión como precondition de la cultura. Benjamin planteó sobre la misma cuestión una idea simple y luminosa. Él dijo que el tiempo de la historia era diferente del tiempo de la vida y, que para acceder al plano de la historia se debe abandonar el plano de la vida. Para decirlo en un ejemplo sencillo, el simple mortal debe morir para acceder a la posición de héroe. No es necesario llegar al extremo concebido por esos autores para encontrar la misma interrelación de lo profano y lo sagrado, pues esa dimensión se muestra en la alternancia entre la vida y su representación. L. Marin (1993) señaló que la representación mata lo representado, en su necesidad de crear un mundo narrativo.

Las contribuciones de Bataille y Benjamin indican que lo sagrado participa del tránsito entre la vida práctica y su correlación narrativa, allí donde la abolición de la vida práctica –presente si se instala una metáfora o cualquier otra representación– resulta la condición necesaria para que algo pueda ser pensado y representado. Lo sagrado participa del tiempo de abolición de lo vivido –necesario para la representación–, como un relicto simbólico de la experiencia interior, que Bataille ilustra en las escenas del erotismo. Allí lo obsceno sexual se aparta de la vida pública para enfrentarse con la muerte y con la disolución orgásmica de toda identificación. En la intimidad de la cámara nupcial se pone en juego un dispositivo protector del dolor; se podría pensar: ¿por qué puede surgir allí el dolor? ¿De dónde proviene ese riesgo –sagrado– si no es desde la amenaza intrusa de la muerte y de sus derivados, convocada por una caída en los bordes obscenos del sexo? La fiesta primitiva o la orgía antropeide encuentran en lo sagrado su eslabón de articulación con los ritos del amor y de la iniciación sexual y con los fenómenos de puesta en relato, cada vez que es necesario dar una representación a la vida. Curioso fenómeno cultural que

pone en la dimensión simbólica de la representación aquello que se da cita cada vez que el sexo encuentra su cifra mortífera. No es una sorpresa si allí se liga lo humano primordial con el artefacto cultural que lo domestica.



**Bibliografía**

- Agamben, G. (2005). Elogio de la profanación. En *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Bataille, G. (2010). *Le coupable*. París: Gallimard. (Edición original: 1944.)
- (1957). *El erotismo*. [[www.olimon.org/uan/bataille-el\\_erotismo.pdf](http://www.olimon.org/uan/bataille-el_erotismo.pdf)]
- Benjamin, W. (1998). El París del segundo imperio en Baudelaire. En *Iluminaciones II*. Madrid: Cátedra. (Edición original: 1938.)
- Berger, P., y Luckmann, T. (2001). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu. (Edición original: 1963.)
- Bion, W. (1997). *Aprendiendo de la experiencia*. Madrid: Paidós Ibérica. (Edición original: 1962. *Learning from Experience*. Londres: Heinemann.)
- Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus. (Edición original: 1980. *Le sens pratique*. París: Minuit.)
- Blos, P. (1981). Pos Facio. En *La transición adolescente*. Buenos Aires: Amorrortu. (Edición original: 1976.)
- Chartier, R. (1996). *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa.
- Freud, S. (1979a). El Tabú de la virginidad. Contribuciones sobre la vida erótica. En *Obras Completas, XI*. Buenos Aires: Amorrortu. 1979. (Edición original: 1917. *Das Tabu der Virginität. Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens*.)
- (1979b). El yo y el ello. En *Obras completas, XIX*. Buenos Aires: Amorrortu. (Edición original: 1923.)
- Hubert, H., y Mauss, M. (1899). Ensayo sobre la naturaleza y función del sacrificio. En *L'Année Sociologique*. París.
- Marin, L. (1993). *Le pouvoir de l'image*. Obra póstuma. También en: Poderes y límites de la representación. Marin, el discurso y la imagen. En *Escribir las prácticas: Foucault, de Certeau, Marin*. Buenos Aires: Manantial (2006) y en: Poder, representación e imagen. En *Prismas* N° 13, 2009: 135-153.
- Moguillansky, C. (2012). Las instituciones latentes y el debut adolescente. En *controversiasonline.com.ar*, N° 10.
- Schutz, A. (1962). *Collected Papers*. La Haya: Nijhoff.