

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ  
ESCUELA DE GRADUADOS

# **BUSCANDO UN PADRE**

**UN ESTUDIO PSICOANALÍTICO EN PERSPECTIVA FREUDIANA  
DE LAS REPRESENTACIONES PATERNAS  
EN “*TODAS LAS SANGRES*” DE JOSÉ MARÍA ARGUEDAS**

TESIS

PARA OPTAR EL GRADO DE MAGISTER  
EN ESTUDIOS TEÓRICOS DE PSICOANÁLISIS

**AUTOR:** JOSÉ CARLOS RIVADENEIRA COCKBURN

**ASESOR DE TESIS:** MG. DANIEL KANTOR BENAVIDES

**JULIO 2015**

Al Padre Manuel Antonio Vassallo Pastor,  
entrañable amigo y generoso pastor.



## AGRADECIMIENTOS

A Luis Herrera, por compartir conmigo su entusiasmo por el estudio de Arguedas y motivarme a continuar en su lectura e investigación psicoanalíticas.

A Daniel Kantor, por su acompañamiento sabio y paciente, como asesor.

A mis profesores, formadores, compañeros y compañeras del Centro de Psicoterapia Psicoanalítica de Lima, por haberme hecho crecer en humanidad, haciéndome conocer con más profundidad el misterio de la mente humana y enseñarme a ayudar a las personas a ser cada vez más libres y felices.

A todas las personas que desempeñan diversas labores de secretaría y mantenimiento del Centro de Psicoterapia Psicoanalítica de Lima. Sin su trabajo no habiéramos podido desempeñarnos en nuestra formación y nuestra labor psicoterapéutica

A Pedro Morales y Valeria García, mis analistas, por acompañarme y reafirmarme a través de muchas horas de paciente trabajo, en la convicción de que *“La verdad les hará libres”*.

A Yeny Lloret por las horas de acompañamiento paciente y su tacto pedagógico en la delicada tarea de supervisión.

A Alberto y Mercedes Péndola, y a mis compañeros y compañeras de la Sociedad Peruana de Psicoterapia Psicoanalítica de Pareja y Familia, por ampliar mi mirada hacia horizontes vinculares.

A mis amigos y amigas de *Corpus*, por caminar junto conmigo en la tan desafiante como apasionante labor terapéutica.

A mis profesores y profesoras de la Maestría en Estudios Psicoanalíticos de la Pontificia Universidad Católica del Perú, por su preparación y su eficiencia académica.

A mis compañeros y compañeras de la Maestría en Estudios Psicoanalíticos de la Pontificia Universidad Católica del Perú, por haber podido compartir juntos nuestras más profundas inquietudes.

A todas aquellas personas, hombres y mujeres que en el consultorio confiaron en mí, porque me enriquecieron como persona en sus procesos terapéuticos y me ayudaron a crecer como terapeuta.

## INDICE

<b>RESUMEN</b>	<b>5</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>6</b>
<b>1.0.: EL PADRE EN EL PENSAMIENTO FREUDIANO</b>	<b>12</b>
1.1 Del Edipo al Ideal del yo	12
1.2 El ideal del yo de la psique colectiva y su representación en el líder	15
1.3 Tótem y el Tabú como representaciones paternas	17
1.4 La representación del padre en el fenómeno religioso	20
1.5 Traumas y duelos como formas de malestar en la cultura	22
<b>2.0. Las representaciones del padre en Todas las Sangres</b>	<b>24</b>
- <b>El panorama social en la narrativa</b>	<b>25</b>
2.1. Del Edipo al Ideal del yo	33
2.2 El ideal del yo de la psique colectiva y su representación en el líder	41
2.3 El carácter totémico de la naturaleza	45
2.4. La representación del padre en el fenómeno religioso	51
2.5. El duelo por la ausencia del padre.	56
<b>CONCLUSIONES</b>	<b>63</b>
<b>REFERENCIAS</b>	<b>66</b>

## RESUMEN

Este es un estudio, desde el pensamiento freudiano, de las representaciones paternas en *Todas las Sangres*. En él señalamos los límites de algunas concepciones freudianas en su capacidad para dar cuenta de la complejidad de los fenómenos que analizamos en una sociedad fragmentada y violenta como la de *Todas las Sangres*, y en la que se dibuja una alternativa en términos utópicos. “*Utopía*”, - concepto no freudiano -, es el proyecto histórico y la dinámica integradora que se dibuja en aquella sociedad. Tiene que ver con el ideal del yo del psiquismo colectivo, ambos conceptos freudianos que están relacionados con el de representación paterna. La búsqueda de esta representación paterna nos lleva a pensar la dinámica socio cultural en términos de explosión pulsional más que de “malestar”, precio de la convivencia social según el pensamiento freudiano.

**Palabras clave:** padre, complejo de Edipo, ideal del yo, mente colectiva, héroe, duelo, líder utopía.

## ABSTRACT

This is a study - from the Freudian thought - of paternal representations in the work *Todas las Sangres*. We also note the limits of some Freudian conceptions in their ability to account for the complexity of phenomena inside of a fragmented and violent society. An alternative is drawn in utopian terms. We call “utopia” – non Freudian concept – to the project and to the integrative dynamics of such society that has to do with the self-ideal of the collective psyche, Freudian concepts that are related to parental representation. In pursuing this paternal representation, the study of this work leads us to think sociocultural dynamics in terms of pulsional explosion rather than of “upset”, the price of social coexistence according to the Freudian thought.

**Keywords:** father, Oedipus complex, self- ideal, collective mind, hero, mourning, leading, utopia.

## INTRODUCCIÓN

El título de la novela ya es de por sí muy sugerente. *Todas las Sangres* es asociable a una pluralidad de personas y colectivos en lo que se refiere a sus identidades más profundas: *sangres*. Se trata de una pluralidad reunida, *-todas-* con diferentes genealogías, pasados, fantasías, universos culturales, prácticas sociales, etc. Los límites entre los diversos colectivos humanos no son rígidos porque cada individuo o grupo está relacionado con otros diversos grupos o masas (Freud 1921).

Nos preguntamos ¿dónde está el padre o los padres cuando hay tantas “sangres”? ¿Dónde está el padre o los padres en *Todas las Sangres*? ¿Cuáles son sus representaciones? ¿Cuáles son sus prácticas sociales y qué dinámicas socioculturales se generan a partir de ellas?

El objetivo de nuestro trabajo será, pues, comprender las representaciones del padre en *Todas las Sangres desde una perspectiva freudiana*. Se trata de entidades de carácter personal como de carácter socio cultural, que se expresan en creencias, instituciones y en las mismas dinámicas políticas, culturales y sociales.

En todas las obras de Arguedas, aunque aquí nos ocupamos de *Todas las Sangres*, se reflejan tanto las ausencias como las búsquedas de un padre en su rol de regulador e integrador de un orden social fragmentado y violento en el que el colectivo y el mundo andino cobran un protagonismo sustancial.

Pueden verse representados también los traumas de un pasado histórico (Portocarrero, 2005), y al mismo tiempo intentos de elaboración de los mismos, así como el esfuerzo de construir una especie de ideal colectivo del

yo, que pueda promover la integración de los distintos grupos y entidades que conforman el escenario social, en torno a un horizonte histórico.

Parece entender Arguedas este ideal, como un súper yo cultural saludable, que tendría que realizarse con elementos recogidos de los imaginarios de diferentes estamentos y que al mismo tiempo echen a andar procesos identificatorios y libidinales comunes. Pensamos que Arguedas postula a una utopía en términos de “mestizaje”, entendido como integración en sus semejanzas y diferencias de los colectivos de la sociedad de *Todas las Sangres*, desde las raíces andinas.

En este contexto social, siguiendo la línea narrativa de *Todas las Sangres*, aparecen líderes que desempeñan roles paternos pero que son eliminados. Por ello el título de nuestro trabajo es, “*Buscando un Padre*”.

La muerte temprana de la madre y la ausencia del padre estuvieron unidas a una experiencia de “adopción” de Arguedas por parte del colectivo andino (Arguedas, 1990 [1971]), Es interesante cómo será precisamente la “adopción” una de las estrategias narrativas en el entramado de *Todas las Sangres* y de la propuesta utópica.

El vínculo adopticional remite a una representación paterna, que comporta una doble ambivalencia: la primera viene de una realidad presente en todo vínculo (Freud 1915 c), particularmente en el vínculo paterno-filial. La segunda viene del hecho de que en una “adopción”, la representación paterna adoptante señala la ausencia de quien debería estar presente.

En *Todas las Sangres*, aparecen representados dos pasados de Arguedas, su niñez real y el pasado incaico (Arguedas, 1965 [1958]). Su obra literaria, en particular *Todas las Sangres*, refleja el intento de integrar también ambos

pasados, atravesados por el trauma de la conquista, con los distintos estratos que conforman el complejo proceso de mestizaje (Hernández, 1994, 2012).

Hemos elegido a Arguedas por ser un exponente importante en la literatura peruana y un punto de quiebre en el género indigenista. Y escogimos *Todas las Sangres* porque dentro de la obra literaria de Arguedas, señala el culmen de un proceso de creación, en el que Arguedas va avanzando de lo local a lo regional llegando finalmente a dar cuenta de lo nacional, por su incursión en “lo inarticulado” (Portugal, 2011).

En este trabajo nos centramos en Freud por ser el primer autor psicoanalítico y por su innegable influencia en los autores post freudianos que han tratado el tema del padre desde la teoría, desde la clínica y desde las dinámicas sociales. Esto, además de la vigencia que sigue teniendo Freud en los debates actuales que se realizan en el campo psicoanalítico, como por ejemplo en el psicoanálisis vincular (Tisseron et alibi, 1997; Moguillansky - Nusbaum, 2013).

Arguedas y su obra literaria no han sido muy trabajados desde la perspectiva psicoanalítica. Al respecto encontramos aproximaciones interdisciplinarias a la obra de Arguedas en las que dialogan la sociología, la antropología, la filosofía y la política pero muy pocas desde el psicoanálisis.

En una edición crítica de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, publicado bajo los auspicios de la UNESCO (1990), encontramos un aporte del psicoanalista uruguayo Edmundo Gómez Mango. En el Perú, hay algunos artículos de Luis Herrera (2005) y una obra de Carmen Pinilla (2008), esta última, en perspectiva psicobiográfica. Llama la atención el hecho de que en el Congreso Internacional, celebrado con ocasión del centenario del nacimiento



de Arguedas celebrado el 2011, no hay un solo psicoanalista entre los 39 ponentes venidos de diferentes países y representando diferentes disciplinas (Flores, Morales, Martos, Eds. 2011).

Por otra parte, en los tres tomos de la obra “*Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales*”, editado el año 2013, y producto de otro congreso celebrado el año 2011 tampoco aparece, - entre los 160 ponentes provenientes también de diferentes países y representantes de diferentes disciplinas -, ningún representante del psicoanálisis. En la obra *Todas las Sangres cincuenta años después* (Pinilla, 2015), que reúne una serie de comentarios desde diferentes disciplinas, tampoco encontramos un exponente del psicoanálisis.

Desde la perspectiva psicoanalítica, podemos trabajar en Arguedas la estructura y dinámica de su psiquismo como fuentes de su creación, percibir tanto su vida como sus obras como metáforas de la realidad peruana, y ver cómo desde su producción literaria se reflejan traumas colectivos en nuestras dinámicas sociales.

Podemos interrogar la obra arguediana desde el psicoanálisis como también podemos interrogar, desde la creación literaria de Arguedas, el psicoanálisis mismo, como por ejemplo, el concepto de cultura, las peculiaridades del complejo de Edipo y los asesinatos de padres, que, en el caso de *Todas las Sangres* son realizados en general no por los hijos sino por manos de terceros.

En esta multiplicidad de posibilidades de abordaje psicoanalítico de Arguedas y su obra, creemos que resulta interesante, un estudio acerca de las representaciones paternas, trabajo por el que optamos<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Es inevitable preguntarnos cómo ubicamos “El zorro de arriba y el zorro de abajo” (Arguedas, 1990). Se narra allí el contacto con la ciudad y la desorganización psíquica que provoca en los inmigrados del

En la primera parte estudiamos diversas maneras en las que Freud describe los roles paternos y sus diferentes impactos en el psiquismo individual y colectivo. Nuestro interés por lo socio cultural, en sintonía con el género literario de la novela que estudiamos, nos llevará a focalizar nuestra atención en el ideal colectivo del yo, y aquellos conceptos que se refieren a lo que Freud llama “psiquismo colectivo” (Freud 1921c). En ese sentido, el concepto de “malestar cultural” (Freud 1930 a), no daría razón de toda la dinámica socio cultural. Habría otra representación paterna más referida a lo utópico, concepto al cual Freud no accede pero que, - vinculado a un ideal del yo del psiquismo colectivo -, podría dar más cuenta de la dinámica social. Por ello, el concepto de “utopía” es un punto de llegada que consideramos importante en este trabajo. En la construcción de la utopía arguediana, tiene un papel particular el mundo andino.

En la segunda parte nos abocaremos a estudiar las principales representaciones paternas en *Todas las Sangres*. Previamente exponemos la trama narrativa general, para tener una visión global del escenario socio cultural y sus actores, como del juego narrativo que en él se desarrolla, relevando las principales representaciones paternas.

En la multiplicidad de padres que aparecen en la obra, el padre que buscamos como integrador y ordenador se esboza al final, en la figura de un niño cuyo liderazgo está conectado con una dinámica pulsional de carácter social y cósmico (Arguedas, 1987 [1964]).

El tema del padre en Freud es sumamente amplio para que podamos agotarlo en una instancia como ésta y las posibilidades de estudio de la obra de

---

Ande. Esta situación reclama un repensar la utopía. Arguedas no logra hacerlo, por la irrupción de su muerte. Pero no quiere decir que dicha utopía no sea vigente.

Arguedas también muy vasta y daría pie a un estudio desde diferentes perspectivas en el terreno psicoanalítico. Por ello limitamos nuestro estudio a los términos que hemos explicitado.



## 1.0 EL PADRE EN EL PENSAMIENTO FREUDIANO

En el pensamiento freudiano las concepciones sobre el padre ocupan un lugar de suma importancia. El tema del padre ha sido abordado tanto en la perspectiva ontogenética a partir de la clínica, como en la perspectiva filogenética (Freud, 1913 [1912-13]13). También lo ha sido desde la producción artística (Freud, 1910c; 1928 b), en la que Freud expresa su admiración por la capacidad que tienen los artistas de conocer el alma humana y de expresar en sus obras las profundidades de su psique (Freud 1907 a [1906]).

El estudio psicoanalítico del padre, llevó también a Freud a rastrear las representaciones del padre en la dinámica social del desarrollo humano llegando a la conclusión de que el padre es el fundamento de la cultura y del desarrollo humano (Freud 1913 [1912-13]). Todo ello surge de un fecundo diálogo de Freud con las ciencias antropológicas de su tiempo (Freud 1913j; 1920c; 1939 [1934-38]).

En este capítulo damos una mirada al tema del padre en Freud y a las concepciones a las cuales está asociado. Ello nos aportará las herramientas que usaremos en la lectura de la obra que hemos escogido. Hacemos un estudio no exhaustivo de las formas de presencia del padre en el psiquismo individual y en el psiquismo social.

### 1.1 El complejo paterno: del Edipo al Ideal del yo

Una mirada al pensamiento freudiano en relación con el padre, nos lleva a pensar inmediatamente en el complejo de Edipo. Llamado por Freud “el núcleo de todas las neurosis”, (Freud, S., 1913 [1912-13] Vol. XIII, pp. 131,

158), el complejo de Edipo genera en el psiquismo humano una dinámica que viene a ser la base del desarrollo psíquico.

A este concepto va asociado una abundante constelación de conceptos, desde las instancias del aparato psíquico señaladas por las dos tópicos como otros: *ambivalencia, complejo de castración, angustia de castración, superyó, ideal del yo, líder, héroe, novela familiar*, etc. También se asocian al complejo de Edipo las formaciones culturales que tienen que ver con las diferentes dinámicas sociales que se suscitan, como el fenómeno del totemismo y la instauración del orden legal (Freud 1913-[1912-13]): “en el complejo de Edipo, se conjugan los comienzos de religión, eticidad, sociedad y arte” (Freud 1913 [1912-13] Vol. XIII, pp. 131, 158).

Freud descubre el fenómeno edípico en su trabajo clínico. El niño, a partir de los cuidados maternos llega a establecer a la madre como primer objeto de deseo, convirtiéndose el padre en su rival. Hacia los cinco años, este fenómeno entra en un estado de latencia, hasta la pubertad en que el complejo de Edipo es reeditado.

Encontramos también en las relaciones familiares lo que Freud llama el complejo fraterno. Se relaciona con el complejo de Edipo en cuanto este puede ser desplazado o incluso encubierto por la rivalidad fraterna (Freud, 1922 [1921]).

La resolución del complejo de Edipo pasa por la angustia de castración, (Freud, 1933 [1932]). El niño teme una acción castradora del padre interdictor de su deseo hacia la madre. En el caso de la niña, esta odia a la madre por no haberle dado el órgano que el niño posee. Ello está relacionado con las teorías infantiles de la sexualidad.

La fantasía de castración puede desplazarse hacia diversas pérdidas simbólicas como la ceguera de Edipo, atentados contra la integridad física o psíquica. El padre como agente de la castración puede desplazarse también hacia animales angustiantes (Freud, 1909b).

El complejo de castración es referible a la cultura en aquello que tiene que ver con la prohibición. La amenaza de castración referida al incesto inaugura el orden legal y por lo tanto regula la interacción entre los seres humanos (Freud, 1913 [1912-13]).

Al fenómeno edípico está unido un componente, llamado “*ambivalencia*” y se refiere a la presencia al mismo tiempo de amor y odio en la relación con un mismo objeto. El término “*ambivalencia*”, lo usa Freud por primera vez al analizar el fenómeno de la transferencia (Freud, 1912). Pero la idea ya está en el *caso Juanito*, en el *caso Arpad* de Ferenczi, y *Un caso de neurosis obsesiva* (estos últimos 1909). El padre admirado es al mismo tiempo odiado (Freud, 1913 [1912-13]; 1939 [1934-38]).

Herederero del complejo de Edipo, es el superyó (Freud, 1923b) Es la ley interdictora del padre internalizada y que rigidizada actualiza la amenaza de castración.

Freud habla también del superyó como portador de la tradición a nivel de las relaciones familiares (Ibidem). Esto puede proyectarse a nivel cultural, lo que nos puede llevar a un superyó racial y, con raíces en un “*inconsciente racial*” (Freud 1921c, Vol. XVIII, p.71) o étnico, capaz de ser convocado en contextos colectivos.

En relación con esta entidad súper yoica está lo que Freud llama Ideal del yo, representación de los progenitores (Freud 1921c), y que puede entenderse como una internalización del súper yo.

Al comienzo Freud no distingue entre yo ideal e ideal del yo<sup>2</sup>. Es más, estos conceptos constituyen una función y no una tópica (Freud, 1914; 1923).

Podemos decir que el yo ideal corresponde a la etapa del narcisismo primario y el ideal del yo tiene sus representantes en las figuras paternas y de autoridad: *Así como el padre debes ser* (Freud, 1923, Vol. XIX, p.36). Estaríamos hablando en este último caso de un narcisismo secundario. Ideal del yo y conciencia moral son dos sub entidades relacionadas con el superyó.

Nos hemos referidos a instancias y fenómenos de la psique individual. Veamos ahora cómo se dan estos fenómenos en la psique social, a la cual postula Freud.

## 1.2 El ideal del yo de la psique colectiva y su representación en el líder

Este acápite nos permite aproximarnos al concepto de utopía, punto de llegada que consideramos importante en nuestro trabajo.

La naturaleza relacional de los seres humanos tiene como consecuencia el que la psicología individual no pueda ignorar la psicología social. Es más, en la variedad de pulsiones se podría hablar de “pulsión social” (Freud, 1921c Vol, XVIII, p. 68). Esto se ve complejizado si lo pensamos no solamente a

---

<sup>2</sup> El ideal del yo no tiene un sentido unívoco y preciso, dado que dicho concepto se fue elaborando progresivamente cuando Freud acuñaba la entidad del superyó. En *El yo y el ello* (1923), es sinónimo del superyó. Antes, en *Introducción al narcisismo* (1914), es una formación relativamente autónoma, de origen narcisista que sustituye al yo ideal. En *Psicología de las masas y análisis del yo*, (1921) y explica la sumisión al líder y el fenómeno del enamoramiento, situaciones en las que una persona ajena es colocada en el lugar del ideal del yo. La eficacia del ideal del yo colectivo depende de la convergencia de los yoes individuales. En *Nuevas lecciones de Introducción al Psicoanálisis*, (1931), ideal del yo, conciencia moral y auto observación son funciones del superyó. La sumisión del yo es obtenida por conciencia por temor al castigo, mientras que el ideal del yo consigue lo mismo pero por amor. Laplanche – Pontalis, (1994).

nivel sincrónico sino diacrónico y en una perspectiva transgeneracional. Freud postula precisamente a la existencia social de esa entidad llamada *Ideal del yo*, de su impacto intergeneracional y de su transmisión transgeneracional.

Sin el supuesto de una psique de masas, de una continuidad en la vida de sentimientos de los seres humanos que permita superar las interrupciones de los actos anímicos producidas por la muerte de los individuos, la psicología de los pueblos no podría existir. Si los procesos anímicos no se continuaran de una generación a la siguiente, si cada quien debiera adquirir de nuevo toda su postura frente a la vida, no existiría en este ámbito ningún progreso ni desarrollo alguno. (Freud, 1913 [1912-13] Vol. XIII, p. 159; Cfr.1914c, Vol. XIV, p.98).

El ideal del yo tiene que ver por lo tanto con relaciones intrapsíquicas como intersíquicas que marcan la forma de relacionarse del individuo con sus semejantes dado que genera componentes identificatorios como libidinales entre los individuos. Esto complejiza las relaciones sociales al interior de un mismo colectivo. En efecto, Freud postula que “Cada individuo es miembro de muchas masas” (1921c, Vol XVII, p.122) y su ideal del yo tiene diferentes referentes: raza, estamento, sin que esto le quite necesariamente originalidad.

En la misma obra Freud señala el papel del líder en la organización de la sociedad, quien encarnaría el ideal del yo, individual y colectivo por la admiración de su persona o también por la idea que promueve.

El líder es una figura paterna que provoca vínculos libidinales con él mismo y entre los miembros de la colectividad, conservándose la ambivalencia en el vínculo: vence al padre y al mismo tiempo lo rescata (Freud, 1910 h). Es



este un arquetipo paterno que figura en el origen de los pueblos. (Freud, 1939<sup>a</sup> [1934-1938]).

El líder y las instituciones como representaciones paternas nos dejan entrever que el ideal del yo de un colectivo, sostenido por estas entidades, podría evolucionar hacia una utopía o proyecto social colectivo. Aunque también líderes e instituciones pueden encorsetar esta utopía provocando lo que Freud llamará, el “malestar en la cultura” (1930 a [1929]), aunque en términos diferentes.

El ideal colectivo del yo y la concepción del líder nos permite aproximarnos al concepto de utopía, como proyecto histórico de una mente colectiva, capaz de movilizarla hacia su realización. Esto, en la medida en que

“La humanidad nunca vive por completo en el presente; en las ideologías del superyó perviven el pasado, la tradición de la raza y del pueblo, que sólo poco a poco ceden a los influjos del presente...” (Freud, 1933 [1932]), Vol XXII, p. 63).

Hay aquí una potencialidad que solamente se actúa “en las masas que tienen un conductor” (ibídem).

### **1.3 El Tótem y el tabú, como representaciones paternas**

El tótem y el tabú de los pueblos primitivos, son para Freud el origen de la ley y la organización social, en cuanto generan una dinámica súper yoica que tiene que ver con una especie de autoridad paterna que limita, permitiendo la convivencia.

En *Tótem y Tabú* (1913 [1912-13]), Freud se había propuesto abordar los problemas no resueltos de psicología social, en una perspectiva psicoanalítica para intentar comprender los fenómenos socio culturales. En este contexto,

hablará también Freud de una mente colectiva, entendida analógicamente con respecto al aparato psíquico que deriva de la fratría que sigue al asesinato del padre. Pero, además de estos vínculos que unen a los que adhieren al tótem, y que son más fuertes que los vínculos sanguíneos, el alma colectiva señala una dinámica de transmisión transgeneracional de las huellas mnémicas y de los elementos culturales identificatorios que desarrollará después.

Desde el punto de vista social, el deseo hacia la madre y la interdicción paterna,- manifestado en el complejo de Edipo en el psiquismo individual -, marca el acceso a la cultura por parte de la humanidad. Esto se expresa sobre todo en la obra cultural de Freud, empezando por *Totem y Tabú* (1913-[1912-13]); *el Malestar en la Cultura*, (1930 a [1929]); *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921c), *El Porvenir de una Ilusión* (1927c) y *Moisés y la Religión Monoteísta* (1939 [1934-1938]).

El mito que Freud elabora, en la primera obra que citamos, referido a la horda primitiva que asesina al padre tiránico, - quien posee todas las mujeres y castiga con la expulsión y la castración a sus hijos que las pretenden, - es más bien de carácter ilustrativo que histórico, aunque Freud lo toma de las ciencias sociales de su tiempo. Habla al respecto de una “*conjetura de Darwin*” (Freud 1925 [1924], Vol. XX, p.63) que él asume como “*hipótesis*” (ibídem). Acerca de la génesis del horror al incesto, Freud dirá que es una “*deducción histórico conjetural*” (Freud, 1913 [1912-13], Vol. XIII, p.127). Sin embargo, a lo largo del desarrollo de su pensamiento, parece que le asigna un contenido histórico por su existencia psíquica en los neuróticos y en los pueblos primitivos. Así, pues, Freud distingue entre “*realidad psíquica*” y “*realidad material*” (Freud, 1850 a, [1895] Vol. I, 421, nota 38).

Esta conjetura histórica explica para Freud el nacimiento de la organización social, basado en la prohibición del incesto y del asesinato. El padre asesinado por la horda primitiva da lugar a la presencia simbólica del padre muerto en dos instituciones ligadas entre sí: el Tótem y el Tabú. El Tótem es una representación del padre en un animal o imagen, y conlleva la prohibición de matarlo y comer su carne.

El tabú es otra representación paterna, la ley institucionalizada y representada en términos de prohibición del incesto y del asesinato. Dicha prohibición es una especie de imperativo categórico kantiano que no tiene una fundamentación racional y que opera de manera compulsiva al margen toda motivación consciente. Esta normativa lleva a la organización social, dado que los hermanos garantizarán que no habrá una lucha fratricida por ocupar el lugar del padre. En efecto, estando ya presente el padre muerto en estas dos instituciones nadie deseará ocupar su lugar.

Previa a esta organización social hay según Freud una etapa de lucha fratricida por ocupar el lugar del padre, especie de “cainismo” (1939 [1934-38]). Lo infructuoso de esta práctica genera la instauración de la ley de prohibición del asesinato, persistiendo la ambivalencia ante la figura del padre expresada en el banquete totémico. El padre que la horda devora, representado en la figura totémica, condensa tanto el amor y la admiración por el padre, como su odio y el sentimiento de culpa correspondiente.

Esta presencia del padre muerto en las instituciones señaladas, es una presencia que se manifiesta también en un sentimiento de culpabilidad, que se despliega en una serie de fantasías que tienen que ver con una especie de masoquismo moral que, en el fondo, es un querer ser castigado por un poder

parental. Se trata de una formación cultural que se transmite transgeneracionalmente aunque Freud afirma desconocer los medios a través de los cuales se da esta transmisión (Freud, 1913 [1912-13]).

Es el sentimiento de culpa uno de los factores que generan en la horda primitiva las instituciones del Tótem y el Tabú. Ambas al mismo tiempo reparan al padre reconociendo su presencia, y permitiendo la coexistencia entre los seres humanos. Sin embargo, tal vez sea posible pensar la ley en términos no solamente de prohibición sino de construcción utópica, que representen y reparen al padre. A ello postulamos.

#### **1.4 La representación del padre en el fenómeno religioso**

El fenómeno religioso también fue abordado por Freud en una estrecha relación con la figura paterna (Freud, 1927).

La divinidad tendría una función compensatoria de los defectos y los daños de la civilización como la de velar por el cumplimiento de los preceptos culturales a los cuales se les atribuye un origen divino. Se tiene así ya no un padre asesinado sino un padre revelado, cuya existencia objetiva Freud no se esfuerza en negar por estar fuera de los alcances del psicoanálisis y de la ciencia: “Así como son indemostrables, son también irrefutables” (Freud, 1927, Vol. XXI, p.31).

Sin embargo, dada la centralidad de la teoría de las pulsiones, - y luego su diversificación en sexuales y agresivas, objetales y del yo, de empoderamiento, de saber, de vida y de muerte -, yo me atrevería a identificar una pulsión religiosa, que no tiene que ver solamente con un padre asesinado sino con un padre “revelado”, aunque la limitación del análisis no lo llegue a detectar. Sin embargo sería importante el reconocer esta pulsión religiosa que

Freud llama muy de paso “energía religiosa” (1930 [1929] XXI, 65), y “representación” (ibídem p. 66).

Es la religión para Freud una ilusión, realización de deseo, que se diferencia de la falsedad reportando más bien reminiscencias históricas. Dios sería la representación del padre de la horda primordial. Mitiga el miedo a los peligros de la vida. La relación con este padre Dios tiene también sus ambivalencias (Freud, 1913 [1912-13]).

Ya Freud había hablado en *Tótem y Tabú* del origen de la religión: un fenómeno que surge del asesinato del padre primordial, seguido de un sentimiento de culpa y deseo de reparación. El padre, tiránico asesinado se convierte luego en el padre anhelado: (Freud, 1913 [1912-13], Vol. XIII, 143).

A lo largo de estas obras aparece también la afirmación de una mente o psiquismo colectivo, - al que ya nos venimos refiriendo, - análogo al funcionamiento del psiquismo individual, en el que se da una especie de inconsciente, instancia a donde se conserva la tradición latente; se da también un superyó cultural, que impone la ley y una especie de ideal del yo que dinamiza a la colectividad hacia el logro de determinados objetivos.

El fenómeno religioso, en *El Porvenir de una ilusión* (1927c) responde a la situación de desvalimiento del ser humano<sup>3</sup>. En ese sentido podemos decir que las representaciones de dios son idealizaciones del padre<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> En “*El Porvenir de una ilusión*”, (1927), Freud analiza lo religioso como fenómeno cultural. Una ilusión y que por lo tanto responde a un deseo del ser humano, independiente de su veracidad científica. También le asigna la función de la cultura: la interdicción de aquello que desorganiza las relaciones entre los seres humanos. Corresponde al sentimiento de vulnerabilidad del ser humano que lo remite a la búsqueda de un padre protector, aunque mantiene al mismo tiempo al ser humano en una situación infantil. Su visión no deja de ser simplificadora. El haber estudiado con más profundidad el rol que jugó la religión judía en la constitución de su pueblo, tal vez le habría aportado más luces. Admite sin embargo el aporte que puede dar lo religioso al ser humano para hacer su vida más tolerable, sobre todo en lo que se refiere a un estado de vida ultraterrena. También la religión contraviene el mundo pulsional, planteándose Freud el problema si acaso no podría el ser humano a acceder a una cultura que

### 1.5 Traumas y duelos de la psique colectiva: formas de malestar en la cultura.

La organización social impuesta por la cultura tiene según Freud un costo: la inhibición pulsional, que genera malestar. Esto también guarda relación con la ambivalencia respecto al padre muerto: el padre amado es al mismo tiempo odiado, lo que Freud señala como algo que se descubre tanto desde la clínica como desde la filogénesis.

Existiendo una mente colectiva, así como hablamos de ideal colectivo del yo y de utopía como proyecto colectivo, podemos hablar también de traumas colectivos referidos a acontecimientos de la historia de un pueblo. Esto es asociable a la posibilidad de duelos colectivos. De qué manera podrían estar presentes en una memoria colectiva duelos no elaborados que generen entre otros síntomas, situaciones de violencia<sup>5</sup>. Si acaso estos duelos no elaborados generan repeticiones compulsivas en fenómenos sociales. ¿En qué medida

---

no genere malestar en el ser humano. El concepto de “cultura en Freud es bastante restrictivo y simplificador con respecto a los avances que se han hecho ahora en esta materia.

<sup>3</sup> En estos ensayos, Freud intenta aplicar los hallazgos del psicoanálisis a problemas de psicología social. Hay un interés de Freud no solamente por el individuo sino por la sociedad o por la dimensión social del individuo. Reconoce que no se comprende el individuo aislado de su entorno social. Las influencias son recíprocas. Al mismo tiempo Reconoce Freud las diferencias del psicoanálisis respecto a las ciencias experimentales.

<sup>4</sup> El mismo Freud dirá, a raíz de la muerte de su padre en el segundo prólogo a la interpretación de los sueños, que la muerte del padre es “*el acontecimiento más significativo y la pérdida más terrible en la vida de un hombre. Después que lo hube reconocido, me sentí incapaz de borrar las huellas de esa influencia*” (IV,20). En su carta a Fliess del 2 de noviembre de 1896, - el padre de Freud había muerto el 23 de octubre de ese mismo año-, señala que la muerte de su padre le ha afectado profundamente y que se siente completamente desamparado. (Freud 1950 a Carta 50).

<sup>5</sup> Freud aborda el tema de la violencia en una correspondencia con Einstein, pero en términos más bien metapsicológicos (1933 b). Aborda también el tema de la violencia contra los judíos, colectivo con el que se siente identificado aunque no haya aprendido el hebreo y haya abdicado de la religión paterna. ¿Estas posiciones y su creatividad serán en el psiquismo de Freud una especie de “parricidio”? Percibe asimismo la fragilidad de su padre cuando es agredido en la calle (Gay, P. 1990). Sus vínculos paternos nunca estuvieron inmunes de la ambivalencia que se pondrá de relieve el mismo día del entierro de su padre.

estos duelos nos permiten rastrear la ausencia de un padre perdido, o asesinado por terceros sin que haya conciencia de lo que se busca?

El fenómeno de la melancolía, que se da a nivel individual, como introyección del objeto perdido, da pie a que nos planteemos otra hipótesis -, ¿no es posible que se den los fenómenos del duelo y la melancolía a nivel social?

Nos parece útil en este contexto hablar del concepto de compulsión a la repetición. Un colectivo marcado por el duelo por un padre perdido, como por su búsqueda, y que lleva el signo de la ambivalencia es posible que genere intentos fallidos de elaborar este complejo contenido traumático. Entonces tenemos una carrera hacia el futuro en busca del pasado que podría estar marcada por lo que Freud llama fijación de la enfermedad en una forma de “compulsión a la repetición” (Freud, 1933 [1932], Vol. XXII, p.98). Esto podría explicar ciertos comportamientos destructivos tanto en el individuo como en la dinámica socio cultural.

Freud llega también a hablar de neurosis culturales (1930 [1929]) -, cantidades de energía en el inconsciente cultural que la mente o psiquismo colectivo no ha logrado procesar y que son sepultadas en el olvido, permaneciendo el afecto, la rabia entre otros. Fenómenos recurrentes de violencia, no estando ligados conscientemente a la experiencia de un acontecimiento arcaico en el cual tendría sus raíces, tiende a la descarga primaria, con sus consecuencias catastróficas por la cantidad de energía reprimida. ¿Podemos sospechar que este acontecimiento arcaico es la pérdida de un padre?

También cabe la pregunta de cómo se da el “rescate del padre” o la reparación del padre asesinado, exigida por la instancia superyoica, heredera del complejo de Edipo. Una forma es el respeto a la ley. Otra es la de convertirse en padre, aunque esto tampoco se da sin ambivalencias dado que el convertirse en padre es superarlo. Es posible pensar la utopía en términos de rescate del padre y de terapia de las huellas mnémicas traumáticas de acontecimientos pasados en la historia de un pueblo.

## **2.0. LAS REPRESENTACIONES PATERNAS EN *TODAS LAS SANGRES*: ESTUDIO ANALÍTICO**

Dado que nos pareció importante la realización de una síntesis de la compleja narrativa, previo al estudio de las representaciones paternas, hago una lectura psicoanalítica general de la narrativa, precedida de una breve anotación acerca del concepto de representación que estoy usando. Luego me centro en los fenómenos derivados de estas representaciones paternas, según las categorías que hemos estudiado en el primer capítulo.

El concepto de representación, tiene su origen en la filosofía y psicología anteriores al psicoanálisis. En estas áreas tiene el sentido de una “evocación consciente o preconsciente en el espacio psíquico interno de un objeto o de una persona, incluso de un acontecimiento perteneciente al mundo exterior” (Perron,-Mijolla, 2001).

Es un concepto sumamente complejo si lo empleamos en sentido metapsicológico: la idea y al quantum de afecto que la acompaña. No entraremos en este terreno de la metapsicología



Cuando hablamos de “representación paterna”, nos referiremos, pues simplemente, a la manera cómo aparecen las figuras y los roles paternos, es decir, a los discursos sobre el padre.

### **El panorama social y las representaciones paternas en la trama narrativa en general**

El relato empieza con un parricidio simbólico: el padre, terrateniente Andrés Aragón de Peralta, que se ha vuelto alcohólico, ha sido despojado de sus bienes legalmente por sus hijos Bruno y Fermín. Esta especie de castración parricida deja ver que hay otro padre que sostiene el “asesinato” de aquel padre: el orden legal, sostenido a su vez por múltiples representaciones paternas de orden social, político y militar. En lugar del paso del parricidio a la ley, la ley del parricidio parece dominar la dinámica social.

La escena en la que Andrés denuncia el parricidio del que ha sido objeto transcurre públicamente, desde la torre de la iglesia y a la salida de una ceremonia religiosa en el templo. El padre “asesinado”, “convertido en indio” por el despojo de sus bienes, maldice a sus hijos y los llama “parricidas” y “caínes”. Parricidio y cainismo marcarán efectivamente las dinámicas sociales.

Nos encontramos, pues, ante una sociedad sin una representación paterna fuerte, sólida, que la organice, proteja e integre, y que no logra dotarse de dicha representación. Al contrario la muerte violenta de las representaciones paternas, parece expresar un fenómeno de compulsión repetitiva como intento de resolver algún trauma social. Después de Andrés, son eliminados simbólicamente sus hijos Bruno y Fermín. Los líderes indígenas son fusilados, el principal de ellos es Rendón Willka, líder y representación paterna heroica.

Si intentamos rastrear fenómenos edípicos, encontraremos rasgos de ello en Bruno. Pero más que un conflicto edípico, en la eliminación del padre veremos un conflicto de carácter generacional. Son las posesiones del padre y de la madre las que entran en la triangulación (Arguedas, 1964, p.24) y nos remiten más a un padre ancestral que a un padre primordial.

En efecto, el asesinato del padre y de la madre- (alcoholizada por el padre inducido por Fermín)- apuntan manifiestamente a un deseo de modernización del sistema de producción según dos proyectos que están anudados de alguna manera a los ideales del yo de los hermanos. Tienen que ver con un ideal de rasgos narcisísticos que apunta a rescatar el apellido “Aragón de Peralta”, padre ancestral, en el caso de Fermín. Pero este padre no adoptaría el estamento andino. Es el estamento de los patronos cuya existencia social se apoya en el colectivo indígena.

En el caso de Bruno, su ideal del yo está vinculado inicialmente a la reproducción del sistema agrícola según el modelo tradicional, pero luego, permitirá que este sistema regrese hacia formas arcaicas de tipo comunitario incaico, formas siniestras que generarán respuestas violentas de parte del sector dominante de la sociedad.

Son dos proyectos encontrados que reproducen la relación “cainística” entre los mismos sujetos que los sustentan. Estamos ante una sociedad profundamente fragmentada si consideramos además la exclusión del colectivo indígena.

En el relato, Bruno luego de una vida promiscua y de engendrar hijos que “*no son sus hijos*”, (Arguedas, 1964, p.26), es decir, bastardos que no

reconoce como suyos, evoluciona hacia una relación de pareja estable con una mestiza, Vicenta, en la que engendra un hijo de rasgos mítico-mesiánicos, futuro padre o realizador de la utopía, que tiene que ver con un ideal del yo de un psiquismo colectivo integrador de una sociedad fragmentada, pero de raíces andina. Es una utopía en términos de “mestizaje”. Sin embargo asistiremos luego a una autoeliminación de Bruno cuando se entrega para ser encarcelado, por haber “asesinado”, (erró el tiro, aunque lo ignora), a su hermano Fermín y a Lucas, un representante de los terratenientes. Como si temiera la repetición del parricidio por parte de su hijo o no encontrase lugar en la nueva organización social en la que los indígenas son “comuneros libres”, el hacerse encarcelar es para él la mejor defensa.

Vicenta es virgen en la fantasía de Bruno “Te encontré virgen y virgen morirás, si yo no vuelvo” (Arguedas, 1964, pp.190, 433), aunque ya está encinta. Entonces su hijo,- en la fantasía de Bruno -, es hijo de un padre ancestral y la representación del mismo

Es más, si el hijo de Bruno es hijo de un personaje mítico, estamos hablando de un padre que habrá que proteger por lo siniestro de su presencia en una sociedad de castas y de terratenientes que se identifican con un padre rival.

No aparece el padre del mito totémico, abusador y que es asesinado por los hijos. Es bueno plantearse la pregunta de si hay que recurrir a esos rasgos totémicos, o el concepto de héroe es suficiente para dar cuenta de este personaje que lleva también el nombre del padre de Bruno y Fermín: Alberto Federico Andrés.

Es curioso cómo Vicenta tiene rasgos totémicos. Como madre de un hijo de una divinidad – padre, lo representa de alguna manera. Tiene rasgos

tabuísticos por su condición de virgen y protectora del nascituro (Freud, 1918 a [1917]). También su hijo, Alberto Federico los tiene por las mismas razones.

Hay en la narración, la búsqueda por parte del colectivo indígena, de un padre ancestral, cuyas representaciones están en Rendón como indígena, que encarna al líder y al héroe. Rendón organizará con los indígenas un sistema de producción como en el tiempo de los incas y será el protector del hijo de Bruno. También Alberto Federico y Vicenta remiten al este padre ancestral, pero integrador de todos los estamentos, “amestizador”, si se quiere y no excluyente como el padre ancestral fantaseado por Fermín.

Lo totémico y tabuístico, al no representar a un padre fuerte, único, parece distribuirse en diversas figuras e instituciones paternas o maternas.

Rendón, es nombrado por Bruno padre adoptivo del nuevo líder, Alberto Federico, quien llevará adelante la realización de la utopía que Bruno no llega a realizar aunque inconscientemente contribuya a ella en la libertad que va dando a los indios en términos de propiedad de las tierras que cultivan y en la potestad de ser agentes de una actividad comercial sin el control de patrones. Tenemos aquí, en Rendón, Alberto Federico y Bruno, diferentes representaciones paternas que encarnan diferentes roles con respecto a la utopía. Aunque ya concebir una utopía es un “parricidio” desde el punto de vista de la dimensión creadora del psiquismo (Herrera, 2005).

Surge la pregunta de cómo se manifestará en los “parricidas” y “caínes” el duelo consiguiente y sus componentes: la culpa, la negación, la rabia etc. De qué manera procesarán esta experiencia de duelo. Duelo también por el parricidio y cainismo que significa generar dos proyectos de modernización de la estructura socio económica del campo: una acción prometeica, y creadora

que nos remitirá a la dimensión creadora del psiquismo, que Freud no trabaja sino tangencialmente.

La trama narrativa está marcada en efecto por la invasión del mundo agrícola por parte de la industria minera, conjugándose reacciones de diversas personas y colectivos. La industria minera, provoca la descomposición del sistema agrícola y de la sociedad organizada en torno a este medio de producción, una dinámica sumamente violenta. Es el asesinato del padre-naturaleza.

Se ven afectadas identidades de personas, estamentos sociales y colectivos: los terratenientes, porque viéndose obligados a vender sus tierras, acrecientan el colectivo de señores empobrecidos y de los colonos o campesinos. El impacto se refleja también en las organizaciones sociales y los sistemas de autoridades. Ingresan nuevos sistemas sociales dependientes de autoridades externas como las compañías mineras y el gobierno central de la capital. ¿Cuál es el lugar del padre o los padres? ¿No se está dando la búsqueda de un padre que ponga orden y rescate el conjunto de la sociedad, del caos? ¿Quién es ese padre en el imaginario social tan fragmentado?

. Asistimos a un duelo socio cultural de resolución muy difícil. Como si se hubiera perdido un padre ancestral y tal vez primordial pero los que lo han perdido no saben qué han perdido, lo cual nos remite a un fenómeno melancólico, de carácter cultural.

En medio de una situación violenta, pareciera que la narración va apuntando a la generación de una especie de utopía, que relacionamos con el ideal del yo del psiquismo colectivo, tratando de rescatar esta categoría

freudiana y considerando la cultura como una especie de súper yo colectivo que contiene el ideal del yo colectivo. Dicho ideal del yo colectivo, está basado en una especie de mestizaje entendido como integración armónica de las diferentes facciones y colectivos que conforman el escenario social en que se desenvuelve la obra.

El estar vinculado a diferentes colectivos tiene niveles de conflictividad si tanto individuos como colectivos tratan de negar algunos vínculos como en el caso de Cisneros. (Arguedas, 1964, pp.267-268; 456). Cisneros es un indio que logra ascender económicamente al grado de terrateniente, pero no al de “señor”, porque no tendrá casta. Su ideal es “blanquearse”. Pero pasa bien de “indio” a “cholo”: No supera su condición de “bastardo”. En ese sentido, el desprecio hacia el colectivo indígena que aparece en Cisneros, y en los señores terratenientes, denunciaría la negación de una parte de ellos mismos. La pertenencia a diferentes masas se puede vivir de manera sumamente conflictuada generando defensas denegativas y retaliativas. ¿En qué medida encontramos este rasgo de carácter en Bruno y en Fermín?

En la novela se narra una suerte de lucha entre padres – líderes, - personas e instituciones y hasta dioses -, que quieren imponerse: el proyecto minero sobre el proyecto de desarrollo de la agricultura; las empresas nacionales sobre las transnacionales; los líderes del proyecto de mestizaje contra el gobierno central y la fuerza armada, el dios de los señores contra el dios de los indígenas.

El ideal colectivo de mestizaje en términos de integración queda abierto y se expresará al final de dos maneras: en primer lugar en una especie de río

subterráneo que coincide con las luchas sociales de los diferentes sectores del aparato productivo. Estas son luchas por reivindicaciones sectoriales, fragmentarias y sin un proyecto unitario, pero que pareciera que apuntan a la utopía de mestizaje, de carácter inconsciente a mi manera de ver, dado que no se perfila un proyecto social, político y cultural.

En segundo lugar, paralelamente, nace una especie de “niño mesías”, futuro padre, el hijo de Bruno, que desaparece de escena siendo cuidado por su madre, después de que Rendón, lo “adoptara”, brindándole protección. Pero Rendón es otro padre asesinado, por las fuerzas del orden, representación paterna rival, oponente a la utopía.

Atraviesa toda la trama narrativa la naturaleza, que constituye un gran “tótem” y tiene un rol actancial fuerte. Como representación paterna está presente aprobando o desaprobandando las acciones de los humanos, o duelando desde su impotencia e insignificancia su incapacidad de representar e imponer un ordenamiento legal. No parece ser la representación del “padre muerto” de la horda primitiva, si bien crea lazos fuertes en el indigenado, protege, pero no está explícito su rol como interdictor eficiente.

Lo religioso como sistema de representaciones paternas también está muy presente. El dios de los señores y el dios de los indígenas son dos padres que legitiman las acciones de unos y otros y luchan entre sí. Al final, ambos dioses se unen, en una especie de mestizaje religioso. Es una unión a favor del proyecto utópico de “mestizaje”, pensado desde las raíces andinas, con toda la complejidad que comporta.

La dinámica narrativa apunta a la búsqueda de un padre que integre y organice la sociedad que aparece caotizada en extremo ya desde el primer capítulo. El padre que se busca, y su rol, son entendidos desde el mundo andino, y en términos de mestizaje logrado a través de una dinámica que podemos llamar “adopcional”. En efecto, Andrés y Rosario son “adoptados” por el colectivo indígena y reciben un funeral según ese ritual. El mismo Andrés ha dejado su herencia a los “indios y caballeros pobres”; tomarán posesión de ella sin intermediarios, inmediatamente después de su muerte. También el hijo de Bruno, que encarna un rol de futuro padre-salvador, es adoptado por Rendón Willka, dirigente indígena. Adopción que tiene su final con el fusilamiento de éste, generándose la expectativa del retorno de Alberto Federico en algún momento.

La utopía del padre integrador tiene sus raíces en el mundo andino. Esto va a significar el acceso a la existencia del colectivo indígena. Los indios en *Todas las Sangres*: “huérfanos”, sin embargo con un padre – patrón, del cual son una “sombra”<sup>6</sup>. Ser “sombra”, hace pensar en un estatus inferior al de una identificación primaria. Pero no se trata de un padre - déspota, castrador, y que puede poseer a todas las mujeres, como el de la horda primitiva. Bruno tiene ciertos rasgos en su promiscuidad y despotismo, pero luego vivirá un proceso de cambio que ni él mismo tolerará. Como si en su promiscuidad abusiva, hubiera querido resolver su transgresión de la interdicción edípica. Algo que no queda claro pero que es presentado con horror, es el caso de la violación de la

---

<sup>6</sup> En “*El sueño del pongo*” (1988, J.M. Arguedas), aparece claramente esta relación de la que ambos, patrón y pongo no pueden escaparse. Lo que cambia es que es el patrón el castigado. Pero el uno no existe sin el otro. De hecho no tener patrón significaría “no ser de nadie”, no ser ni “sombra” de alguien. El “ser sombra” de alguien le permite existir.



Kurku, criada – sombra de la madre, cuyo resultado fue el aborto de un monstruo. ¿Es ésta una metáfora de los mestizos, considerados secularmente como bastardos? De todos modos, lo utópico queda abierto como proyecto socio cultural y representación paterna que genera en la sociedad el anhelo y la búsqueda de un padre que la haga efectiva.

La irrupción de la utopía es representada al final como una especie de ruido misterioso subterráneo, “como si las montañas se pudiesen a caminar”, que coincide con las luchas reivindicacionistas de los trabajadores de diferentes sectores de la producción, pero sin un liderazgo que las unifique. Dicho padre-líder-héroe es representado en el hijo de Bruno, mestizo, todavía niño. Fuerza pulsional social que espera la cabeza, el neonato escondido: es claro el trasfondo del mito del incarrí.

Los ejes que trabajamos en este segundo acápite del capítulo segundo, son iluminadores de las representaciones paternas que consideramos más importantes en la obra que estudiamos y por su vinculación con la dimensión sociocultural, que sintoniza con el género de la novela. Son los siguientes: ideal del yo del alma colectiva, su representación en un líder-padre, el carácter totémico de la naturaleza, lo religioso como representación paterna y el duelo y la melancolía en relación con el no poderse representar a un padre asesinado por manos de terceros..

## **2.1 El complejo paterno: del Edipo al ideal del yo**

Hemos estudiado este concepto de ideal del yo y su relación con el padre o con la pareja parental y vinculado al complejo de Edipo y al súper yo. Creemos que la obra no da más para un ulterior estudio o profundización del

fenómeno edípico, excepto en el caso de Bruno, que en el contexto general de la obra resulta poco relevante. Nos abocamos ahora al ideal del yo.

Encontramos en los personajes más importantes diferentes ideales del yo que generan diferentes y conflictivas dinámicas personales y sociales. Estos personajes son Bruno y Fermín, - terratenientes -, y un personaje colectivo, la comunidad indígena liderada primero por Rendón,- que se convierte en héroe-, y luego, - en una fantasía utópica -, por un futuro líder, de rasgos míticos: el mestizo neonato Alberto Federico Andrés.

Al inicio Bruno y Fermín formulan sus correspondientes ideales del yo pero en ruptura con el padre en términos de superación de la maldición que éste les lanza. Si el ideal del yo está relacionado con la introyección del súper yo de los padres (ut infra p.15), vemos que aquí está en juego más bien el ideal del yo de los ancestros, los Aragón de Peralta. Estos ideales del yo tienen una dimensión individual pero con efectos sociales: la superación de los vínculos cainísticos entre ellos, y la reparación y superación de los padres ancestrales, por la recuperación de la honra del apellido. Esto en términos de progreso socio económico, “los Aragones de Peralta serán más grandes de lo que fueron” (Arguedas, 1964, p.25). Es este apellido una representación del “padre muerto” ancestral, pero no de un padre asesinado en los términos de *Tótem y Tabú*.

Citamos los discursos de Fermín y el de Bruno como reacción a la maldición del padre. Fermín:

No se trata de nuestros pecados, sino de no volver a cometer otros más grandes, ¿entiendes? se trata de conjurar la maldición solemne de nuestro

padre. La maldición de hoy que nos ha lanzado desde la torre, en ayunas, no borracho, en pleno cabildo (Arguedas, 1964, p.25).

No hay tótem ni tabú sino el deseo de conjurar una maldición que puede llevarlos a cometer infracciones mayores según la fantasía de Fermín. En todo caso podemos hablar de un anti-totem y un anti-tabú como respuesta a la descalificación del padre. Es una maldición en presencia de otra representación paterna: el cabildo y la comunidad. La respuesta que propone Fermín es la de conjurar dicha maldición, en otras palabras “matar al padre muerto”. Es una maldición lanzada desde la torre de la iglesia cuyo simbolismo es denso: construida con piedras de padre-cerro Apukintu, con picapedreros traídos del Cusco, expresión de una fantasía de unión entre el dios de la iglesia y el dios de los indígenas, que se encuentran enfrentados<sup>7</sup> (Arguedas, 1964, p.25).

Si seguimos como caínes, se confirmará que hemos sido alcanzados por la maldición, que criamos al demonio en nuestras almas; pero si logramos vivir como hermanos, si nos ayudamos como hermanos, si prosperamos en lugar de arruinarnos, se probará que fue un extravío de nuestro padre, ¡Que fue el demonio y no Dios quien habló por su boca!. (ibídem).

El desarrollo y la prosperidad adquieren carácter totémico en cuanto representación del padre, y de mandato (anti-tabú). Si hay un padre interdictor

---

<sup>7</sup> No aparece el duelo de los hijos. Éste es negado. En todo caso, apuntan a “matar al padre muerto”, superando su maldición y reparando a un padre ancestral representado en el apellido. Una fuga del duelo puede ser la adopción: entregan al padre a los indios... el duelo es desplazado: lo indios duelan y ellos “se hacen indios” como forma de autocastigo. O es que aflora en este caso también su vinculación generacional con el mundo indígena. Aceptar una identificación como duelo... Pero también hay desidentificaciones. Cuando Bruno echa látigo a los indios es una parte de él que quisiera rechazar... un ataque a un padre que no es del todo blanco, que tiene rasgos de bastardía. Es interesante cómo también la madre es entregada a los indios recibiendo un funeral de indio.

del cainismo ¿será la sociedad misma representada en el cabildo? Pero el cabildo es más bien de una entidad débil, en relación a ello. Solamente observa pasivamente. Hay que pensar en la presencia de otro padre interdictor y ordenador.

Fermín y Bruno son enemigos desde que el padre se empezó a alcoholizar. El deseo de muerte del padre está relacionado con su incapacidad de administrar sus bienes más que con un Edipo. Pero conlleva el querer remontarse a un padre ancestral, cabeza de los Aragones de Peralta. Andrés entonces es un padre que en la fantasía de los hermanos ha “matado” al padre ancestral y los hermanos quieren repararlo. Aquí habría un deseo de construir un tótem y un tabú pero que sea representación de dicho padre. El tótem está ligado a un desarrollo socio económico según dos modelos cainísticos, por lo contradictorios: el desarrollo minero y el desarrollo agrícola. El “tabú” es la ley de realizarlos. Por el significado positivo de estas representaciones paternas, los hemos llamado anti- tótem y anti - tabú. Pero justo en esta realización hay también un “asesinato” del padre ancestral: el lograr superarlo, ser más grandes que los ancestros (Arguedas, 1964, p.25).

En este caso la sociedad andina en su conjunto se presenta como otra representación de un padre interdictor y agente de la castración, ante el cual deben superar el cainismo. El ideal del yo de Bruno es diferente, aun aceptando el de su hermano: “que el pueblo vea que no somos caínes” (Arguedas, 1964, p.26).

Yo no necesito dinero – contestó, deteniéndose-. No quiero negocios.

Mis hijos no son mis hijos. Están por todas partes. Déjame tranquilo en

mi hacienda y mi huerta. Te daré los indios. Ordenaré que vayan a las minas. Creo que puedo juntar hasta quinientos. Sé rico. Haz tu edificio en Lima. Trae máquinas a tu caserío de las minas. A mí déjame en mi huayk'o (quebrada) con mis indios y mis frutales. No quiero el dinero maldito. ¡No corrompas a mis indios! Mira, padrecito, gran don Fermín, ellos no son borrachos, no son violadores, no son ladrones. No son ni como tú ni como yo. Hablemos lo cierto. Respetaremos su alma. ¡Tú los respetarás! Y te los daré, te los entregaré en mitas. ¡Oye bien! En mitas (turnos) solamente. Ellos serán de mí, siempre. Y que el pueblo vea que no somos caínes. Que la Virgen llore también para nosotros; que el Niño Jesús ponga sus pies en mi corazón humilde. Te firmaré lo que quieras. ¿Eres mi hermano? Me pateabas cuando niño; me veías más chiquito y me arañabas. Decías que me odiabas. Porque era rubio y porque te robaba el cariño de nuestra madre. ¡Wayqey, mana kuyana! (Arguedas, 1964, p.26).

En la formulación de los diferentes ideales del yo aparece aquello que Freud llama el “complejo fraterno”, en forma de celos, de competencia en dos niveles: un nivel de rasgos edípicos y otro referido a que los proyectos encierran una contradicción latente que alimentará el cainismo. (Freud, 1922b [1921]),

El lugar que ocupan los indios está siempre subordinado a los ideales del yo, formulados por los hermanos. Son los indios “propiedad de”. No pueden tener ningún ideal del yo. Sin embargo dicho ideal colectivo existe en forma latente lo cual resultará amenazante para la casta terrateniente. Este ideal es representado por Rendón y se manifiesta abiertamente al final de la novela. El

padre que busca el estamento terrateniente es diferente y será antagónico al que busca encubiertamente el estamento andino.

En Bruno hay una idealización de los indios como lo opuesto a los dos hermanos. Pero es una idealización para desmarcarse de aquellos, para encubrir su odio hacia ellos y el odio hacia sí mismo. Se autodenigra con respecto a los indios y al mismo tiempo los odia. Hay elementos contra - identificatorios con ellos, referentes a no ser borracho como el padre, violador como Bruno mismo, ni ladrón. Bruno parece odiar desde el punto de vista racial lo que hay de indio en él y lo que hay de indio en lo que él ha engendrado: sus hijos “que no son mis hijos y que están por todas partes.” (Arguedas, 1964, p.26). Comparte la “bastardía” con ellos en su inconsciente racial (ut infra p.15). Pareciera que el ideal del yo de Bruno conlleva el miedo a la bastardía. De hecho si los indios son la “sombra” de los patrones, proyectan algo de ellos.

Se ha autodenigrado como ladrón: abuso que han venido cometiendo los ancestros terratenientes al quitarles sus tierras y expulsarlos hacia las partes altas (Arguedas ,1964, p.37).

Los indios constituyen un componente de su ideal del yo en conflicto ambivalente: cuida del alma de los indios y de su moralidad azotándolos y colgándolos en la barra. Cuida de que sigan siendo “sombra”. El mismo Bruno tiene raíces andinas que no quiere reconocer dado que en ningún momento se refiere a ancestros extranjeros, ajenos totalmente a los indios. Los indios son parte de su inconsciente étnico.

En el desarrollo de la narrativa, Fermín construye como ideal del yo, el convertirse en un próspero empresario minero y superar el éxito de los

antepasados de la familia. Puede verse en ambos, como expresión de la ambivalencia hacia el padre, el deseo de salvar al padre desde el padre ancestral<sup>8</sup>: “Los Aragones de Peralta serán más grandes de lo que fueron.”(Arguedas, 1964, p.25). El narcisismo de Fermín apunta también a matar al padre ancestral, superándolo.

Mientras que para Bruno, el ideal del yo no está en el dinero sino en quedarse en su hacienda y cuidar de los indios que “serán de mí siempre”. Vemos *un* ideal paterno en términos de posesión, que tiene rasgos del padre de la horda primitiva, pero que remite al padre ancestral.

Hay un sector de indígenas cuyo ideal del yo es “blanquearse”, convirtiéndose en terratenientes. La figura paradigmática de este ideal es Adalberto Cisneros, cuya agresión a los indios, una vez alcanzado el status de terrateniente, será despiadada (Arguedas, 1964, pp.283,320). De esta forma Cisneros fantasea pertenecer al status de los blancos en otra suerte de fenómeno identificadorio primario muy bien caracterizado por Arguedas, que suscita el desprecio de indios y blancos.

Tiene este estamento, - el de “cholo”, indio que se convierte en terrateniente -, una marcada condición de “bastardía” con respecto a indios y blancos. El desprecio y el maltrato a los indios por parte de Cisneros es una defensa proyectiva: autodesprecio, autorreproche por sus propias raíces, un deseo fallido de desidentificarse con el estatus racial al que pertenece, un intento también fallido de represión de su inconsciente racial. Quiere eliminar

---

<sup>8</sup> Es interesante la perspectiva señalada por Guimón, J., (1993), acerca de la fantasía de salvación del padre en la mitología y en la literatura. La fundamenta en las obras de Freud, como fruto de la relación ambivalente con el padre. Reconoce que Rank estudió las fantasías de salvación del padre, lo mismo que en Abraham. **Psicoanálisis y literatura**, Barcelona, Kairós.

lo de indio presente en su persona misma. Es un ideal del yo frustrado dado que tiene que ver con insertarse en una casta a la que no accede aunque haya logrado un alto status económico que lo iguale a los terratenientes. Está sostenido meramente por identificaciones y que no le permiten el acceso a lazos libidinales (Arguedas, 1964, p.262).

Pero lo anterior nos sitúa solamente en el ámbito de los terratenientes y sus representaciones paternas. En una sociedad escindida como la de *Todas las Sangres*, el colectivo indígena está excluido de este estamento.

Si nos ubicamos en el estamento indígena, podemos hablar de un ideal del yo colectivo, teniendo en cuenta la existencia de una mentalidad colectiva, y que se transmite generacionalmente (ut infra, pp.18, 20). Si los vemos a nivel individual, están prohibidos de tener un ideal del yo. Es más, les está prohibido opinar. Su mismo tono de voz cuando se dirigen al patrón, es causal de castigo. Lo que han internalizado como ideal del yo es el de “ser – de”, pertenecer a sus patrones. La desaparición del patrón les hace perder su identidad, “no ser de nadie”, (Arguedas, 1964, p.35) porque eran la “sombra” de los patrones y éstos ya no existen.

Si miramos el colectivo indígena, descubrimos un ideal del yo latente. Este ideal del yo se vincula con el pasado del imperio de los incas que se quiere actualizar (Arguedas, 1964, p. 48). Como si los incas fueran sus padres, pero resultara al mismo tiempo amenazante identificarse con ellos. Por eso el halo siniestro que tienen a los ojos de los que no pertenecen a su status y que se va a reflejar en los himnos en quechua que Arguedas traduce al castellano y en el castellano quechuizado que hablan. Son portadores de un ideal pero oculto y amenazante al mismo tiempo.



La novela termina con una comunidad indígena trabajando la tierra, según el modelo de producción incaico, que ignora las nuevas estructuras socio económicas y por ello constituyen una amenaza política para el gobierno central, - representación paterna rival -, provocando la intervención violenta de las fuerzas armadas, seguida de fusilamientos cuando en realidad no hay ninguna revolución violenta de parte del indigenado. Así se expresa lo siniestro (Freud 1919 h).

Se ha dado una transmisión transgeneracional de formaciones psíquicas de carácter colectivo que irrumpen con el liderazgo de Rendón y la colaboración de Bruno que crea las condiciones para que éstas se realicen en la medida en que instaura comuneros libres que pueden poseer tierras y comerciar.

## **2.2 El ideal colectivo del yo de la psique colectiva y su representación en el líder**

El ideal del yo pensado desde el colectivo indígena nos remite al estudio de la persona del héroe, o “gran hombre”, representación de dicho ideal. El héroe máximo es Rendón Willka, quien va adquiriendo un liderazgo en el colectivo indígena y organiza un medio de producción comunitario, como en el tiempo de los incas (Arguedas, 1964, 452-455).

Es nombrado albacea y protector del hijo de Bruno, héroe neonato, mestizo que tiene visos mesiánicos. Rendón es fusilado sin que sea objetivamente alguien peligroso, por el contenido siniestro de su práctica y de su misma pertenencia al colectivo andino (Arguedas, 1964, pp.452-455).

Podemos percibir la representación de un padre ancestral sumamente arcaico asesinado en Rendón Willka, una representación del “gran hombre”.

Es posible encontrar rasgos totémicos en el modo de producción agrícola de cuño incaico que Rendón como representación paterna promueve. Es un tótem que va más allá del ser animal o planta: un modo de producción que sintoniza con el carácter totémico de la naturaleza pero que no se reduce a ella

Ese “tótem” es “tabú” para la casta terrateniente y al mismo tiempo amenazante, porque acerca demasiado al padre ancestral del colectivo indígena y lo que ello conlleva de organización social.

Al mismo tiempo Rendón es el único hijo cuidado por su padre quien, como respuesta de los comuneros a la humillación sufrida, - la expulsión de aquel de la escuela por parte de los señores (Arguedas, 1964, pp.62-65)- , es elegido alcalde mayor: una forma encubierta de reparar la humillación sufrida no solamente por Rendón sino por el colectivo indígena. Esperan otra reparación que se formula en forma encubierta: “ir para la sangre y volver para la sangre” Arguedas, 1964, p.67). Con su expulsión de la escuela, ha habido una injuria no a Rendón solamente sino al colectivo indígena y a sus ancestros. Es una injuria transgeneracional, que viene de los padres ancestrales de los terratenientes porque la exclusión del indígena de parte de éstos es también transgeneracional.

El padre convertido en alcalde despide a Rendón junto con el cabildo en pleno, cuando viaja a la capital. Las mujeres cantan un harawi compuesto por dicho padre, cuando el carro ha partido. Los términos son enigmáticos: Rendón,- que no ha escuchado el canto -, no debe olvidarse que va “en busca de la sangre y ha de volver para la sangre, fortalecido, como el gavián que todo lo mira y cuyo vuelo nadie alcanza”. “No debe olvidarse” (Arguedas,

1964, p.66)... sin embargo, el contenido de lo que no debe olvidarse queda en el orden de lo no dicho y es de esperar que genere consecuencias siniestras.

En Rendón está representado, a mi manera de ver, un padre ancestral del colectivo indígena que se convertirá en héroe. Es un padre ancestral no asesinado por los hijos como consecuencia de su despotismo sino un padre asesinado por terceros.

No se habla de la madre de Rendón, lo que contribuye a acentuar la figura mítica del mismo. Puede la madre estar representada por las mujeres que lo despiden cantando el harawi compuesto por el padre.

Están también los líderes – padre del indigenado, que tienen un rango institucional como los alcaldes o “varayoks” y los “cabecillas” y “mandones”. Éstos guardan una subordinación a los señores, pero solamente formal, defensiva. Aunque por otra parte los señores no pueden imaginarse una sociedad sin ellos.

El padre – líder verdaderamente aglutinador de la sociedad será el indigenado desde su capacidad de “adopción” (ut supra pp.44,45). ¿Es el indigenado un nuevo “tótem” o al menos una entidad de rasgos totémicos? ¿Quién sería el padre representado por este “tótem”? La sociedad convocada por dos representaciones paternas, el tótem y el tabú, ¿los tenemos representados en el mismo indigenado? En ese caso hay una pluralidad totémica referida al modo de producción, a la misma sociedad indígena, y a la naturaleza en su conjunto. Tótemes y tabúes diferentes a los planteados por Freud.

Los héroes o los que desempeñan eventualmente dicho rol, mueren real o simbólicamente. Rendón muere fusilado por el ejército, También Pablo

Pumayauri y su madre. Bruno después de asesinar un terrateniente e intentar matar a su hermano disparándole con la pistola del abuelo, se entrega a las autoridades (Arguedas 1964., pp.441-442).

El héroe que permanece vivo es el hijo engendrado por Bruno en una mestiza, que aparece como un futuro padre-mesías en cuanto llevará adelante el ideal colectivo del mestizaje<sup>9</sup>. ¿De qué manera se está dando la presencia de estos padres muertos por terceros en la memoria colectiva o, mejor, en la memoria de los diferentes colectivos humanos del país de *Todas las Sangres*? ¿Se vive en este país narrado en *Todas las Sangres* la experiencia de “huérfanos”? ¿Son padres muertos no simbolizados? ¿Pérdidas que permanecen inconscientes y que son engullidas por un duelo y una melancolía interminables?.

El líder es la representación paterna en términos utópicos de mestizaje universal que se refleja en una dinámica que podemos llamar “adopcional”.

El colectivo indígena aparece precisamente como un padre protector e integrador, salvador de un proyecto utópico en términos de mestizaje, por su capacidad de “adoptar”.

El viejo Andrés, - quien se queja porque el despojo lo ha” convertido en indio” (Arguedas, 1964, p.17) -, es adoptado por los indios. En su declaración pública hecha desde la torre de la iglesia deja sus bienes a los indios y caballeros pobres, debiendo estos tomar posesión de los mismos sin intermediarios. Una vez muerto, lo despiden con canciones indígenas provocando la sorpresa de Bruno: “Lo despiden como a indio. ¡Santo

---

<sup>9</sup> Como una nota curiosa, parece que Arguedas se ha pintado en este niño, al señalar que es rubio. No entramos en otros detalles pero los personajes de la novela son en gran medida partes de sí mismo.

Dios!”(Arguedas 1964, p.30). También la madre es entregada a los indios por parte de los hijos, recibiendo un funeral de indios (Arguedas, 1964, pp.214-216). Bruno entrega su hijo Vicente Federico, futuro “mesías”, líder del ideal utópico, a la tutela de un personaje que desarrolla el rol de héroe, un indígena, Demetrio Rendón Willka. El indigenado aparece, como la única entidad con capacidad de adopción integradora, amestizadora, si se quiere.

Por otra parte, es posible que, al entregar a los indios al padre Andrés y a la madre Rosario, por parte de Bruno y Fermín sea una forma de encubrir el duelo por haberlos eliminado.

La realización o irrupción de este horizonte utópico queda representado en el ruido misterioso al final de la novela y que coincide con una serie de luchas reivindicacionistas de los diferentes sectores populares: las montañas, dioses y padres, se ponen a caminar (Arguedas,1964, p.455). Pero en este momento no hay líder. Ha sido sugerido en la persona de este neonato que Rendón y Vicenta protegen y cuyo retorno esperan. La dinámica totémica de la naturaleza asociada a las luchas reivindicacionistas son una especie de explosión pulsional movilizadora hacia el horizonte utópico, al que consideramos representación paterna.

### **2.3 El carácter totémico de la naturaleza, como representación paterna.**

Hemos señalado los rasgos totémicos o presencia del padre muerto en el colectivo indígena, en el carácter mítico de los líderes Rendón y Federico Alberto, en el modo de producción incaico. Cuáles son los rasgos totémicos de la naturaleza, que nos acercarán a las concepciones freudianas?

En *Todas las Sangres* podemos considerar a la naturaleza en su conjunto como un gran tótem y animado por un sistema pulsional, que tiene un permanente rol actancial en la vida de los humanos, en particular del indigenado, a través de diferentes representantes.

En *Todas las Sangres* siempre encontramos referencias a lo que sucede en este escenario viviente, que no es ajeno a lo que sucede en el mundo de los humanos. Por ejemplo, el gorrión que despierta al viejo moribundo (Arguedas, 1964, p. 20); los perros que no ladran y las gallinas que “cacarean feo” durante la “violación” de la criada de la madre por parte de Bruno (Arguedas, 1964, pp.20-21). Como que hubiera una transgresión en presencia del padre, cuya representación se desplaza hacia los perros.

Los gavilanes que vuelan bajo, constituyendo una humillación para los caballeros empobrecidos (Arguedas, 1964, p.153); el árbol del pisonay que observa lo que pasa a su alrededor y cuyas flores se ven opacadas mientras Bruno habla. El pisonay dejará caer sus flores cuando Pablo Pumayauri y su madre sean fusilados, siendo dicho árbol afectado por el duelo (Arguedas, 1964, p.455). El pisonay, aparece como representación totémica pero que no protege, que se ve impotente.

Hay muchísimas otras intervenciones de los elementos de la naturaleza referidas a lo que sucede en el mundo de los humanos, aunque especialísimamente del colectivo indígena. El tótem, como representación paterna es una entidad viviente pero al mismo tiempo impotente, incapaz de brindar protección a sus hijos. No parece ser la representación de un padre primordial asesinado por sus hijos en cuanto no interdicta ni es capaz de permitir el acceso al orden legal por parte de sus hijos.

Especiales representantes paternos, de significado totémico son los cerros como el Apukintu, a quien Andrés, “el viejo”, habla con respeto desde la torre antes de su suicidio. Sin embargo, el Apukintu también aparece como disminuido, despojado: “te han quitado las flores”, protesta el viejo Andrés, padre de la primera generación en vida de los terratenientes. El “viejo”, se identifica con el cerro porque también él ha sido despojado por sus hijos (Arguedas, 1964, p.13).

Como si los parricidios se repitieran compulsivamente, la narración apunta al establecimiento de la minería como una castración y parricidio, al extraer del cerro – padre el mineral. Sin embargo, aunque en la obra se resalta una dinámica narrativa tendiente al asesinato de los padres, no todos ellos son parricidios, pero sí asesinatos del padre por obra de terceros y en presencia de los hijos. Entonces asistimos al asesinato del tótem por manos de terceros.

Fermín que se perfila como minero, pionero de la minería nacional, será también despojado de sus propiedades por la compañía transnacional. Estamos en un mundo en el que los parricidios generan una dinámica permanentemente desestabilizadora y tanática. Parricidios y asesinatos del padre por manos de terceros, no son suficientemente tramitados por los diferentes colectivos, por lo que dichos colectivos quedan instalados en un duelo interminable.

Una de las representaciones totémicas, - el padre-cerro -, interdicta inútilmente la extracción de mineral y el consecuente perjuicio para la comunidad en el usufructo abusivo del agua y en la contaminación ambiental. Asistimos a un asesinato permanente del gran tótem naturaleza, por manos

ajenas a los hijos del tótem. Los miembros del colectivo totémico asisten impotentes al asesinato del padre.

La invasión de las compañías mineras en el mundo andino, es rechazada por el colectivo indígena porque, además de ser el asesinato de la naturaleza, es también una agresión asesina contra el medio de producción agrícola, y por ende, de la vida de los hombres del campo y del mismo colectivo humano. Por eso aparece en boca de los indígenas la expresión de sentirse “huérfanos” (Arguedas, 1964, p. 440)

Aparecen otros cerros, o apus, como dioses totémicos como el Pukasira, ante quien un cabecilla de la comunidad solicita un oráculo, respecto a un cabildo de carácter amenazante, celebrando el rito de la coca. Pero el Pukasira, nevado imponente, permanece en silencio: “Padre nuestro no me dices nada” (p.38). El Pukasira está en oposición al dios de la iglesia. Pero al mismo tiempo, el Pukasira es, en el imaginario indígena, una especie de providencia: hizo que el viejo Andrés se emborrachara y que pasasen sus bienes a propiedad de Bruno; el que sembró el odio entre los hermanos. Se trata de sucesos en la clase terrateniente. En una especie de denegación, el cabecilla afirma que el Pukasira controla lo que sucede en el mundo de los humanos, aunque sus oráculos hacia sus hijos se han visto reducidos al silencio. Hay algo que no quiere aceptar: es la experiencia del “asesinato de los dioses” en presencia de los hijos. Experiencia traumática a la que se añade el hecho de que el mecanismo de denegación impide que sea procesada. Estamos ante símbolos paternos que tienen raíces milenarias y que, están vigentes en la obra.



Las aves también interactúan con las personas en el contexto de los sucesos históricos. El gorrión despidió al viejo Andrés (Arguedas, p.20). El gavián es la representación del Apukintu:

Siempre ha de volar un gavián cuando hay cabildo, pensó la señora, contemplando el vuelo lento de un ave negra que parecía vigilar los tristes árboles de la plaza. Dicen los indios que es el espíritu y el cuerpo del Apukintu...”(Arguedas, 1964, p. 151).

...Bajó el gavián como una flecha sobre los pequeños árboles de la plaza. Su cuerpo y sus alas negras rasgaron el aire. Se llevó en el pico un polluelo de torcaza. Desapareció tras la iglesia contra el fondo rojo de flores de Apukintu. (Arguedas, 1964, p.153). ...

Como aquí no hay un solo varón que sea hombre, el Apukintu ha enviado a su gavián, es decir, él mismo se ha hecho presente, indignado: ha bajado cual un rayo a nuestra plaza y ha sacrificado a una paloma que debe ser macho (ibídem).

Como si el caos de la sociedad, amenazara con caotizar la misma naturaleza que se mantiene como un sistema en equilibrio al interior de sí misma, la rabia, tan recurrente en las relaciones sociales, amenaza con afectar al mismo tótem que se agrede a sí mismo.

También los árboles cumplen el rol paterno de protección e interdicción. Merece especial atención el pisonay, árbol frondoso del patio de la casa de Bruno que reacciona ante los acontecimientos que se suceden. Vicenta, esposa de Bruno se despide del pisonay pidiendo protección para Rendón.

La oración de Vicenta es la siguiente:

¡Pisonay! – dijo conteniendo las lágrimas -. Árbol de mi hacienda, árbol de mi esposo que ahora está tranquilo en la cárcel; árbol de mi hijo; árbol de mí. ¡Tú lloras sangre, cada año! Llamearás por siempre en mi memoria, bajo mi pecho, en la corriente de mis venas. Árbol de Dios y del río: cuida a Rendón Willka (Arguedas, pp.451-452).

Continúa inmediatamente el relato: “Pero lo pusieron bajo ese árbol para fusilarlo”. El pisonay es una presencia totémica imponente e impotente ante el fusilamiento del héroe Rendón Willka. Previamente han sido fusilados Pablo Pumayauri y su madre. El pisonay reacciona en una especie de rito de duelo por las víctimas de la agresión mortal y por su propia impotencia.

Las flores del pisonay fueron arrastradas por el viento. Y todos vieron que eran opacas y sedosas junto al color de la sangre de esa mujer con hijos. El árbol cabeceó con el viento; y él, si, agitándose, solo, en el patio inmenso, lloró largo rato. Todos lo vieron hacer caer sus flores calientes sobre el empedrado y despacharlas rodando, hacia los dos muertos (Arguedas, p.455).

El ruido misterioso, río subterráneo, señala la irrupción de la utopía, “como que si las montañas se pusieran a caminar”, está en sintonía con el movimiento popular reivindicacionista que se desarrolla en los diferentes sectores de la producción. En esta irrupción confluye todo el cosmos y consistiría en una especie de mestizaje integral. Pero el caminar hacia dicho mestizaje es una experiencia llena de conflictos.

Sin embargo, estas figuras totémicas no representan al padre que fue eliminado al inicio de la novela, Andrés. Acaso parecen remitirnos más bien a un padre ancestral cuyo asesinato se repite pero no por manos de los hijos, sino por manos extrañas a ellos. De la misma manera la invasión minera repite el asesinato del padre pero por manos extrañas. El mantenimiento de un “orden” social no surgiría aquí del asesinato del padre por los hijos de la horda primitiva sino por manos extranjeras. Sin embargo no es una ley que se impone de manera que la sociedad se estabilice. Asesinatos e incestos se repiten compulsivamente.

Es claro el carácter de la naturaleza como representación paterna pero no como representación de un padre primordial muerto. Los vínculos que genera entre los miembros pertenecientes al tótem son entre indígenas. Es el colectivo más conectado entre sí por los lazos que crea el tótem – naturaleza.

Nos preguntamos cuál es el tabú: respetar la naturaleza y la interdicción del asesinato entre los miembros del tótem. Un tabú positivo cuyo cumplimiento se expresa en la forma de producción agrícola implantada por Rendón y que remite al imperio de los incas.

#### **2.4 El fenómeno religioso: el dios de los señores y el dios de los indígenas, figuras paternas enfrentadas, en un horizonte utópico**

La utopía, - que hemos relacionado con el ideal colectivo de un yo cultural -, constituye un derivado de la función paterna, estando en conexión con los dos dioses que aparecen en la obra que estudiamos. Por ello, ambos dioses se ubican en un horizonte utópico dinamizándolo, representando

situaciones conflictivas y duelando en el caso del dios de los indígenas, la impotencia e insignificancia de sus representaciones.

Rendón, considera a Dios en relación a su función utópico social. No es necesario para la construcción de la utopía, al contrario, es un estorbo (Arguedas, 1964, p.395):

El futuro héroe, opta por la eliminación de Dios,- el de los comuneros -, proyección de la necesidad de protección que sienten los indígenas ante su desvalimiento, y lo vincula al miedo, la rabia y la amargura. Es curioso cómo aquí sí tenemos un dios “padre” fuente del “malestar” en la cultura, pero en términos distintos a los que Freud pensó. Es un malestar que no brota de un contrato social que permite la convivencia, sino que inhibe la pulsión creativa con el miedo, la rabia y la amargura. Es un Dios que promueve la melancolía y no un orden legal estabilizador de la sociedad.

A continuación su discurso se hace un tanto confuso. La desaparición de Dios también trae consecuencias negativas. Los comunistas que “*han matado a Dios*”... Como si matar al padre Dios, caotizase la dinámica social en algunos proyectos utópicos excluyentes que no apuntan al que propone el autor de *Todas las Sangres*. Matan a Dios, pero la representación consiguiente de este padre muerto no genera orden. Estamos ante la lucha de nuevos padres dioses que están representados en proyectos utópicos de carácter más bien patológico. Son proyectos que, al decir de Arguedas, “matan lo mágico”, entiéndase, “lo pulsional”<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> “¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico. No pretendí jamás ser un político ni me creí con aptitudes para practicar la disciplina de un partido, pero fue la ideología socialista y el estar cerca de los movimientos socialistas lo que dio dirección y permanencia, un claro

En esta diversidad de dioses en pugna, hay símbolos que manifiestan el deseo de fallido de eliminar la rivalidad entre los dioses. El campanario y la casa cural fueron construidos con piedras extraídas del cerro-padre, por picapedreros traídos del Cusco lo que le da un valor simbólico: es la presencia protectora del padre – cerro, que se desplaza hacia la iglesia. Como si se trasladaran las piedras de los palacios incaicos a la torre. Las piedras de los palacios incaicos tienen vida, en el imaginario de Arguedas según el relato de *Los Ríos Profundos*:

Caminé frente al muro, piedra tras piedra. Me alejaba unos pasos, lo contemplaba y volvía a acercarme. Toqué las piedras con mis manos; seguí la línea ondulante, imprevisible, como la de los ríos, en que se juntan los bloques de roca. En la oscura calle, en el silencio, el muro parecía vivo; sobre la palma de mis manos llameaba la juntura de las piedras que había tocado (Arguedas 1958, p.17).

Sin embargo. La iglesia representa más bien al “*dios de los señores*”. Se prelude la integración de ambos dioses al final de la novela:

Antes, el río y la voluntad del patrón nos separaban: ahora el río y la voluntad del patrón han unido nuestras vidas. El dios del señor y el dios de los indios nos protegen (Arguedas, 1964, p. 451).

Antes de que llegue ese momento, los pobladores quemarán esta iglesia.

¿Un rechazo al dios de los señores? Sin embargo, el campanario sigue en pie y la campana continúa operativa.

---

destino a la energía que sentí desencadenarse durante la juventud” (Arguedas, J.M. 1968 p. 9 .Palabras con las que recibió el premio Inca Garcilaso).

La campana convoca a los comuneros a las faenas y no solamente para ritos religiosos católicos. Es la faena comunal, convocada por una figura paterna, una acción y una experiencia religiosa, en la narrativa (Arguedas, 1964, p.15). En la fundición de la campana vertió sangre suya el padre de Andrés. La campana es de alguna manera voz del padre, de su sangre.

En *Todas las Sangres* aparece, pues, una escisión entre el dios de los señores y el dios de los indígenas. El criterio es la función socio cultural, de estos dos dioses. El dios de los señores justifica la opresión del indio: “... aquí con Él nos echan látigo” (Arguedas, 1964, p. 418). Es padre de los terratenientes.

Es significativo el diálogo entre el cura y el sacristán en el que ambos hablan de Dios pero en dos registros diferentes. El cura afirma la omnipresencia de Dios y el sacristán responde:

“¿Había Dios en el pecho de los que rompieron el cuerpo del inocente maestro Bellido? ¿Dios está en el cuerpo de los ingenieros que están matando La Esmeralda? ¿De señor autoridad que quitó a sus dueños ese maizal donde jugaba la Virgen con su Hijito? No me hagas llorar, padrecito. Yo también Yo también como muerto ando. Don Demetrio tiene Dios, en la kurku está Dios, cantando: en don Bruno pelea Dios con el demonio; para mí no hay consuelo de nadie” (Arguedas, 1964., p. 413).

No hay ese Dios al que se recurre desde el desvalimiento como dice Freud, sino que más bien se trata de un Dios ausente, sin lugar, o aliado de los

señores. El Dios de los indígenas sí tiene lugar en Demetrio, la kurku y Bruno, pero es un padre débil, que no defiende ni protege, como el tótem freudiano.

La diferencia entre el Dios de los indios y el Dios de los señores es la identificación del primero con la pulsión de vida y del segundo con la pulsión de muerte.

La fuerza tanática del dios de la iglesia, sume al sacristán y a todos los que perciben los sucesos narrados en un profundo duelo, cuya elaboración resulta complicada. El sacristán se declara ateo del dios asesino, identificado con la pulsión de muerte.

También los comuneros queman la iglesia de San Pedro de Lahuaymarca, eliminando al dios de la iglesia, con lo que violan un tabú que se proponen luego reparar, reconstruyéndola. Quieren eliminar al dios de los señores, pero luego se proponen reconstruir la iglesia, lo que resulta contradictorio y revela un duelo difícil de procesar.

La utopía del mestizaje, encarna la fantasía de integración de estos dos dioses a favor de los desvalidos, una situación en la que el indigenado no es excluido. Todo lo contrario, una utopía desde el colectivo andino.

Antes, el río y la voluntad del patrón nos separaban; ahora el río y la voluntad del patrón han unido nuestras vidas. El dios del señor y el dios de los indios nos protegen. (Arguedas, 1964, p. 451).

Hablamos de un “mestizaje” de nuevo cuño, dado que el mestizaje biológico no ha logrado la integración de las diferentes culturas, sin que haya entre ellas una relación de dominación y dependencia. Es más, uno de los

principales obstáculos para el mestizaje es el no reconocimiento de nuestras raíces andinas (Portocarrero, 2005). Freud vivió la persecución racial, religiosa e intelectual. Pero no pensó en una sociedad plurirracial y pluricultural en conflicto permanente y que solamente una representación paterna en términos de utopía podría convocar.

Pensar a Dios como figura paterna, está en la obra unido a un horizonte utópico tan movilizador del presente y por ello transgresor de la organización social esclerotizada.

## 2.5 El duelo por el padre ausente, como forma de malestar en la cultura

El duelo ante tantos padres muertos pareciera ser permanente deviniendo en una situación de melancolía y una compulsión repetitiva que se manifiesta reiteradamente en situaciones de violencia.

El colectivo indígena es presentado con una fuerte estructura melancólica. Silencios, llantos, agresividad, sometimiento como defensa maníaca, ambivalencias y rabias...duela pero no parece saber a quién duela ¿La sombra de qué objeto ha caído sobre el alma colectiva? ¿La de un padre ancestral asesinado por terceros? ¿La de un padre primordial?

La sociedad de *Todas las Sangres* está inserta en un duelo interminable por la incapacidad para alcanzar una “contemplación trágica” (Hernández, 1994). Por eso, los personajes que pueblan la obra que estudiamos no logran procesar la pérdida violenta de los padres y la dinámica parricida presente en su cultura se prolonga.

Esta melancolía tiene un fuerte componente de rabia que resulta siniestra también para los mismos indígenas, por lo amenazante y destructor. La



frecuente recurrencia de la expresión “que no haya rabia”, señala su presencia amenazante, y mortal porque puede volverse incontenible. Es identificable al mismo tiempo su denegación.

Es que la rabia nace de la impotencia y la tristeza la encubre; es la pulsión agresiva en su expresión más tanática, deviene en fuerza paralizante y destructiva<sup>11</sup>. Si bien el sentimiento de culpa dinamiza la cultura (Freud 1930-29), la rabia es destructiva cuando no tiene un proyecto constructivo sino que se enfrenta únicamente a fuerzas represoras. La rabia del indigenado es una fuerza que va dirigida contra los “padres” o señores de los cuales no pueden desprenderse en la medida en que no tienen proyecto propio u horizonte utópico. *El sueño del Pongo*, (Arguedas, 1965), representa muy bien esta incapacidad de despegarse que tienen patrón e indígena.

Arguedas, en su carta de despedida al rector y a los alumnos de la Universidad Agraria, hace referencia a este fenómeno:

Un pueblo no es mortal, y el Perú es un cuerpo cargado de poderosa sabia ardiente de vida, impaciente por realizarse; la Universidad debe orientarla con lucidez, “sin rabia”, como habría dicho Inkarrí, y los estudiantes no están atacados de rabia en ninguna parte, sino de generosidad impaciente, y los maestros verdaderos obran con generosidad sabia y paciente. ¡La rabia no!

---

<sup>11</sup> Véase al respecto el artículo de Portocarrero G., (2005), **Luchar por la descolonización sin rabia ni vergüenza**, en, **Arguedas y el Perú de hoy: el legado pendiente de José María Arguedas**, Lima, Editado por SUR, págs.. 25-42

Dispensadme de estas póstumas reflexiones. He vivido atento a los latidos de nuestro país.<sup>12</sup>

Este “estar atento a los latidos del país”, puede referirse en una perspectiva psicoanalítica a la conexión de Arguedas con la dinámica pulsional de la sociedad peruana y a sus representaciones.

Ya Freud hablaba de la violencia citando el aforismo latino de Plauto, “homo homini lupus”, (Freud, 1931 [1929], Vol. XXI, p. 108) refiriéndose al carácter frustrante pero organizador de la cultura de la ley. *Todas las sangres*, en las que se manifiesta esta violencia, termina no solamente con fusilamientos por parte del ejército, representación paterna institucional, sino con el ajusticiamiento por parte de Bruno de Lucas,- gamonal -, (Arguedas, p.438) y el asesinato simbólico de su hermano Fermín, cuando percibe que su ideal utópico es inconmensurable con respecto al suyo (Arguedas, 1965, p.440). Esto, amén de la tiranía y de la transnacional y de los terratenientes, incluido Bruno.

La rabia puede ser la expresión del duelo y la culpa. En efecto, en la obra de Arguedas que estudiamos, hay parricidios y asesinatos de padres no por parte sus hijos. Sin embargo, no aparece el correspondiente duelo del padre primordial que en el pensamiento psicoanalítico llevaría a la instauración del tótem. Las figuras totémicas, la naturaleza en este caso, están desligadas de un intento reparatorio. Las intervenciones de Fermín y Bruno luego de la maldición del padre, niegan el duelo y la culpa. El mismo Fermín señala “lavaremos nuestras culpas si las tenemos” (Arguedas, 1964, p.25). En cambio programan proyectos de desarrollo en una especie de fuga hacia la

---

<sup>12</sup> Arguedas, J.M., *Obra Antropológica, T. VII*, Ed. Horizonte, Lima 2012, p. 633.

omnipotencia (Herrera, 1994) .Esto nos lleva a pensar que en *Todas las Sangres* está representada una sociedad que no procesa los duelos por las pérdidas y por los traumas históricos.

De todos modos, el hijo de Bruno, Alberto Federico, es una especie de líder mesiánico, que podría ser identificado con los líderes de movimientos subversivos<sup>13</sup>.

Bruno se entrega a las autoridades por sus dos agresiones mortales. Como que esta fuerza justiciera necesitara de todos modos una contención que requiere de la organización del Estado. ¿Se repite acaso la autoeliminación de otro padre, como el viejo Andrés, al comienzo de la novela?; ¿Es el temor a la retaliación por parte del hacendado asesinado?; ¿es el miedo a que su hijo repita el parricidio?

El relato parece ser estructuralmente una versión del mito del Inkarrí. Por una parte, está la cabeza, el “niño patrón”, Alberto Federico. Por otra parte el cuerpo: ese movimiento popular sin mayores horizontes que el reivindicacionismo inmediateista. Ambos se están desarrollando. La unión de la “cabeza”, portadora de la utopía, con el cuerpo, provocaría el acceso a la realización de dicha utopía<sup>14</sup>.

Ante la muerte sistemática de los padres, es de pensar que la sociedad que se representa en la obra que estudiamos, es un colectivo en permanente

---

<sup>13</sup> Sin embargo, como señala G. Portocarrero (2012 p. 11), ... *una figura como Abimael Guzmán responde más al modelo del profeta que agita los sentimientos colectivos que al líder político que argumenta con razones.*

<sup>14</sup> El mito del Inkarrí, es uno de los motivos literarios de Arguedas que aparece aquí en forma latente. Es bueno recordar que fue uno de sus temas de estudio como antropólogo, y lo consideraba un “dios latente”(Rizo-Patrón, E., (2013), *Transmutaciones poéticas del motivo de Inkarrí en la hermenéutica Arguediana*, Lima, Ed. PUCP.

duelo, que llora pérdidas y abandonos, poniéndose de manifiesto una rabia escindida y desalojada que hay que mantener reprimida so pena de desborde.

Los padres asesinados no son precisamente los padres déspotas que luego son representados en el tótem y el tabú. Expresarían más bien un deseo de remontarse a los padres ancestrales cuyas huellas se pueden percibir en la novela familiar del neurótico. No quieren matar al padre déspota o que no pone orden, sino al padre que no está a la altura del glorioso padre primordial. Esto se percibe con mayor claridad en *“Los Ríos Profundos”*.

El final de la obra, el ruido misterioso, “como si las montañas se pusieran a caminar” (Arguedas, 1964, p. 455), vinculado a las luchas reivindicacionistas de distintos sectores del sistema productivo, conlleva aquello que Freud llama “lo ominoso”. Lo utópico, no se presenta sin un nivel de angustia ominosa o siniestra.

Lo siniestro atraviesa toda la obra. Se manifiesta sobre todo en el colectivo indígena que por otra parte es, en tanto colectivo, un héroe que remite a los tiempos del incanato, estrategia narrativa de Arguedas en sus obras. Es un colectivo sumiso, castrado, que esconde una profunda rabia que amenaza con desbordarse.

Se da también lo siniestro en el momento del fusilamiento de los héroes: como si algo amenazante atenazara a las autoridades. Los comuneros libres trabajan su tierra organizada y pacíficamente pero esto no es creído por las fuerzas armadas que fusilan a los líderes. El temor inconsciente de un sector social es proyectado sobre los indígenas envueltos en una práctica agrícola.

Rendón, uno de los héroes que es humillado en la escuela por sus compañeros, con la complicidad de los padres de familia de los señores, es despedido luego a la capital por el cabildo cuya presidencia es ejercida por su padre. El himno que cantan es particularmente siniestro:

Los comuneros no dieron ninguna muestra de indignación por el suceso. Guardaron calma y se comportaron como si nada especial hubiera ocurrido. El padre de Rendón Willka fue elegido alcalde mayor por los indios y cumplió sus obligaciones como todos, con dignidad y sumisión. Pero cuando Demetrio esperaba al camión en la carretera, lo acompañó el cabildo en pleno. Luego que subió al carro y arrancó la máquina rumbo a Lima, las mujeres cantaron un harawi que compuso el propio alcalde mayor de Lahuaymarca:

*No has de olvidar, hijo mío*

*Jamás has de olvidarte:*

*Vas en busca de la sangre,*

*Has de volver para la sangre*

*Fortalecido;*

*Como el gavián que todo lo mira*

*Y cuyo vuelo nadie alcanza” (II,66-67).*

Sin embargo, lo siniestro tiñe las relaciones sociales entre todos los estamentos: la relación de los padres - patrones con los hijos: el mundo de los indios visto por los otros estamentos. Huellas pendientes de un pasado que no logra procesarse.

Del padre Rendón, se dice que como alcalde mayor cumplió su gestión “con dignidad y sumisión”. Cómo entender esta “sumisión digna”, a pesar de que él, su hijo y el colectivo indígena fueron humillados por la exclusión de Rendón de la escuela. Está en sintonía con la reacción del colectivo indígena:

Los comuneros no dieron ninguna muestra de indignación por el suceso. Guardaron calma y se comportaron como si nada especial hubiera ocurrido. El padre de Rendón Willka fue elegido alcalde mayor por los indios y cumplió sus obligaciones como todos, con dignidad y sumisión. (Arguedas, 1964, p.66).

La angustia genera la represión de la rabia al percibir su carácter destructivo, pero aflora den el harawi, que se refiere a “no olvidar que vas en busca de la sangre”, y “vas a volver para la sangre, fortalecido”.

Los indígenas nombran como alcalde mayor al padre de Rendón en un intento de reparar y reparase de la humillación, es un desplazamiento de la rabia. Por otra parte, no quisieran despertar la rabia de Rendón y por eso el harawi es cantado cuando Rendón ha partido. En los himnos se filtra lo reprimido. Junto a la experiencia de rabia hay un sentimiento de desvalimiento ante un padre impotente. Pero al mismo tiempo actúan una fantasía de poder.

El caso es que diera la impresión de que así como Freud hablaba del “horror al incesto” por la potencialidad próxima de cometerlo; en *Todas las sangres* se da el “horror a la rabia”, por su poder destructivo y la posibilidad próxima, incluso inmediata, de que se desate.

Aquí vemos que hay en la cultura mucho más que un “malestar” y renuncia pulsional. Habría más bien componentes que encierran una ulterior

explosión pulsional del Eros, que coexiste con el peligro de la explosión del tánatos.

## CONCLUSIONES

1.- El tótem en la obra estudiada son los elementos de la naturaleza en su conjunto como un sistema orgánico, representación paterna que al mismo tiempo crea lazos de carácter familiar al interior del colectivo indígena y de aquellos que no siendo del colectivo indígena se incorporan a él en una dinámica de “adopción”.

Sin embargo, es una representación paterna que interactuando con el mundo de los humanos, deja ver su impotencia para proteger a sus hijos que se ven agredidos por otros padres más fuertes representados en personas y organizaciones.

Este tótem parece representar a un padre pero no a un padre primordial muerto por los hijos. Es más bien un padre vivo pero impotente. Sin embargo, la muerte progresiva de este padre totémico se da en la novela no por manos de los hijos, el indigenado, por manos de terceros, con la instauración de la minería.

Hay personajes, colectivos, personas y el modo de producción agrícola incaico, que tienen rasgos totémicos. Esto se da en la ausencia de la representación de un padre fuerte y protector.

2.- Al interior de una sociedad fragmentada existe una mentalidad colectiva que va elaborando un ideal del yo, - vinculado a la representación paterna -,

que queda esbozada al final de la obra en términos de mestizaje. Se trata de un “tabú”, no en términos de prohibición o inhibición pulsional sino en términos de encauce creativo de las pulsiones de modo que se vaya configurando esta utopía. En ese sentido, podemos hablar de un concepto de cultura, mucho más amplio que aquel que tenía Freud, como contrato social para la convivencia, que tiene que pagar el precio de un “malestar.

3.- Lo religioso como componente socio cultural hace ver una sociedad escindida en la que dos divinidades, - padres -, combaten y que al final se logran unir precisamente desde el horizonte utópico: el dios de los señores y el dios de los indígenas. La importancia que tiene lo religioso en la obra que estudiamos nos lleva a hablar de una “pulsión religiosa”, que tiene una mayor complejidad y que no se puede reducir a una situación de “desvalimiento”, de la que hablaba Freud.

4.- Examinando la dinámica edípica de los grupos familiares, sólo encontramos rastros de este fenómeno en la familia terrateniente protagonista, circunscrito a un personaje: Bruno. Un Edipo muy particular que asesina al padre y a la madre. La rivalidad hacia el padre se da sobre todo en términos de modernización de la estructura socio económica. Es una rivalidad más bien de carácter generacional. Este triángulo edípico parece superponerse o desplazarse hacia la relación entre los hermanos protagonistas, Fermín y Bruno. Bruno era el preferido de la madre pero ambos son “cañes”: luego compiten en la medida en que representan proyectos sociopolíticos contrapuestos.

5.- Se da a lo largo de toda la obra un trasfondo melancólico, producto de un duelo interminable con respecto a la búsqueda de un padre, objeto que no logra



identificarse y hacerse consciente y dificultando la resolución del duelo. Componente importante de este duelo es la rabia. La recurrencia de esta expresión es grande a lo largo de toda la obra. Es sentida como una amenaza por su poder destructor. Como si fuera una rabia cuyo objeto, encubierto, puede revelar un padre tiránico que no logra identificarse. ¿Será el asesino extranjero del padre ancestral?

6.- El corpus teórico freudiano no llega a acuñar una categoría que nos parece importante en la obra y es el de utopía, como horizonte organizador y dinamizador de la sociedad, presente en *Todas las Sangres*. Esta se ve esbozada no en un proyecto político particular sino en un horizonte amplio, como realización de deseo, propio de los sueños.

Sin embargo el concepto de ideal del yo como componente de lo que Freud llama “alma colectiva”, constituye una aproximación a este concepto que considero importante desde el punto de vista socio cultural y que aparece en *Todas las Sangres*”.

## REFERENCIAS

- Arguedas, J.M. (1995 [1958]), *Los Ríos Profundos*. Madrid: Grupo Anaya S.A.
- Arguedas, J.M. (1987[1964]), *Todas las Sangres*. Lima: Ed. Horizonte.
- Arguedas, J.M., (1988 [1964]), *El sueño del Pongo*, en, *Relatos completos*, Madrid: Alianza Editorial.
- Arguedas, J.M. (1990[1971]), *El Zorro de arriba y el Zorro de abajo*. Madrid: UNESCO.
- Arguedas, J.M. (2012), *Obra Antropológica, T. VII*. Lima: Ed. Horizonte.
- Freud, S., (1827 c), *El porvenir de una ilusión*. En: J.L.Etcheverry (1976) (Trad), (Vol XXI, pp. 1-54), Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1900 [1899]) *La interpretación de los sueños*. En: J.L. Etcheverry (1976), (Trad.), *Obras completas (Vol. IV y V)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S., (1907), *Acciones obsesivas y prácticas religiosas*. En: J.L. Etcheverry, (1976) (Trad), *Obras completas, (Vol IX, pp.97-109)*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S., (1907 a), *El delirio y los sueños en “la Gradiva” de W. Jensen*. En: (1976), J.L.Etcheverry, (Trad.), *Obras completas (Vol IX, pp. 1-79)*, Buenos Aires: Amorrortu
- Freud, S., (1909 c), *La novela familiar de los neuróticos*. En: J.L. Etcheverry, (1976) (Trad), *Obras completas, (Vol IX, pp. 213- 220)*, Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, S., (1910), *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*. En J.L. Etcheverry, (1976) (Trad), Obras completas, (Vol IX, pp. 213- 220), Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S., (1910 b), *Análisis de la fobia de un niño de 9 años*. En: J.L.Etcheverry, (1976), (Trad),( Vol X pp. 1-118). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S.,(1913-[1912-13]), *Totem y Tabú*. En: J.L. Etcheverry J.L., (1976) (Trad), Obras completas, (Vol IX, pp. 213- 220), Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S., (1917e), *Duelo y melancolía*. En: J.L. Etcheverry (1976), (Trad.), Obras completas, Vol. XIV, pp. 235-255, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S.,(1921 c),*Psicología de las masas y análisis del yo*. En: J.L. Etcheverry (1976) (Trad), Obras completas( Vol XVIII, pp. 63-136), Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S., (1933 [1932]), *31ª Conferencia: La descomposición de la personalidad psíquica*. En: J.L. Etcheverry (1976) (Trad), Obras completas( Vol XII, pp. 53-74), Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S., (1933 [1932]), *32ª Conferencia: Angustia y vida pulsional*. En: J.L. Etcheverry (1976) (Trad), Obras completas( Vol XII, pp. 75-103), Buenos Aires: Amorrortu
- Freud, S., (1939 a [1934-38]) *Moisés y la religión monoteísta*. En. J.L. Etcheverry, (1976), (Trad), Obras completas ( Vol XXIII, pp. 1-132), Buenos Aires: Amorrortu

- Freud, S., (1942 a [1905-06]), *Personajes psicopáticos en el escenario*. En:  
J.L.Etcheverry, (1976), (Trad.), *Obras completas* (Vol. XIX), Buenos  
Aires: Amorrortu
- Flores, G., Morales, J., Martos, M, (2011) (Eds.) *Arguedas Centenario: Actas  
del Congreso Internacional José María Arguedas – Vida y Obra (1911-  
2011)*, Lima: Ed. San Marcos E.I.R.L.
- Gay, P., (1990), *Freud, una vida de nuestro tiempo*, Barcelona: Ed. Paidós.
- Gómez Mango, E., (1984), *Todas las lenguas: Vida y muerte de la escritura  
en “Los Zorros” de J.M. Arguedas*, en J.M. Arguedas *El zorro  
de arriba y el zorro de abajo*, Buenos Aires: UNESCO.
- Guimón, J., (1993), *Psicoanálisis y Literatura*, Barcelona: Ed. Kairós.
- Hernández, M., *La conquista, acontecimiento y tragedia* En Lemlij, (1994)  
M. (Ed.), *Reflexiones sobre la violencia*, Lima: Biblioteca  
Peruana de Psicoanálisis
- Hernández, M., (2012), *En los márgenes de nuestra memoria histórica*,  
Lima: USMP.
- Herrera, L., (1994), *Vivir en el Perú: entre el duelo y la melancolía*. En M  
Lemlij, (Ed.), *Reflexiones sobre la violencia*, Lima: Biblioteca  
Peruana de psicoanálisis.
- Herrera, L., (2005), *Por algún Arco Iris hacia las cumbres*. En, Pinilla,  
C.(Ed.), *Arguedas y el Perú de hoy*, Lima: Ed. SUR.

- Herrera, L.,( 2009),Las fisuras de lo imaginario: de la interdicción paterna a la creación literaria, *Revista de Psicoanálisis* 7 (85-91), Lima, Sociedad Peruana de Psicoanálisis.
- Laplanche, J.- Pontalis, J.B. (1993), Ideal del Yo. En, *Diccionario de Psicoanálisis*, Barcelona: Ed. Ed. Labor S.A.
- Mijolla, A (2006), (Ed.), Representación. En, *Diccionario Internacional de Psicoanálisis*, Madrid: Ed. Akal
- Moguillansky R.- Nusbaum, S. (2013), *Teoría y Clínica Vincular: Fundamentos teóricos del abordaje clínico de la pareja y la familia, T. I*, Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Pinilla, C. (2008) *El complejo de la madre muerta: alcances sobre la afectividad, la comprensión y la muerte en la vida de J.M. Arguedas*, Tesis de Maestría inédita, Lima, PUCP.
- Pinilla, C., (2015) (Ed.) *Todas las Sangres cincuenta años después*, Lima: Ministerio de Cultura.
- Portocarrero, G., (2005) Luchar por la descolonización sin rabia ni vergüenza: el legado pendiente de José María Arguedas. En C. Pinilla, (Ed.), *Arguedas y el Perú de hoy*, Lima: Ed. SUR.
- Portugal, J.A.(2011), *Las novelas de José María Arguedas: una incursión en lo inarticulado*. Lima: PUCP:
- Rizo – Patrón, E., (2013), Transmutaciones poéticas del motivo de Inkarrí en la hermenéutica arguediana. En, C. Pinilla, G. Portocarrero,

et alibi (Ed.).Arguedas, *la dinámica de los encuentros culturales, T.I,*  
Lima: Fondo editorial de la PUCP.

Rochabrún, G., (2011) (Ed. ) *¿He vivido en vano?: La mesa redonda sobre  
Todas las sangres*, Lima: IEP.

Rochabrún, G., (2013), Lo indio y lo mestizo en el pensamiento antropológico  
de Arguedas, en, C. Pinilla, G. Portocarrero, et al., *Arguedas: la  
dinámica de los encuentros culturales, T. I,* Lima, PUCP.

Tisseron, S.; Torok, M.; Rand, N. Nachin, C; Hachet, P.; Rouchy, J.C., (1997)  
*El Psiquismo ante la prueba de las generaciones: clínica del  
fantasma*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu

Valls, J.L., (1995) *Diccionario Freudiano*. Barcelona: Ed. Grafiris.

Winnicott, D.W., (1972),*Realidad y Juego*, Buenos Aires: Ed. Gedisa