

Una perspectiva psicoanalítica de la “Prohibición de No Mirar” japonesa –Japón e India– *

*Jhuma Basak ***

INTRODUCCION

La Prohibición de No Mirar es la tercera contribución teórica psicoanalítica japonesa importante, hecha por Osamu Kitayama en 1985 (Keigo Okonogi, *A History of Psychoanalysis in Japan*, 2004, in *Japanese Contributions to Psychoanalysis*). Las otras dos teorías psicoanalíticas son el Complejo de Ajase, de Heisaku Kosawa, en 1932, y el concepto de Amae, de Takeo Doi, en 1973. El compromiso psicoanalítico japonés con la relación diádica pre-edípica madre-hijo llevó a Kitayama a examinar cómo juega la Prohibición de No Mirar tanto en su trabajo clínico extensivo como en la cultura japonesa, a través del análisis de cuentos populares e ilustraciones visuales conocidas como *Ukiyo-e* en Japón.

El objetivo de este trabajo es:

– Explorar el funcionamiento de la Prohibición de No Mirar en el contexto japonés, a través de sus mitos y cuentos folclóricos, así como examinar su mecanismo en el contexto indio; extendiendo de ese modo su significado a un contexto oriental más amplio.

– Adicionalmente, explorar las repercusiones psicológicas del masoquismo en el cuidador primario, la madre, cultivado y promo-

* Traducido por Milena Leivi.

** Miembro, Indian Psychoanalytical Society, Calcutta. Miembro, International Psychoanalytical Association, London. Miembro, Japan Psychoanalytical Association, Tokyo. Miembro, Association of Japanese Clinical Psychology, Tokyo.

vido como “altruismo cultural” en el contexto oriental (elaborado mediante citas culturales y clínicas).

– Examinar exploraciones teóricas relacionadas en otras interfaces psicoanalíticas transculturales desde perspectivas occidentales, que llevan hacia probables puntos de universalidad en el discurso psicoanalítico.

ANTECEDENTES DE LA PROHIBICION DE NO MIRAR EN JAPON

Kitayama ejemplificó la Prohibición de No Mirar como una regla no dicha ejercida sobre la persona dependiente en una situación amorosa o, en otros términos, en la situación de ‘*amae*’,¹ donde le está prohibido ver el inevitable y doloroso proceso de separación-individuación implicado en una relación simbiótica. Poder liberarse de esta Prohibición es una necesaria fase del desarrollo, a fin de ganar una cualidad madurativa en las relaciones humanas de la vida ulterior. Kitayama utilizó algunos ejemplos de cuentos folclóricos y mitologías japonesas para establecer su punto de vista. Una rápida mirada a algunos de estos ejemplos:

a) “*La Esposa-Grulla*”

La esposa-animal-grulla, una mujer consagrada a su marido, hizo a su esposo feliz y rico tejiendo preciosas ropas con plumas arrancadas de su propio cuerpo. El tenía prohibido mirarla cuando ella estaba tejiendo, y de ese modo nunca conoció su secreto. Pero inducido por sus curiosos amigos, un día quebró la prohibición. Ella, profundamente avergonzada por haber sido vista en esa condición, huyó lejos.

¹ *Amae* (..) es una palabra japonesa acuñada a partir del verbo *amaeru* por Takeo Doi como un sustantivo que luego utilizó como palabra clave para obtener acceso analítico al comportamiento de una persona que trata de inducir a una figura de autoridad, como por ejemplo un padre, esposo, maestro o jefe, a cuidarlo. El verbo en sí mismo se usa raramente en referencia a uno mismo; generalmente se aplica descriptivamente al comportamiento de otras personas. La persona que está llevando a cabo el *amae* puede suplicar o rogar, o, alternativamente, actuar de manera egoísta y gratificarse en tanto se siente seguro de que el cuidador lo ha de perdonar. El comportamiento de los niños con respecto a sus padres es tal vez el ejemplo más común de *amae*, pero Takeo Doi discute que las prácticas de crianza de los niños en el mundo occidental buscan limitar este tipo de dependencia en los niños, en tanto que en Japón continúa hasta la adultez en todos los tipos de relaciones sociales. (*Wikipedia*) [NdT].

b) "*La Esposa-Serpiente*"

Una muy hermosa esposa quedó embarazada de su amante esposo. Fue a una habitación aislada para dar a luz, prohibiendo a su marido mirarla mientras paría y amamantaba al niño. Pero el marido quebró la prohibición y espío, encontrándose con una serpiente que daba a luz y una serpiente que amamantaba al bebé o que parecía estar como enrollada durmiendo junto al bebé. La esposa quedó profundamente avergonzada por haber sido vista de este modo por su marido y también escapó (Esta versión concuerda con la historia de la Princesa Toyotama, tal como se encuentra en el *Kojiki*, el libro de antiguos relatos japoneses).

c) "*La Esposa-Almeja*"

Un hombre era muy feliz con su mujer, quien le cocinaba todos los días los platos más deliciosos. Sin embargo, tenía prohibido mirarla mientras ella cocinaba. Al quebrar la prohibición se encontró con una almeja 'orinando en una cacerola' y 'haciendo sopa con el agua en la que se lavaba el trasero'. El marido quedó completamente repugnado. Y la mujer, por vergüenza, huyó al mar.

d) "*El Mito de Izanaki-Izanami*"

En el comienzo fue el matrimonio de Izanaki con Izanami, y luego ellos se fueron a una isla a dar a luz las islas y deidades del Japón. Mientras nacía la deidad del fuego, quemó los genitales de Izanami produciéndole la muerte. Pero Izanaki siguió a Izanami a la tierra de los muertos, advertido de la Prohibición de No Mirar. En su impaciencia quebró la prohibición, sólo para encontrar el cuerpo muerto de Izanami cubierto de gusanos y envuelto por rugientes deidades del trueno. Huyó sintiendo repugnancia, mientras Izanami lo perseguía con rabia ardiente y vergüenza hiriente.

En las tres primeras historias citadas más arriba la esposa huía avergonzada al ser descubierta en su forma "oculta". Esta forma "oculta" nunca estuvo destinada a ser exhibida *en público*, sino que se suponía reservada para uno mismo. Así, al ser descubiertas en sus formas "ocultas" por sus esposos, las mujeres experimentan una profunda vergüenza. Los maridos no podían aceptar la horrorosa

“herida” de sus esposas (tal como especificó Kitayama en “The Wounded Caretaker and Guilt”, 1991), y las rechazaban con una fuerte ambivalencia. Sólo en la cuarta historia encontramos “vergüenza activa” en tanto opuesta a la “vergüenza pasiva” de las otras tres historias. Encontramos a Izanami persiguiendo a su esposo “con rabia ardiente y vergüenza hiriente” –una posición muy diferente de los otros tres personajes femeninos de las tres historias. La cultura de la vergüenza en Japón, a la que se refieren Ruth Benedict (1954) y Kitayama (1996), parece establecer una clara distinción entre esos dos tipos diferentes de vergüenza que operan en el interior de las mujeres japonesas.

METODO

El método seguido en este trabajo comprende un camino triple, a saber:

1. Investigación teórica psicoanalítica (en Japón, India y la inter-face transcultural occidental).
2. Perspectivas culturales (India y Japón).
3. Intervención clínica (contexto Indio).

1. Investigación teórica psicoanalítica

La preocupación respecto del estadio pre-edípico del desarrollo humano puede también encontrarse en las investigaciones analíticas de Melanie Klein, Donald Winnicott y, en la era post-freudiana, en Michael Balint, Nancy Chodorow, Julia Kristeva –sólo por nombrar algunos. Del mismo modo, el énfasis pre-edípico también puede encontrarse en el libro *Concept of repression* (1921), de Girindrasekhar Bose, el fundador del psicoanálisis en la India. Se dice que tanto Heisaku Kosawa como Girindrasekhar Bose le obsequiaron a Freud sus trabajos sobre el apego pre-edípico, pero por alguna razón sus trabajos no encontraron la oportunidad de ser compartidos con el resto del mundo.

En el trabajo “Beyond the Prohibition of Don’t Look” (1996), Kitayama hablaba de la sociedad y la cultura japonesas, que están altamente estructuradas en la observancia de un “self privado” y un “self público”. En su artículo “Child-rearing in Japan in Transition” (2004), Masahisa Nishizono exploró el tratamiento del mismo tema

de lo privado y lo público. Nishizono discutió también la distinción filosófica entre “*uchi*” (interior) y “*soto*” (exterior). *Uchi* corresponde a todo lo que es personal –el *self*, la familia, el hogar; en tanto que *soto* significa el mundo exterior. Kenichiro Okano se refirió a lo mismo cuando hablaba de un “*self* avergonzado” diferente de un *self* ideal, que debe ser ocultado del público pero no necesariamente de uno mismo, en “Shame and Social Phobia: A Transcultural Viewpoint” (1994).

Del mismo modo, académicos del mundo occidental también han llevado a cabo significativas investigaciones sobre esta entidad dual dentro del *self*. Por ejemplo, D. W. Winnicott sugirió los términos de un “falso *self*”, que es socialmente adaptable, y un “*self* verdadero”, que es privado y oculto. En su libro *In Search of Self in India and Japan*, 1988, Alan Roland mencionó un “*self*-familiar” japonés, o “nosotros-*self*”, en contraste con el “*self*-privado” o “yo-*self*” de las culturas occidentales. Daniel Freeman, en su artículo “Precursors of Shame and Guilt in Japanese Early Child Development” (1995), señaló que a fin de lograr un desarrollo exitoso del niño de acuerdo con una afectomotricidad socialmente adaptada en la sociedad japonesa, a menudo la madre comenzaba a dar forma a los mecanismos auto-regulatorios posturales y conductuales del niño ya a partir del primer año de vida. Este control temprano de las modulaciones posturales/conductuales del niño llevaban a la minimización de conflictos de negación. En cambio, en otras culturas la iniciación de ese tipo de disciplina en el niño puede comenzar mucho más tarde, lo cual puede llevar a choques confrontativos. Tal como planteaba Kitayama en su trabajo de 1996 (pág.34), la causa del desarrollo de la *vergüenza* en la cultura japonesa que conduce al incremento de su sentimiento de culpa, se debe a esta “dicotomía del *self*”.

Pero, ¿qué pasó con la *ira* de estas “cuidadoras masoquistas” / las esposas de los cuentos y mitos folclóricos mencionados más arriba –tal como fueron examinados por Kitayama en su artículo de 1996? Una explicación posible podría ser que la ira, mezclada con el dolor de haber sido descubiertas en su forma oculta y ulteriormente rechazadas por el marido, forzaron a la mujer japonesa a volver toda su ambivalencia contra su propio *self* utilizando el proceso de introyección, y huyendo de este modo. Como un volcán inactivo, la mujer japonesa envainaba su ira dentro de su tranquilo retraimiento, tratando de esconder de la mirada pública su *self* privado de imágenes arcaicas.

Tal como sugiere Kitayama, hay una interesante dicotomía inherente a esta “Prohibición” misma. Esta Prohibición matricida implicaba que debía ser quebrada, pero sólo en el *tiempo*, a diferencia del tabú del incesto parricida edípico, que debe ser observado (1996, pág.13). Tal como Winnicott planteó maravillosamente la paradoja inherente a una Prohibición –“es una alegría esconderse pero un desastre no ser encontrado” (1965, pág.186). El *tiempo* significa el proceso de maduración psíquica necesario para que el individuo sea capaz de “contener” la herida que él presenciara (cuando la prohibición fuera rota), llevándolo a un futuro estado maduro de *amae*² dentro de la relación simbiótica.

El proceso madurativo sirve al hombre para la iniciación de la *culpa reparatoria* o, en otros términos, del remordimiento hacia su objeto materno al observar la horrible herida de su cuidadora masoquista. Esta culpa reparatoria casi coincide con la perspectiva teórica de Klein sobre la culpa –culpa depresiva y el instinto de vida, en tanto opuestos a la culpa persecutoria y el instinto de muerte (1937). León Grinberg (1964), expresó posiciones teóricas similares a las observadas en Klein y Kosawa (1934) en su diferenciación de los dos tipos de culpa.

En *Primary Love and Psycho-analytic Technique*, Balint habló sobre la necesidad del infante de una satisfacción más profunda de sus deseos por parte de la madre, que lo lleve a su “tranquilo y calmado sentimiento de bienestar” (1959, pág. 85), cuya “relación de objeto es pasiva. Su fin es, en síntesis, lo siguiente: seré amado y satisfecho sin estar sometido a ninguna obligación de dar algo a cambio” (pág. 82). Esto llevaría luego al desarrollo de un estado maduro de *amae* en la vida ulterior, que lleva a la formación de la cualidad de la transitoriedad en la vida que, a su vez, sirve como un “contenedor” para la psique japonesa a fin de integrar las pérdidas experimentadas en la vida (Kitayama, 1998).

En el contexto japonés, la herida es infligida sobre el *self* más que sobre el otro, resultando en una profunda auto-denegación. En su trabajo “Normal and Developmental Aspects of Masochism: Trans-cultural and Clinical Implications” (1994), Masafumi Nakakuki ha abordado críticamente la idea de la auto-denegación arraigada en la cultura japonesa. Dijo allí: “en Occidente, la formación del masoquismo normal está basada primariamente en la adaptación del ego del niño

² En el original dice aquí *amea*, pero por el texto anterior se entiende que debe ser *amae*. (T.)

a la situación, inevitablemente frustrante y deprivativa (aunque habitualmente no traumática), de tener que lidiar con el rechazo, la separación, el disciplinamiento, la agresión y la autoridad, de los padres... En Japón, el masoquismo normal no se forma para la supervivencia del niño, sino como resultado del apego del niño a la madre, de la fusión interna de impulsos agresivos y libidinales, y de la identificación con la madre auto-sacrificadora, masoquista”.

La vergüenza es un afecto que desea permanecer oculto por sí mismo, así como ocultar aquel contenido del sujeto que induce el afecto de vergüenza en el individuo. También se refiere al peligro de su probable emergencia súbita, y la consecuencia de que el afecto irrumpa en la conciencia. En 1989 Morrison distinguió muy claramente que “la vergüenza genera ocultamiento, por el temor de tornar al self inaceptable”, en contraste con la culpa, que “invita a la confesión y al perdón” (pág. 2). Experimentamos vergüenza cuando quedamos expuestos ante nosotros mismos o ante otros como no merecedores de ser amados, inferiores o deficientes. La vergüenza surge de conflictos con estándares morales, ideales, expectativas de rol, y temor a rechazos anticipados y oprobio. La culpa, en cambio, tiene que ver con la transgresión de alguna prohibición, y señala así un castigo retaliativo ulterior. La vergüenza siempre se refiere a un defecto o una falta en el “self”, a diferencia de la culpa, que se refiere a dañar al “otro”. En el contexto japonés, la norma social generalmente esperable es que la mujer adquiera cualidades de vergüenza, en tanto que el hombre ha de adquirir cualidades de culpa.

Pasando al contexto indio, los jóvenes varones, cuando crecen en la India, son frecuentemente instruidos para considerar a las mujeres como sus “janani” (madre en sánscrito), ya que ésta es la más alta forma de respeto que un hombre puede ofrecer a una mujer. Naturalmente, esta noción puede conducir a ciertas complicaciones en la futura relación con su esposa/objeto amado. Puede crear un conflicto intra-psíquico en el que la integración del objeto amado y el objeto sexual puede convertirse en una tarea cargada de culpa difícil de alcanzar para el hombre indio. Puede surgir un área de confusión en relación con el amor maternal, el amor sexual, el pecado y la culpa, que no permite al hombre experimentar su libertad en el amor y el sexo como un adulto maduro. En su libro *Intimate Relations: Exploring Indian Sexuality* (1990), Sudhir Kakar reveló los fundamentos psicológicos que incitan el terror masculino indio ante el apetito sexual femenino que se esconde tras la idealización y la glorificación del rol

maternal de las mujeres. Tal vez ésta sea una de las principales razones debido a las cuales la India tiene tantos festivales religiosos hindúes, donde la deidad femenina es venerada como la diosa-madre. Sudhir Kakar también se refiere, en su artículo “Hindu Mythology and Psychoanalytic Concepts: The Ganesha Complex” (2005), al complejo de Ganesha como una elaboración de la misma inhibición del hijo de mirar el proceso de individuación-separación madre-hijo. La originalidad del complejo de Ganesha es que muestra simultáneamente a un hijo de Parvati, es decir Ganesha, quien se proyecta para estar inmerso en la fusión maternal; en tanto que otro hijo de Parvati, llamado Skanda o Kartikeya, está personificado como un hombre adulto independiente y autónomo, y por eso privado de la recompensa de las bendiciones maternas de las que disfrutaba Ganesha.

2. Estudio cultural (India y Japón)

Un acto de prohibición muy fuerte pesa sobre las mujeres en la India cuando se encuentran en su ciclo menstrual –se les prohíbe entrar en cualquier recinto religioso o tocar cualquier cosa pía, ya sea religiosa o social (se ha extendido desde el dominio religioso inicial al dominio social). La creencia es que la menstruación es “sangre mala” que el cuerpo femenino evacua; por consiguiente, el cuerpo femenino está contaminado, produciendo el temor de que contamine a otras personas u otras cosas que ella podría tocar (J. Puri, 1999). Al crear tales prohibiciones, se niega el período más productivo de la vida de una mujer, así como su sexualidad. De este modo, se sugiere simbólicamente que la mujer está “sucias” y necesita ser periódicamente purificada. Por ejemplo, las observancias votivas “vrata” son observadas primariamente por las mujeres; los elaborados rituales de viudez para las mujeres hindúes en India (Leslie, J., 1992).

Manifestando similares preocupaciones acerca de la purificación periódica, Kitayama menciona en su trabajo “On the Therapist’s Receptivity towards the Patient’s Disclosure of Shame Experience in Japan” (1995, pág. 14) el “Temor a la contaminación” en la psique japonesa, que produce rituales de limpieza.

El nacimiento de un hijo varón en la familia india es aún considerado “sagrado”. Se considera al niño portador de la herencia familiar, en tanto que la mujer debe ser “entregada” a otra familia en matrimonio. La singular posición del niño varón brinda al hombre el derecho exclusivo de ofrecer agua a sus ancestros, perpetuando de ese modo

la línea familiar en las generaciones venideras, preservando el honor de la familia. En su libro *Chrysanthemum and the Sword*, la autora Ruth Benedict habló de la misma línea de homenaje que el hijo rinde a sus ancestros en Japón, proclamando así que el estatus del hijo es más valioso que el de la hija en la familia y la sociedad (1954, pág. 255).

Como en Japón, historias similares de cuidadores masoquistas y madres heridas también pueden ser encontradas en cuentos de hadas y relatos para niños de la India (*Thakurmar Jhuli* / 'el Saco de la Abuela'), que han sido extensamente discutidas en otros trabajos míos, como "Japanese Psychoanalysis from an Indian Perspective" (2008) y "Shame and Masochism in Women" (2009).

3. Intervención clínica (contexto indio)

Ahora sigue un ejemplo clínico que examina la operación de la Prohibición de No Mirar en una madre de 58 años de edad (Sra. M). Treinta y un años de casada; es ama de casa; un hijo, varón de 30 años, médico exitoso, recientemente casado desde hace seis meses. Todos vivían en una estructura familiar conjunta, es decir, bajo el mismo techo en la misma casa con las respectivas familias, compartiendo finanzas y comida en común.

Antecedentes del paciente y diagnóstico

Derivada por un psiquiatra y diagnosticada con depresión, sufriendo de esa dolencia desde hacía seis meses, la Sra. M llegó con los siguientes síntomas:

I. Dejó de comer lo que acostumbraba disfrutar, especialmente comer afuera, en restaurants, con su hijo (antes de su casamiento).

II. Dejó de hablarle a la gente de su casa (su marido, su hijo, que inicialmente la llevó al psiquiatra, y su nuera).

III. Dejó también de mirar televisión (era fanática de todas las telenovelas locales).

IV. Dejó de cuidarse o vestirse bien (nuevamente, algo a lo cual ella también prestaba especial atención).

V. No podía dormir. A menudo lloraba por horas.

Al principio su hijo acostumbraba acompañarla a sus sesiones de terapia, ya que ella era bastante renuente a ir a cualquier doctor por

cualquier “enfermedad mental” –tal como solía decir repetidamente: “¡No estoy chiflada!”. Sólo su hijo pudo convencerla de ir a tratamiento. El marido estaba jubilado, era diez años mayor que ella, y en la actualidad permanecía en la casa.

Proceso terapéutico y tratamiento

El proceso terapéutico comprendía un abordaje freudiano psicoanalíticamente orientado, con tres sesiones por semana. Las primeras sesiones transcurrieron casi en silencio, con la mujer llorando por momentos... y luego, gradualmente, comenzó a expresarse.

Extracto de una sesión (4to mes; Sra. M: paciente; A: analista)

Sra. M: Cuando miro a mi esposo dormir tan plácidamente, le pregunto a dios, ¿por qué no puedo dormir como él!

A: ¿Qué es lo que le impide dormir?

Sra. M: No sé... se me cruza cualquier tipo de cosa por la cabeza y después ya no puedo dormir. Cuanto más lo miro, más quiero dormir como él, pero entonces ¡cada vez menos puedo dormir! Me siento tan alterada que empiezo a llorar. Pero a nadie le importan mis lágrimas, ¡todos ellos duermen plácidamente! (pausa, unos segundos)...

Incluso mi hijo, su mujer –¡qué felices que duermen! ¿Por qué no puedo yo también ser feliz como ellos? ... (pausa larga) ... voy y me siento en el salón, llorando, y veo la puerta cerrada del cuarto de mi hijo, ¡y escucho a mi esposo roncar tan tranquilamente!

(La referencia a la puerta cerrada del cuarto del hijo surgió mucho después en las sesiones subsiguientes con mucha significación. De hecho, esa era una insinuación directa a la Prohibición de No Mirar, enfatizando su propia prohibición de separación-individuación con respecto a su hijo).

A: Parece como si usted quisiera tener lo que ellos tienen. Y usted tal vez se siente triste porque parece no tenerlo.

Sra. M: ¿Por qué no puedo tenerlo? (suena demandante). ¡Anoche mi hijo y su esposa fueron a mirar una película y luego a cenar afuera! A mí me encantaba ir a cenar afuera, mirar películas – (se frena abruptamente).

A: Todavía puede disfrutar de todo eso...

Sra. M: ¿Pero cómo? (exasperada) ¡Mi hijo y yo solíamos tener

momentos tan adorables juntos! Mi esposo no estaba allí, siempre estaba ocupado con su trabajo, ¡por lo menos es lo que decía! Después de un tiempo ya ni siquiera me quejaba por eso. De hecho, después hasta me gustaba que nos dejara solos... Mi hijo y yo nos entendíamos muy bien –todos lo notaban y ¡creo que incluso también nos envidiaban! ¡Es por eso que no lo tengo más (implicando el “mal de ojo”)!

A: ¿Por qué? ¿Qué pasó con eso?

Siguió un largo silencio, y luego la Sra. M respondió casi ahogada de dolor...

Sra. M: ¡Es porque él ya no me necesita más! (continuó más tranquila...) ¡Ahora él tiene a su esposa! ¡Ahora ya no me necesita! (comenzó a sollozar... una pausa larga... continuó como si estuviera hablando consigo misma...) Pero qué es lo que habré hecho mal como para que ahora todo eso se perdiera...

Cambiando su tono bastante abruptamente y sonando enojado, dijo:

¿Por qué me trajeron acá? Son ellos los que tendrían que estar aquí –¡ellos me hicieron esto! Yo nunca fui así, ¡siempre estaba tan llena de vida! Y ahora soy una “paciente deprimida” –¡eso es lo que me dice mi hijo! (comenzó a llorar nuevamente... podía sentir su profundo sentimiento de dolor y rechazo). ¡Qué es lo que no hice por él, y ahora sólo me llama una “paciente deprimida”! ¡Desde que se casó ha cambiado! ¡Ahora está siempre ocupado con trabajo o con su nueva esposa! ¡No tiene tiempo para mí! (¡Lloraba como una criatura protestándole a su madre por todas las injusticias de la vida!) ¡Qué clase de hijo es que su madre no está bien y él sale a pasarla bien con su esposa! ¡Para él, su necesidad de mí se acabó! Mi esposo nunca me necesitó en su vida, tenía su trabajo, sus colegas y sus tragos, y ahora, me da vergüenza decirlo, ¡pero es un maldito vegetal! ¿Para qué estoy viva entonces, si ya ni siquiera mi hijo me necesita más? ¡El era el único en la familia que me necesitaba, que se preocupaba por mí! (sollozando...)

Este fue un punto importante para que la terapia despegara –ella verbalizaba directamente sus conflictos internos con sus propios deseos relativos a su hijo. La causa más profunda de su enfermedad

actual se debía a que ella imaginaba/experimentaba un fuerte sentimiento de rechazo de su hijo (luego de su matrimonio). Gradualmente comenzó a sentirse más y más cómoda para expresarse libremente en la sesión. A lo largo del tiempo su confianza cambió gradualmente de su hijo al analista. De sus sesiones se pudo entender que ella anhelaba ser “contenida” por la madre buena. En sesiones posteriores pudo revelarse en mayor medida que ella extrañó mucho a su madre durante su infancia porque ella solía quedarse con su tío y su tía que solían quedarse en la ciudad, en tanto que sus padres solían quedarse en el pueblo. Sentía que no había recibido suficiente amor y protección de sus padres en su infancia (ya que solía estar lejos de ellos); más tarde, cuando se casó, sintió la misma falta de amor de su marido, y entonces intentó comprometerse con su hijo y sus intereses. A causa de la falta de *amae* en su infancia, continuó buscando ese estado dependiente de amor en cada relación futura de su vida, incluyendo la de su hijo. Esto llevó a la incapacidad de la madre de ver en su relación con su hijo el proceso de separación-individuación requerido para una calidad de madurez saludable, permitiendo así a su hijo tener su propia vida independiente. En tales circunstancias, cuando el hijo desea liberarse de estas ataduras, puede encontrarse a menudo atrapado en culpas tremendas, con lo cual la situación se torna más compleja.

Algunas reflexiones contratransferenciales

Pude entender la complejidad emocional de la Sra. M. al ver a su hijo y su esposa florecer ante sus ojos. Cosas que ella nunca obtuvo de su esposo en su vida matrimonial, podía ahora ver claramente que su hijo daba todo eso a su esposa. Aún más, todo lo que alguna vez había apreciado con su hijo era ahora para su esposa. De este modo se despertaron sus celos hacia la nueva esposa, que fueron introyectados en su propio *self*, negándose así vehementemente a sí misma. De repente, su sacrificio de toda la vida por su familia pareció perder todo sentido. Fue como si su único valor en la familia, el de ser una madre, le fuera arrebatado. Este es un fenómeno conocido en la estructura familiar conjunta de las familias indias. El marido puede muchas veces tener una conexión emocional insignificante con la esposa; subsiguientemente, la mujer desvía toda su atención hacia su hijo (¡la relación con la hija es en la India una historia mucho más complicada!). Tal vez uno rememora el apego de la propia madre de

uno a su hijo, y la falta del padre en la familia, cuyo tiempo y energía eran empleados afuera, en el trabajo, para mantener a la gran familia conjunta. Al mismo tiempo, había una profunda identificación con no ser deseada en la familia por el hecho de haber nacido mujer –como si hubiera nacido para ser entregada (en matrimonio a otra familia). La mudanza de la Sra. M del pueblo a la ciudad hizo también resonar una campanada familiar de desarraigo en mi propia historia familiar de inmigración de Bangladesh a la India. Por una parte, esta identificación estimuló significativamente mi contratransferencia, lo que me ayudó en la comprensión de mi paciente y en hacer intervenciones terapéuticas relevantes. Pero, por otra parte, tuve que estar atento a la posibilidad de sobreidentificarme con mi paciente, lo que podría interferir con el proceso mismo.

CONCLUSION

Algunas de las posibles razones psicopatológicas para la construcción de ese tipo de cuidadores depresivos masoquísticamente compelidos podrían ser: enojo contra el *self* por su falla en el control omnipotente sobre las personas queridas, utilizando de esta manera cualidades desviadas, como el masoquismo, para conquistarlos; masoquismo femenino asociado con sentimientos culturales de altruismo; así, características auto-sacrificiales en una mujer son altamente apreciadas en ciertas sociedades y culturas; por último, es la pérdida traumática de un objeto de amor lo que lleva al desarrollo de auto-reproches a través de la introyección del objeto como persecutorio, anhelando así cada vez más la gloria auto-sacrificial –todo esto lleva a la formación de complejas relaciones de objeto en la vida.

En tanto que Occidente puede encontrar comparativamente alentador celebrar al individuo y su crecimiento, a menudo en el contexto indio la búsqueda de la individuación es una lucha de toda la vida, especialmente para la mujer. Es primariamente un fenómeno oriental, donde otras dinámicas y valores socio-culturales relacionados (que son agentes muy poderosos, tal como se discutió anteriormente) crean una compleja relación simbiótica madre-hijo. El nacimiento de un hijo en la familia india es aún un aspecto destacable. Lo sigue a menudo un proceso de profunda represión social/familiar de los deseos de las mujeres, lo cual puede crear adicionalmente un muy

fuerte sentimiento de apego a su hijo, proveyéndole a la madre un sustituto a todas las “faltas” de los tempranos estadios de su vida.

Se observa a menudo que los muchachos, cuando son jóvenes, desean indirectamente liberarse de esta relación simbiótica con su madre, pero a la madre puede en ese punto hacérsele difícil dejar ir a su hijo (como también puede notarse en la discusión del caso anterior). Las mujeres de mediana edad sufren frecuentemente de un profundo sentimiento de inutilidad, de una completa falta de sentido de la vida junto con depresión, de que les es negado este valor único en su vida, el de ser una madre. Todo esto sujeta a la madre aún más a su hijo, haciendo muy dificultoso para la madre liberarse de esta relación simbiótica con su hijo, quien a menudo se convierte en su única fuente de amor, sustento y valor (por dar a luz un hijo). Sumado a esta construcción social se encuentra la represión cultural que reenfatiza el auto-sacrificio como altruismo cultural de las mujeres, lo cual hace aún más difícil para las mujeres en la India reivindicar sus deseos, aspirar a un *self* libre e independiente.

La presente investigación sobre la Prohibición de No Mirar es un esfuerzo para comprender la herida histórica en la mujer/madre devota, infligida y simultáneamente glorificada por la familia y la sociedad. Este estudio es un esfuerzo para dar inicio a un largo camino de exploración para comprender este fenómeno.

BIBLIOGRAFIA

- BALINT, M. (1959) *Primary Love & Psychoanalytic Technique*. Tavistock Pubs., págs. 82, 85.
- BASAK, J. (2008) Japanese Psychoanalysis from an Indian Perspective. *Kyushu University Psychological Research*, Vol. 9, págs.133-142.
- (2009) Shame and Masochism in Women: A Psychoanalytic Exploration of Japanese & Indian Psyche. *Kyushu University Psychological Research*, Vol. 10.
- BASHAM, A. L. (1975) *A Cultural History of India*. Oxford Univ. Press.
- BENEDICT, R. (1954) *The Chrysanthemum and the Sword*. Pub. Charles E. Tuttle Comp.
- BOSE-FREUD CORRESPONDENCE* (1964/2002) Indian Psychoanalytical Society, Calcutta.

- CHODOROW, N. (1994) *Femininities, Masculinities, Sexualities -Freud and Beyond*. Pub: Univ. Press of Kentucky.
- DOI, T. (1973) *The Anatomy of Dependence*. Pub. Kodansha Int.
- (1989) The Concept of *Amae* and its Psychoanalytic Implications. *Int. Rev. Psycho-Anal*, Vol. 16, págs. 349-354.
- FREEMAN, D. (1995) Precursors of Shame & Guilt in Japanese Early Child Development. Presented at the International House of Tokyo & Doho University, Nagoya.
- GRINBERG, L. (1964) Two Kinds of Guilt - Their Relations with Normal and Pathological Aspects of Mourning. *Int. J. Psycho-Anal.*, Vol. 45, págs. 366-371.
- KAKAR, S. (1989) The Maternal-Feminine in Indian Psychoanalysis. *Int. Rev. Psycho-Anal.*, Vol. 16, págs. 355-362.
- (1990) *Intimate Relations: Exploring Indian Sexuality*. Univ. Of Chicago Press.
- (2005) Hindu Myth and Psychoanalytic Concepts: The Ganesha Complex. *Asian Culture and Psychotherapy - Implications for East and West*, Univ. of Hawai'i.
- KITAYAMA, O. (1991) The Wounded Caretaker and Guilt. *Int. Review of Psycho-Analysis*, 18, págs. 229-240.
- (1995) On the Therapist's Receptivity towards the Patient's Disclosure and Shame Experience in Japan. *Res. Bull. Edu. Psychol.*, Fac. Edu., Kyushu U., Vol. 40, N° 1, págs. 9-20.
- (1996) Beyond the Prohibition of Don't Look. *Res. Bull. Edu. Psychol.*, Fac. Edu., Kyushu U., Vol. 41, N° 1, págs. 33-41.
- (1998) Transience: Its Beauty and Danger. *Int. J. Psycho-Anal*, págs. 937-953.
- KLEIN, M. (1937) *Love, Guilt & Reparation: And Other Works 1921-1945*, Vol. 1. Pub: Hogarth Press, 1975.
- (1952) Some Theoretical Conclusions Regarding the Emotional Life of the Infant. In *Envy and Gratitude and Other Works*, London: Hogarth Press, págs. 61-93, 1975.
- KOSAWA, H. (1934) Two Kinds of Guilt Feelings - The Ajase Complex. *Japanese Contributions to Psychoanalysis*, Vol. 2, Pub: Japan Psychoanalytic Society, 2007.
- KRISTEVA, J. (1987) *In the Beginning was Love: Psychoanalysis and Faith*. Pub: Columbia Univ. Press., New York.
- LESLIE, J. (1992) *Roles and Rituals for Hindu Women*. Pub: Motilal Benarasidass.
- MAJUMDAR, D. M. *Thakurmar Jhuli*.

- MORRISON, A. P. (1989) *Shame: The Underside of Narcissism*. Analytic Press. Hillsdale, N. J.
- NAKAKUKI, M. (1994) Normal and Developmental Aspects of Masochism: Transcultural and Clinical Implications. *Psychiatry*, Vol. 57, Iss. 3, págs. 244-257.
- NISHIZONO, M. (1998) Child Rearing in Japan in Transition. In *Japanese Contributions in Psychoanalysis*, Vol. 1, Pub: Japan Psychoanalytical Society, 2004.
- OKANO, K. (1994) Shame and Social Phobia: A Transcultural Viewpoint. *Bull Menninger Clinic*, Vol. 58, N° 3, págs. 323-38.
- OKONOGI, K. (2004) A History of Psychoanalysis in Japan. *Japanese Contributions to Psychoanalysis*, Ed: Osamu Kitayama, Kunihiro Matsuki, Pub: Japan Psychoanalytical Society.
- PHILIPPI, D. L. (1968) *Kojiki* (Record of Ancient Matters). Tokyo: Univ. of Tokyo Press.
- PURI, J. (1999) *Women, Body, Desire in Post-Colonial India: Narratives of Gender & Sexuality*. Pub: Routledge.
- ROLAND, A. (1988) *In Search of Self in India and Japan*. Princeton Univ. Press, New Jersey.
- WINNICOTT, D. W. (1965) *The Maturation Process and the Facilitating Environment*. Pub: Int. Univ. Press.

Jhuma Basak
6 Haralal Das Street
West Bengal
India