

Puzzle de sésamo

*Marco Antonio Olavarría Vega**

Resumen

Este ensayo utiliza el psicoanálisis como herramienta para problematizar la violencia hacia las mujeres y las niñas. Parte de las producciones del inconsciente, como el chiste, para incursionar en los avatares de la sujeción humana, la cual pasa por la organización libidinal fundante del estadio especular, la identificación uniana y el yo, atado de servidumbre imaginaria, al mismo tiempo que devela los fundamentos de la agresividad y su relación con la emergencia del fenómeno del doble. A partir de la mitología psicoanalítica como el medio-decir de la verdad, aborda la relación de la mujer con el poder en el matriarcado, el estatuto de la madre y sigue la construcción de la imposibilidad del conjunto de las mujeres como universal. Concluye con una alusión hacia el título del trabajo. A lo largo del ensayo se incrustan pequeños fragmentos periodísticos que no requieren mayor explicación por ser suficientes a sí mismos.

Palabras clave: agresividad, identificación especular, mitología, medio-decir, la madre.

* Maestro en Teoría Psicoanalítica, Departamento de Salud Mental, Instituto Nacional de Pediatría. Asociación de Familiares y Amigos de Personas con Esquizofrenia, AFAPE, S.C. Correo electrónico: [ubu13celda16@yahoo.com.mx].

Abstract

This essay uses psychoanalysis as a tool to problematize violence against women and girls. It stems from the productions of the unconscious, as the joke, to venture into the avatars of human subjection, that passes itself through the founding libidinal organization of the mirror stage, the identification with the One and the ego, bound to imaginary servitude, while revealing the fundamentals of aggression and its relationship to the emergence of the phenomenon of double. From psychoanalytic mythology as the half-say of truth, it addresses the relationship of women with power in matriarchy, the status of the mother and follows the construction of the impossibility of all women as universal. It concludes with an allusion to the title of the work. Throughout the essay, small journalistic fragments are embedded, which do not require further explanation because they are sufficient to themselves.

Keywords: aggressiveness, specular identification, mythologuistry, half-say, mother.

“Soy mujer pero hay raciocinio en mí.”
Aristófanes, *Lisístrata*

¿Por qué las mujeres no pueden ser sacerdotes?
Porque son muy distraídas.
Chiste de un instructor de yoga

Este sencillo y en apariencia inocente chiste, formulado durante una clase de yoga, motivó el reclamo airado de una practicante quien se habría acercado al instructor al final de la clase para manifestarle su inconformidad por su tono “machista”. Es verdad que, de los seis integrantes del grupo de practicantes, únicamente los dos varones se habrían reído y uno de ellos confesará que lo hizo porque le pareció absurda la razón de la prohibición. Sin embargo, ello no explica el sentido ofensivo con el cual fue recibido el chiste, ni la coloratura “machista” con la cual se asegura fue teñido. La practicante dirá que

el machismo se encuentra en la generalización, porque se dirige hacia “todas las mujeres”, las cuales no existen. ¿Por qué la practicante se ofende por una generalización inexistente? ¿Es verdad que las mujeres no pueden ser sacerdotes? ¿Acaso las mujeres se caracterizan por ser distraídas? ¿Por qué los hombres se rieron de un chiste –por lo demás malo– y las mujeres no?

Detengámonos un instante en la palabra *distraer*, la cual –según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua– proviene del latín *distrahere*, es un verbo transitivo y una de sus acepciones es divertir, con el sentido de apartar, desviar, alejar, además de entretener. Pero *distraer* tiene otra acepción que nos puede conducir hacia el motivo del enojo, significa apartar a alguien de la vida virtuosa y honesta. Es decir, siguiendo el contenido latente del chiste, las mujeres no pueden ser sacerdotes –el instructor ha dicho bien, sacerdotes y no sacerdotisas–, porque son distraídas, poseen la cualidad de apartar a otros –¿podremos especificar que esos otros sean los hombres?– de la vida virtuosa y honesta.

Entonces tenemos que las mujeres son distraídas, no forman un conjunto universalizable y alguien determina ex profeso lo que pueden ser.

*“Mi mamá fue asesinada el 25 de noviembre, Día Internacional de la eliminación de la Violencia contra la Mujer, después de haber luchado contra la violencia infligida por mi papá durante muchos años de su vida”, escribió ayer en su cuenta de Twitter, Ana Cecilia, hija de Abril Pérez Sagoón (25 de noviembre de 2019, revista *Proceso*).*

A quien a dos amos sirve con uno queda mal

La lucidez del joven De la Boétie, quien a los 18 años escribió *El discurso de la servidumbre voluntaria* o *Contra el Uno* (De la Boétie, 2009), queda demostrada cuando deja al desnudo al tirano, ese amo que paradójicamente es sostenido por la fascinación de miles o millones de ciudadanos, por esos que se encuentran encandilados, in-

cluso dirá embrujados por el nombre de Uno, al que no se debería de temer, pues se encuentra solo. Ese poder omnímodo que como ciudadanos le otorgamos al rey, presidente, primer ministro, sobre nuestras vidas y nuestros bienes a cambio de su protección y, por qué no, de su amor –pudiendo bascular desde un Yo amo hasta un Yo, Amo–, aunque éste llegue a ser mortífero: “¿acaso no es una desgracia extrema estar sometido a un amo del que jamás podrá asegurarse que es bueno porque dispone del poder de ser malo cuando quiere?” (De la Boétie, 2009:45).

Nadie creería en la insensatez –nos dice De la Boétie– de que en todas partes un solo hombre somete y oprime a millones privándolos de su libertad. Si tan solo dejáramos de servirlo, no habría necesidad de combatirlo ni asesinarlo.

Pero no, cientos, miles, millones de siervos alimentan la omnipotencia del Uno, con resultados catastróficos para la humanidad. De la Boétie cree que un impulso instintivo de obediencia hacia los padres debería ser discutido por académicos y filósofos, a fin de determinar si esa obediencia es innata o procede de otra forma:

Cada cual siente en sí, en su propia naturaleza, el impulso instintivo de la obediencia paterna y materna. En cuanto a saber si el motivo de esa obediencia es innata o no en nosotros, debería ser objeto de un detenido debate entre académicos y de una reflexión a fondo en las escuelas de filósofos (De la Boétie, 2009:51).

Ahora ya sabemos de dónde procede y cómo se forma, pero también sabemos que no se trata sólo de un Uno, sino de un uno imaginario y un uno simbólico. El uno imaginario, llamado no de manera casual por Lacan “nudo de servidumbre imaginaria”, aquel que proviene de la imagen especular, es ese amo otro al que el sujeto se somete y lo enajena de su ser y cuya matriz imaginaria es el Yo. Por otro lado, el uno simbólico, el concepto freudiano de *einzigster Zung*, un rasgo singular, ese rasgo unario que providencialmente simbolizará el nombre-del-padre, hará lazo social y, en consecuencia, incluirá al sujeto en el linaje de las estructuras elementales del parentesco cuya

huella es el nombre propio. Ese rasgo unario, ese significante Amo, que será indispensable para Lacan en la construcción de su noción de significante y que a lo largo de su Seminario sobre *La carta robada* de Edgar Allan Poe, insistirá en su calidad de *lettre* –tanto en su significado de carta como de letra–, como algo indivisible en su mismo principio porque deriva del rasgo unario, es la unidad irreductible de los elementos de base del sistema simbólico pero, sobre todo, es la irreductibilidad del orden femenino, ostentándose “la carta robada, como un inmenso cuerpo de mujer” (Lacan, 1987a:29), cuerpo susceptible de ser el depositario del tesoro de los significantes, de colocarse en el lugar del Otro. Lacan dará cuenta de la *lettre* que en su recorrido a manera de búmeran Reina-Ministro-Dupin-Reina conserva su “*unareidad*” –es decir, su condición de significante Amo–, lo que posibilita la localización del significante en la estructura y la feminización de aquel que en su momento la tenga.

Es así como se configuran estos dos amos, el significante *uniano*, aquel que como efecto del estadio del espejo produce la identificación especular, Amo al que servirá el Yo a manera de *nudo de servidumbre imaginaria*, y el significante *unario*, el S1 de la nomenclatura lacaniana al que llama significante Amo, porque él determina la inclusión del sujeto en el lenguaje y cuya huella está vinculada al nombre propio: “así, Lacan posee en adelante un tipo de unidad (simbólica) que se conjuga con su unidad especular (imaginaria), en tanto que esta última corresponde al uno que engloba el conjunto, mientras que la primera equivale a la unidad irreductible del elemento” (Le Gaufey, 2007:64). El que a dos amos sirve con Uno queda mal.

Oscar García, el presunto feminicida de Villa Santín, Toluca, sigue prófugo y a través de sus redes sociales revela las identidades de sus víctimas y presume sus crímenes. El pasado 20 de octubre fueron localizados los cuerpos de tres jóvenes mujeres reportadas como desaparecidas en una casa en la colonia Villa Santín en Toluca. A más de un mes del hallazgo de los cuerpos el asesino sigue publicando en Facebook. El pasado 28 de octubre reveló la identidad de sus tres víctimas. Posteo los boletines emitidos tras su desaparición y la leyenda “para atrapar a un asesino en serie debes pensar

como uno”. También reveló que anotaba detalles de sus asesinatos y que habría matado al menos a 6 personas e hizo una advertencia a la policía del Estado de México. Exige que si no le son devueltos sus cuatro mascotas, aseguradas en el cateo donde se hallaron los cuerpos, seguirá matando a más mujeres (3 de diciembre de 2019, Televisa News).

El espejo *uniano*

Revisitando *El estadio del espejo* del primer Lacan (1987a), donde reconstruye ese momento privilegiado en el que la cría humana en completo estado de nacencia, llega al tiempo lógico de la mirada para reconocer su imagen en el espejo. El niño se comporta como si recibiera un llamado imperativo, cautivante, fascinante: ¡Oye, niño, detente!: “palpa mira / ve / son tus dedos / el meñique / el tonto y loco / tu cabeza tus orejas / tu nariz / esto es una canción / un abrazo / una hebra de tu pelo / existe el amor/ pero también la furia / y la crueldad” (Taboada, 2017:37).

El rostro infantil súbitamente iluminado por la aquiescente sonrisa revela la asunción de ese yo que es otro. Toda esa percepción de completud y dominio del cuerpo, como efecto de la solidificación de la imagen inconsciente del cuerpo y de la propiedad enantiomórfica de la simetría conforman el nudo de servidumbre imaginaria que confluye en la identificación uniana.

No es la primera vez que el sujeto en estado larvario ha tenido que relacionar el organismo con su realidad, el *Innenwelt* con el *Umwelt*. Es un momento *princeps*, aquel cuando el *phætus* se precipita hacia el afuera; cuando simplemente se ha lanzado al vacío con la cabeza por delante, sin posibilidad de volver sobre el impulso pues no se trata de un salto en el aire, sino de un salto en el tiempo: “el hombre que salta del cabo Leucate no se zambulle en el aire o en el vacío o en la mar o en la muerte. Salta en el tiempo. Salta en la irreversibilidad. Cuando se precipita es una irreversibilidad la que *se acelera*” (Quignard, 2019:42).

Y así nos precipitamos todos al nacer, sin posibilidad de retorno. Ese instante de emergencia al mundo, sofocado por el trauma de

nacimiento que no consiste en el corte de la placenta que finiquita la relación con la madre, “sino aspiración en sí de un medio profundamente Otro” (Lacan, 2007:354). Aunque el neonato aspira la atmósfera –ese vapor que rodea la esfera terráquea–, lo que introduce por primera vez a sus pulmones proviene de la *aletósfera* que como *letousía* se encuentra entre el Otro y el ente, ese objeto de la pulsión pneumática, ese pequeño objeto *a* llamado aire, insuflado de la muerte.

La angustia se inaugura como señal cuando la falta falta, lo que nos hace pensar en la angustia al nacer, en el primer momento cuando el neonato expulsa los restos del líquido pulmonar fetal, aspira aire y espira dióxido de carbono, inaugura el circuito pulsional de la pulsión pneumática, teniendo como zona erógena los bordes de las fosas nasales, porque es ahí donde se ha dado el corte. El futuro sujeto afectado por el significante al momento de aspirar en sí el medio profundamente Otro abandona el espacio esférico de la suficiencia para arribar a una topología de corte *moebiusiano* e insuficiente.

En la experiencia especular, el sujeto obligado a relacionar el interior con el exterior al haber modificado la cualidad esférica ha adquirido una topología de corte *moebiusiano* y será la *imago* primordial la que actúe como agente de la precipitación imaginaria de la identificación *uniana*, a esto Freud lo llama narcisismo primario.

El drama del estadio del espejo establece “la existencia de un desplazamiento conformador del sujeto –*yo no estoy aquí* salvo a condición de estar *ahí*–, de modo que la ficción preside la formación del sujeto” (Dufour, 2005:23).

En un breve, pero no por ello menos hermoso, texto titulado *Lacan y el espejo sofístico de Boehme*, Dufour (2005) nos acerca a lo que hubo antes del acto de la enunciación del estadio del espejo, nos dice cómo Lacan abrevó en el narcisismo, el neodarwinismo, la psicología *Gestalt*, el hegelianismo y la teosofía de Jacob Boehme. Sin duda, como nos lo adelanta el autor, en el pensamiento filosófico de Boehme, cuyas nociones claves que lo guían son la imagen y el espejo, los rasgos que revelan las vías de comunicación entre éste y Lacan son el asunto de la deidad pensada como sin razón (*Ungrund*), el absoluto libre de toda determinación.

El espejo sofíánico de Boehme consiste en salir de ese estado sin razón y para constituirse la deidad como sujeto debe pasar de lo Uno indecible e invisible a lo múltiple visible del mundo que no es otro que el espejo. Además, si para sintetizar el pensamiento boehmiano en el que lo uno no puede presentarse, sino como dividido, el autor recurre a las palabras de Koyré para señalar que: “lo *uno* no puede lograr expresarse ni manifestarse más que en el *otro* y por medio del *otro*” (Dufour, 2005:36).

La imagen especular lacaniana es aquella que, entre los seis y dieciocho meses de edad, capturará al sujeto, y de un estado larvario lo llevará a un presunto dominio corporal, *imago* investida libidinalmente para solidificar la unidad corporal, habiendo un resto que resiste la erotización y que pasará a constituir el objeto *a*, el objeto causa del deseo. Este hueco no erotizado, eventualmente activará el fenómeno del doble o del cuerpo fragmentado, cuando la angustia en su función de señal señale que la falta falta, aquello que la *imago* del cuerpo propio en su disposición de espejo reflejará en la alucinación y el sueño.

El doble es fácilmente localizable en la alucinación, en la trasposición de los lugares del otro y del yo; es de manera esencial articulable en el lenguaje siguiendo las vías deslizantes del significante hasta el momento de su ebullición, de su emergencia en los tropiezos o en la musicalidad primera de las palabras, en la homofonía de los nombres propios; es ominosamente familiar en el horror del crimen, en la engañosa virtualidad de nuestros actos, en la fugacidad eterna de la desaparición de los límites donde el otro soy yo y yo soy el otro.

El doble se mueve en una topología *moebiusiana* que el sujeto recorre y corre y corre y corre hasta el cansancio, hasta las orillas del olvido, hasta alcanzar las riveras de la muerte o de la alienación.

Al final del estadio del espejo, inaugurado con la identificación uniana con el semejante, la rivalidad observada en el *transitivismo infantil* y en los celos primordiales —aquellos de los que da cuenta San Agustín—, la dialéctica de la relación del yo con el otro nos muestra la ruta de las contradicciones entre el erotismo y la muerte, entre la destrucción y el amor; evidencia la función de la libido narcisista

como alienante del yo y a la agresividad que se desprende de ella en su relación con el otro.

Edgar la ex-pareja sentimental de la maestra de danza Sonia Pérez, la mató por celos. Durante la audiencia inicial para la imputación del delito, el Ministerio Público leyó la declaración del posible feminicida, que estranguló a su ex-esposa, más tarde comió pizza y se durmió, para después entregarse a las autoridades (13 de diciembre de 2019, El Universal).

La violencia no es esencial en la agresividad

La agresividad en psicoanálisis dista mucho de haber sido comprendida y se encuentra muy cerca de haber sido confundida con la violencia. La agresividad no es lo mismo que la violencia para el psicoanálisis. La agresividad se manifiesta como una experiencia subjetiva, en tanto su constitución misma proviene de la pulsión de muerte, coagula en la imagen inconsciente del cuerpo y cristaliza en el nudo de servidumbre imaginaria que confluye en la identificación al rasgo unario.

Lacan (1987a) es muy explícito al inicio de su artículo “La agresividad en psicoanálisis” cuando manifiesta que hablará de la agresividad en la clínica y en la terapéutica psicoanalítica con la intención de elaborar un concepto de uso científico, extendiendo sus raíces a la enigmática significación de pulsión de muerte en Freud. La paradoja entre pulsión de vida y pulsión de muerte se encuentra en el centro de la noción de agresividad.

Contextualiza nuevamente la agresividad en la clínica psicoanalítica cuando la vehiculiza en el lenguaje como captura dialéctica del sentido y supone un sujeto que manifiesta la intención agresiva a otro en producciones sintomáticas como los retrasos, las ausencias o las recriminaciones “mientras que las violencias propiamente dichas son tan raras como lo implican la coyuntura de emergencia que ha llevado al enfermo al médico, y su transformación, aceptada por el primero, en una convención de diálogo” (Lacan, 1987a:96).

La intencionalidad agresiva corroe, mina, separa lo unitario, en una palabra, castra y se ejerce compeliendo al otro con fuerza para que haga algo o ejecute sus deseos. En esto tienen un papel destacado las imágenes del padre severo o de la madre amenazante, las cuales presentifican “las imágenes de castración, de eviración, de mutilación, de desmembramiento, de reventamiento del cuerpo, en una palabra, las *imagos* que personalmente he agrupado bajo la rúbrica que bien parece ser estructural de *imagos del cuerpo fragmentado*” (Lacan, 1987a:97).

Nos dice Lacan que el pasaje subjetivo de la intención agresiva a la tendencia a la agresión sólo puede comprenderse con la noción de libido y cómo la tendencia agresiva se procura en la locura paranoica, donde el pasaje al acto, es decir del acto agresivo, viene a resolver el constructo delirante y ordena la serie de reacciones agresivas inherentes al doble y al yo, donde el estadio del espejo tiene su posición central.

Esta noción de agresividad como intención agresiva o tendencia a la agresión pertenece a la estructura narcisista en el devenir del sujeto del inconsciente –fraguada ante el espejo, una sonrisa angelical logra disipar cualquier inquietud del orden de la destrucción, celebrada con movimientos espasmódicos–; dicha noción no puede ser equiparada a la vulgar violencia, y no debe ser confundida con el uso de la fuerza cuyo único propósito es la dominación del otro. Para el psicoanálisis, la agresividad se alimenta de la pulsión de muerte, esa insistencia recurrente de la libido que constantemente empuja al sujeto a los bordes del desconocimiento del sí mismo y lo sitúa en el umbral de la segunda muerte, porque la pulsión de muerte no habla de la muerte biológica, sino de la tensión agresiva entre el sujeto y el otro en el campo de lo imaginario, el escenario donde se dirime la lucha de sobrevivencia subjetiva de la proyección especular y es así “como la tensión agresiva integra la pulsión frustrada cada vez que la falta de adecuación del ‘otro’ hace abortar la identificación resolutive, también determina, con ello, un tipo de objeto que se vuelve criminógeno en la suspensión de la dialéctica del yo” (Lacan, 1987a:133).

Nada ha demostrado, salvo la connivencia médico-legal, la emergencia de instintos primigenios al momento del crimen, ese

instante en el que se han venido abajo las barreras morales y el último de los bastiones del respeto por la vida del otro. No hay tal desbordamiento de los instintos criminales, si por instinto entendemos un saber que no somos capaces de decir qué significa, si por instinto comprendemos la intervención de ciertos genes al nivel del hambre y de la sed.

Asesinan a mujer policía y la abandonan en Xochimilco. El cuerpo de la agente fue localizado en una vereda el pasado 23 de noviembre con golpes y heridas en cabeza y espalda (23 de noviembre de 2019, Excélsior).

Debido a una compulsión de repetición, los crímenes pasionales de los asesinos seriales encontrarán su motivación, ese motor constante de la angustia que no ha sido atendido en su función de señal:

Un término de constante situacional, fundamental dentro de lo que la teoría designa como automatismo de repetición, parece relacionarse con ellos, habiéndose efectuado la deducción de los efectos de lo reprimido y de las identificaciones del yo, y puede interesar los hechos de la recidiva (Lacan, 1987a:140).

La repetición es el signo de la muerte. Cuando ese que en algún momento Lacan llama el “delta” en el grafo del deseo más básico, que no es el sujeto antes de arribar a la subjetividad sino sencillamente el “delta”, es afectado por el significante Amo –el S1 de la nomenclatura lacaniana–, deja una huella, una marca, un signo, el signo de la muerte. La incursión del significante Amo en el campo de los significantes ya constituidos, es decir, en el campo del Otro, produce el sujeto en tanto dividido y surge la pérdida de algo que Lacan llamará objeto *a*, el objeto causa del deseo. Por ello, la repetición no es algo que insiste en ser recuperado, no es olvido que empuja desde las profundidades para desafiar la obscuridad de la noche, tampoco se alimenta del fango filogenético de la especie llamado arquetipo; ante todo, es goce, goce que la repetición articula con el saber del límite que impone, no el instinto, sino la pulsión. Cuando Freud

(1976b) dice que la pulsión tiene el estatuto de concepto límite entre lo anímico y lo somático, no sólo establece una determinación epistemológica, también designa una topología donde el saber adquiere imaginariamente la forma de un dique para que las aguas de la vida se detengan y se abstengan de discurrir por el sendero trazado del río de la muerte, del beber de las aguas del río del olvido.

Giovanna le dijo que su esposo “quería un regalito, una novia joven que le durara para siempre”.

La mujer alegó que tenía miedo porque su pareja había amenazado con abusar de los hijos de ella, por eso dice que decidió llevarle a Fátima. “Me dijo que iba a verlo con una de mis hijas. Me espanté y fui y se la traje”, le contó a Irma. La pareja le aseguró que no tenía intención de asesinar a la niña, pero que cuando se dieron cuenta de que su familia la buscaba decidieron terminar con su vida. Después se fueron con sus hijos a la casa de Irma. Mario tenía varios años de no ver a su tía, después de que su padre se suicidara en ese lugar (22 de febrero de 2020, BBC News Mundo).

Lo que aporta Lacan a la noción de compulsión de repetición es identificar el goce a la función del rasgo unario, marca de origen del significante y lugar de donde parte todo el interés del psicoanalista sobre el saber. Repetir no es acabar para volver a empezar, sino la expresión del rasgo unario para recordarnos la irrupción del goce, el momento cumbre de la escritura de la muerte sobre la vida, la fugacidad del instante pasado cuando el aoristo alcanzó la estatura del tiempo verbal de la muerte, esa repetición que se repite hasta el olvido:

El aoristo no enseña.

Es una irrupción de lo perdido igualmente perdida y a partir de lo cual lo perdido no se preserva. Porque lo que define lo perdido es que no hay retorno.

Presento yacimientos de lo anterior.

Fuit.

Ya no es (Quignard, 2016:95).

El aoristo es el tiempo verbal de la muerte, aquel que nos dice cómo estaba conformado el universo antes de la humanidad, de lo que no tiene principio ni fin; aquel que nos habla de lo que habita en los bordes del torbellino del agujero negro de lo real y que resiste al olvido, al polvo de las estrellas, a la mutación de las líneas paralelas; aquel que nos coloca a la orilla del abismo sólo para ser unguidos del vértigo de la muerte siempre deseada, espacio sin fondo nunca eludido, sin horizonte, porque hace revivir a los vivos y morir a los muertos. Es el tiempo verbal en el que se expresa Lacan cuando nos habla de la *aletósfera*, la esfera donde se despliega la verdad, ese lugar poblado de “cosas olvidadas” –*letosas*–, de donde proviene la verdad –*alethéia*–, eso que no está oculto, la más exquisita ausencia de olvido:

Hay que tener la memoria del origen para experimentar la alegría que su proximidad brinda. La viviparidad funda la alegría. La viviparidad, es decir, el otro mundo donde se conoció el goce aorístico, atemporal (sin hambre, sin sed, sin aliento, sin respiración, sin voz, sin mediación, sin espera), inmediato (Quignard, 2016:72).

Es el mismo goce aorístico del público cuando presa de la belleza estética, demanda, pide, solicita, exige a gritos una y otra vez, otra vez, ¡o-tra; ¡o-tra; ¡o-tra; el mismo que insiste en la insistencia del niño en escuchar el mismo cuento, sin variación mínima en los detalles y exige detenerse en el pasaje cientos de veces relatado; el mismo que se desliza y retrotrae a las manos del nieto de Freud en el ritmo binario del paradigmático juego infantil del *fort-da*:

El ritmo binario es este ritmo de supervivencia: con-sin. Lo binario es un acuerdo de dos tiempos: *mater-infans*. Tal es la base 2. Autocalmente de base 2. Delante-detrás, izquierda-derecha, es la primera danza o al menos estos dos movimientos son el primer consuelo del abandonado. Autosensualidad de base 2: *fort-da* (Quignard, 2019:55).

Es infantil pretender pasar el juego del *fort-da* como el momento de la construcción del símbolo en el niño; en todo caso es secunda-

rio, pues el carrito no simboliza a la madre, sino su caída por el abandono en virtud de que la ausencia ha sido introducida como hiancia. Ahora sabemos que ese nieto de Freud que jugaba con un huso a los pies de la madre se llamaba Ernest Halberstadt, hijo de Sofía Freud, quien moriría pocos años después a causa de la neumonía provocada por la influenza. El juego en los niños es otro producto de la compulsión de repetición, es otra expresión de la insistencia de la muerte, es el lúdico goce infantil de la desmemoria, aquella que la ausencia de la madre actualiza como pura pérdida, resignifica como pura marca la dehiscencia originaria del sujeto:

el juego del carrito es la respuesta del sujeto a lo que la ausencia de la madre va a crear en el sendero de su dominio, en el borde de su cuna, a saber, un foso, a cuyo alrededor sólo tiene que ponerse a jugar al juego del salto.

El carrito no es la madre reducida a una pequeña bola por algún juego digno de jíbaros —es como un trocito del sujeto que se desprende pero sin dejar de ser bien suyo, pues sigue reteniéndolo (Lacan, 1987b:70).

En el juego de Ernest Halberstadt, el carrito no es la madre ausente sino la ausencia de la madre, quizá la expresión de la oposición binaria, pero sobre todo es el mítico pedazo de sí perdido para siempre, lo que en el álgebra lacaniana se llama el objeto *a* minúscula.

El cadáver de la niña fue arrojado en un terreno baldío a unas pocas cuerdas de su casa y encontrado por la policía este fin de semana, una semana después de que se la llevaran. Estaba golpeado, desnudo y enrollado en unos plásticos. En este basurero de barrio, sobre un montón de escombros, restos de comida y paquetes de cigarrillos vacíos, han colocado unas flores y unos globos pintados. “Ni una más” (20 de febrero de 2020, El País).

La mitologería psicoanalítica

Esa fría mañana del 7 de noviembre de 1955, cuando Lacan pronunció su conferencia en la clínica neuropsiquiátrica de Viena, apenas a

unos pasos de la casa de Freud, sabía de la importancia de su discurso: “La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis” (Lacan, 1987a:384), donde asegura la veracidad de una frase que se ha convertido en un mito: *No saben que les llevamos la peste*. Por ello, si para sostener un espíritu subversivo del psicoanálisis es necesario producir mitos, suscribo la invención mítica de Lacan, quien aseguró haberla escuchado de propia boca de Jung:

Así es como la frase de Freud a Jung, de cuya boca la conozco, cuando, invitados los dos en la Clark University, tuvieron a la vista el puerto de Nueva York y la célebre estatua que alumbra al universo: “No saben que les traemos la peste”, le es enviada de rebote como sanción de una *hybris* cuyo turbio resplandor no apagan la antífrasis y su negrura (Lacan, 1987a:386).

Supongamos que Freud creyó llevar la peste psicoanalítica a tierras norteamericanas y con ello subvertir el *statu quo* de la concepción del hombre, pronto, sus seguidores, encontraron la vacuna que los hizo inmunes y acabó por transfigurar el psicoanálisis en otro producto más de consumo estandarizado. Incluso, aquello que no es mítico, como la noción freudiana del niño como un perverso polimorfo, ese ser inundado de una sexualidad sin objeto ni meta fijos y fundamento de la sexualidad adulta, los presuntos apestados llegaron a pervertirla en un orden médico-jurídico en cuyo discurso priva la diatriba contra las disidencias sexuales y el individuo sano es sólo aquel que accede a la diferenciación sexual:

Efectivamente, la representación convencional de Freud reduciendo el psicoanálisis a tal definición de la llamada “diferencia de los sexos”, reduciendo el falo a algo que tendría o no que yacer entre los muslos de alguien, dejaría fuera lo polimorfo de la sexualidad, los encuentros de la alteridad quedarían reducidos a una norma, y la práctica clínica formaría parte de algún esquema de salud mental (Mejía, 2001:184).

Indudablemente la sexualidad infantil, “*perversa polimorfa*”, es aquella que anima las expresiones más sublimes y las tendencias más

conspicuas del erotismo humano, subsume la sexualidad de cada uno y traza el horizonte de los terrenos ignotos de la diversidad sexual. A pesar de la fuerte tendencia a normativizar el psicoanálisis, diseñando taxonomías edulcoradas de aceptación social que prescriben la “castración” del falo encarnado como una medida correctiva de acceso al goce autorizado, la libido se niega a ser domeñada y acorralada en las esquinas de la virtud. El “perverso polimorfo”, ese “corruptor de las costumbres”, obliga al psicoanálisis a desplazar el litoral donde abreva lo real del sexo –estimulado por la teoría *queer*–, para, desde ahí, expandir el espectro de reflexión del “caso por caso”.

La noche del pasado 22 de septiembre Itazayana López Hernández, mujer trans de 21 años originaria de Chiapas, fue hallada sin vida en la Ciudad de México dentro del departamento de su novio, quien a pesar de ser él el presunto responsable de los hechos se encuentra libre.

*De acuerdo con Kenya Cuevas, presidenta de la Asociación Civil Casa de las Muñecas Tiresias, los vecinos relataron que aquel día luego de que Itazayana llegó a la casa de su novio, ubicada en la Alcaldía Álvaro Obregón, ambos iniciaron una discusión que se volvió cada vez más violenta hasta que ella empezó a pedir auxilio por lo que llamaron al 911 (1° de octubre de 2019, *Animal Político*).*

El tiempo mítico

Allá, en los confines de la memoria humana, donde las zonas entre el mito y la historia se funden y confunden, donde la bruma de los recuerdos embota todo raciocinio, Apolo y Támiris cortejan al joven espartano Jacinto, en lo que acaso sea la primera vez en la que un dios y un hombre se disputan el amor de un muchacho. Esta nueva pasión infausta representa la desacralización del sacerdocio sodomítico y marca la huella de la victoria del patriarcado sobre el matriarcado. Sin embargo, para algunos, el mito de Zeus y Ganimedes es el que mejor representa el amor apasionado de un hombre maduro por un jovencito, aunque para otros, tal vez el rey Layo –sí, el padre

de Edipo— haya sido el primer pederasta de la mítica historia. Enamorado de Crisipo durante su destierro en Pisa, le enseñó el arte de gobernar los caballos de los carruajes; una vez anulada la condena del destierro, Layo regresó a Tebas llevando consigo a Crisipo como su amante.

El secuestro de Crisipo, hijo de Pélope e Hipodamia, fue castigado por la diosa Hera, quien envió a la esfinge a custodiar la entrada de Tebas. Como sabemos, ese ser escalofriante con cabeza de mujer, cuerpo de león, cola de serpiente y alas de águila, planteaba un enigma a los viajeros y quienes no fuesen capaces de resolverlo los estrangulaba y devoraba al instante. Edipo mató a su padre Layo, el pederasta —quien se dirigía hacia el oráculo para consultarle cómo liberar a Tebas de la esfinge— y resolvió el enigma. En agradecimiento, los tebanos lo erigieron rey y Edipo se casó con Yocasta. Así, en una cadena sucesiva de acontecimientos, colocamos el mojón en el acto pederástico de Layo, la peste llega a Tebas y se extiende a Worcester, Massachusetts, cuando Freud, Jung y Ferenczi tienen en el horizonte el puerto de Nueva York. Como vemos, la invención mítica con la cual Lacan pretende establecer un hilo de continuidad entre Edipo y Freud se prolonga en las densidades del tiempo hasta Layo y la pederastia.

¿Es verdad que Freud le dijo a Jung que llevaban la peste a Norteamérica? Lacan dice haberla conocido de la propia boca de Jung; no obstante, Elizabeth Roudinesco asegura que Freud jamás habría pronunciado tal sentencia, pues únicamente dijo: “*Se sorprenderán cuando sepan lo que tenemos que decir*” (Roudinesco, 2012:88). ¿La versión de Lacan es un mito o una mitomanía? Es decir, es verdad o es mentira. ¿Cuál es el concepto de verdad que ronda a la ahora célebre frase?

En el *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*, Lacan (1996) en el contexto general de la producción de los cuatro discursos —del amo, universitario, de la histérica y psicoanalítico— testimonia el hecho de que el discurso analítico es el único contrapunto al discurso del amo, en donde para aquél la estructuración subjetiva debida al enlace de dos significantes —el significante amo y el significante del saber [S1-

S2]–, abre una falla a la que se llama sujeto, pero también abre la posibilidad a lo que el psicoanalista pueda aportar a la subjetivación de esa falla por medio de la interpretación.

Si la verdad se presenta para el sujeto como saber y sólo es posible acceder a ella a medias, gracias al recurso de la interpretación, tanto el enigma como la cita y el cifrado constituyen las formas a los que la verdad recurre para transfigurarse y travestirse. Como recurso, a la interpretación basada en el enigma, le corresponde “traducir” el misterio que lo envuelve y, en ese sentido, es una interpretación de lo simbólico. En cambio, a la interpretación basada en la cita –entendiendo ésta como la que hacemos de un autor en nuestra producción oral o de escritura–, le corresponde “transcribir” los fragmentos, los pedazos que han sido liberados, arrancados en un medio-decir y, por consecuencia, es una interpretación de lo imaginario. En cuanto a la interpretación basada en el cifrado, le corresponde “transliterar” lo que no ha tenido que ser reprimido porque lo está desde el origen, hacer ese pasaje de lenguas donde la homofonía ayuda a representar los signos de un sistema de escritura, mediante los signos de otro.

La homofonía transliterante es la música más antigua de las palabras, la sonoridad del significante: “el significante es lo que se escucha, nada más (y nada menos); es, añadido, lo sonoro, una música si se quiere, con la salvedad de que sólo la poesía da una oportunidad a esa musicalidad del significante” (Allouch, 2017:104). Es quizá la música que está más allá de las palabras, la acuosa musicalidad del vaivén suspendido del no-nacido, la íntima sororidad de la colisión de los significantes, deslizamiento en su medio-decir habitual, en la verdad hermanada al goce, el orden de lo Real como imposible. Un saber en tanto verdad es la estructura de la interpretación en ese sujeto que donde piensa no es y es donde no piensa:

Allí donde el pensamiento tiene miedo, la música piensa. La música que está ahí antes de la música, la música que sabe “perdersé” no tiene miedo del dolor. La música experta en “perdición” no necesita protegerse con imágenes o proposiciones ni engañarse con alucinaciones o sueños (Quignard, 2019:14).

En este sentido, la estructura del mito acerca de lo que Freud le dijo a Jung, sea como el *No saben que les traemos la peste*, o sea como *Se sorprenderán cuando sepan lo que tenemos que decir*, encarna la ley misma de la enunciación del decir a medias: “la verdad no se muestra más que en una alternancia de cosas estrictamente opuestas que hay que hacer girar una alrededor de la otra” (Lacan, 1996:46).

El mito es una combinación de dos mitos que corresponden exactamente el uno con el otro en su contenido manifiesto y en su contenido latente: el psicoanálisis tiene algo que decir del orden de la subversión del sujeto que deberá diseminarse de manera silenciosa hasta arrasar con todo aquel seguidor del ser in-diviso, del individuo humano.

La clásica mitología

La investigación sobre el matriarcado de Bachofen pretende descubrir un sistema jurídico basado en la autoridad de la madre, una ley vital del derecho materno, tomando la materia prima de los mitos, en tanto significado más primigenio: palabra, historia. Asegura que la fase más arcaica de la civilización humana es el *hetairismo*, en el cual los hombres dominaban y sometían sexualmente a las mujeres:

Como reacción frente a esta situación arbitraria las mujeres respondieron, o bien violentamente, haciéndose guerreras y creando una civilización *amazónica*, en la que el hombre pasa a ocupar un lugar secundario y a estar sometido a su capricho, o bien pacíficamente, introduciendo la institución matrimonial y la agricultura y fundando la *Ginecocracia*, o sistema de Derecho materno (Bachofen, 1987:11).

Estos regímenes ginecocráticos producen la simbología preferencial del lado izquierdo frente al derecho, la noche sobre el día, la ley de la vida material sobre la espiritual, la existencia humana desde el punto de vista materno-telúrico y no paterno-uránico; es el periodo de profundización de la salud espiritual –*sophrosyne*–, del temor a

dios *-deisidaimonia-* y de la piedad *-eusebeía-*; es testimonio del progreso de la cultura y garantía de los beneficios como ejecución de la ley de la Naturaleza.

Bachofen pone como ejemplo al pueblo licio para señalarnos la principal característica del matriarcado: tomar el nombre a partir de la madre y no del padre. Así lo relata Herodoto: “se llaman por sus madres y no por sus padres; si uno pregunta a su vecino quién es, le dirá su abuelo por parte de madre, y enumerará los antepasados de su madre” (Herodoto, 1973:69). Pero además en el matriarcado licio, la madre lega la herencia a las hijas, aunque donde se evidencia de manera contundente es en la posesión de la tierra que tiene un origen mítico, el de Belerofonte relatado por Plutarco, cuando ante la ingratitud de los licios por haberlos salvado de la destrucción por un jabalí, como castigo pide a Poseidón salar la tierra hasta hacerla amarga:

Entonces todo se arruinó, puesto que la tierra se volvió amarga y continuó hasta que Belerofonte suplicó de nuevo a Poseidón, en atención a los ruegos de las mujeres que pusiera fin a la devastación. De aquí surge la costumbre de los jantios de no tomar nombre a partir del padre, sino de la madre (Bachofen, 1987:73).

El mito del matriarcado

Algunos antropólogos debaten aún sobre la existencia histórica del matriarcado señalando como principal argumento la ausencia de evidencias arqueológicas. Desde la aparición en el siglo XIX de *El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica* de J. J. Bachofen (1987), obra pionera en la investigación del matriarcado, condenada al ostracismo sino es que a la ridiculización y la denostación, las evidencias se acumulan tanto en la arqueología como en la historia de las religiones y la mitología.

A principios del siglo XX, las figuras femeninas llamadas *Venus paleolíticas* cobraron notoriedad y comenzaron a ser consideradas la

imagen simbólica del concepto primigenio de Dios, que adquiere las cualidades y las características de la Diosa Madre. Los primeros hallazgos de las figurillas sucedieron a mediados del siglo XIX, con interpretaciones variopintas teñidas de vicios etnocéntricos y androcéntricos, como aquellas que señalan que los humanos del paleolítico superior eran esclavos de sus instintos concupiscentes o aquellas otras que tildan la identificación de las figuras femeninas como un acto de homenaje a la mujer y la maternidad. Sin ninguna duda, la Diosa única imperó por casi 30 milenios, como lo atestigua la diseminación de las *Venus paleolíticas* en gran parte de Eurasia, donde:

la figura cosmogónica principal, la potencia o fuerza creadora del universo, fue personalizada en una figura de mujer y su poder generador y protector simbolizado mediante atributos femeninos. Esa diosa, útero divino del que nace todo y al que todo regresa para proseguir el ciclo de la Naturaleza, denominada “Gran Diosa” por los expertos –o también, bajo una conceptualización limitada, “Gran Madre”–, presidió con exclusividad la expresión religiosa de la humanidad antes de que apareciese en escena el primer dios varón y de que se atinara a conformar la reciente ideación del monoteísmo judeocristiano (Rodríguez, 2000:235).

Desde luego, estas figuras femeninas no nos permiten asegurar que correspondían a una organización social matriarcal, salvo que el universo religioso estaba regido por una deidad femenina, pero ¿acaso en el paleolítico superior las organizaciones sociales podían separarse del ámbito religioso? La representación de la “Gran Diosa” en las figurillas femeninas presentaba elementos iconográficos tan heteróclitos que mostraban sus diferentes advocaciones como Diosa Grávida, Diosa Parturienta, Diosa del Grano, Diosa Madre, Madre Tierra o Madre de los Muertos.

Es paradigmática la transfiguración de la “Gran Diosa” ctónica del paleolítico superior como la diosa madre Manat en la religión de los árabes preislámicos, Ishtar en la religión mesopotámica o Deméter en la mitología helenística. Deméter es la diosa griega de la agricultura y

de la tierra, la diosa madre. Es la madre terrestre, la que representa la mortalidad de la madre telúrica y que, como su hierofante, administra sus misterios. Artemisa, Atenea, Afrodita, Hera, Hécate y Hebe son representaciones de Deméter, quien era una diosa trina: de la creación, de la preservación y de la destrucción. Es la diosa blanca, la luna en sus tres fases: joven, madre y abuela como creación, preservación y destrucción. La diosa blanca, el culto a la luna, probablemente es el mito más arcaico de la humanidad o, por lo menos, el más importante y extendido de manera territorial y temporal.

El lado oscuro de la Luna develará la ancestral adoración del satélite natural de la Tierra y, con ella, el poder real que las mujeres tuvieron durante mucho tiempo. Graves afirma que su obra *La Diosa Blanca* “es una gramática histórica del lenguaje del mito poético” (2016:37). Este estudio del lenguaje mito-poético del Mediterráneo y la Europa Septentrional, donde el mito es estudiado en estricto sentido como un “*iconógrafo* verbal”, vincula el lenguaje mágico con las ceremonias religiosas en honor de la diosa Luna, el cual fue manipulado y alterado para sustituir las instituciones matrilineales por las patrilineales, falsificando los mitos para justificar los cambios sociales:

La diosa es una mujer bella y esbelta con nariz aguileña, rostro pálido como la muerte, labios rojos como bayas de serbal silvestre, ojos pasmosamente azules y larga cabellera rubia; se transformará súbitamente en cerda, yegua, perra, zorra, burra, comadreja, serpiente, lechuza, loba, tigresa, sirena o vieja repugnante. Su nombre y títulos son innumerables. En los relatos con fantasmas aparece con frecuencia con el nombre de la “Dama Blanca”, y en las antiguas religiones, desde las Islas Británicas hasta el Cáucaso, como la “Diosa Blanca” (Graves, 2016:54).

A Graves le interesa fundamentalmente la poesía y cómo ésta es el lenguaje con el cual se invoca a la Diosa-Musa para solicitar su presencia. Nos recuerda que en todos los lenguajes celtas *árboles* significa *letras*, que una gran parte de los misterios de los druidas

trataban sobre ramas de diferentes árboles y que además el alfabeto irlandés más antiguo lleva el nombre de los tres primeros árboles de una orden de sucesión de letras: “Abedul-Serbal-Fresno”.

En la película *Asterix y el secreto de la poción mágica* (Astier y Clichy, 2018), cuando Panoramix busca cortar el muérdago para la elaboración de la poción mágica, pisa una rama, cae al suelo y se rompe un pie. Ese acto... fallido o logrado, dirá Lacan, lanzará a Panoramix a la búsqueda de su sustituto por toda la Galia. Pero eso no es todo y lo que sigue nos aclarará por qué ese un-desliz desplaza de su lugar a Panoramix. Graves nos relata que el mito de la castración de Urano por su hijo Crono y la venganza de Zeus no es fácil de desentrañar, considerando que originalmente narra el reemplazo anual del anciano rey del roble:

aunque Fraser no explica con claridad que el hecho de que los druidas cortaran el muérdago del roble simbolizaba la castración del viejo rey por su sucesor –siendo el muérdago un símbolo fálico por excelencia. El rey mismo era ingerido eucarísticamente después de la castración (Graves, 2016:107).

En la película, podemos observar que Panoramix porta una segadora en forma de hoz para cortar el muérdago:

el hecho de que una inadecuada hoz de oro... fuese utilizada posteriormente por los druidas galos para desmochar el muérdago prueba que el ritual del roble se había combinado con el del rey de la cebada al que la diosa Dánae, o Alfito, o Deméter, o Ceres, segaba con su hoz en forma de luna. Segar significa castrar (Graves, 2016:107).

En el mito de Crono se encuentra condensada y transfigurada la antigua tradición matrilineal, en la cual el rey consorte era sustituido anualmente, primero castrándolo, después asesinandolo e ingiriéndolo en honor de la diosa preaquea Danae de Argos, la Diosa Blanca, y así poner fin a su periodo de reinado. Nos dice Graves:

Yo la denomino Diosa Blanca porque blanco es su color principal, el color del primer miembro de su Trinidad Luna, pero cuando Suidas el bizantino dice que Ío era una vaca que cambiaba su color blanco por el rosa y luego por el negro, quiere decir que la Luna Nueva es la Diosa Blanca del Nacimiento y el Crecimiento; la Luna Llena, la Diosa Roja del amor y la Batalla y la Luna Vieja, la Diosa Negra de la Muerte y la Adivinación (Graves, 2016:112).

En el culto a la Diosa Blanca como evidencia de la organización social matrilineal, donde no sólo el poder político es ejercido por una asamblea de mujeres ancianas como en el matriarcado, sino que hay una línea de descendencia, no sólo del poder del clan, sino en la propiedad de la tierra y los bienes, la identidad está referida a la herencia a través de las mujeres; un linaje en las estructuras elementales del parentesco.

Hombre asesina a su ex-esposa de 20 años y a sus dos hijas para después suicidarse. El triple feminicidio se habría registrado en el hogar del presunto responsable y ex-pareja sentimental de Jacqueline cuando presuntamente la estranguló, la cortó con un esmeril y envenenó a sus dos hijas (11 de diciembre de 2019, Vanguardia).

La mitologería del medio-decir

En el *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*, Lacan nos recomienda leer *Antropología estructural* de Claude Lévi-Strauss, donde en el capítulo “La estructura de los mitos” –asegura– enuncia lo mismo que él dice: la verdad se sostiene en un medio decir, el del mito: “ley interna de toda clase de enunciación de la verdad, y lo que mejor encarna esto es el mito” (Lacan, 1996:116). Sin duda, como sucede con la lingüística que para el discurso psicoanalítico es lingüística, es decir, la lingüística propia del psicoanálisis, sucede lo mismo con la antropología, es una antropologería, una antropología propia del psicoanálisis. Por lo menos en cuanto al mito no sólo es que esté en el lenguaje y más allá

del lenguaje, que en tanto lengua y habla pertenezca al dominio de un tiempo reversible y de un tiempo irreversible, que haya una combinación del contenido latente y del contenido manifiesto, además de que las diferentes variantes del mito conforman uno solo; la antropología estructural de Lévi-Strauss para Lacan rechaza:

todo lo que he promovido de la instancia de la letra en el inconsciente. No opera ni por metáfora, ni por metonimia. No condensa, explica. No desplaza, habita, incluso si cambia el orden de las tiendas.

El no actúa sino para combinar sus unidades pesadas, donde el complemento, al asegurar la presencia de la pareja, hace sólo surgir un plano de fondo.

Este plano de fondo es lo que repele su estructura (Lacan, 1993:23).

Porque la antropología estructural no es la antropología lacaniana, la cual no opera con un juego de mitemas, pero sí concede al mito de Edipo el lugar de piedra angular de una estructura donde la universalidad del mito únicamente es topología redescubierta. Además, sobre todo, porque en el campo de lo real como imposible, el mito es el límite lógico de aquello que de lo simbólico se enuncia como imposible. Es decir, lo que emerge de lo real es el mito de lo que ocurrió. Ahora podemos dar cuenta cómo del mito de Edipo y el mito del padre asesinado de la horda primitiva surge el operador estructural de la equivalencia entre el padre muerto y el goce.

La madre no es mujer

La antropología y la mitología psicoanalítica nos conducen por el sendero obscuro de la primera ley, de la ley fundamental, la ley de la Naturaleza, la de la Madre Tierra. Es esa ley de las fuerzas tónicas que emergen desde el núcleo ígneo de la Tierra. Es esa ley que funda el deseo materno, ese deseo de madre cocodrilo, voraz, sólo satisfecho con la reincorporación del producto:

El papel de la madre es el deseo de la madre. Esto es capital. El deseo de la madre no es algo que pueda soportarse tal cual, que pueda resultarles indiferente. Siempre produce estragos. Es estar dentro de la boca de un codrilo, eso es la madre. No se sabe qué mosca puede llegar a picarle de repente y va y cierra la boca. Eso es el deseo de la madre (Lacan, 1996:118).

Pero el deseo de la madre como todo deseo fundado a partir de la ley pasa al orden de lo imposible, está embalsamado con los aceites y aromas que le permiten la preservación sin tiempo, con la ambrosía de la divinidad cónica sempiterna, con la fulguración de la complicidad sororal que multiplica el lamento de la Llorona. El deseo de la madre es aquel que manifiesta un predominio de la mujer como madre, del desdoblamiento en el que impera el goce bajo la mascarada de la repetición, donde la madre no es mujer, sino única y exclusivamente madre, madre a la que se pide y ella ordena, instituye la dependencia del niño a cambio de la seguridad del sí mismo, de la yoicidad imperativa, del narcisismo egoísta y deslumbrante.

Pero todo sujeto sabe que la madre siempre está ahí, en su interioridad corporal, en la posibilidad que su cuerpo le ha revelado como suyo, en esa naturaleza agazapada en el deseo del Otro, en las orillas del deseo otro, en la muerte sin fin:

La madre ineliminable, intemporal, no espacializable (la mujer es visible, la madre no). Repetición como la muerte, de una unidad más unitaria que la muerte. Si Morir y Nacer son lo mismo, Salir sin fin, muerte y nacimiento no salen del mismo mundo ni acceden al mismo mundo. Pero en la misma puerta sin fin (Quignard, 2016:177).

Pero también sabe –como lo sabía Edipo– que la madre no es una mujer, deseirla es algo impensable –como lo era para Edipo–, del orden de lo imposible, pues sería erróneo creer que Edipo cometió incesto de manera deliberada, ya que en cuanto lo supo abominó de sus actos y se arrancó los ojos. No es lo mismo la prohibición que la imposibilidad. El deseo de la madre, signado por la ley de la Naturaleza, por la ley de la Madre tierra, por la ley que está más

acá de la ley de los hombres, de los gobernantes, de los poderosos, pugna por realizarse, por apoderarse de los tiernos cuerpos a los que de buena gana “se comería a mordidas”, por reintegrar el producto fruto de la no-relación sexual, esa ley a la que apela Antígona como derecho para sepultar a su hermano Polínicos, ambos hijos de Yocasta y Edipo. Antígona clama y reclama a Creonte hacer cumplir la ley divina escrita en las tablas de aletheia, esa que otorga el derecho a todo muerto a ser sepultado, a cubrir con el velo que impida la visión de la descomposición del cuerpo, a señalar con las huellas de la eternidad el efímero pasaje por la vida. Ese deseo de la madre marca la desgracia de la heroína: “Para Lacan, aún más, es el deseo de la madre lo que está en el origen de la áte de Antígona porque se trata de un deseo que al mismo tiempo que es fundador de toda estructura que reúne a los cuatro hermanos, soporta un deseo criminal” (Marcos-Turnbull, 2015:63).

Es el deseo criminal que persigue a Polinices, la desgracia fraguada desde aquel deseo pederástico de Layo, castigado por la diosa Hera con el envío de la esfinge a las puertas de Tebas, ser quimérico de naturaleza ambigua que, al ser vencido por Edipo, seguirá tejiendo la trama de la urdimbre desconocida de su destino que alcanzará a los cuatro hermanos como tercera generación de la estructura elemental de parentesco, esa que pondrá fin a la estirpe de los labdácidas.

Si bien la tragedia de Sófocles, *Antígona*, le permitió a Lacan avanzar en el estudio de la estética desde el psicoanálisis, confirmado por él mismo en las Jornadas de los cárteles de la Escuela Freudiana de París en 1976, al referirnos lo anecdótico de la pregunta de Lagache: “hiciste la ética del psicoanálisis este año, ¿el año próximo vas a hacer la estética?”, es la belleza de la imagen literaria de Antígona justo antes de cruzar hacia la tumba donde va a ser enterrada viva la que refulge, imagen impregnada de temor y compasión, imagen anamórfica que define la topología del “entre-dos-muertes” y devela ese deseo de muerte que va más allá de su desgracia; también es cierta la presencia estructural de la ley de la naturaleza, no sólo porque estructura el orden de los acontecimientos, sino porque destaca los alcances del deseo materno, en este caso, mortífero, criminal.

La madre no es una mujer porque no es la misma la que concibe que la que da a luz. En este sentido, el vientre materno bien podría colocarse entre los objetos parciales, más aún, en ese objeto que contuviera a todos los otros objetos, metaforizando al gran Otro no barrado (A), aquel que con la excepción de decir no a la castración —¿no acaso la madre de Juanito asegura tener falo?—, a La Madre en tanto que no es mujer: “después de Freud, Melanie Klein provee a Lacan de una nueva lista de objetos extraños: seno, caca, orina, falo paterno, etcétera, y lo que es más, todos contenidos en un vientre materno, ‘ese primer continente universal’, como para metaforizar mejor a sus ojos su localización en un gran Otro no barrado” (Allouch, 2017:53).

Tampoco es una mujer desde la perspectiva de género como entidad conceptual que reúne en el pensamiento a individuos que tienen los mismos rasgos para constituir una clase. El género supone una identidad imposible de constituir en la medida que demanda los mismos rasgos para integrarse. El género es una cadena de representaciones que circulan en el orden de lo imaginario y que permiten a ciertos individuos agruparse y reconocerse. No hay un género mujer, sino un género femenino, masculino y, paradójicamente, un transgénero.

En otro orden, la oposición binaria mujer/hombre es mucho más antigua y ha servido a los intereses religiosos, culturales y políticos de segregación y dominio, bajo el principio de que todo individuo pertenece a una categoría o a la otra.

Se han repetido hasta el cansancio los estigmas freudianos sobre la sexualidad femenina, lanzando epítetos de descalificación como el de patriarcal y machista. Circulan aforismos freudianos emblemáticos como “*Anatomía es destino*”, presumiblemente un juego de palabras del aforismo napoleónico “*Geografía es destino*”, el cual alcanza una significación estridente de lo que serían los caracteres sexuales humanos en la determinación social, política y económica de las mujeres. Lo mismo sucede con el significante falo. Aunque en sus primeras aproximaciones, el falo tuvo una equivalencia simbólica con el pene, permitiendo un deslizamiento hacia la binaridad sexual entre serlo y tenerlo, pronto ese deslizamiento continuará transmitiendo

significaciones en el orden de los objetos llamados parciales –pene o clítoris, caca, pezón–, o alcanzar el estatuto de significante del deseo del Otro, e incluso significar el objeto causa del deseo, el objeto a, el vacío del agujero. Lo mismo sucede con el concepto de castración, cuando se alude al cercenamiento, a la eviración del órgano masculino y que, por lo menos, en la tragedia de Edipo son los ojos y no el pene los que sufren el castigo del acto incestuoso.

Por ello, rebelarse a aceptar que en cuanto a sexualidad la mujer es un continente negro, sería negar que efectivamente no se sabe mucho sobre ella. En virtud de que para el psicoanálisis cualquier ser es hablante, justamente por ese carácter de estar sometido al lenguaje, la morfología anatómica no es destino de hombre o mujer, no lo determina activo o pasivo, no lo hace sino *hablanteser*. Con la invención del mito de Freud (1976a) en *Tótem y tabú*, de ese padre de la horda primitiva que gozaba de todas las mujeres y que es asesinado por los hijos para poner fin a su poder de amo, Lacan retoma el concepto de todas las mujeres y lo introduce en las fórmulas de la sexuación en las cuales las series de oposición no se darán entre hombre y mujer, sino entre ser hablante y goce fálico, donde el goce fálico no es el placer que proporciona la representación del miembro masculino en toda su potencia, sino justamente en su desfallecimiento, podríamos decir, en su ausencia.

Cuando se dice que algo falta

Desde el momento en que la practicante de yoga encuentra indignante el chiste del instructor de yoga por su tono “machista”, lo argumenta en la consideración de la inexistencia del conjunto “mujeres”. Dice ella: “no existen las mujeres”, por lo tanto presume se le niega el derecho a asumir un sacerdocio o cualquier otro lugar, con la justificación de que puede alejar –*distrabere*– a otros –¿hombres?– del camino de la virtud. Para ella no existe el conjunto de “las mujeres” como tampoco para el psicoanálisis, excepto que cada uno lo dice desde lugares diferentes. La practicante de yoga no se incluye en un

conjunto de mujeres, lo hace desde la especularidad, desde esa imago que le devuelve otro y niega a reconocerse, desde esa transitividad tan cara a la agresividad, desde ese desdoblamiento amenazante a la existencia del otro como yo, desde esa unicidad identificatoria.

Para el discurso psicoanalítico, el conjunto “las mujeres” no existe desde una lógica que plantea un orden de individuos que escapan a la asociación con base en un rasgo esencial, un rasgo diferencial, aun cuando éste fuera el artículo gramatical, el cual revela que la propia lógica en sus fundamentos es genérica debido a su binarismo. El conjunto “las mujeres” no existe en tanto que la bipartición sexual –sin olvidar la posibilidad de un tercer sexo– sea resultado de que el ser hablante se exceptúe del todo –hay al menos uno que dice no al goce fálico como el padre de la horda o la madre primordial–, o que su existencia se debe a no pertenecer a ningún todo, es decir, no hay universal de la mujer y la única mujer que no-existe es la madre.

Se dice que la madre de Mahoma era sacerdotisa de la antigua religión matriarcal Al Q’re, de la que se presume deriva la palabra para designar el Corán. Esta religión matriarcal preislámica tenía diosas femeninas, la principal era la Diosa Blanca, considerada la triple diosa, llamada *Manat*. La luna joven de color blanco se refiere a la creación; la luna madre de color rojo, al mantenimiento, y la luna abuela de color negro, a la destrucción. Cuando las cruzadas llegaron a Medio Oriente, algunas tribus árabes aún veneraban a las diosas Al-Q’re, Al-Lat y Al-Uzza. La mamá, la abuela, la bisabuela y la tatarabuela de Mahoma fueron sacerdotisas de Al-Q’re, por lo que Mahoma provenía del linaje matrilineal de los Q’reshitas, la diosa principal de la Meca.

Como ustedes saben, *Las mil y una noches* es una compilación de cuentos recabada a lo largo de los siglos, fue en el siglo xvi cuando se cerró la integración de nuevas historias. Se sabe que el cuento de “Sinbad, el marino” es uno de los más antiguos y el de “Aladino y la lámpara maravillosa” se conoce hasta el siglo xv. Se cree que proviene de la región üigur musulmana de China.

Existió por la región del Cáucaso persa una fortaleza a la que llamaban Alamut y a ella acudían los *hashishim*, un grupo de solda-

dos entrenados para dar muerte a políticos que resultaban peligrosos para el poder reinante. La fortaleza era ocupada exclusivamente por el Viejo de la Montaña al que llamaban *Ala-hudin*. Se presume que poseía una lámpara en forma de media luna que contenía *djins*: duendes, genios. En el lugar donde se encontraba la fortaleza Alamut, el Viejo de la Montaña tenía un altar donde colocaba la lámpara de media luna que simbolizaba el útero de la diosa lunar Manat. Para poder entrar a la cueva de la fortaleza Alamut, los *hashishim* tenían que pronunciar la palabra *sheshemmu*. Una montaña llena de riquezas representa simbólicamente el útero y su potencia creadora. La palabra *sésamo*, derivada de *sheshemmu*, significa vulva en copto antiguo. ¿El cuento de “Alibabá y los cuarenta ladrones” es un cuento de tono machista por incluir la fórmula ¡ábrete sésamo!? Sí y no.

Referencias

- Allouch, J. (2017), *No hay relación heterosexual*, EPEELE, México.
- Bachofen, J. J. (1987), *El matriarcado*, Akal, Madrid.
- De la Boétie, E. (2009), *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Terramar Ediciones, La Plata.
- Dufour, D. R. (2005), *Lacan y el espejo sofianico de Boehme*, Fundación Universitaria de Derecho, Administración y Política, Santiago de Querétaro, México.
- Freud, S. (1976a), *Obras completas. Tótem y tabú*, vol. 13, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Freud, S. (1976b), *Obras completas. Pulsiones y destinos de pulsión*, vol. 14, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Graves, R. (2016), *La Diosa Blanca*, Alianza Editorial, Madrid.
- Herodoto (1973), *Los nueve libros de la historia*, W. M. Jackson, México.
- Lacan, J. (1987a), *Escritos I*, Siglo XXI Editores, México.
- Lacan, J. (1987b), *El Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Barcelona.
- Lacan, J. (1993), *Psicoanálisis, radiofonía y televisión*, Anagrama, Barcelona.

- Lacan, J. (1996), *El Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, J. (2007), *Seminario 10. La Angustia (1962-1963)*, Paidós, Buenos Aires.
- Le Gaufey, G. (2007), *El no-todo de Lacan*, Ediciones Literales de la ELP, Córdoba.
- Marcos-Turnbull, R. (2015), *Antígona, o la victoria de Eros*, Me cayó el veinte, México.
- Mejía Reiss, P. (2001), “Erótica polimorfa”, *Revista Me Cayó el Veinte*, núm. 23. *Dios ha muerto... no del todo*, pp. 183-189.
- Quignard, P. (2016), *Sobre lo anterior*, El cuenco de plata, Buenos Aires.
- Quignard, P. (2019), *Butes*, Sexto piso, México.
- Roudinesco, E. (2012), *Lacan, frente y contra todo*, FCE, México.
- Rodríguez, P. (2000), *Dios nació mujer*, Ediciones B, Madrid.
- Taboada, J. (2017), *Nacencia*, UNAM, México.

Fecha de recepción: 24/05/20

Fecha de aceptación: 21/08/20