

DE DIOSES Y SACRIFICIOS*

Víctor Javier Novoa Cota

CREENCIA Y REALIDAD

Siguiendo a Lacan, podemos afirmar que el último de los creyentes será perverso.¹ De acuerdo con la conceptualización lacaniana de las estructuras clínicas, es posible plantear las diferentes formas en que los sujetos se aproximan y construyen su realidad: ésta no se encuentra, de entrada, como un correlato de su nacimiento, sino que, en cada caso, se define según el mecanismo estructurante que determina las relaciones del sujeto con el *Otro*. Por *Otro* entendemos el lugar del lenguaje a partir del cual el sujeto ingresa en la cultura y al universo de la Ley, así como a los derivados metafóricos del registro simbólico —como el Estado, la Patria, Dios—, derivados que, a su vez, tienen relación con la inscripción del Nombre-del-Padre y la metáfora paterna, que ubican al sujeto en el lenguaje y le permiten habitar y hacer uso de la palabra.

Los accesos y el sostenimiento de la realidad dependen de la acción de cada mecanismo estructurante: la represión en la neurosis, la desmentida en la perversión y la desestimación en la psicosis. Sin embargo, más allá de la predominancia de tales mecanismos estructurantes en cada caso, Lacan y otros —como Octave Mannoni y Claude Rabant— señalan que el mecanismo de la desmentida actúa en todas las estructuras clínicas, ahí donde surgen y se organizan las creencias, que tienen una enorme influencia en las construcciones de la realidad en cada sujeto.

A propósito de las teorías sexuales infantiles, Freud, en *Tres ensayos de teoría sexual*, señala a la hipótesis —de los niños— de que ambos sexos poseen el mismo aparato genital: el masculino.² La corroboración de lo contrario es una dura prueba que todo sujeto tiene que pasar, y ante la cual erige distintas maneras de protegerse. En el caso del perverso, tiene lugar una desmentida: la percepción de la falta del falo materno se conserva, pero se pone en juego una acción sumamente enérgica para repudiarla:

No es correcto que tras su observación de la mujer el niño haya salvado para sí, incólume, su creencia en el falo de aquella. La ha conservado, pero también la ha resignado; en el conflicto entre el peso de la percepción indeseada y la intensidad del deseo contrario se ha llegado a un compromiso como sólo es posible bajo el imperio de las leyes del pensamiento inconciente [...] Sí; en lo psíquico la mujer sigue teniendo un pene, pero este pene ya no es el mismo que antes era. Algo otro lo ha reemplazado.³

El horror de la castración es el punto de partida psicoanalítico para pensar la relación del hombre con sus creencias. Como señala Claude Rabant, toda percepción relacionada con la diferencia de los sexos y de la castración tiene “su correlato en el registro de lo que llaman la creencia”.⁴ Por su parte, Octave Mannoni, en su artículo “Ya lo sé, pero aún así...”, propone que tal desmentida “es la primera creencia mágica, la de la existencia, «aun así», del falo materno, la que seguiría siendo el modelo de todas las transformaciones suce-

* Algunos fragmentos del presente artículo aparecieron publicados anteriormente, en una edición diferente a la de este escrito, en Víctor Novoa, *Psicoanálisis. Teoría y clínica*, Editorial Universitaria Potosina, México, 1999.

¹ Cfr. Diana Rabinovich, *Una clínica de la pulsión: Las impulsiones*, Manantial, Buenos Aires, 1985, p. 17.

² Cfr. Sigmund Freud, *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), Obras Completas, Tomo VII, Amorrortu, Buenos Aires, 1992, p. 177.

³ Sigmund Freud, *Fetichismo* (1927), Obras Completas, Tomo XXI, Amorrortu, Buenos Aires, 1992, p. 149.

⁴ Claude Rabant, *Inventar lo real: La desestimación entre perversión y psicosis*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993, p. 109.

sivas de las creencias”.⁵ De manera contundente, esta propuesta nos remite al estatuto mágico, mítico, ficticio de las creencias que brotan, todas ellas, de una sola fuente original para todo humano: la no aceptación de la falta del falo materno.

LA TRANSGRESIÓN

Dentro del ámbito religioso, una de las creencias más arraigadas en las diferentes culturas es aquella asociada con la Virgen. Omnipotente y piadosa, la Virgen conserva intacta la integridad fálica que tanto trabajo cuesta retirar a la madre: de ahí que venga al caso la comparación de ambas.

Hay un aspecto a enfatizar en relación con la transgresión de las leyes. En las personas que han cometido crímenes en que coexisten dos códigos a la vez una vez dictada la sentencia —el castigo impuesto por la justicia humana y la sensación de inocencia vivida por un alto porcentaje de los transgresores—, no hay sensación de culpabilidad ni de responsabilidad por el acto cometido. Para soportar el encierro y el castigo, por razones religiosas y de superstición, la presencia y la protección de la Virgen es indispensable. En México, no es raro encontrar a la Virgen de Guadalupe en las paredes de las cárceles y en los cuerpos de los presos.⁶

La Virgen tiene relación con la imagen de la madre que una vez fue virgen, ¿y lo sigue siendo? Ella sí es incondicional, a diferencia de la mujer del detenido, quien no resiste mucho tiempo frecuentando al detenido, y los amigos tampoco. Hay un elemento común en algunos hechos delictivos y es que el acto transgresor es una dedicatoria y su destinatario es la madre, como fantasma originario, en una anterioridad lógica a la instauración de la Ley, fantasma terrible y fascinante que es invocado en los hechos delictivos. Es el caso del homicida que se plantea limpiar al mundo asesinando prostitutas.

¿Cuál es la imagen que prevalece de limpieza y pulcritud sexual? ¿Quién podría sustentar un goce puro, intacto de la presencia humana? Sólo la Virgen y la madre, quien a través de un proceso psíquico ha quedado separada del goce sexual y dedicada sacrificialmente, en cuerpo y alma, a la crianza de sus hijos. También está el caso de aquel que roba para colmar a su madre, cuidando que no le falte nada, que se encuentre siempre completa; mientras tanto, la madre, cómplice silenciosa, se da por satisfecha, ignorando de dónde provienen los objetos que son signos de un amor ilimitado. También están los casos de abuso sexual en los que se observa con frecuencia la presencia de una madre complaciente, que no sólo calla el hecho, sino que se opone a que se ejerza castigo alguno en contra del abusador.⁷ Estos ejemplos sirven para reflexionar acerca de la función materna y sus complicaciones en la relación que se establece con el fantasma materno originario, y no con el personaje de la madre; de hecho, el personaje sirve tanto para regular lo terrible fantasmático como para alimentarlo. El fantasma es parte de la cultura y ha estado presente en todos los tiempos, incluso en los mitos.

Si se considera un antes y un después de la instauración de la Ley y de la operación de la metáfora paterna en la historia del hombre, nos encontramos con las diosas que reinaron antes de los dioses; tal es el caso de Cibele, nombre latino de una diosa nativa de Frigia en Asia Menor, conocida por los griegos como Rea, la mujer del Titán Cronos y madre de los dioses olímpicos. Era venerada como la Gran Madre de los dioses, diosa de la naturaleza y la fertilidad, honrada por sacerdotes eunucos que realizaban ritos orgiásticos. Hay versiones en las que Cibele sostenía una relación incestuosa con su hijo Atis, dios de la vegetación, quien

⁵ Octave Mannoni, “Ya lo sé, pero aún así...” (1963), en *La otra escena. Claves de lo imaginario*, Amorrortu, Buenos Aires, 1990, p. 24.

⁶ “Madre, no te merezco, pero te necesito”, se leyó junto a un cuadro de la Virgen en un muro carcelario. Cfr. María Luisa Lagunas & María Laura Sierra, *Transgresión, creación y encierro: Encuentros*, Universidad Iberoamericana, México, 1997.

⁷ Hay que considerar que un alto porcentaje de abusos son llevados a cabo por un conocido; además, el abuso no es un acontecimiento único, hay ocasiones en que dura años.

muere al castrarse. De esta muerte se deriva el rito de autocastración que era realizada por los sacerdotes novicios, mientras que los ya iniciados hacían sangrar sus cuerpos y sus brazos. Entre los castrados, el producto del sacrificio era ofrecido a las diosas de la fecundidad que recibían de sus ministros los medios para cumplir con sus funciones, impregnándose de energía vivificadora. En Hierápolis (Siria), durante la festividad, los hombres se castraban ellos mismos y mostraban sus órganos antes de depositarlos en un lugar común. Las familias de estos hombres adquirirían automáticamente un lugar preponderante en la sociedad; sin embargo, una vez pasada la exaltación, ellos quedaban atrapados en la tristeza y en el arrepentimiento. Pero la castración ritual también tenía otra función: a través del corte de los genitales se otorgaba un atributo fálico a la diosa; es decir, el falo era ella y estaba en ella, y para que eso no cambiara, cada año era necesario llevar a cabo los rituales dedicados a la diosa Cibele.

Otro mito, ahora prehispánico, es el de Coatlicue, quien, en la mitología azteca, era la diosa serpiente de la tierra, madre de Huitzilopochtli, de quien quedó embarazada sin pecado, mágicamente, gracias a una bola de plumas que cayó sobre ella y que quedó prendida de su ropa. Enfurecidos por un embarazo tan extraño, sus cuatrocientos hijos e hijas quisieron matarla, instigados por la diosa Coyolxauhqui, quien también era hija de la primera. En su defensa, Huitzilopochtli salió armado del vientre de su madre. Coatlicue representa lo maternal en un doble sentido: nacimiento y muerte, fecundidad y voracidad.

El fantasma no sólo está en los mitos, también abunda en la vida cotidiana, en toda relación que se tiene con “la mujer” y con todo aquello ambiguo y polarizado que representa. Una versión moderna y contraria a la del sacrificio a la diosa Cibele es la de un joven suicida que salta de un puente dejando un mensaje a su novia: “Lo hice por mis güevos...” Perdió la vida, pero salvó lo demás.

La imagen de una Madre naturaleza antes del padre es una representación terrible, pues remite a una completud incestuosa que no cesa de amenazar una vez que el padre interviene, porque ante la interdicción se crea un fantasma que habita en todas las culturas a nivel individual y social, tanto en sus ritos como en su magia y sus creencias. Desde Lacan, podemos plantear cómo cobra vida este símbolo de La Madre y de La Mujer en las diferentes estructuras clínicas: atormentando al neurótico, invitando a ser ella al psicótico y deleitándose con las ofrendas del perverso.

EL VELO

Por las creencias, la castración materna, a pesar de ser el punto central, queda oculta por la cascada de metáforas y metonimias que se desencadenan produciendo significaciones y formas que, en la realidad individual y compartida, enmascaran lo inadmisibles. Las creencias de todo tipo, paganas o religiosas, están vinculadas con los mitos en cuanto, a través de ellos, se hace posible formular preguntas por misterios incontestables en el orden de la subjetividad; a saber: la muerte, la procreación, la sexualidad propia y ajena. Por medio de las producciones míticas, se mantienen tanto el misterio como la interrogación, porque la respuesta es sólo un medio para volver a lañar la pregunta, por eso un mito nunca se cuenta una sola vez, se requiere de su repetición y de transformación constantes para que subsista.

En toda creencia, está presente siempre la falta y su desmentida. Lacan dijo que, en el fondo, a toda creencia que implique al ser pensado como una totalidad le falta lo principal, la existencia. Siempre está la falta, y lo único que hace suponer que ésta no existe es la omnipotencia divina.⁸ En el caso de las creencias de

⁸ Cfr. Jacques Lacan, “Clase del 6 de febrero de 1957”, en *La relación de objeto*, El Seminario (1956-1957), Libro 4, Paidós, Buenos Aires, 1994, p. 171.

tipo religioso, encontramos que se sostienen a partir de imágenes, oraciones y rituales que tienen por objetivo enaltecer al objeto, atribuyéndole poderes y cualidades excepcionales como bondad, amor, protección; pero, a la vez, promueven la ritualización de la creencia con fines expiatorios, porque las creencias están íntimamente ligadas con la culpabilidad. De hecho, podemos pensar que los rituales a los que se entrega el creyente constituyen una de las mejores formas de someterse, enfrentar y elaborar la culpa, lo que por supuesto no significa resolverla.

Es muy claro que, para Freud, la religión era una neurosis colectiva y la neurosis una religión privada. Así, de acuerdo con las tesis del psicoanálisis, se puede plantear que uno es creyente sin saberlo, es decir, que, en términos de culpabilidad, siempre somos más religiosos de lo que creemos. En lo que respecta a la religión privada, son los síntomas y las fantasías los que nos muestran nuestros niveles de creencia y la forma en que cada uno de nosotros cumple con rituales y sacrificios “inconscientemente”. En la neurosis, los dioses imponen no ser nombrados ni reconocidos, sino tan sólo realizar para ellos rituales periódicos y efectuar sacrificios en silencio. Sin embargo, y ante la brutal efectividad de la química contemporánea, tal vez algún día recordemos nostálgicos aquellas neurosis freudianas que permitían hablar, soñar y danzar a los síntomas, no el abismo al que actualmente son sometidos nuestros “científicos”.

No es lo mismo un síntoma aplacado a secas. En la neurosis, más allá de lo que dice el sujeto, éste seguramente cree en Dios, en ese Dios en el que “todo el mundo cree sin creer en él, o sea, aquel ojo universal puesto sobre todas nuestras acciones”⁹ y al que bien podríamos suplicarle: *¡Sálvanos de nuestro deseo! Ese Otro desconocido, omnipresente y aterrador ante el cual cada quien deja su pedazo de carne como ofrenda y en donde adquiere todo su sentido la frase de Lacan: “[...] son muy pocos los sujetos que pueden no sucumbir, en una captura monstruosa, ante la ofrenda de un objeto de sacrificio a los dioses oscuros”*.¹⁰

EL ÚLTIMO GRAN MITO

Para Freud, hay un comienzo de la cultura y de la convivencia humana y es el asesinato del padre tal y como lo presenta en este mito en *Tótem y tabú...*:

Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible [...] Y ahora, en el acto de devoración, consumaban la identificación con él, cada uno se apropiaba de una parte de su fuerza. El banquete totémico, acaso la primera fiesta de la humanidad, sería la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión.¹¹

La inmoralidad del padre será un fantasma siempre presente en las creencias de las más diversas formas. Para Lacan, este es el último gran mito de la modernidad, es un mito que no deja de transmitirse y de ritualizarse en todas las culturas, y una de sus expresiones más palpables se aprecia en los rituales de sacrificio. La actualidad de este mito y su trascendencia ha llamado la atención de diferentes autores, entre ellos, Jorge Belinsky, quien afirma que su considerable resonancia

⁹ Jacques Lacan, “Clase del 19 de junio de 1963”, en *La angustia*, El Seminario (1962-1963), Libro 10, Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 332.

¹⁰ Jacques Lacan, “Clase del 24 de junio de 1964”, en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, El Seminario (1964), Libro 11, Paidós, Buenos Aires, 1987, p. 282.

¹¹ Sigmund Freud, *Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos* (1913 [1912-13]), Obras Completas, Tomo XIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1992, pp. 143-144.

obedece al menos a tres razones. En primer lugar, se hace cargo de ciertos elementos del imaginario social y, al mismo tiempo, forma parte de ese imaginario. En segundo lugar, no sólo concierne a los orígenes de la sociedad y de la cultura, sino que constituye, desde el punto de vista psicoanalítico, un límite infranqueable para todo pensamiento concerniente a esos orígenes. Por último, el territorio del mito freudiano aún no está vedado, es decir, los acontecimientos a los que se refiere circulan todavía entre nosotros y nosotros somos parte todavía de su trama.¹²

Individual, social y culturalmente, el padre asesinado no deja de insistir en que es necesario representar su muerte para que nunca muera, rito simbólico que invita al muerto a inscribirse en la lógica de los dones; de ahí el pedido y las súplicas, también la protección recibida de nuestros muertos. En este contexto se encuentran también el pacto de las ofrendas, los intercambios: “Te recuerdo, te ofrezco lo que disfrutabas en vida y te invito a visitarme, pero sólo en estas fechas”. Después de ellas, el fantasma es terrible, aterrador, persecutorio, fuera de alianzas y pactos.

Hay formas simbólicas, imaginarias y reales en las que están involucrados la fe, las creencias y el sacrificio, pero para dar cuenta de éstas es necesario hacer un recorrido por los procesos implicados en el mito del asesinato del padre, a cuyo efecto seguiremos a dos autores: Paul-Laurent Assoun y Marta Gerez. En *Aspectos del malestar en la cultura...*, el primero expone que el padre omnipotente, odiado y temido por los hijos, es asesinado por ellos. Una vez muerto, se inicia el proceso de duelo que pone de manifiesto, para sorpresa de los hijos, su amor y su identificación hasta entonces reprimidos. Ambos aspectos, amor e identificación, forman parte de la idealización como efecto primero de la muerte del padre asesinado. Gracias a la idealización, además, se impone el surgimiento del trazo significativo que dará su lugar a la muerte en lo simbólico. Son los significantes relativos al muerto los que se imponen señalando su ausencia, dando a su vez un tiempo para comprender que, el muerto, muerto está.¹³

En este tiempo, los hijos comparten su dolor por la pérdida y hacen su duelo individualmente porque el dolor viene a imponerse sobre la valoración de ciertos rasgos que se incorporan de manera única en cada caso. Es decir, el duelo es individual, pero atañe al grupo. Durante este proceso, se comparten esos amarres de dolor que tejen un nuevo rostro a venerar porque, en el transcurso del mismo, se va acentuando la diferencia entre el que murió y el que se recuerda. El duelo inscribe un espacio de temporalidad a través del cual el muerto se transforma en estandarte, en objeto idealizado y venerado, siempre querido, siempre extrañado, afirmándose de esta manera como pilar del lazo social entre los hijos.

De acuerdo con Assoun, con la idealización del padre se produce el momento en que la creencia, abandonando su forma imaginaria, se simboliza lo suficientemente como para abrirse sobre la fe, porque, para este autor, “toda creencia es efecto de la desmentida de lo real traumático del asesinato del padre. Toda creencia es, en última instancia, creencia en el padre, erección de un significativo paterno que pueda dar consistencia a un sistema de símbolos”.¹⁴ La creencia, dominio imaginario, se sustenta en la falta de falo y lo que en este significativo se pueda significar. En este caso, la vida cobra un valor fálico, desde donde se plantearía, en un primer momento, que el padre no está muerto, aún cuando ya no está. En un segundo tiempo, tras el duelo y la idealización, la inscripción simbólica daría lugar a la fe como el sometimiento a las insignias de ese *Otro* que acaba de nacer a partir de que el padre murió. Sin embargo, la fe no descarta a la creencia sino que la soporta y, entre ambas, dan las condiciones para que las ofrendas y los sacrificios se produzcan en lo real, encontrándonos de esta manera en el terreno de lo sagrado.

¹² Jorge Belinsky, Conferencia impartida en el Centro de Investigaciones y Estudios Psicoanalíticos (CIEP), México, 1997.

¹³ Cfr. Paul-Laurent Assoun, *Aspectos del malestar en la cultura: Psicoanálisis y prácticas sociales. Coloquio del CNRS*, Manantial, Buenos Aires, 1987.

¹⁴ Paul-Laurent Assoun, “El sujeto del psicoanálisis”, *Anamorfosis*, N° 1, México, 1992, p. 69.

Todo padre, con su función y su muerte, remite al mito, ese mito originario que no deja de transmitirse de generación en generación. Se trata de algo dinámico, no estático y que, por lo mismo, tiene que renovarse periódicamente en toda sociedad de manera metafórica. Creencia, fe y sacrificio, tres términos anudados que producen el yugo al que los hijos quedarán sometidos, ofrendando un sacrificio para calmar su ira, para buscar su protección, para recibir su amor. Esta versión destaca el carácter simbólico y el papel del significante paterno en relación con la muerte, el sometimiento y la unidad social. Es la posibilidad de ajustar cuentas con el padre y establecer los intercambios y la circulación de dones y ofrendas.

La otra cara de lo que ocurre es la que plantea Marta Gerez en su libro *Las voces del superyó...* Tras el asesinato del padre queda un resto que no es significativo, algo que se resiste a la palabra, “un envés del padre muerto que, como espectro, amenaza retornar. Este espectro ya no es, obviamente, el padre primordial, sino el resto que queda del padre muerto: lo que no logró sacralizarse, hacerse puro símbolo. Residuo real”.¹⁵

Hay entonces, también, un anudamiento en el acto del sacrificio. Por una parte, se produce el sometimiento a un símbolo que fortalece la alianza entre los hombres y les da seguridad de permanencia; por otra, la obediencia sin límites a lo *real* del padre, a su hiperpoder. Algo de él no pudo ser exterminado y es lo que retorna como reclamo que alimenta la sumisión supersticiosa e inevitable de los individuos y de los pueblos quienes, al no tener acceso a ese hiperpoder siempre ajeno, sólo les queda ser vividos como lo peor del padre.¹⁶ La Ley demuestra que es *no-toda*, siempre en falta, falla, demasiado equívoca y humana, insuficiente para contener y detener las distintas formas que adquiere esa presencia fantasmática que amenaza con retornar: “Lo que está forcluido en lo simbólico como Nombre-del-padre retorna en lo real como goce del Otro”.¹⁷ Gerez reúne ese retorno en una tríada:

- 1.- Animal de sacrificio totémico
- 2.- Dios omnipotente
- 3.- Figura temible cuyo retorno horroriza y convoca al goce

Sobre esta última, me interesa realizar un desarrollo a partir del concepto de Superyó propuesto por Lacan, en el que aparecen las diferentes maneras en que subjetivamente se llevan a cabo los sometimientos a imperativos y leyes insensatas. Se trata de esa figura y feroz que impone cumplir con lo peor y que ordena el sacrificio sin límite, llevado a cabo, no por voluntad, sino como pura obediencia insensata ante la exigencia de los dioses oscuros.

Efectuado el sacrificio, se atribuye a Dios un deseo, y es por esta atribución que el sujeto queda despojado del suyo; de ahí que el sujeto de la neurosis se caracterice por sufrir en lugar de por desear. El objeto que se brinda es lo que constituye la ofrenda. Otra cosa es el objeto de sacrificio, el cual consiste en transferir a Dios la causa del deseo, con lo que queda librada la castración materna porque no es la falta la que se viene a presentar sino la orden divina que hay que cumplir; entretanto, la desmentida vuelve a surtir efecto en las creencias. Dios queda en el lugar de la falta y, con su omnipresencia, hace posible que el sujeto pague ritualmente por la cobardía de renunciar a su deseo, cambiándolo por temor y obediencia.

El amor de Dios es una respuesta al sacrificio realizado y aparece junto con su perdón, pero lo importante es que se garantiza su presencia. En los rituales de sacrificio inconsciente, encontramos la siguiente secuencia:

¹⁵ Marta Gerez-Ambertín, *Las voces del superyó en la clínica psicoanalítica y el malestar en la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 1993, p. 37.

¹⁶ *Ibid.*, p. 38.

¹⁷ *Ibid.*, p. 184.

Deseo del sujeto-culpabilidad-renuncia al deseo-transferencia

Esto hace de la divinidad su causa, por lo que se interpreta el deseo divino como mandato y se realiza el ritual sacrificial; la divinidad se pacifica y el sujeto obtiene el perdón por haber deseado. Freud lo expuso claramente en *El malestar en la cultura*: entre mayor es la conciencia moral, mayor la cuota a pagar; a más sacrificio, mayores exigencias.¹⁸ Entonces, el sacrificio no es sólo una “ofrenda de reconciliación” con el *Otro* destinada a apaciguar su deseo, sino también una forma de enfrentar la otra cara del Otro, comprobando cómo es difícil que lo totalitario, lo absoluto, escape a lo tiránico. Y no es que el *Otro* lo sea sino que así lo queremos pensar y de esa forma lo creamos y lo creemos.

Lo sacrificado es invaluable y, por lo mismo, *exceso en menos* para el sujeto y *exceso en más* para el *Otro*, quedando así diferenciados por un incalculable e incorrespondiente *menos-más* de goce. En el proceso de la operación, cambiar lo que se efectúa es una forma de desmentida; de esta manera, el sacrificio capta la falta del *Otro* y, al mismo tiempo, la desconoce colmándola. Esto nos acerca a las condiciones perversas del ritual sacrificial¹⁹ ligado con las diferentes formas en que la presencia-ausencia fálica es expulsada, rechazada o reprimida, con sus disfraces y reconocimientos en la circulación en la cultura y que forman parte estructural de todo lazo social.

Lo insoportable de la ausencia en la circulación fálica es un eco del falo materno que es incorporado a través de los mitos y los ritos en una relación continua-discontinua. Mientras que los primeros producen la creación de cortes, desarticulaciones, contrastes y oposiciones, separando al orden empírico del orden simbólico, los segundos se dan a la tarea imposible de restablecer la continuidad rota inicialmente. De acuerdo con Lévi-Strauss, este es el origen antropológico de la ansiedad, caracterizada por el fracaso en unir “la continuidad de lo vivido”.²⁰

Una continuidad mítica primaria es la fusión madre-hijo. Devenir sujeto implica la separación y el tomar posición con respecto a dos coordenadas simbólicas reguladas por la prohibición del incesto, lo cual apunta a la diferencia sexual y a la distinción generacional. En este sentido, algunos mitos y rituales representan a ese mundo materno anterior a la separación, a la separación misma y a sus efectos, así como a las múltiples combinaciones de estos elementos.

Del mito al ritual se encuentra la intención de eslabonar lo perdido, de recuperar esa pieza que recompondría al conjunto, esa relación mítica pensada en el origen, y es en el fracaso de esta empresa donde se manifiesta la ruptura de lo vivido como lo real perdido. Esa pieza irre recuperable, pues, da lugar a una transmisión generacional inagotable, por ello la atemporalidad de los mitos y su presencia mutable, pero eterna.²¹

ELLAS: TAN PRESENTES Y TAN EXCLUIDAS

Los ritos de iniciación tienen como función representar y realizar la separación de la madre y del universo femenino que rodea al niño, operando una transformación de su lugar ante la Ley y su lugar social. Se trata de refrendar algo vivido e inscrito históricamente. El no cumplir con las exigencias y pactos que se adquieren mediante la ceremonia genera rechazo y marginación. Una investigación ejemplar en este sentido es la que

¹⁸ Cfr. Sigmund Freud, *El malestar en la cultura* (1930 [1929]), Obras Completas, Tomo XXI, Amorrortu, Buenos Aires, 1992, pp. 121-122.

¹⁹ Y, por supuesto, anima nuestra búsqueda en el sentido de los desarrollos de George Bataille acerca del erotismo.

²⁰ Claude Lévi-Strauss, *El hombre desnudo* (Mitológicas IV), México, Siglo XXI, 2000, p. 615.

²¹ Entre los temas míticos constantes están: la separación de la madre, la diferencia sexual y generacional, la ausencia de lo vivido, la muerte.

realizó Marc Howlett, quien nos muestra cómo en la iniciación pubertaria de ciertos varones, son hombres los que representan a las mujeres, y cómo el oficiante ocupa el lugar fundamental en el acto que simboliza el arrebatamiento de ese universo semántico femenino personificando al objeto prohibido: “El oficiante, en posición de mujer, mediante el juego de la codificación ritual, le permite así al sujeto oír a la única persona que es susceptible de hablarle: su madre”.²² El cuerpo de la madre permanece como misterio, como cuerpo proscrito y tabú que instituye interrogantes que serán transferidas al cuerpo de la mujer, a su goce, a su ser. Inscrito como cuerpo y presencia prohibida y, por lo tanto, deseada como lo que más protege y lo que más amenaza al mundo de los hombres y a su saber. De ahí la necesidad de recurrir a las creencias.

²² Marc Howlett, “El concepto de iniciación”, *Ornicar*, N° 2, Petrel, Barcelona, 1981, p. 95.