

De la bestia como primer Dios a la bestia como compañero de la mujer



CATHERINE JOYE BRUNO*

Directora revista *Psychanalyse YETU*, París, Francia**



CÓMO CITAR: Joye Bruno, Catherine. "De la bestia como primer Dios a la bestia como compañero de la mujer". *Desde el Jardín de Freud* 23&24 (2025): 43-58, doi: 10.15446/djf.n23&24.124752.

* Traducción a cargo de Pio Eduardo Sanmiguel Ardila.

e-mail: pesanmiguela@unal.edu.co

** e-mail: joyebruno.paris@orange.fr

© Obra plástica: Sara Herrera Fontán

De la bestia como primer Dios a la bestia como compañero de la mujer

Con el análisis del mito fundador del culto del oso en la sociedad saami, que representa la feminización de ese ancestro primordial, y comparándolo con el mito freudiano del padre de la horda, se busca arrojar luz sobre la naturaleza de lo que es incorporado durante la comida caníbal y responder a las preguntas analíticas que esta mitología plantea a la incorporación primordial del padre en Freud y en Lacan. A diferencia del mito freudiano, la humanización nace de la unión de un oso y de una mujer, una unión que, para lograr este efecto, debe culminar en la muerte del oso. Es la intervención de una mujer al casarse con un animal lo que permite generar la humanidad con el nacimiento de un primer hijo que, justamente, porque no mata a su padre, deviene humano. Se plantea que el compañero bestial no es un ser de goce; antes bien, es aquel que introduce a la castración, pero también es ser por el cual una mujer puede hallar su castración.

Palabras clave: incorporación; identificación primaria; feminización; pulsión de vida; goce; castración; padre de la horda; padre real.

From the Beast as First God to the Beast as Woman's Companion

Through the analysis of the founding myth of the bear cult in saami society —which represents the feminization of that primordial ancestor— and by comparing it with Freud's myth of the primal horde father, this study seeks to shed light on the nature of what is incorporated during the cannibal meal and to address the analytical questions this mythology raises regarding the primordial incorporation of the father in Freud and Lacan. Unlike the Freudian myth, humanization here arises from the union between a bear and a woman a union that, to produce this effect, must culminate in the bear's death. It is the intervention of a woman, marrying an animal, that allows humanity to emerge through the birth of a first child who, precisely because he does not kill his father, becomes human. The beastly companion is not a being of jouissance; rather, he is the one who introduces castration, yet also the being through whom a woman may find her own castration.

Keywords: incorporation; primary identification; feminization; life drive; jouissance; castration; primal father; real father.

De la bête comme premier dieu à la bête comme compagnon de la femme

À travers l'analyse du mythe fondateur du culte de l'ours dans la société saami —qui représente la féminisation de cet ancêtre primordial— et en le comparant au mythe freudien du père de la horde, cette étude cherche à éclairer la nature de ce qui est incorporé lors du repas cannibale et à répondre aux questions analytiques que cette mythologie pose quant à l'incorporation primordiale du père chez Freud et chez Lacan. Contrairement au mythe freudien, l'humanisation naît ici de l'union d'un ours et d'une femme, union qui, pour produire cet effet, doit s'achever par la mort de l'ours. C'est l'intervention d'une femme, en se mariant avec un animal, qui permet de faire surgir l'humanité avec la naissance d'un premier fils qui, précisément parce qu'il ne tue pas son père, devient humain. Le compagnon bestial n'est pas un être de jouissance; il est plutôt celui qui introduit la castration, mais aussi l'être par lequel une femme peut trouver sa propre castration.

Mots-clés: incorporation; identification primaire; féminisation; pulsion de vie; jouissance; castration; père de la horde; père réel.



“Ella no sueña con un hombre sino conmigo que
soy monstruo y virtud animal y principio”

PAUL ÉLUARD

“¿UNA GRUTA QUE HUELE A OSO?”

Esta expresión es de un prehistoriador francés, Jean Clottes¹, especialista en el arte de las cavernas, cuando describe la cueva de Chauvet². Esta cueva, situada en Ardèche, era frecuentada por auriñacienses: sapiens, hombres anatómicamente modernos que, al igual que el conjunto de la población actual, tenían la capacidad de adaptarse e integrarse a las áreas geográficas más diversas de su tiempo. La cultura auriñaciense se desarrolló desde el Cercano Oriente hasta la parte más occidental de Rusia y cubrió toda Europa central hasta España y Portugal. Su llegada a Europa hace 40.000 años los hizo coexistir cierto tiempo con neandertales, en particular en el suroeste de Europa.

En la cueva de Chauvet, los científicos inventariaron 420 pinturas fechadas de dos épocas de hace 36.000 y 4.000 años. Aun cuando el animal más representado en esta cueva no haya sido el oso sino el rinoceronte, es, no obstante, la que da cobijo a las más antiguas y numerosas imágenes parietales de osos conocidos. Son doce, y responden a las numerosas trazas que han dejado los osos en su migración: araños, pelos, huellas de patas en los muros y el suelo, frotamientos en las paredes, osamentas y al menos 150 cráneos. Se entiende por qué Jean Clottes dijo que esta caverna “huele a oso”. En una entrevista, precisa que lo que lo impactó enseguida fue el suelo, y no las paredes y sus dibujos: el suelo, cubierto entonces de osamentas de osos de las cavernas³. Se llegaron a contabilizar entonces 185 esqueletos.

Aunque, a decir verdad, los hombres de las cavernas no llegaron a habitar esas inhospitalarias grutas, que, no obstante, decoraron, los osos en cambio frecuentaron esos lugares durante decenas de miles de años: el oso marrón pasaba a refrescarse en verano, y los osos de las cavernas en invierno para hibernar y parir. Numerosas grutas conocieron de esta manera la frecuentación alternada de los osos y de los hombres⁴.

1. Jean Clottes, *La grotte Chauvet. L'art des origines* (París: Seuil, 2010).

2. Cueva con pinturas rupestres del paleolítico situada en el sureste de Francia.

3. Jean Clottes, “Le peintre au petit doigt tordu de la grotte Chauvet”, *L'entretien, Journal Du Dimanche*, 4 de septiembre de 2011. Disponible en: <https://www.lejdd.fr/Culture/Le-prehistorien-Jean-Clottes-nous-fait-visiter-la-grotte-Chauvet-383235-3114305>

Las osamentas de oso impresionan por su número, pero es sobre todo su colocación y su disposición lo que interroga al investigador sobre la existencia de depósitos hechos por el hombre con un objetivo mágico y religioso⁵. Las osamentas de oso fueron colocadas las más de las veces en lo más profundo de la cueva, en zonas de difícil acceso, y se organizó y compuso un paso que permitía llegar allí; se dispusieron osamentas formando dos líneas al pie de las paredes. Al atravesar ciertas salas, podemos observar que se dispusieron huesos enteros en arco circular, otros puestos en un nicho o también sobre una piedra que se destaca, como en la cueva Chauvet, donde un cráneo fue instalado en el centro de una sala sobre un promontorio rocoso que formaba un altar⁶. El historiador medievalista francés, Michel Pastourneau subraya, en efecto, que los cráneos fueron objeto de un tratamiento particular a través de su localización o al ser recubiertos, por ejemplo, con un montículo de arcilla, privados de mandíbula y atravesados por una tibia o por un hueso peneano⁷.

No se encuentran testimonios similares para ningún otro animal, lo que, asociado a las comparaciones etnológicas realizadas con sociedades que han practicado más recientemente el culto del oso, ha llevado a un cierto número de investigadores a plantear la hipótesis de la existencia de un culto del oso en el paleolítico, mientras que otros denuncian esa “novela arqueológica”⁸. Queda que, en las épocas históricas, esta vez, el culto del oso puede documentarse sólidamente en varias sociedades del hemisferio norte.

Pastourneau agregaría, retomando la tesis de algunos prehistoriadores, que la cueva no solamente huele a oso, sino que lo lleva a la escena: “en el centro de una sala en rotunda, cuidadosamente despejada de todo mobiliario y de todos los huesos y fragmentos de hueso tirados por el suelo, fue instalado un gran cráneo sobre un bloque rocoso de superficie plana, que parece un altar; en torno a este, en el suelo, varias decenas de otros cráneos fueron colocados en círculo”⁹. Este montaje no puede haber sido hecho por un animal o por accidentes geológicos o de clima, subraya el historiador, sino debido a la voluntad de los hombres. Queda por zanjar aquí si se trata de la voluntad de los hombres de cromañón o de poblaciones más recientes.

Es la presencia de extraños cráneos de oso, cuya disposición ritual está en debate, lo que lleva a suponer la existencia de un culto del oso en Europa, hipótesis sujeta a violentas controversias entre prehistoriadores. Se han propuesto tres hipótesis: 1) las imágenes de oso habrían tenido la función de ayudar y proteger a los cazadores con una acción mágica; 2) las imágenes serían representaciones de mitos relacionados con los orígenes de un clan; 3) por último, la representación animal tenía una significación totémica para tal o cual clan que frecuentaba la gruta en un momento dado.

4. Michel Pastourneau, *L'ours. Histoire d'un roi déchu* (París: Seuil, 2007), 29.

5. Ibíd, 31.

6. Ibíd, 32.

7. Ibíd.

8. Expresión del arqueólogo francés André-Leroi Gourhan, citado por Pastourneau en ibíd, 34.

9. Ibíd, 38.

Pero estas tres primeras hipótesis fueron pronto reemplazadas por explicaciones semiológicas estructuralistas. Estas últimas permitieron organizar un repertorio de figuras y signos, clasificados por frecuencia, por asociación y posiciones en la caverna, etc. Sin embargo, Pastourneau subraya que este abordaje culminó en una sin salida. Por último, recientemente, una hipótesis sobre creaciones vinculadas con rituales chamánicos dio lugar a un debate particularmente violento: una cueva habría sido un lugar de paso hacia el más allá y hacia el cosmos¹⁰.

Lo que está en juego es, pues, la pregunta por la existencia de un culto del oso en esos tiempos remotos del origen humano. Esta pregunta es esencial porque permite interrogar el origen de Dios, en la que ya no sería el oso la creatura de Dios; antes bien, Dios descendería de la Bestia: un Dios de orígenes úrsidos o el Oso como primer dios.

Se suma a este asunto lo que concierne, ya no a la existencia de un dios primero, sino de una diosa primera, de una diosa madre. Es una cuestión que aborda Freud en *Tótem y Tabú* a manera de conclusión de la elaboración de su mito del padre de la horda primitiva¹¹. Plantea allí la hipótesis de que las divinidades maternas precedieron indudablemente a los dioses padres en todas partes. Lacan también se refirió a ello en el “Prefacio a El despertar de la primavera”: “Cómo saber si, como lo formula Robert Graves, el Padre mismo, nuestro padre eterno, el de todos, no es sino Nombre entre otros de la Diosa blanca, la que en su decir se pierde en la noche de los tiempos, por ser la Diferente, la Otra por siempre en su goce —tales esas formas de infinito cuya enumeración no comenzamos sino al saber que es ella la que nos suspenderá a nosotros—”¹².

Este asunto no será tratado aquí, por inscribirse en una reflexión más amplia, pero permite introducir nuestro trabajo. Vamos, entonces, a concentrarnos en un mito lapón, que hemos titulado de los tres hermanos. Es un mito asociado al culto del oso, que se practicaba aún en Laponia¹³ antes de haber sido suplantado por el reno. Nos apoyaremos en su análisis para retomar paso a paso el mito freudiano del padre de la horda e intentar, de esta manera, cernir lo que viene a diferenciarlos y las preguntas psicoanalíticas que pueden plantearse a partir de dichas diferencias.

LA MITOLOGÍA ÁRTICA DEL OSO

Entre los saamis y en culturas nórdicas en general, el abismo entre el hombre y la mujer es más profundo que entre el hombre y las demás criaturas. Esto se inscribe en los rituales y en las creencias¹⁴.

Los pueblos del gran Norte son llamados árticos por habitar supuestamente bajo la constelación de la Gran Osa; y ártico (en griego: *arctos*) significa oso. Entonces, el

10. Ibíd, 38-39.

11. Sigmund Freud, “Tótem y tabú” (1913 [1912-13]), en *Obras completas*, vol. xiii (Buenos Aires: Amorrortu, 2005), 1-164. Cfr., 154.

12. Jacques Lacan, “Prefacio a El despertar de la primavera”, en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 589.

13. Laponia es una región transnacional cuyo pueblo autóctono son los saamis o samis, antiguamente llamado pueblo lapón. Se reparten generalmente en un amplio territorio que va desde el norte de Noruega hasta la Laponia sueca y hasta Múrmansk y la península de Kola en Rusia.

14. Juha Pentikaïnen, *Mythologie des lapons* (París: IMAGO, 2011), 66.

animal está relacionado con la luna y con la constelación del cielo que lleva su nombre. Subrayamos que, de esta manera, el oso pardo, *ursus arctos*, es el único animal que lleva dos veces su nombre, porque *ursus*, que proviene del latín, también significa oso. La raíz indoeuropea *ark* remite, por su parte, a la idea de luz.

Hay tres grandes temas mitológicos relacionados con el oso que se pueden volver a encontrar a través de las épocas y las culturas, ya sean grecorromanas, celtas, bálticas, eslavas, entre otras, que repetidamente subrayan la proximidad que existe entre el animal y la mujer: 1) el tema de la metamorfosis de una mujer en osa; 2) el tema de la osa materna y protectora que acoge y alimenta a un niño humano; 3) el tema de los amores a menudo fecundos entre una mujer y un oso macho. En este último, el oso ocupa un rol de iniciador, marcando el acceso a la sexualidad de las muchachas durante el periodo menstrual. En este tema podemos ubicar dos grandes grupos, el del oso violador de mujeres, que evolucionará en amante delicado en los tiempos del Renacimiento en Francia, y el del oso para el que la mujer tiene un atractivo sexual. La heroína sale de allí mujer, y a menudo madre. De este encuentro sexual queda entonces un hijo que deviene padre del linaje del clan. Por ser un compañero sexual posible, hay prohibiciones, tabúes, que ordenan las relaciones entre el oso y la mujer a fin de impedir todo contacto, toda influencia entre ellos. Todas las leyendas, que surgen de estos diferentes temas, dicen lo mismo: el hombre es de la raza de los osos, y el oso está dotado de poderes que el hombre ya no tiene.

EL MITO DE LOS TRES HERMANOS O LA FEMINIZACIÓN DEL OSO

En el mito que hemos escogido para ilustrar nuestro propósito, nos enfrentamos con el oso como compañero sexual de la mujer. Es un mito que fue recogido en 1755 por el pastor sueco Pehr Fjellström y publicado con el título *Breve historia de la caza del oso en Laponia*¹⁵.

Entre los saamis, el oso jamás agrede a una mujer, esta se une al oso porque lo desea. Y si una mujer se encuentra con un oso en el bosque, nada tiene que temer. Le bastará con levantarse su vestido por delante. Al ver que está ante una mujer, el oso se aleja.

La caza del oso está muy codificada debido a la relación totémica que vincula al saami con el oso. Juha Pentikäinen informa que existía un acuerdo:

[...] entre el oso y los saamis: el oso no debía matar a los hombres, y a cambio los hombres debían honrar al oso. Si los hombres matan un oso, deben entonces hacerlo siguiendo un rito descrito en el mito, y que el oso había suscrito. Este rito permite

¹⁵. Julia Pentikäinen y Marie-Laure Le Foulon, *L'ours, le grand esprit du Nord* (París: Larousse, 2010), 179.

reforzar el poder de los cazadores, porque las cualidades del oso se convierten en sus propios atributos.¹⁶

Los cazadores en su ritual utilizaban un lenguaje codificado que proviene del mito fundador¹⁷. El mito saami que funda el culto del oso es un mito que escenifica la feminización del oso, y este es su interés particular.

Es la historia de los tres hermanos que tenían una hermana. No dejaban de atormentarla y maltratarla, a tal punto que esta decidió dejar la casa familiar para escapar de dichas vejaciones. Agotada, llegó a descansar en una guarida de osos. El oso llegó, los dos seres se conocieron, se gustaron y de su unión nació un hijo. Cuando este ya fue adulto, el viejo oso aprovechó la ausencia del hijo que había partido de caza, para tender una trampa a los tres hermanos de su mujer, trampa que, cosa curiosa, consistía en dejarse matar por ellos. Su mujer, enamorada, se opuso a ello vigorosamente, pero el oso se mantuvo en su decisión, y hasta pidió a su mujer que participara en su ejecución. Su mujer terminó por aceptar y le prometió que sostendría su palabra. El oso puso en su propia frente un pedazo de cobre para distinguirse de los demás osos, y para que de esta manera su hijo, ausente, no lo matara al regresar. El oso preguntó a su mujer cuáles fueron los hermanos más malvados con ella, y su mujer designó al mayor y al segundo. Cuando llegaron los tres hermanos, el oso los enfrentó y desfiguró violentamente a los dos hermanos más indignos, y partió luego a buscar a su mujer que se había quedado en su guarida; esta montó entonces sobre el oso. Juntos regresaron a donde el benjamín, y allí, siguiendo las instrucciones de su esposo, ella ordenó a su hermano menor que matara al oso, su marido. En el momento de la ejecución de su esposo, ella se cubrió la cara para proteger su mirada de este ajusticiamiento. Sin embargo, no pudo dejar de echar un ojo. Una vez muerto, el oso fue entonces despellejado, despedazado, y la carne echada en la marmita. Fue entonces cuando el hijo del oso llegó; los tres hermanos le contaron su historia, a saber, que habían matado a un extraño oso que tenía un pedazo de cobre en la frente. El hijo reconoció entonces a su padre y pidió a los tres hermanos su parte, igual a la suya, que le correspondía por derecho. Ante la negativa de los hermanos, el hijo amenazó con hacer que su padre volviera a la vida golpeando la piel del oso. Ante esas palabras la marmita se rebosó, y frente a esas amenazas los hermanos aceptaron compartir.

El culto ártico del oso se compone, por una parte, de ese mito fundador, y, por la otra, del ritual de la caza del oso. El desarrollo de la ceremonia posterior a la caza del oso retoma así las determinaciones del mito, y no respetarlas es correr el riesgo de no vencer al oso. Para ello, es indispensable seguir las reglas que apuntan a neutralizar todo acercamiento entre las mujeres y el oso.

16. Ibíd, 178.

17. Ibíd, 181-183.

No retomaremos aquí todo el desarrollo de la ceremonia de la cacería y de la fiesta del oso, pero queremos extraer de allí un ejemplo preciso: en el mito, la transgresión de la prohibición de mirar la ejecución del oso está en su origen en el ritual de la tradición según la cual las mujeres deben cubrirse la cara cuando el oso es ejecutado, o de mirar únicamente a través de un anillo de cobre. Durante todo el proceso, a saber, desde que los hombres se acercan al regresar de la cacería, las mujeres se velan o, las más de las veces, no miran a los hombres y luego miran al oso salvo a través de este anillo de cobre. En cada uno de los momentos de la ceremonia, la relación del oso con la mujer es crítica: la amenaza de acercamiento sexual oso-mujer tiene peso en el éxito de la caza.

El Oso saami no es el *Urvater* freudiano

Recordemos que, habitado cada vez más por el deseo de teorizar la función del padre, Freud emprende un trabajo con el que busca volver a hallar en el plano filogenético lo que se organiza a nivel del individuo. Pero, en vez del padre edípico, encuentra a un padre primitivo e inquietante al que llamará *Urvater*.

Localiza dos estadios originarios de la organización humana: el primero es el del *Urvater*, padre de la horda: un padre violento, celoso, que reserva para sí a todas las mujeres, corriendo a sus hijos a medida que crecen¹⁸. Es el tiempo de un padre que goza sin límite. Aquí podemos ubicar una *primera diferencia* respecto al mito saami: el Oso no es ni violento ni celoso y solamente goza de una mujer, que es humana. La diferencia sexual es tratada a través del origen. Se desprende de esta monogamia una ausencia de rivalidad entre padre e hijo. El Oso es un marido, que no detenta a todas las mujeres; y es un padre, pero no un padre que goza sin límite.

Para completar su teoría del lazo social, Freud inventa un mito basado en la comida totémica. *El clan de los hermanos* constituye entonces el segundo estadio de la organización social humana: un día, los hermanos expulsados se han reunido, han matado y comido del padre, lo cual ha puesto fin a la horda paterna¹⁹. Con el acto de absorción realizaban su identificación con el padre, y cada cual se apropiaba de una parte de su fuerza.

Si bien el padre fue vencido en primera instancia, los hermanos unidos se convirtieron a su turno en padres, lo cual hizo regresar al padre de la horda, pero esta vez como Dios²⁰. Aquí, los dos mandamientos capitales del totemismo son la prohibición de matar el tótem y la prohibición de tomar mujer que pertenezca al mismo tótem. Se sabe que la homosexualidad, en calidad de cimiento de la sociedad de los hombres,



18. Sigmund Freud, "Tótem y tabú", 146.

19. Ibíd.

20. Sigmund Freud y Sandor Ferenczi, "Lettre du 12 août 1912" (1908-1914), en *Correspondance Freud/Ferenczi*, T. 1 (París: Calmann-Lévy, 1992), 232.

será lo que Freud imponga en su teoría del lazo social, cuando instaura la figura de un padre originario que, ante sus hijos, aparece como *aquel* que goza sin límite: el *Urvater*.

Se deriva de ello una *segunda diferencia*: los hermanos de la mujer del Oso, los que se comportaron mal con su hermana, son animalizados. Al desfigurarlos, el Oso les hace perder su figura humana. ¿Por qué? Porque fueron estos quienes gozaron de su hermana maltratándola. Aquí, el goce de los hermanos tiene por efecto deshumanizarlos, mientras que en el mito freudiano el goce del padre llevará a los hermanos a la humanidad.

El hermano más joven, el que menos gozó del sufrimiento de su hermana, es designado por el Oso para matarlo. La *tercera diferencia* es, pues, que el Oso será asesinado por un hermano y no por un hijo. De hecho, el padre se cuida bien en el mito saami de proteger al hijo de ese asesinato al estampar en su frente una pieza de cobre: lo que está en juego en la humanización no se trata a través de la muerte del Padre. El Oso se humaniza al sacrificarse. Por ser el hombre el único animal que sabe que va a morir, sacrificarse lo ratifica. Se humaniza también consagrando el amor que tiene por su mujer, que, en el *a posteriori*, deviene un apego mortal: amar es morir.

La *cuarta diferencia* se arraiga en una idea fuerte del mito, a saber, que el Oso se presta voluntariamente para hacerse matar, es su decisión y no la del clan de los hermanos. Esta decisión del Oso revela un proceso de identificación de este último con su mujer, en que el Oso ocupa entonces una posición femenina ante el hermano menor de su esposa.

En su seminario sobre “La carta robada”²¹, y más tarde en “Lituratierra”²², Lacan distingue ese tiempo de la feminización. Señala que la posesión de la carta de la reina por el ministro y luego por Dupin tiene el efecto de transformar sus rasgos de virilidad en *odor di femina*²³, lo cual les da un poder sobre el otro. Tenemos razones para diferenciar feminización y castración: ¿el tiempo de la castración no sería el de la desposesión de la carta? Feminización y castración serían aquí el resultado de dos procesos diferentes.

Retomemos dos escenas del cuento de Edgar Allan Poe²⁴ y lo que dice Lacan al respecto en su escrito de 1956. La primera, donde la reina, sorprendida por la entrada del rey, disimula una carta volteándola. El ministro, que observa el gesto de la reina, deduce entonces que esta carta es comprometedora para la reina: poseer la carta la pone fuera de la ley²⁵. El ministro se ampara de la carta sustituyéndola por otra. Escena dos: la reina envía a la policía a requisar los apartamentos del ministro. En vano. Acude entonces al detective Dupin, que se dirige a donde el ministro; de entrada nota en la chimenea una carta, sin parecido aparente con la descripción de la carta robada, y deduce entonces que es justamente la carta que busca. Olvida adrede su tabaqua-

21. Jacques Lacan, “El seminario sobre ‘La Carta robada’”, en *Escritos 1* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2009), 23-69.

22. Jacques Lacan, “Lituratierra”, en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 19-32.

23. Lacan, “El seminario sobre ‘La Carta robada’”, 45.

24. Edgar Allan Poe, *La lettre volée* (1856), trad. Charles Baudelaire. Disponible en <http://www.bibebook.com/search/978-2-8247-0634-4>.

25. Lacan, “El seminario sobre ‘La Carta robada’”, 42.

para poder regresar a casa del ministro con una carta parecida a la que este puso en evidencia sobre la chimenea, y hace entonces la sustitución.

La carta robada feminiza a quien la detenta, plantea Lacan: primero a la reina; luego al ministro; por último, a Dupin. Esta feminización significa que poco importa el mensaje que contenga la carta, lo que importa es lo que esta significa, por el hecho de existir, una infracción a la Ley (ley de la castración), y esta infracción está relacionada con el goce (fuera de la ley)²⁶ de una mujer²⁷. Entonces, lo único que permitiría que se restableciera la Ley sería entregar esta carta al rey. Pero el problema es que el rey no podría leer esta carta, lo cual Lacan califica de *imbecilidad* en varias ocasiones en su texto²⁸. Este término, imbecilidad, viene siempre a calificar a los representantes de la Ley, ley que, recordemoslo, es la ley de la castración: rey, policías, prefecto de policía.

Si relacionamos ahora este recorrido con el culto del Oso, podemos ubicar ciertos momentos clave. En el mito fundador, la carta sería la pieza de cobre que el Oso-Rey se pone en la frente: su debilidad consiste en la imposibilidad de leer y de ver él mismo la pieza de cobre, ya que la tiene en su frente.

Responde a ello en la ceremonia el regreso de la caza del oso, el anillo de cobre, es decir, el redondel de cobre vaciado, puesto en el ojo de las mujeres. Como lo dice Lacan en su lectura de “La carta robada”: “[se trata] ahora, como antes, de proteger la carta de las miradas”²⁹, porque esta carta revela el goce fuera de la ley (de la castración) de una mujer, el de la reina en Edgar Allan Poe, el de la mujer del oso en el mito ártico. Este anillo de cobre permite en efecto cernir y bordear el goce fuera de la ley de una mujer que en el mito saami puede ser localizado en el goce de mirar la ejecución del marido úrsido.

Ya sea en el mito fundador o durante el ritual de la cacería, el Oso-Rey consiente, con esta feminización, ser asesinado. Y al consentirlo, ese rey, venido a menos por su debilidad, reconoce el goce fuera de la ley de su mujer. Durante la ejecución, su mujer, montada en sus hombros, da la orden al hermano menor de matarlo. Entonces, es cuando ella está físicamente por sobre él, que se verá desbordada por su goce, e infringirá la ley úrsida al mirar la ejecución de su marido Oso-Rey. En esta escena, la esposa del Rey-Oso evoca la figura “bíblica” de Lilith, aquella otra mujer que, al dirigirse a Dios, dice claramente que ella no quiere estar bajo Adán, sino sobre él para gozar³⁰.

La última diferencia que queremos subrayar, por ser esencial, es que una parte de la comida totémica está compuesta por un resto vivo del padre, que en ese momento se manifiesta haciendo temblar la marmita cuando su hijo lo pide.

Contrariamente al mito freudiano, la humanización nace de la unión de un oso y de una mujer, unión que, por tener este efecto, debe culminar en el asesinato del Oso. La intervención de una mujer a través de su matrimonio con un animal es lo que

26. Ibíd, 42, 45.

27. Es importante señalar que la carta [*lettre*, carta, letra] de la que habla Lacan en “Lituratierra” ya no es un puro significante como en “La carta robada”, sino lo que da acceso a lo Real, lo que viene a hacer borde entre el saber y el objeto a, y que introduce a otra modalidad de goce.

28. Ibíd, 36, 41.

29. Ibíd, 41.

30. Pierre Bruno, “De Lilith à Thérèse”, en *La réalité. Essai de psychanalyse* (Toulouse: Érès, 2022), 93-97. Disponible en: <https://www.cairn.info/la-realite--9782749275529-page-93.htm>. Nicolas Guérin, “La possibilité d’un troisième sexe”, en *Psychanalyse* 3, núm. 34 (2015): 7-22. Disponible en: <https://www.cairn.info/revue-psychanalyse-2015-3-page-7.htm>.

permite generar la humanidad con el nacimiento de un primer hijo, que, justamente, *por no matar a su padre*, deviene humano.

Este hijo deviene humano a través de un acto, el del Oso mismo, que le transmite la posibilidad de reconocerlo mediante la pieza de cobre, y así ser su heredero. Esta pieza de cobre es lo que diferencia al Oso del animal. En efecto, el hijo, de vuelta tras el asesinato del Oso, designa a su Padre y reconoce su filiación al exigir su parte de la comida totémica. ¿Pero qué implicaciones tiene aquí la comida totémica de un Padre al que no se ha matado sino reconocido, y que ha pasado por la feminización?

LA PIECITA DE COBRE Y LA SIMBOLIZACIÓN PRIMORDIAL

La piecita de cobre que el Oso coloca en su frente para ser reconocido por su hijo al volver de la caza es, como ya dije, el otro elemento clave del mito. A ese círculo lleno, que simboliza la no animalidad del Oso, responde en el ritual de la caza del oso el círculo vacío del anillo de cobre, a través del cual las mujeres deben mirar, a partir de entonces, tanto a los hombres que han regresado de la caza como al oso, víctima y héroe del ritual. Esta práctica restrictiva retoma el momento del mito en que la mujer del Oso, allí donde debería desviar su mirada durante el asesinato de su esposo, no puede impedirse echar un ojo. La curiosidad culpable de esta mujer es tratada en el ritual a través de un tabú de la mirada particular: la mirada de las mujeres quedará circunscrita en adelante a través de un anillo de cobre, verdadero negativo de la pieza hecha del mismo metal que servía para designar el Oso a su hijo. El anillo de cobre sirve para proteger al Oso de la mirada femenina, allí donde se aloja el goce fuera de la ley de las mujeres, porque puede servir de vehículo para el *väki*³¹ del Oso, y permitir un cuerpo a cuerpo entre el oso y la mujer, lo cual debe ser neutralizado.

¿Cómo abordar psicoanalíticamente este trozo, esta pieza de cobre que diferencia al Oso de los demás osos? Podríamos proponer que ese trozo de cobre es lo que simboliza el efecto del significante en el oso al que marca. ¿Consistiría este efecto en hacer surgir un sujeto en el Oso? Para ello, podemos localizar en su negativo el anillo de cobre, lo cual permite ubicar la oposición significante que instituye el lenguaje: un redondel de cobre lleno/vacío.

Que el nacimiento de esta simbolización primordial sea tratado en el mito úrsido nos remite muy al comienzo de este trabajo y explica así por qué nos ha parecido importante insistir en este asunto del culto al oso en el paleolítico. En su conversación en la capilla de Sainte-Anne titulada “Hablo a las paredes”³², Lacan recuerda que la caverna es el lugar en que se ha inventado el lenguaje. ¿Existe un vínculo causal entre

31. Alma, espíritu del oso.

32. Jacques Lacan, “Hablo a las paredes”, en *Hablo a las paredes* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 85-119.

la invención del lenguaje y la invención del primer Dios, en este caso el Dios Oso, e inclusive la Diosa Osa?

Dice Lacan que la caverna es ese lugar en que el hombre se convierte en ese animal presa del lenguaje, donde su deseo se metamorfosea hasta convertirse en deseo del Otro, lo que consagra el advenimiento del Amo. Y el muro, lugar donde repercute la voz, deviene lugar de la castración. Lacan nos recuerda en ese momento el estribillo poético:

Entre el hombre y la mujer
Está el amor
Entre el hombre y el amor,
Hay un mundo
Entre el hombre y el mundo,
Hay un muro.³³

Y, concluye, entre el hombre y la mujer hay un muro: el muro de la castración. Al parecer, es ese punto el que es tratado en el mito de la feminización del Oso. Así entonces, podríamos parafrasear también nosotros y agregar que, entre el hombre y la mujer, está el Oso.

Si el Oso todavía no es un hombre, cuando se casa con la mujer llega a serlo bajo la marca de la alienación significante llevada a escena en el mito a través del redondel de cobre. Después, interviene ese momento en que el Oso se feminiza a través de la identificación con su mujer en su relación con sus hermanos. Por último, el proceso de castración lo libera de ello y se organiza en dos tiempos: 1) la muerte del oso, al que el hermano menor mata, consagra al padre muerto, el padre simbólico, es decir, un padre castrado, y constituye el primer momento de la castración, momento que se sitúa en el mito; y 2) la limitación de la mirada femenina a través del anillo de cobre constituye el segundo momento de la castración, pero esta vez en el ritual.

En efecto, el compañero bestial no es un ser de goce, sino el que introduce a la castración. Encarna la castración para su compañera, porque el desbordamiento del goce presente en la mirada femenina queda en adelante bordeado por el anillo de cobre.

³³ Ibíd, 108.

³⁴ Ocurre así en el mito fundador de las sociedades del norte del Vanuatu, en Oceanía. Catherine Joye Bruno, "Dans la maison des hommes: incorporation et féminisation", en *Psychanalyse YETU 1*, núm. 45 (2020): 47-65. Disponible en: <https://doi.org/10.3917/psy.045.0047>.

LO QUE NO HA MUERTO DEL PADRE

Si en Freud la identificación primordial de los hijos con el padre consiste en una comida compuesta exclusivamente por el cuerpo muerto del *Urvater*, entre los saamis, así como entre otros pueblos alrededor del mundo³⁴, está compuesta también *por lo que del Padre no ha muerto*. En el mito saami, el padre muerto despedazado, que se está

cocinando, se manifiesta ante los hermanos haciendo temblar la marmita: si durante la comida totémica será absorbido todo el padre por los hermanos y por sus hijos, algo del padre incorporado ha quedado vivo.

No dice otra cosa Lacan en su seminario de 1965, al que citaremos *in extenso* para cernir lo más precisamente posible lo que dice sobre la naturaleza de esta identificación primordial:

La *incorporación*, si acaso es esta la referencia que Freud destaca, está justamente en que no hay nadie ahí que sepa que tiene lugar; que la opacidad de esta incorporación es esencial (así como en todo mito que haga uso, que se apoye en la articulación etnológicamente ubicable, de la comida caníbalística), es ahí el punto definitivamente inaugural del surgimiento de la estructura inconsciente. Es porque ahí hay un modo absolutamente primordial en donde, lejos de que la referencia en la teoría freudiana sea, como se dice, idealista, tiene esa forma de materialismo radical cuyo soporte no es como se dice, lo biológico, sino el cuerpo.³⁵

Esta libido está relacionada con la reproducción sexual. No obstante, no le es idéntica. En efecto, su primera forma es la pulsión oral, a través de la cual tiene lugar la incorporación. Lacan se pregunta entonces:

¿Y qué es esta incorporación? Y si su referencia mítica, etnográfica, se nos da en que quienes consumen la víctima primordial, el padre desmembrado, es algo que se designa sin poder nombrarse más que con términos velados como el ser; en que es el ser del Otro, la esencia de una potencia primordial que aquí, si se la consume, se la asimila; en que la forma como se presenta el ser del cuerpo es la de ser lo que se alimenta de lo que en el cuerpo se presenta como lo más inaprehensible del ser, que nos remite siempre a la esencia ausente del cuerpo; en que, con ese cariz bisexual de la existencia de una especie animal, en calidad de ligado a la muerte, nos aísla precisamente, como viviendo en el cuerpo, lo que no muere; esto hace que el cuerpo, antes de ser lo que muere y lo que pasa por las redes de la reproducción sexuada, sea algo que subsiste en una devoración fundamental que va del ser al ser.³⁶

Sigue Lacan:

[...] es forma, de la que digo que nos interroga que Freud la ponga en el origen de todo lo que tiene para decir de la identificación. Y esto es riguroso, no lo duden; quiero decir, que el término mismo de instinto de vida no tiene más sentido que el de instituir en lo real esa especie de transmisión diferente, indagante; esa transmisión de una libido en sí misma inmortal.³⁷

35. Jacques Lacan, *Séminaire XII. Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* (1964-1965) (París: L'Association Freudienne Internationale, 2000), 182. Hay una traducción al español disponible en: <https://www.analitica-apb.com/seminario-problemas-cruciales>.

36. Ibíd, 130.

37. Ibíd, 131.

Subrayemos de esta cita los diferentes elementos que permiten esclarecer nuestro cuestionamiento. La incorporación es entonces una identificación opaca que constituye el momento inaugural del surgimiento de la estructura inconsciente. Representada míticamente por la comida totémica, la incorporación del ser del Otro a través del ser del cuerpo consiste en una identificación en el solo registro del ser³⁸, una devoración fundamental anterior a toda elección de objeto, pulsión de vida que pasa de un cuerpo al otro, de generación en generación. Cuando Lacan se pregunta por lo que es incorporado, indica que este ser del Otro es la esencia de una potencia primordial, es decir, una pura transmisión de libido cuya cualidad es la de ser inmortal. Aquello de lo que se nutre el ser del cuerpo es lo que sobrevive a la muerte del cuerpo del Otro. En otros términos, el ser del cuerpo se nutre de lo que no muere. Esta esencia primordial, en el mito saami, puede detectarse también en la manifestación del Oso, que, aun cuando está muerto (está desmembrado), hace temblar la marmita en la que se cocina.

La mitología ártica puede efectivamente darnos luces sobre la naturaleza de lo que es incorporado durante la comida caníbal, y luego durante el ritual totémico. *Se despejan entonces dos cualidades: un resto vivo del padre (la marmita que gruñe lo demuestra) acoplado a ese algo femenino, ese goce femenino fuera de la ley al que tuvo acceso el oso, a través de su identificación con su mujer.*

Para Lacan, el proceso que está al origen de la primera identificación con el padre no es en cuanto tal el resultado del mito de la comida caníbal del cuerpo muerto del ancestro primordial. La identificación primaria con el padre es el resultado de la incorporación del cuerpo de lo simbólico, es decir, del cuerpo del Otro de lenguaje que nos ex-siste y que, una vez incorporado, pasará a ser la parte de exterioridad de la que está separado el sujeto, radicalmente. Esta incorporación del Otro transforma el estatuto del cuerpo. De organismo, portador del goce de la vida, pasa a ser cuerpo de consistencia imaginaria, o sea i(a). El resto de esta operación consiste en la caída de un objeto, el objeto a. Lacan habla entonces de cuerpo cadáverizado [*corpsifié*] por el verbo, cuya imagen en el espejo adquiere un valor fálico³⁹. Si para Freud la incorporación es un proceso significante, Lacan va más allá: en 1961 introduce el objeto a como lo real en el corazón del sujeto, y reelabora lo que significa el sujeto del significante. Para decirlo simplemente, el sujeto no es equivalente al significante, es un efecto porque hay real en él. La identificación primaria, por amor al padre, produce el Nombre-del-Padre, que ya no remite al Edipo sino a lo real. Esa reorganización permite a Lacan volver a pensar la naturaleza del padre en el mito freudiano de la horda: dirá que si el *Urvater* freudiano es en efecto un padre imaginario, el padre del que se trata en el surgimiento del sujeto de lo inconsciente no es un padre gozador; antes bien, se trata de un padre



³⁸. Lacan define el ser de esta manera en la lección del 21 de noviembre de 1972: “el ser es el goce del cuerpo como asexuado”. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 20. Aún (1972-1973)* (Buenos Aires: Paidós, 1989), 14.

³⁹. “[...] cuerpo simbólico, que hay que entender como fuera de toda metáfora. Prueba de ello es que nada sino él aísla el cuerpo a tomar en sentido ingenuo, es decir, aquel del que el ser que se sostiene en él no sabe que es el lenguaje el que se lo concede, hasta el punto de que él no sería aquí, a falta de poder hablar de este. El primer cuerpo hace al segundo, al incorporarse en él”. Jacques Lacan, “Radiofonía”, en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 431.

no castrado cuya función única es cumplir su misión, la de agente de transmisión de la castración, es decir, el al menos uno que dice no a la función fálica. Ese padre será calificado de real⁴⁰.

En el mito ártico, lo no castrable de ese padre real se localiza en ese algo que, más allá de la muerte, sigue vivo: la marmita que gruñe. Esto no castrable es lo vivo. Ese algo, eso no castrable, eso vivo, servirá como operador para la instalación del Nombre-del-Padre, que abrirá la vía del deseo, la del padre nominador. La castración no es la consecuencia de un asesinato, es la consecuencia del lenguaje. El padre real no es, pues, un castrador sino un agente de la castración, y por lo tanto un simple efecto del lenguaje.

Ya Freud había dicho, a propósito de la comida totémica, que comer del padre no es comer carne sino comer simbólico; Lacan plantea que en la incorporación del cuerpo de lo simbólico no se trata de incorporar cualquier carne sino la del padre como cuerpo de lo simbólico. La identificación primaria que consiste, pues, en comer padre, produce también el Nombre-del-Padre, es decir, el Tótem que, si se lo pone en funcionamiento, produce la prohibición, es decir, el Tabú. La función paterna es entonces una función nominadora a la que el sujeto consiente. Pero para que se ponga en funcionamiento el Nombre-del-Padre en lo simbólico, se requerirá que el sujeto se encuentre con un padre encarnado en la función del deseo.

LA BELLA Y SU SEXO

Si el Oso encarna en el mito la castración para su compañera, ¿lo que la seduce a ella es la castración? Esta es una pregunta que ha sido tratada por un buen número de cuentos populares alrededor del mundo, y la versión más conocida es la de "La Bella y la Bestia". Resulta interesante subrayar además que, cuando el tema fue renovado durante el siglo XVIII en Francia, hayan sido mujeres, Madame d'Aulnoy⁴¹, Madame de Genlis⁴², Madame de Villeneuve y luego Madame Leprince de Beaumont, las que hayan quedado, a su turno, prendadas de este tema. Hay algunas versiones que son impactantes por la transparencia de su simbolismo. Se trata de la serie de los cuentos en que el prometido animal encarna sin rodeos los órganos sexuales, como el caracol o también la rana.

En el cuento de los hermanos Grimm titulado "El Rey Rana", una muchacha que quiere recuperar a toda costa el objeto que más le gusta, una pelota de oro, promete a una rana vivir con ella. Su padre, el rey, la obliga a cumplir su promesa, y hela, pues, cenando del mismo plato con el animalejo. La princesa no dice nada, pero queda claro que detesta esta húmeda presencia. En la continuación de la historia deberá

40. Lacan introdujo la categoría de "padre real" en calidad de agente de la castración en Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El Reverso del Psicoanálisis* (1969-1970) (Buenos Aires: Paidós, 1989).

41. Cfr., Madame d'Aulnoy, "Le serpentin vert", en *Contes des Fées* (Ainé: Corbet, 1825), 305-349.

42. Madame de Genlis nunca escribió cuento sino comedia.

también compartir su lecho, y de nuevo se subraya que la asquea el tacto húmedo y viscoso. Al final debe abrazarla, y entonces la rana se metamorfosea en un joven y bello príncipe. No obstante, en las versiones más antiguas, es a través de un acto de violencia que la princesa rompe el sortilegio, al lanzar a la rana contra un muro, e incluso decapitándola o quemándole la piel. La interpretación que hace Bettelheim en *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*⁴³ sí retoma el asunto del simbolismo de los órganos genitales, pero lo que ve allí es el órgano masculino. Queda que el bestial compañero de la Bella, o de la mujer en el mito, siempre está marcado más o menos discretamente por la castración, haciéndonos plantear la hipótesis de que la Bestia encarnaría no el órgano peniano sino más bien el sexo femenino.

¿El compañero de la mujer en el cuento es entonces su propio sexo? Al retomar los trabajos de Ernest Jones sobre la pesadilla⁴⁴, hallamos argumentos en ese sentido. Nos enteramos allí de que el diablo medieval es el resultado de numerosas fuentes extra cristianas iy que vivía en cavernas! Diferentes rasgos que lo caracterizan retoman los de los dioses paganos, como los de Odín o los de Loki, de orígenes úrsidos, y los de los dioses maestros herreros que son Vulcano, Efestos, o también el demonio persa Aeshma, itodos defectuosos, rencos! Aunque Jones analiza el diablo como una de las figuras del padre fálico, señala, sin por ello extraer consecuencias, que el diablo sufre, al igual que aquellos de los que ha salido, de una cojera, y que hay una asociación clara con la idea de un Diablo de la Naturaleza, como personificación de la Madre, que remite a las partes sexuales ocultas de esta Madre. También el Diablo lleva, pues, la marca de la castración. Jones estudia también los fenómenos de metamorfosis y subraya que existe siempre un punto de excepción: la mirada sigue siendo la misma inclusive en la licantropía. A este respecto, descubre que en italiano, lobo se dice *lupa* y que esa palabra tiene dos significaciones: “lobo”, es claro, pero también “cortesana”, relacionado etimológicamente con *vulva*, la vulva. Este último comentario de Ernest Jones nos alienta a confirmar que el compañero animal sería en efecto aquello en lo que una mujer puede encontrar su castración.

BIBLIOGRAFÍA

AULNOY, MADAME d'. *Contes des Fées*. Ainé: Corbet, 1825.

BETTELHEIM, BRUNO. *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*. Barcelona: Crítica, 1977.

BRUNO, CATHERINE JOYE. “Dans la maison des hommes: incorporation et féminisation”. En *Psychanalyse YETU* 1, núm. 45 (2020): 47-

65. Disponible en: <https://doi.org/10.3917/psy.045.0047>.

BRUNO, PIERRE. “De Lilith à Thérèse”. En *La réalité. Essai de psychanalyse*. Toulouse: Érès, 2022. Disponible en: <https://www.cairn.info/la-realite--9782749275529-page-93.htm>.

43. Bruno Bettelheim, *Psicoanálisis de los cuentos de hadas* (Barcelona: Crítica, 1977)

44. Ernest Jones, *Le cauchemar* (París: Payot, 2002), 138, 140, 155-189.



- CLOTTES, JEAN. *La grotte Chauvet. L'art des origines*. París: Seuil, 2010.
- FREUD, SIGMUND. "Tótem y tabú" (1913 [1912-13]). En *Obras completas*, vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- FREUD, SIGMUND Y SANDOR FERENCZI. "Lettre du 12 août 1912" (1908-1914). En *Correspondance Freud/Ferenczi*. Tome 1. París: Calmann-Lévy, 1992.
- GUÉRIN, NICOLAS. "La possibilité d'un troisième sexe". En *Psychanalyse* 3, núm. 34 (2015). Disponible en: <https://www.cairn.info/revue-psychanalyse-2015-3-page-7.htm>.
- JONES, ERNEST. *Le cauchemar*. París: Payot, 2002.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El Reverso del Psicoanálisis* (1969-1970). Buenos Aires: Paidós, 1989.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 20. Aún* (1972-1973). Buenos Aires: Paidós, 1989.
- LACAN, JACQUES. "El seminario sobre "La Carta robada"". En *Escritos 1*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2009.
- LACAN, JACQUES. "Hablo a las paredes". En *Hablo a las paredes*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. "Lituratierra". En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. "Prefacio a El despertar de la primavera". En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. *Séminaire XII. Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, (1964-1965). París: L'Association Freudienne Internationale, 2000.
- LACAN, JACQUES. "Radiofonía". En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- PASTOURNEAU, MICHEL. *L'ours. Histoire d'un roi déchu*. París: Seuil, 2007.
- PENTIKÄINEN, JUHA. *Mythologie des lapons*. París: IMAGO, 2011.
- PENTIKÄINEN, JULIA Y MARIE-LAURE LE FOULON. *L'ours, le grand esprit du Nord*. París: Larousse, 2010.
- POE, EDGAR ALLAN. *La lettre volée* (1856). Traducción a cargo de: Charles Baudelaire. Disponible en <http://www.bibebook.com/search/978-2-8247-0634-4>