



Revista Affectio Societatis

Departamento de Psicoanálisis

Universidad de Antioquia

affectio@antares.udea.edu.co

ISSN (versión electrónica): 0123-8884

ISSN (versión impresa): 2215-8774

Colombia

2011

Mario Orozco Guzmán, Flor de María Gamboa Solís
DE UN SENDERO SACRIFICIAL SURCADO DE GOCE
Revista Affectio Societatis, Vol. 8, N° 14, junio de 2011
Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

DE UN SENDERO SACRIFICIAL SURCADO DE GOCE

Mario Orozco Guzmán¹

Flor de María Gamboa Solís²

Resumen

El presente trabajo discierne un semblante maldito del sacrificio. En nombre del amor se ha idealizado el sacrificio como paradigma de su audacia y heroísmo, mientras la cultura se ha encargado de enaltecer la proeza sacrificial como puesta en acto del amor. El destinatario de esta inmolación suprema inscribe la producción del goce divino en calidad de objeto "a", tal como lo revelan sacrificios paradigmáticos presentes en la historia y la literatura.

Palabras clave: sacrificio, amor, ideal sacrificial de maternidad, objeto "a", goce.

FROM A SACRIFICED PATH PLOW THROUGH OF PLEASURE

Summary

The current work discerns a cursed countenance from the sacrifice. The sacrifice has been idealized in love's name, as paradigm of its courage and

heroism, meanwhile the culture has taken charge of dignifying the sacrificed feat as event in the love act. The addressee of this supreme immolation registers the production of the divine enjoyment as "a" object, just as it is revealed by paradigmatic sacrifices present on history and literature.

Keywords: Sacrifice, love, maternity ideal sacrifice, "a" object, enjoyment.

D'UN SENTIER DU SACRIFICE AU SILLON DE LA JOUISSANCE

Résumé

Ce travail discerne un semblant maudit du sacrifice. Le sacrifice a été idéalisé au nom de l'amour en tant que paradigme de son audace et héroïsme, tandis que la culture s'est chargée d'exalter la prouesse du sacrifice comme mise en scène de l'amour.

Le destinataire de cette immolation suprême inscrit la production de la jouissance divine en qualité d'objet « a », tel que les sacrifices paradigmatiques présents dans l'histoire et dans la littérature le révèlent.

Mots- clés: sacrifice, amour, idéal sacrificial de maternité, objet « a », jouissance.

Recibido: 10/02/11 Evaluado: 22/02/11

Aprobado: 20/03/11

¹ Psicoanalista. Doctor en Psicología Clínica por la Universidad de Valencia. Licenciatura y Maestría en Psicología Clínica por la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ). Profesor-Investigador de la Facultad de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Miembro de Espacio Analítico Mexicano.

orguzmo@yahoo.com.mx

² Psicoanalista. Doctora en Estudios de Género por la Universidad de Sussex, Reino Unido. Profesora-Investigadora de la Facultad de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH).

florgamboa@yahoo.com

El goce en la apuesta sacrificial

Un acto fallido a veces delata una mutación subjetiva, un posicionamiento de subversión de sujeto. En cierta ocasión una mujer con más de dos décadas de matrimonio se encontraba limpiando una bella pieza de joyería, una hermosa esclava que le había regalado su esposo. Inopinadamente la cadena de ornato fino se le reventó. *Era su esclava*, alcanzó a decir (se) pero dirigiendo el mensaje hacia aquél a quien había consagrado, *sacrificado*, como ella lo declara, años y juventud. A partir de ese acto “ella”, la pieza de joyería que su marido le había regalado hacía algún tiempo, y “Ella”, la del lazo sacrificial, ya no estaban más disponibles. Podríamos entonces evocar lo que propone Lacan acerca de la verdad: “Que la verité, vous n’en savez quelque chose que quand se déchaîne; car elle s’est dechaînée; elle a brisé votre chaîne”³ (1971, 17.02.71). La verdad se desencadena del saber, lo demuestra el acto fallido, desencadenando un sujeto deseante. La ruptura de la esclava, de la cadena, es la irrupción de la verdad fuera del campo del saber; pero para hacer saber lo que quiere decimos. Es el quiebre del sacrificio, del estatuto sacrificial, difícilmente asumible por el sujeto. El sacrificio parece sumamente esencial en la constitución y funcionamiento del amor. Incluso le da un carácter a menudo heroico al amor. El amor supone sacrificio, exige sacrificio. Para erigirse como tal también está dispuesto al sacrificio, a dar todo, por el ser amado. En la expansión inherente al amor ninguna audacia parece imposible. El amor, las pulsiones sexuales en su destinación sublime sobrepasan las pulsiones de vida; desafían la muerte y desbordan diferencias de género. Como lo propone Fedro en *El Banquete*: “ninguno hay tan cobarde a quien el propio Eros no le inspire para el valor, de modo que sea igual al más valiente por naturaleza. Por otra parte, a morir por otro están decididos únicamente los amantes, no sólo los hombres sino también las mujeres.” (Platón, 1995: p. 117)

Pero todo tiene sus límites. Hay cadenas como las del sacrificio que no resisten todo. Por más amor que se declare sustentar y arropar el sacrificio, algo hace que se tambalee. El arrojamiento sacrificial en nombre del amor que encumbra a Alcestes pone por encima de la figura del amado la del ser amante. A tal punto que en el diálogo platónico éste adquiere los rasgos de lo divino.

³ Traducción al castellano: “La verdad, ustedes no saben de ella algo sino cuando se desencadena; ya que se ha desencadenado; ha roto vuestra cadena”.

El asunto se cifra en la sentencia de que *alguien o algo goza* en esa vertiente sacrificial del amor. Es el goce lo que compromete el status del amor en el empeño sacrificial. Lacan lo sustenta al afirmar que “la jouissance de l’Autre n’est pas le signe de l’amour”⁴ (1972, 19.12.72). Es decir, lo que está en la mira en este costado sacrificial del amor o este costado amoroso del sacrificio es el goce del Otro. Siendo aquello a lo que se apunta es también lo que interrogaría sobre el sentido de ese sacrificio en el amor; o de ese amor en el sacrificio. El sacrificio mismo de Alcestes, tan ensalzado, colinda con la intención de aplacar la voracidad, la avaricia de la Muerte: “Es la Necesidad fatal a cuyos altares nadie tiene acceso, y cuyas imágenes nadie venerar puede. Sorda es al sacrificio” (Eurípides, 1980^a: p. 39). Más allá de la sustitución del amante por el amado, más allá de la metáfora del amor que se construye con esta sustitución, está el goce. El cual se instala en el lugar tercero, en el lugar de un destinatario que no entiende de amores. La Muerte es eso a lo que Alcestes se sacrifica sustituyendo a su egregio y amado Admeto. La Muerte es personaje en escena en el drama o tragedia del amor. La Muerte es instancia que hace de su acto de privación gesto cruento, pero también truculento. Como si una vida valiera por otra. Como si fuera posible admitir que en la muerte y para la muerte se pueda remplazar a un ser por otro. Poniéndose de este modo en entredicho la aseveración del padre de Admeto: “Nuestra vida es de uno, no es la vida de dos” (Eurípides, 1980^a: p. 35).

Sin embargo, en el ámbito del sacrificio la veleidad se hace presente. No se sabe por qué Jehová quiere poner a prueba a Abraham poniendo a su hijo en el límite y riesgo de muerte. Parece una voluntad antojadiza la que dicta y exige el sacrificio de Isaac. Sobre todo tomando en cuenta que este Dios ha permitido que nazca esta criatura de una mujer anciana como Sara. Y sobre todo después de vaticinar, como se dice en el Génesis, que “será padre de naciones, y reyes de naciones descenderán de él”. Contra su promesa, contradiciendo lo que ha anunciado, demanda que este futuro padre de naciones le sea provisto como víctima de holocausto. Lo que se pone a prueba más que el amor es el temor de Abraham a este Dios que pide crimen. También lo que se prueba es el poder de este Dios para poner a cualquier sujeto en encrucijadas éticas. Este Dios se revela como portentoso y veleidoso en su demanda sacrificial y diestro en la prueba de los dilemas fundamentales. Es así como se plasma esta estructura del fondo

⁴ Traducción al castellano: “El goce del otro no es el signo del amor”.

angustiante del dilema ético, según Kierkegaard: “[...] la conducta de Abraham desde el punto de vista moral se expresa diciendo que quiso matar a su hijo, y desde el punto de vista religioso que quiso sacrificarlo; es en esta contradicción donde reside la angustia capaz de dejarnos entregados al insomnio y sin la cual, sin embargo Abraham, no es el hombre que es.” (2008: p.35).

Abraham no nos parece, sin embargo, angustiado. No ha cuestionado ni se ha cuestionado la demanda de su Dios. No tiene preguntas. El que tiene preguntas es su hijo intrigado por saber quién será la víctima del sacrificio. El padre sacrifica la verdad. Aunque algo de verdad tiene el hecho de contestarle que es Dios quien proveerá la víctima del sagrado holocausto. No se trata de lo que Abraham quiere. No se trata de si quiere sacrificarlo o matarlo. No importa lo que Abraham quiera. Lo que observamos es que Abraham es tan víctima como Isaac de lo que Dios quiere. Pero para que ese querer divino se cumpla, se haga efectivo, resulta que es imprescindible la participación de lo humano. Con su demanda sacrificial descubrimos la falta en Dios: “el sacrificio parece indicar que los dioses necesitan de los hombres” (Cazaneuve, 1972: p. 249).

La adherencia del goce al sacrificio fue detectada por Freud en los prolegómenos puntualizados acerca del parricidio original cometido por el clan fraterno. El goce se desprende de la fiesta ligada al sacrificio del animal ofrecido a determinado dios: “Un sacrificio era así una ceremonia pública, la fiesta de un clan entero. La religión era un asunto común, y el deber religioso, una parte de la obligación social. Sacrificio y festividad coinciden en todos los pueblos; todo sacrificio conlleva una fiesta, y ninguna fiesta puede realizarse sin sacrificio. La fiesta sacrificial era una oportunidad para elevarse los individuos, jubilosos, sobre sus propios intereses, y destacar la mutua afinidad entre ellos y con la divinidad.” (Freud, 1913/ 2000: p. 136).

La fiesta en torno al sacrificio o el sacrificio como éxtasis de fiesta hacen lazo de comunicación, de supuesto entendimiento, entre los individuos y con la divinidad. La elevación hacia lo divino indica la suprema tensión de la conexión interhumana en lo sacrificial. Lo que está en juego es la concordancia estrecha y entera con la aquiescencia de Dios. Se trata de estar en buenos términos, en buen acuerdo, con la voluntad divina por encima de los intereses y pretensiones personales. La tragedia de Ifigenia, sin embargo, expone el subsuelo destructivo, fatal, funesto,

de la festividad sacrificial. Por complacer a un dios, a la diosa Artemisa, Agamenón, un poco como Abraham, se ve conminado a sacrificar a su hija Ifigenia. Sólo este sacrificio conseguirá que las naves griegas puedan hacerse camino hacia la mar teniendo Troya por destino. Sólo este sacrificio aplacará los portentosos vientos del Norte emanados de la cólera de esta diosa. La cual se encuentra ofendida porque uno de sus animales salvajes predilectos, una liebre, había sido aniquilada por un miembro de la flota griega. Sólo este sacrificio apaciguará la ira de esta diosa soberana de la caza y de los bosques; la cual también “gusta de la negra sangre” (Eurípides, 1980b: p. 463). Este apetito ominoso de la diosa subraya hasta qué punto la trama del sacrificio está sustentada en lo vindicativo, en la furia vengativa. La misma Ifigenia salvada por aquella que la ha condenado al sacrificio, al ser sustituida por una pequeña cierva, se convertirá en sacrificadora. En Táuride ejerce como sacerdotisa de la diosa a pesar de que “aborrecía los sacrificios humanos, pero obedecía piadosamente a la diosa” (Graves, 2002: p. 97). De sacrificada en sacrificadora se define un vuelco subjetivo, un vuelco identificatorio. Proceso donde lo que no se mueve, lo que sigue fijo en lo real, es la misión de entregar la víctima o de entregarse como víctima para saciar el apetito del Otro. Una especie de sortilegio del poder parece intercambiar redención por sacrificio o sacrificio por redención. Intercambio que tiende sus redes de manera preponderante sobre los niños y las mujeres. No olvidemos que uno de los estatutos de la cofradía de los amigos del crimen, en la obra *Julieta* del Marqués de Sade, consiste en la exigencia de que el “esposo sacrifique su esposa a la cofradía, del padre que sacrifique sus hijos e hijas, del hermano su hermana, del tío su sobrina o sobrino, etc.” (Sade, 1978: p. 128). Los niños y las mujeres son primero, van primero, en la ofrenda sacrificial. La cual aparece dirigida al apetito de la diosa o la cofradía, al apetito insaciable del Otro.

El apetito del Otro es lo que se localiza en el circuito repetitivo del sacrificio. Es decir, en el sacrificio lo que se destaca como pujante no es tanto, por lo menos no únicamente, el deber ritualizado hacia el otro, sino el deseo en el Otro. Lacan establece este alcance de la noción de sacrificio: “Muchos otros además de mi han intentado abordar lo que está en juego en el sacrificio. Les diré brevemente que el sacrificio no está en absoluto destinado a la ofrenda ni al don, que se propagan en una dimensión muy distinta, sino a la captura del Otro en la red del deseo.” (2008: p.299).

Es decir, el sacrificio invoca o evoca la dimensión de la falta en el otro. Algo que ya habíamos señalado cuando se despliega como demanda persistente la necesidad humana de los dioses. El sacrificio descubre, expone, a los dioses, flagrantemente, en estado de falta: “[...] hemos perdido a nuestros dioses en la gran feria civilizadora [...] no eran dioses omnipotentes, sino dioses potentes dondequiera que estuviesen. Toda la cuestión era saber si estos dioses deseaban algo. El sacrificio consistía en hacer como si desearan igual que nosotros, y si desean igual que nosotros, a tiene la misma estructura. Esto no significa que vayan a comerse lo que se les sacrifica, ni que eso pueda servirles para algo, lo que importa es que lo desean, y yo diría más, que eso no los angustia.” (Lacan, 2008: p. 300).

Lo que importa es la dimensión de apertura que constituye el sacrificio. Pero también la dimensión de anudamiento. El sacrificio humaniza a los dioses al someterlos a la cadena sinuosa y enigmática del deseo. Lo que se les sirve a estos dioses *sirve* para subordinarlos no tanto a las leyes naturales de supervivencia, sino a la comunidad de la falta.

El sacrificio azteca destaca la soberbia obstinación por colmar y calmar la apetencia del Otro, de los dioses. Lo cual consigue reducir al ser humano, en tanto víctima, a la condición de objeto a. Existían un número de ocasiones festivas para llevar a cabo los sacrificios humanos entre los mexicas. Las ceremonias estaban dirigidas a honrar cierto dios ofreciéndole el sacrificio de mujeres, niños y cautivos. Muchos niños eran sacrificados, extirpándoles el corazón, en los montes para honra del dios de las lluvias (Tláloc). En la fiesta dedicada a la madre de los dioses denominada Teteo innan o Toci, Fray Bernardino de Sahagún (2006) señala que una mujer era sacrificada, ataviándola y pintándola a manera de la misma diosa. Hacían que cobrará los rasgos de la imagen de esta diosa antes de cortarle la cabeza y desollarle. Un hombre robusto tomaba este pellejo por vestimenta. La diosa era honrada sacrificando su imagen. Pero algo de su ser continuaba, un resto de su ser, su pedazo-piel, era tomado por otro. El corazón aún palpitante y rebosante de sangre del individuo sacrificado, extraído del pecho rajado, a través de un cuchillo de pedernal, era ofrecido al “sol y a los otros dioses, señalando con él hacia las cuatro partes del mundo” (De Sahagún, 2006: p. 97). El corazón es la ofrenda destinada al goce divino y el cuerpo arrojado gradas abajo será triturado y comido después de ser cocido. Destinos bifurcados del goce: *El corazón para el consagrado consumo de dios y el cuerpo despedazado para el consumo humano.*

La relatoría de los sacrificios humanos plasmada en la división que plantea Sahagún (2006) tuvo sus consecuencias. Ponía, de un lado, la mentira adscrita a los dioses aztecas, como encarnación virulenta del diablo. Del otro lado, colocaba la verdad, con el atributo de eterna inscrita en el Dios cristiano. Una de esas consecuencias fue concebir a estos dioses infernales como ávidos de sangre humana (Harris, 1989). La verdad se sustentó como hija de un solo Dios, como hija del monoteísmo. Por su parte, la mentira quedó adosada a esta multiplicidad de dioses a los que se honraba sacrificando niños, mujeres y cautivos, con motivo de su festividad. Pero existe algo que tiene relación con la concepción del mundo de este pueblo al enfatizarse cómo la maquinaria del universo pendía de un hilo demasiado delgado:

El sacrificio humano entre los mexicanos no estaba inspirado por la crueldad ni por el odio. Era su respuesta —la única que podían concebir— a la inestabilidad de un mundo constantemente amenazado. Para salvar el mundo y a la humanidad se necesitaba sangre: el sacrificado no era un enemigo al que se elimina, sino un mensajero que se envía a los dioses, revestido de una dignidad casi divina. Todas las descripciones de las ceremonias, por ejemplo, las que fueron dictadas a Sahagún por sus informantes aztecas ofrecen, aun sin buscarla, la impresión de que entre víctimas y sacrificados no existe nada parecido a la aversión ni al gusto por la sangre, sino más bien una extraña fraternidad o —los textos lo establecen así— una especie de parentesco místico. (Soustelle, 2006: p. 105)

Conviene no soslayar este planteamiento, pero sí subrayar que importa mucho la modalidad de envío del mensajero a los dioses. En esta modalidad de envío diremos que el corazón va por delante. Y es por eso que vale la pena remitirnos al hecho de que Lacan (1969) se ocupa precisamente de este sacrificio de los aztecas en su función altamente valorizada del culto del goce. No se dispone de todo el cuerpo en el envío sacrificial a los dioses. Se dispone en el altar sagrado del corazón en tanto objeto “a” sacado del pecho de las víctimas para donarlo como ofrenda al padre primordial, a ese dios solar. El cual siempre está en riesgo de ser devorado por las tinieblas, en riesgo de detener su marcha y de no reaparecer al día siguiente. El universo frágil, inestable del imperio azteca, se sustenta en el gran Padre primordial y éste, a su vez, se sustenta en el corazón y la sangre del sacrificado. De este objeto “a” se sostiene y nutre “el pueblo del Sol” (Soustelle, 2006: p. 108).

El filón de goce en la defensa sacrificial del yo

Podríamos hacer un recorrido por los historiales clínicos de Freud y localizar tal vez en algún rincón del cuadro histérico un rasgo o posicionamiento sacrificial. En los primeros casos quizás destaque la postura de poner sobre el altar del holocausto la palabra que podría haber liberado al sujeto de la impresión devastadora, identificada como trauma. Junto al sacrificio de la palabra estaría el sacrificio del deseo. Las pacientes designadas como histéricas llegan a manifestar oposición al mandato hipnótico del Amo Freud. Si no se hubieran opuesto a la prescripción de la hipnosis no habría surgido el sujeto del inconsciente. Freud inscribe la causa patógena en el hecho de que el sujeto se defiende de una “unverträglichen Vorstellung⁵” (1893-1895/2000: p. 269), representación inasumible, intratable, para y por el Yo. En esta representación va el corazón del deseo por delante y será sacrificada por y para el Yo. Si se trata de algo intratable, incompatible con el Yo, ¿dónde estará en este proceso, en este trámite, el goce del esfuerzo sacrificial? Freud lo consigue descubrir o sorprender haciendo esta maniobra de ejercer presión sobre la frente del sujeto, la cual resulta equivalente a hacer presión sobre la palabra del sujeto. Lo que consigue es “das abwehrlustige Ich für eine Weile überrumpeln⁶” (Freud, 1893-1895/2000: p. 280), sorprender por un momento al regocijantemente defensivo Yo. Lo que se ha sacrificado es el corazón de la verdad de lo intolerable o de la verdad intolerable en el altar de la defensa y para goce del Yo. Es el Yo lo que se regocija, lo que se deleita, en la postura defensiva, en la “Kraft der Abstossung⁷” (Freud, 1893-1895/2000: p. 269), fuerza de rechazo contra una representación. Respecto de la cual podemos decir que sólo pensarla enferma o que deviene patógena sólo por el hecho de intentar pensarla, concebirla. Lo inconcebible instaura la raíz de lo traumático pero lleva el sacrificio de la palabra. Esta repulsa de lo inconcebible, en tanto fuerza, es también fuerza de presión, reproduciendo la de Freud sobre la frente del sujeto, fuerza de represión, que deleita al Yo, pues es fuerza de dominio, fuerza de mando.

Para Lacan el sacrificio está implicado en la postura histérica. En su “*évitement de la castration*”⁸ (1971,16.06.71). Podría ser parte de alguna de las modalidades de repulsa de la castración propias de dicha postura. La castración se pone de costado, se pone en el costado del

⁵ Traducción al castellano: Representación inconciliable.

⁶ Traducción al castellano: por un momento sorprender al Yo que disfruta de la defensa.

⁷ Traducción al castellano: Fuerza de repulsión.

⁸ Traducción al castellano: “Evitamiento de castración”.

compañero. En ese sentido es que puede entrar en relación, incluso sexual, con ese compañero. No es solo que “unilatéralise”⁹ (Lacan, 1971,16.06.71) la castración por la vía del compañero sino que también lo inutiliza. Y eso es lo que hace demoledoramente grotesca la afrenta de nuestra insigne cantante mexicana, Paquita la del barrio, con su frase “Me estás oyendo inútil”. Entonces, es la trama edípica la que aparece indicada, “à l’horizon, dans la fumée, si l’on peut dire, de ce qui s’élève comme sacrifice de l’hystérique”¹⁰ (Lacan, 1971,16.06.71). Es el deseo lo que entra en la causa de este sacrificio, como algo que inutiliza también a la histérica en sus funciones tanto sociales como corporales. Freud había develado cómo cierto sector del cuerpo resultaba sacrificado, devenía inútil, al comprometer en su cauce su componente erógeno. De este modo los ojos podían sacrificarse, como lo hizo Edipo, como medida punitiva ante un ansía sensual-visual. La cual es atrapada por un superyó que pronuncia su feroz y gozoso castigo: “es como si en el individuo se elevara una voz castigadora que dijese: <<puesto que quieres abusar de tu órgano de la vista para un maligno placer sensual, te está bien empleado que no veas nada más>>” (Freud, 1910/2000: p. 214). La voz superyoica castiga el abuso en el deseo con el abuso en el castigo. El castigo abusivo consiste en desemplear el órgano, en sacrificarlo, o bien en emplearlo para el deseo de ceguera del Otro, para el deseo ciego del Otro.

Entonces algo difícilmente simbolizable, perturbadoramente simbolizable, puede sacrificarse para disfrute del Yo de la defensa repulsiva. Pero el mismo Yo puede ser sacrificado a instancias de una fuerza de mando superior a este poder imaginario. Igualmente voluptuoso en su afán de dominio. Las revelaciones de lo que postula y proclama el atentado terrorista con autoinmolación dan cuenta de esta situación. El terror es para los otros, para las posibles e inminentes víctimas y no para el Yo preparado, hasta equipado, para tal proeza sacrificial. En el sacrificio azteca dedicado al dios Tezcatlipoca el mancebo destinado para este propósito era honrado como un dios (Sahagún, 2006: p.105) pero eso no lo salvaba. Se lo honraba, se lo criaba en deleites, se le reverenciaba, se le ataviaba de manera ostentosa, se le regalaban cuatro doncellas. De este modo se pretendía engalanar y exaltar su Yo antes de ser expuesto a la extracción del corazón. Esta fortificación exaltada del Yo parece indispensable antes de la proeza sacrificial. Con su acto o a través de su ingente acto de inmolación el disfrute divino tendrá lugar. Por eso el acto de

⁹ Traducción al castellano: “Unilateraliza”.

¹⁰ Traducción al castellano: “En el horizonte, en el humo, si así se puede decir, de eso que se eleva como sacrificio de la histérica”.

antemano parece bendecido o hasta santificado. Recordemos lo que Julia Kristeva señala acerca del acto suicida: “Más allá del horror del suicidio, es sabido que lo rodea una aureola gozosa, expresión del goce indecible de reunirse por fin con el objeto abandonico” (1996: p. 66). Pero suicidio con terrorismo o terrorismo suicida suponen un gesto sacrificial donde el sujeto, reduciéndose a su mínima expresión, con la mínima expresión de su acto, desalojado de palabras, goza en su abandono terrible. Entroniza el disfrute en su condición de objeto que se abandona, en los brazos de aquel Gran Otro, que parece verse complacido por la devastación consumada.

Lacan (1984) mismo había advertido lo que posee de esencialmente suicida el sacrificio primitivo, no sin antes haber indicado “la agresión suicida del narcisismo” (Lacan, 1984: p. 165). Lo cual permite apuntalar el compromiso identificador, narcisista, que se pone en juego en el acto sacrificial. El suicidio se puede situar como un acto sumamente justificable al sacrificar a un Yo que no tiene ya nada que ofrecer a la sociedad. Según los criterios tanto estrictamente positivistas como positivamente estrictos de aportación productiva. Si ya no tiene nada con que contribuir al mercado de los bienes el Yo mismo es desechable y su exterminio puede ser hasta plausible. Como lo sugiere David Hume: “supongamos que ya no tengo el poder de promover los intereses de la sociedad; supongamos que me convierto en una carga para ella; supongamos que el hecho de permanecer vivo impidiendo a otra persona ser más útil a la sociedad. En casos así, mi renuncia a la vida no sólo sería un acto inocente, sino también laudable” (1995: p. 132). Es decir, se esperaría que este acto supremo de renuncia representa un alivio para la sociedad pues se descargaría de un ser inútil. Esto es, que el sujeto, nada inocente, dota a su acto de un sentido soberanamente ético. Lo hace en la medida en que tiene la expectativa de brindar un Bien a la sociedad con su desaparición. Ni aún en ese caso se soslaya la participación social mediante un acto sacrificial que lo ensalzaría. Allí se inscribe lo que Lacan llama su *plus-de-jouir*¹¹.

Ya el mito de Narciso glosa bastante bien el sacrificio del cuerpo en virtud de la imagen. Lo cual tiene renovada vigencia al ensayar una propuesta de la función tiránica que puede representar la imagen. De modo predominante en cualquiera de los trastornos relacionados con lo alimenticio,

¹¹ Traducción al castellano: plus de gozar.

exigiendo del ser corporal toda suerte de sacrificios. El personaje de Narciso sacrifica “su necesidad de comer” y “necesidad de descansar” (Ovidio, 1994: p. 152), para no perder de vista esta imagen que lo tiene arrebatado de pasión. El amor de Eco por Narciso redujo a la bella ninfa al estatuto de objeto “a”, de voz como resto de amor inconmensurable pero despechado. De Narciso quedará una mirada que languidece, una mirada perdida, una mirada como objeto “a”. Mirada transformada en una flor de centro amarillo y rodeado de pétalos blancos. Es una flor que mira, es una flor-ojo, como residuo de un amor desgastado, insatisfecho, pero sosteniendo la causa pérdida del deseo. Por esa imagen el cuerpo se mortifica a tal punto que el personaje exclama: “¡Ojala pudiera separarme de mi cuerpo!” (Ovidio, 1994: p. 153). Ese clamor es una impostura ya que el cuerpo está sometido al imperio de esta imagen subyugante. Las necesidades del cuerpo, las necesidades vitales, o insertas en lo que Freud denominaba pulsiones de conservación, se subordinan a este narcisismo poderoso, omnipotente de la imagen. Lo cual señala por qué Freud habría tenido que separar pulsiones de conservación (del Yo) del régimen del Yo narcisista.

Narcisismo sacrificial, narcisismo cruento

Es sorprendente que Freud no haya calibrado en mayor medida la dimensión mortificante del poder de la imagen narcisista. Sobre todo si recordamos la manera en la cual él enfoca el esclarecimiento del suicidio de su amigo y colega Nathan Weiss en 1883, a un mes de haberse casado. Es interesante cómo, en una misiva a Martha y sin poseer aún su arsenal teórico, Freud se refiere al componente narcisista del acto suicida y columbra sus contundentes causas: “[...] la tardía revelación de un enorme fracaso, la cólera inducida por su rechazada pasión, la cólera que sintió ante el sacrificio de toda su carrera científica, de su entera fortuna, para lograr tan sólo una catástrofe doméstica, y puede que también la irritación de verse privado de la prometida dote y su incapacidad para enfrentarse con el mundo y confesarlo todo [...] Lo mató la suma total de sus características, su narcisismo patológico aunado al anhelo de disfrutar de las cosas buenas de este mundo.” (1873/1984: p. 61).

Se trata entonces de un narcisismo mortífero, asesino, que es capaz de inmolarse, o exigir la inmolación de un ser triunfador. El cual parece sumamente ufano de sí mismo al punto de poseer

un “desproporcionado sentido de la propia importancia” (Freud, 1873/1984: p. 56). Narcisismo exultante pero cáustico que hace que el Dr. Breuer evoque, conversando con Freud en esa ocasión, acerca de la personalidad de Weiss, la anécdota del viejo judío sobre el destino sacrificial-trágico del hijo: “<<Hijo mío, ¿qué deseas ser?>> Contestándole el hijo: <<Vitriolo, porque es lo único que es capaz de corroerlo todo>>. Weiss era también vitriolo y también corroía todo” (Freud, 1873/1984: p. 56). Es en esas circunstancias que se puede concebir una posición sacrificial, donde el sujeto deviene un objeto portador de mal, de devastación. Condición enaltecida en tanto opera como causa deseante y como causante de goce. El sacrificio más celebrado e idealizado es el que está ligado a la figura materna. De igual modo conviene señalar el fundamento narcisista de este sacrificio y su gravitación en el cumplimiento del deber materno. Ya lo había descubierto Lucien Israël: [...] desde luego esta dimensión narcisista del amor materno queda desconocida en la glorificación de las madres. Que los animales hembras se sacrifiquen por sus crías es posible, que los machos puedan hacerlo es probable. Que los hombres y las mujeres lo hacen, es seguro. El culto materno explota esta virtualidad. La mentira empieza con la proposición: todos los padres pueden sacrificarse por sus hijos, que se convierte en: todas las madres se sacrifican por sus hijos. El alcance tan grande de esta mentira se debe sólo a que muchas madres se la creen. El mito se refuerza así con verdaderos circuitos de reverberación. La sociedad asigna a la mujer la maternidad como realización de ella misma. Ciertas mujeres asumen la maternidad a condición de que esté marcada de heroísmo (Israël, 1979: p. 108).

La sociedad también se siente realizada en la mujer absorbida por la imagen materna en la medida en que responde al ideal reproductivo. Una leyenda como la de *La Llorona* se atrevió a sacudir los cimientos de este ideal materno de heroicidad y sacrificio. Y es que lo que propone este personaje legendario no es tanto una mujer que se sacrifica a ultranza por los hijos sino una mujer que sacrifica a los hijos como una maniobra vindicativa contra un compañero identificado con el falo. Por eso no sorprende que entre el público, que asiste al cadalso levantado para su castigo por el garrote, se haga destacar el semblante hostil de las madres. Así lo cuenta el poeta:

Ya comienza a impacientarse
la muchedumbre que en mayo
los rayos del sol abrasan
y están las doce sonando;
y no obstante, nadie piensa
en retirarse, que hay ánimo
de contemplar cómo expira
un tigre con rostro humano.
Es en las madres más vivo
aquel empeño y más franco
su enojo contra la madre
indigna del dulce encargo (Riva y Peza, 2008: p. 74).

Feminidad y ambivalencia materna; rasgando los velos del sacrificio amoroso

Sin embargo, hace falta un verdadero tifón para que estos cimientos de la maternidad sacrificial sacudidos por los lamentos legendarios de La Llorona se conviertan en verdaderos vestigios de archivo escudriñables sólo por la curiosidad investigativa. Pues hoy día, en la literatura contemporánea, el ideal materno de sacrificio asociado a la feminidad sigue resistente a cualquier remoción o arquitectónicamente calculada demolición. Beatriz Rivas (2009), escritora y periodista, comenta en una de sus novelas a propósito de los requisitos para contraer matrimonio, particularmente tratándose de la mujer: “En realidad el deseo no es un requisito para contraer matrimonio. Sí lo son, en cambio, la paciencia, la tolerancia y el sentirse dispuesta a *sacrificar la individualidad*[...]” (p. 32, las cursivas son mías); o en voz de Marcos Burgos, uno de los personajes secundarios de la novela *Nadie me verá llorar* de Cristina Rivera Garza (1999/2008), al referirse a las virtudes femeninas que quiere inculcar a su sobrina Matilda recién llegada del campo veracruzano: “La educación no sólo amedrentaba el innato sentido de abnegación y *sacrificio*, las mejores virtudes femeninas[...]” (p. 132, las cursivas son mías).

El combustible que energiza esta adhesiva constelación sacrificial de la mujer, se encuentra disponible en los yacimientos del amor maternal, ese amor que anida de manera aparentemente imperturbable en la relación madre-hijo, sosteniéndola, y que le hace nido a lo que para Freud

supone el deseo femenino por excelencia: “La situación femenina sólo se establece cuando el deseo del pene, se sustituye por el deseo del hijo y este aparece en lugar del pene” (Freud, 1933/1976: p. 119). Mediante este planteamiento, no cabe la menor duda de que la economía libidinal de la mujer quedaría supeditada a la maternidad, a hacer de la maternidad la situación auténticamente femenina de la expresión del amor de mujer. Al quedar así reducida la feminidad a la maternidad, se vislumbra la importancia que un hijo (sobre todo si es del sexo masculino) tiene en la vida psíquica de una mujer pero, también, se aprecia la que tienen otros objetos de amor, como sería el hombre, que hacen las veces o son sustitutos del pene del que la mujer carece. De tal manera que entre el hijo y el compañero sexual de una mujer no existiría un distingo cualitativo en términos de la significancia psíquica, sino una equivalencia libidinal cristalizada en el deseo de completud, de hacerse la mujer (de) un repositorio fálico.

Uno de los componentes centrales de este amor de madre que exalta la feminidad, del amor maternal, es el sacrificio. De esto, el famoso juicio salomónico resulta una clara evidencia. Relata la biblia que un día se presentaron ante quien fuera considerado el más sabio de los reyes de Israel, Salomón, dos mujeres prostitutas que argumentaban ser la madre de un niño. Viviendo en la misma casa, ambas mujeres habían dado a luz un hijo con una diferencia de tres días, pero durante la noche, el hijo de una ellas muere ahogado porque la madre se había acostado sobre él. Al darse cuenta, la mujer que había ahogado al hijo lo intercambia por el hijo vivo de la otra, haciéndolo pasar como suyo y dejando al muerto en los brazos de la que dormía. Al día siguiente, la madre del niño vivo se da cuenta de la treta y lleva su queja ante el rey. Por el arbitrio de Salomón, la solución ordenada es que el niño vivo sea partido por mitad con una espada para después entregar una mitad a cada mujer. “La verdadera madre del niño, conmovida por la suerte que iba a correr su hijo, dijo al rey: <Por favor, mi señor, que le den a ella el niño vivo y que no lo partan>[...]” (Libro 1 Reyes, 3:16-28: p. 369), mientras que la otra mujer (la madre impostora) sostiene su acuerdo con la sentencia del rey. Las dos mujeres, pues, estaban dispuestas al sacrificio pero sólo la verdadera madre, como toda madre verdadera, estaba dispuesta a sacrificarse a sí misma, a renunciar a su hijo en nombre del amor que le tenía; entretanto la otra, la madre ‘mala’, a lo que estaba dispuesta era a sacrificar al hijo.

Con este tipo de relatos penetrados hasta los huesos del imaginario colectivo de las culturas judeocristianas como la nuestra, está por demás explicitar que el amor que la madre le prodiga a

la hija (o) es el paradigma del amor sacrificial y está lacrado con el mismo sello con el que una mujer ama a su compañero sexual. Una mujer se sacrifica por un hombre siguiendo el modelo de sacrificio con el que una madre ama a su hijo, o sea, anteponiendo los deseos ajenos a los propios. Así como la madre es capaz de dar todo y de renunciar a cualquier cosa por el hijo, así hay mujeres capaces de privarse hasta el consumo de sus propios anhelos, hasta que estos se vuelven objeto de consumo del otro, por amor al otro. El amor maternal representa el modelo de perfección amorosa en el cual el sacrificio hace de orificio para el advenimiento de su sentido, es el que le da sentido y orientación al curso de sus expresiones, de las expresiones de ese amor que es imaginado y vivido como perfecto.

Esta especie de patrón sacrificial heredado de la madre, patrón/amo que la somete y le prescribe a la mujer el camino del amor y las voces para seguirlo, está recortado por la creencia en la inexistencia de impulsos destructivos en la economía subjetiva de la madre, en la mitigación al punto de la disolución, del otro costado del amor que es el odio, como si la madre estuviera privada de la pulsión de muerte y, por ende, incapacitada para engendrar también odio y desprecio hacia su progenie; o como si la madre no fuera un sujeto sexuado, sujeto del inconsciente, y, en ese sentido, determinado el vaivén de su deseo por la mezcla de Eros y Tánatos. En pocas palabras, se cree en la inexistencia de la ambivalencia materna.

Esta creencia, cuyo correlato es el puro amor, el amor puro, purificado del odio, que cifra el sacrificio como destino amoroso para la mujer, está tan arraigada en el psicoanálisis freudiano como en la cultura. Freud concibe la relación madre-hijo como la “más perfecta, la más exenta de ambivalencia de todas las relaciones humanas” (Freud, 1933/1976: p. 124), y en el escenario de la cultura popularizada a través de frases célebres, la proclamación del pleno amor de la madre es incesante. Transcribimos unas cuantas: “Jamás en la vida encontrareis ternura mejor, más profunda, más desinteresada y verdadera que la de vuestra madre” (Balzac, en Fernández Poncela, A., 2002: p. 96); “todo lo que soy o aspiro ser se lo debo a la angelical solicitud de mi madre” (Daudet, en Fernández Poncela, A., 2002.); y otra más: “la maternidad es la clave de bóveda de la felicidad matrimonial” (Boleda en Fernández Poncela, A., 2002). Una madre como la que se figura a través de estas frases, ¿no es acaso un subrogado de la divinidad? ¿No es Dios, la fuerza del amor y la gracia que supera y rinde todas las fuerzas del mal? ¿No es el amor de Dios el más desinteresado y verdadero que jamás se haya concebido?

Frente a la creencia de Freud, el trabajo clínico de psicoanalistas feministas como Rozsika Parker (1995/2005) y Estela Welldon (1988) con pacientes femeninas, muchas de ellas madres, prueba el carácter obtuso de ésta. Welldon, por ejemplo, postula la existencia de la perversión femenina a la luz de una serie de casos clínicos en los que prevalece como factor común, aunque manifestado a través de diferentes comportamientos (automutilación, abuso sexual del hijo, etc.), la experiencia de la mujer como un ser “a quien no se la ha permitido disfrutar la sensación de su propia independencia, de su condición de ser individual, con su propia identidad; en otras palabras, no ha experimentado la libertad de ser ella misma” (1998: p. 8). Y esto se debe, siguiendo a la autora, a que durante su infancia estas mujeres tuvieron una madre que las hizo sentir indeseadas, ignoradas o bien, en el otro extremo, demasiado importantes y sobreprotegidas (que en realidad significa total desprotección), sofocadas al punto de ser tratadas como una parte indiferenciada de ésta (1998: p. 9). En ambos casos, empero, el resultado es una sensación de indefensión y extrema inseguridad que induce un terrible odio hacia la figura más importante de su infancia: la madre. Esto representa una constelación psíquica que no constituye sino la refracción de las propias sensaciones de indefensión, inseguridad y odio de la madre en el ejercicio de su maternidad, es decir, efectos de su propia ambivalencia eclipsada, pero volcada sobre la hija.

Parker (1995/2005), por su lado, quien define la ambivalencia materna como “la experiencia compartida en grados variables por todas las madres en donde existen lado a lado sentimientos de amor y odio hacia sus hijos” (p. 1), sitúa a la frustración y la duda como sus principales alimentos. Frustración y duda, tal como Parker lo señala, no constituyen el problema de la ambivalencia materna, sino “la manera en que la madre maneja el sentimiento de culpa y la ansiedad que esta provoca” (1995/2005: p. 8).

Ahora, para comprender por qué la creencia en el amor absoluto de la madre que elide la representación del componente del odio, propiciando que la penumbra de la economía psíquica femenina, la noche de ese amor que todo lo puede y todo lo sacrifica, se vuelva día a través del síntoma (como en el caso de las perversiones femeninas referidas anteriormente) y además de manera muy fundamental, posicionamiento amoroso de una mujer frente a un hombre, es necesario pensar en algunos componentes particulares de la relación madre-hija en conexión con la cultura.

Luce Irigaray (1991/2004) postula que la cultura de occidente está fundada sobre el sacrificio de la madre, el cual resulta ser anterior al que Freud (1912) teorizara en *Tótem y Tabú* a partir de considerar el sacrificio del padre como acto fundador de la horda primordial. Este sacrificio de la madre, a diferencia del asesinato del padre, no se traduce en una estructura social; es un matricidio que queda excluido de cualquier funeral y, de ahí, desprovisto de un valor simbólico capaz de generar una divinidad femenina ejemplar ante quien postrarse, o bien, ante quien rebelarse; ante la cual igualarse o arrodillarse culposa. El sacrificio de la madre arrastra consigo hacia las húmedas catacumbas de los márgenes de la cultura y del inframundo, su genealogía, los valores y las representaciones tanto como las directrices a seguir y los deseos a atesorar para la construcción de una identidad propiamente femenina.

La relación madre-hija queda expuesta así a la perturbación del silencio, a “ser el continente negro por excelencia” (Freud, 1912: p.35) y sujeta a la prohibición del padre, del Nombre-del-Padre (Lacan, 1955-6) que se convierte en la prohibición de un encuentro con el cuerpo de la madre, el cual sería indispensable para la orientación psíquica de la hija en términos de soporte de su economía libidinal. La madre no le puede transmitir a la hija aquello de lo que ella misma, la madre, en tanto portadora del sexo femenino, ha sido privada, pero sí le transmite la privación, misma que no puede más que causar en la hija, como lo arguye Freud (1924), un profundo desprecio. La relación preedípica madre-hija termina en odio y resentimiento de la hija hacia la madre por no haberla dotado con el genital correcto, con el genital que sí vale, y vale mucho, por haberla parido atrofiada y mutilada. La mujer, entonces, como se lamentan las perversas de los casos clínicos de Welldon, no podrá experimentar la sensación de ser ella misma porque ser ella misma carece de ruta, siendo la única disponible, la única al alcance de sus pasos y de su marcha patituerta (por tener un sexo representado como atrofiado), aquella que la madre ha dejado tras de sí plagada de sacrificio. Ese es el capital subjetivo que la madre le hereda a la hija y que la mujer invertirá a ciegas, siempre a ciegas, en el silencio tormentoso de un amor que no sabe más que a sacrificio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Cazaneuve, J. (1972). *Sociología del Rito*. Buenos Aires: Amorrortu.

- De Sahagún, B.** (2006). *Historia general de las Cosas de la Nueva España*. México: Porrúa.
- Eurípides** (1980a). "Alceste". En *Las Diecinueve Tragedias*. México: Porrúa.
- ___, (1980b). "Ifigenia en Aulis", En *Las Diecinueve Tragedias*. México: Porrúa.
- Freud, S.** (1913-2000). "Tótem y Tabú". En *Obras Completas*, Tomo XIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- ___, (1893-1895). "Studien über hysteric". En *GW*. V.I. Frankfurt am Main: Fischer.
- ___, (1999). *Epistolario*. Barcelona: Plaza & Janés. (Trabajo original publicado en 1939)
- ___, (1976). "Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis. Conferencia 33: La Feminidad". En *Obras Completas*, Tomo XXII. (Trabajo original publicado en 1933)
- ___, (1910). "La perturbación psicógena de la visión". En *Obras Completas*, Tomo XI. Buenos Aires: Amorrortu. Buenos Aires: Amorrortu. 2000.
- Graves, R.** (2002). *Los Mitos griegos, 2*. Madrid: Alianza.
- Harris, M.** (1989). *Caníbales y reyes, Los Orígenes de las culturas*. México: Alianza.
- Hume, D.** (1995). *Sobre el suicidio y otros ensayos*. Madrid: Alianza.
- Irigaray, L.** (1991/2004). *The Irigaray reader*. London: Blackwell.
- Israël, L.** (1979). *La histeria, el sexo y el médico*. Barcelona: Toray-Masson.
- Kierkegaard, S.** (2008). *Temor y temblor*. Buenos Aires: Losada.
- Kristeva, J.** (1996). *Al comienzo era el amor. Psicoanálisis y fe*. Barcelona: Gedisa.
- Lacan, J.** (1971). *D'un discours qui ne serait pas du semblant*. (17.02.71). Inédito.
- ___, (1972). *Encore* (19.12.72). Inédito.
- ___, (1969). *De un Autre à l'autre* (07.05.69). Inédito.
- ___, (1984). *Acerca de la Causalidad Psíquica*. México: Siglo XXI.
- ___, (2008). *Seminario 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Parker, R.** (1995/2005). *Torn in Two: The Experience of Maternal Ambivalence*. London: Virago.
- Platón** (1995). *El Banquete*. Madrid: Planeta DeAgostini.
- Sade, Marqués, de.** (1978). "Julieta o el vicio ampliamente recompensado". En *Obras Completas*, Tomo II. México: Edasa.
- Soustelle, J.** (2006). *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ovidio** (1994). *Metamorfosis*. Madrid: Astral, Espasa-Calpe.

- Riva Palacio, V. y Peza, J.** (2008). "La Llorona". En *Leyendas Mexicanas*. León (España): Everest.
- Rivas, B.** (2009). *Todas mis Vidas Posibles*. México, D.F: Alfaguara.
- Rivera Garza, C.** (1999/2008). *Nadie me verá llorar*. México, D.F.: Tusquets.
- Weldon, E.** (1988). *Mother, Madonna, whore: The idealization and denigration of motherhood*. London/New York: Karnac.