



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE PSICOLOGÍA**



**LA HISTERIA Y EL MITO DE LILITH DESDE
UNA PERSPECTIVA PSICOANALÍTICA.
UNA PROPUESTA PARA LA CLÍNICA.
TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIADA EN PSICOLOGÍA**

**PRESENTA:
MONTIEL ROLDÁN BRISA NOEMÍ**

**DIRECTOR DE TESIS: MTRO. JUAN CARLOS MUÑOZ BOJALIL
REVISOR: DR. JOSÉ FRANCISCO FERNÁNDEZ DÍAZ**

México D.F., 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A la Universidad Nacional Autónoma de México, porque sin la educación pública y gratuita no habría sido posible mi formación como psicóloga.

A los estudiantes que defendieron el derecho a la educación pública y gratuita en el movimiento estudiantil del 99, gracias a ello pude estudiar una carrera universitaria.

Al Mtro. Juan Carlos Muñoz Bojalil quien dirigió mi tesis y permitió libertad en mi trabajo. Gracias por la escucha, las aportaciones y el soporte en esta difícil labor.

Al Dr. José Francisco Fernández Díaz quien aportó a mi formación un enfoque diferente pero que para mí fue fundamental, gracia por su lectura y apoyo.

A mis sinodales Mtra. Blanca Elena Mancilla Gómez, Dra. Martha Lilia Mancilla Villa y Dra. Patricia Corres Ayala por el tiempo invertido, por leerme y sobre todo, por sus opiniones, que me permitieron cuestionar mi trabajo y confirmar que éste es sólo el inicio del camino a recorrer.

Dedicatorias

Si uno no sabe lo que sabe y si el lenguaje dice más de lo que se quiere decir o, por el contrario, dice menos de lo que se quiere decir, aquí me enfrento a este problema. Nunca es suficiente, siempre es, demasiado poco.

Dedico este trabajo especialmente a mi mamá. Simplemente, sin ti nada habría sido posible. Con todo mi amor, gracias infinitas.

A mis hermanos Sara, Ardán, Mayra, Ismael y David. De ustedes tengo pedacitos, en ustedes reconozco algo de mí. Gracias por todo su apoyo, por estar. Los quiero.

A mis sobrinos Carlo, Mónica, Ardán, Abril y Braulio, por toda la alegría que brindan a mi vida, cada sonrisa en sus rostros ilumina mis días. Los adoro.

A Ady e Isaí por toda la ayuda brindada, por todos los buenos momentos, por estar ahí.

Abuelita Mary, también te dedico este trabajo porque en definitiva, lo que me heredaste está presente en cada una de mis acciones, pensamientos y sentimientos. Te quiero y te recuerdo, te llevo conmigo en cada oreja.

A Roberto. El encuentro es donde se produce, después de él uno no vuelve a ser el mismo, nada vuelve a ser igual. Así describo lo vivido contigo. Gracias por tu apoyo, tolerancia, compañía, sinceridad, solidaridad y cariño. Tu presencia en este proceso fue fundamental. Gracias infinitas. Te quiero hartito.

A Marta Licon Osornio quien fue fundamental en mi encuentro con el Psicoanálisis. Gracias por brindar y sostener ese espacio en el que aprendí más que en toda la carrera y en cada materia cursada; en el que me confronté con todo lo que implica esta elección tomada, éste camino a recorrer. Fue en este espacio donde esta tesis comenzó a esbozarse. Gracias por la escucha y por todo tu apoyo. Te agradeció mucho.

A mis compañeros y amigos del Servicio Social y Seminario de Tesis, Alfredo, Oscar, Alain, Vianey, Verónica, Giovana, Yazmin, Viri, Marco, Tania, Ana Claudia, y también aquí Roberto. Con ustedes aprendí más que en cualquier clase, con ustedes comparto una gran amistad. Gracias por su escucha, aportaciones y comentarios.

A mis amigos Paola, Paulina, Carlos, Marisol. Amigos del alma, mis segundos hermanos.

A mis amigos de Universum, Ana, Martha, Lili, Marisol, Pedro, Acenet, Sayuri y Lorena. Los mejores años de mi vida universitaria los compartí con ustedes y por ustedes recordé que la rabia puede generar movimiento. Los quiero mucho.

ÍNDICE

RESUMEN	4
INTRODUCCIÓN	5
PROLEGÓMENO	8
MARCO TEÓRICO	
CAPÍTULO I. La Historia de la Histeria (Histoeria)	12
1.1 La antigüedad.....	14
- La histeria: una perturbación.....	14
-El término acuñado: Histeria.....	17
-La cultura romana.....	23
1.2 Cristianismo.....	24
- El pecado y el sexo.....	25
- El castigo divino.....	28
- La mujer.....	29
- La bruja-La histérica.....	33
-El desacierto.....	42
1.3 La psiquiatría. Retorno a lo antiguo.....	44
- Charcot y el teatro de la histérica.....	46
1.4 La histeria en el Psicoanálisis.....	48
- Contextualizando el inicio del Psicoanálisis.....	48
- La cura por la palabra Sigmund Freud.....	50
- Desde la lectura de Lacan.....	67
- Hombre, mujer.....	68
- La mujer, la feminidad.....	73
- Histeria versus feminidad.....	75
- La histeria desde los cuatro discursos.....	82
1.5 La histeria en la actualidad.....	87
- Efectos.....	90
- Manifestaciones.....	91
- Causas: La histeria y el Otro de la actualidad.....	93

CAPÍTULO II. El Mito de Lilith.....	95
2.1 Sobre el mito.....	96
2.2 En la Antropología.....	97
- Epistemología de Levi-Strauss.....	99
- El mito como una estructura del pensamiento humano.....	100
El carácter sagrado del espacio mítico.....	102
- El carácter social del mito.....	102
- Mito: definición operativa.....	103
- Determinismo interior.....	103
- Determinismo exterior.....	104
2.3 Desde el Psicoanálisis.....	105
- Mito y estructura del sujeto.....	114
- El mito y el fantasma.....	116
- Mito Original-mito del neurótico.....	118
- El mito personal.....	118
- El mito en el análisis.....	121
2.4 El mito de Lilith.....	122
2.5 De lo dicho sobre Lilith.....	130
- La creación.....	131
- Lilith versus Eva.....	133
 CAPÍTULO III. Argumento.....	 135
3.1 De la histeria.....	135
3.2 De Lilith.....	141
-La función de Lilith.....	144
3.3 De la histeria y de Lilith.....	147
.De la sexualidad.....	147
-Del amor.....	148
-De las brujas.....	148
.....-La principal discrepancia.....	149

.....-La feminidad.....	149
CAPÍTULO IV. Conclusiones.....	151
BIBLIOGRAFÍA.....	162

RESUMEN

La presente tesis está encaminada a hacer un análisis de la histeria a partir de su historia en las principales culturas y se pone acento en la teoría psicoanalítica donde la histeria comenzó a escudriñarse de manera importante. El recorrido va desde los egipcios en 1900 a.C. hasta la actualidad.

El segundo capítulo está enfocado en el análisis del mito de Lilith para lo cual fue menester apoyarse en la teoría referente al mito desde una perspectiva psicoanalítica apoyada en los estudios antropológicos que al respecto se han hecho. Después de las especificaciones generales del mito, se hace un análisis del mito de Lilith.

A partir de la investigación documental y del análisis realizado en ambos capítulos, las conclusiones se basan en estos dos apartados que posibilitan la propuesta de otra forma de pensar la histeria en la clínica.

Palabras clave: historia de la histeria, mito, Lilith, Psicoanálisis.

INTRODUCCIÓN

La historia de la histeria y el mito de Lilith son los ejes temáticos de esta tesis. Siendo ésta una investigación documental, se parte de una revisión bibliográfica de ambos conceptos y una construcción teórica según lo revisado en diversos autores. Tomando en cuenta que la tesis está enfocada en estos conceptos, se hará mención de ellos en consideración de que su relación con otros conceptos es fundamental, aunque se seguirá por la vía antes mencionada.

El primer capítulo está orientado a hacer una revisión de la historia de la histeria, (acotando aquí que no se trata de *la histérica*) y de la diferente etiología que se le ha dado según cada civilización: una perturbación del útero o una matriz errante, una posesión diabólica o un contrato con Satanás, un gran ataque, un trauma infantil, un discurso; acompañados siempre de una variabilidad sintomática. La parte fundamental de este capítulo encuentra sustento en el Psicoanálisis que permitió una forma distinta de pensar la histeria.

El segundo capítulo está enfocado al mito de Lilith (que también se encuentra escrito como Lilit en diversas fuentes bibliográficas pero refiere al mismo personaje) quien consta en documentos apócrifos como la primera mujer y esposa de Adán que fue creada al mismo tiempo y de la misma sustancia que éste. Esta mujer abandonó el Paraíso y, ahora como demonio, encuentra lugar en el mundo al irrumpir en los sueños de los hombres con el fin de recolectar semen con el que se fecunda para dar a luz a sus *lilim*. Este capítulo comienza con una revisión de lo que diversos autores han dicho sobre el mito como concepto teórico, ello con la finalidad de documentar la importancia del mito en la vida psíquica del sujeto, alejado pues de la definición que sobre el mito se encuentra en la Real Academia de la Lengua Española que remite a una falsía. Se concluye con una revisión sobre lo que diversos autores han construido a partir de análisis realizado sobre el mito de Lilith. El interés en el mito de Lilith radica en su saber, que fue apalabrado

y que le valió la posibilidad de existir en otro lugar, mas allá del mundo creado por Dios.

Teniendo el panorama general del cuerpo de la tesis, el motivo que sustenta este trabajo es la inapelable descategorización que de la histeria se ha hecho a partir del discurso médico, psiquiátrico y por tanto, psicológico, siendo imposible encontrar en los manuales de diagnóstico la categoría de Histeria. El concepto ha sido desechado y reemplazado por una categoría que conglobera los signos y síntomas que convergen en un mismo cuerpo sin tomar en cuenta que según la historia de la histeria, los síntomas cambian constantemente.

En la actualidad, la histeria ya no se nombra, se habla de síntomas de conversión que alude únicamente a las manifestaciones corporales y psíquicas sin tomar en cuenta que su historia enuncia un discurso y una forma. Depresión, personalidades múltiples, trastornos alimenticios (bulimia, anorexia, comedores compulsivos), problemas digestivos, obsesión por la forma y figura del cuerpo, paranoia, higienismo, e incluso feminismo, son las nuevas formas de la histeria que son vista tan sólo por las piezas de sus partes, como engranes sueltos.

El discurso médico, psiquiátrico y psicológico enfoca su atención y esfuerzo a las palabras sueltas, a los dolores fragmentados, a las tristezas aisladas, olvidando que su historia, la de la histeria, muestra que ese malestar, esa queja, dolor, sufrimiento, no es más que la voz con la que grita en silencio, grito dirigido a un amo.

Esa es la importancia que se intenta rescatar en esta tesis donde el psicólogo clínico pueda mirar no a las partes fragmentadas de la histeria sino a un “todo” lleno de enigma que desde la antigüedad, el discurso del amo no ha podido o querido mirar. El psicólogo clínico, por tanto, se enfrenta a la imposibilidad de trabajar con un sujeto al intentar colocarlo dentro de las categorías que en los manuales de diagnóstico constan como ejes para desentrañar la infinita

complejidad de cada sujeto. Si se intenta acotar a la histeria a partir de sus manifestaciones sintomáticas, irán siempre un paso adelante debido a que su deleite radica en mostrar la falta del amo a quien dirigen su grito ahogado y, por tanto, la complejidad de un trabajo óptimo es cada vez menos posible. Si, por otro lado, el psicólogo tuviera el panorama general de lo que es la histeria, su movilidad, complejidad, sufrimiento, estructura, forma, color; el panorama para él, sería diferente, permitiendo así una mayor visión.

El mito de Lilith aquí encuentra un espacio importante debido a que, según siendo el mito estructurante, posibilita una forma diferente de pensar lo femenino (ya que ésta es la pregunta que acosa a la histeria, según lo revisado desde el Psicoanálisis) que puede contribuir de manera importante en el enigma de la histeria. La propuesta en la clínica se vislumbra en las conclusiones.

PROLEGÓMENO

APARENTAR tiene más letras que SER. Pero... ¡Atención!

Tan engañosas son las apariencias que hacen

que el Ser se pierda en pareCer...

(PARE-SER: parar de ser uno mismo para ser otro).

SER O PARE-SER,

¿ESA ES LA CUESTIÓN?

Jaques Lacan

La palabra *Prolegómeno* tiene dos acepciones: 1. Tratado que se pone al principio de una obra o escrito, para establecer los fundamentos generales de la materia que se ha de tratar después. 2. Preparación, introducción excesiva o innecesaria de algo.

Según lo dicho y señalado, hemos planteado el objetivo de este apartado que insta a lo innecesario, probablemente lo que sobra y está de más pero lo que lo motiva es “tentar el terreno”, “bosquejar la figura”, “marcar el horizonte”; porque el camino a recorrer es algo atropellado y porque la intención es no perder el sentido original que motivó este trabajo. Porque lo aquí dicho puede funcionar como brújula cuando parece que el camino se ha difuminado.

De la Histeria y de Lilith hay mucho que decir, la primera desde lo histórico y la segunda desde lo mítico pero ambas con un común denominador: lo femenino.

La histeria tiene una historia bastante sinuosa, el mito de Lilith más que sinuoso es anónimo, ignoto, pero no por ello desconocido. De la histeria se vislumbra una imagen corroída por diversidad de panfletos o estandartes de mujeres como devotas, altruistas, enfermas, nerviosas, santas, fatales y seductora. Lilith se incorpora en una misma imagen de la histeria que corresponde a la seducción y la

fatalidad, a una sexualidad desbordante que se materializa, una, en un hijo, la otra, en el semen desperdiciado por los hombres. Pero la posición de cada una respecto a la feminidad resulta harto distinta.

Lo histórico y lo mítico parecen estar teñidos por lo mismo, en consideración de que lo mítico es una historia que representa lo ficticio y la historia nunca cuenta todo y uno busca luz en lo mítico que dice lo que permanece inarticulable. Es de ello también de lo que se habla, la historia legal y la ilegal o la subversiva. Por ello el recorrido histórico de la historia teñida de mito, permite vislumbrar el camino que ha recorrido: perturbación, enfermedad, posesión demoníaca, gran ataque, trauma, seducción, fantasma, estructura, discurso, síntomas conversivos. De Lilith que desde lo mítico encuentra un hueco en la historia, se dice lo mismo pero de modo diferente: primera mujer, esposa de Adán, exiliada, demonio, vampiro, bruja, primera feminista.

Ambas representan el bastión de lo que cuesta trabajo apalabrar o que incluso, la pretensión es hablar así, con protuberancias, borrones, tachones, huecos. Ese es el significante que la historia y el mito permite vislumbrar en estas dos entidades. La imposibilidad del amo para apalabrar o.... ¿será ese el objetivo? Al final de cuentas uno puede notar, que estas imposibilidades u objetivos bien definidos del amo, no son mas que manifestaciones de ideologías que estructuran al sujeto, de lo que se supone está bien o está mal, sea como médicos, sacerdotes, inquisidores, dioses, psiquiatras, científicos, todos ellos sujetos que poseen las respuestas.

Desde aquí es desde donde partimos, de lo que el amo ha dicho de la historia y de Lilith, desde lo histórico y desde lo mítico respectivamente pero no excluyentemente.

En palabras estrechas, se bosqueja a cada una para tener desde el inicio de esta tesis, una idea general de ambas que, si bien se trabajan por separado, es imprescindible unir las no como sinónimos sino como dos representantes de lo femenino que, a pesar de diferir en significado, comparten un mismo significante.

De la histeria: útero errante, útero deseoso de niños, sombra con los romanos, y con el cristianismo las tinieblas: enferma no más sino pecadora, poseída por el diablo, bruja que copula con él, condenada a arder en la hoguera. Con la nueva psiquiatría se resalta su debilidad mental, con Charcot el teatro de la histeria en la que se convoca el ataque histérico, repetición semanal que deleita al público. Freud las recoloca en el discurso tras un trauma psíquico, una seducción, un fantasma. Lacan por su parte las mira desde la estructura y después exalta el discurso histérico que remite su grito al amo, a aquel que posee respuestas y... el agalma... (¿Esto no lo ha demostrado suficientemente su historia?). En la actualidad, la histeria alcanza la oscuridad al ser vista ahora desde sus síntomas conversivos. Ésta, en bruto, es la historia de la histeria.

Y qué decir de Lilith, específicamente, de su mito que encuentra lugar en lo apócrifo, sinónimo de fabuloso, supuesto o fingido. ¿Y no es precisamente de lo que se acusaba a la histeria? He aquí una concordancia mas entre ambas pero siendo preciso hablar de Lilith, dejo un fragmento de lo suyo...

La historia de Eva está escrita y la sabe todo el mundo; mientras que la de Lilit sólo se cuenta oralmente, y por eso la sabe poca gente (bueno, no «la» sino «las», pues son muchas las historias) [...] El Señor no sólo los hizo iguales, sino que con la arcilla hizo además una forma única; mejor dicho, un Golem, una forma sin forma. Era una figura con dos espaldas; es decir, el hombre y la mujer ya juntos. Luego los separó de un tajo. [...] Adán quiso que Lilit se acostase en el suelo. Lilit no estaba de acuerdo. [...] Lilit vive precisamente en el mar Rojo, pero que todas las noches levanta el vuelo, se da una vuelta por el mundo, rompe los cristales de las casas en las que hay niños e intenta sofocarlos. Es menester estar atentos; si logra entrar, se la atrapa debajo de un plato volcado, y ya no puede hacer daño. Otras veces entra en el cuerpo del hombre, y éste queda embrujado. [...] Luego está la historia del semen. A ella le gusta mucho el semen del hombre, y anda siempre al acecho a ver dónde ha podido caer. Todo el semen que no acaba en el único lugar consentido, es decir, dentro de la matriz de la esposa, es suyo. [...] Por eso no hace más que parir. [...] Pero son también

hijos de hombre, de cada hombre: hijos ilegítimos. [...] Pero me queda por contarte la historia más extraña, y no es extraño que sea extraña si se piensa que está escrita en los libros de los cabalistas, que son unos individuos sin ningún tipo de miedo. [...] los cabalistas decían que tampoco estaba bien que estuviera Dios solo, por lo que en el principio de los principios, se dio a sí mismo una compañera a la Shekiná, es decir, a su propia presencia en la creación. De este modo la Shekiná se convirtió en la esposa de Dios y, por tanto, en la madre de todos los pueblos. [...] Dios se quedó solo y, como sucede a la mayoría de nosotros, no pudo resistirse a la soledad y a la tentación y se buscó una amante. ¿Adivinas quién? Lilit, la diablesa. [...] Mientras Dios siga pecando con Lilit, habrá sobre la tierra sangre y dolor (Lévi, 2009).

Lilith la deseosa de semen-la histérica deseosa de falo, no es lo mismo pero es igual... evidente es que tanto la historia de la histeria y el mito de Lilith tienen una connotación sexual importante que refiere a lo femenino y recorren una travesía para significar tal acepción aunque parece que a pesar de los siglos la histeria no encuentra respuestas, Lilith si la tiene y bastante clara, lo femenino desde aquí refiere al goce, pero no al goce lacaniano que colinda con el dolor, sino al placer absoluto, ahí donde el sujeto se difumina y se convierte en bestia, en bestia mítica.

La histeria y Lilith podrían entonces compartir, una su interrogante y la otra su respuesta. ¿Ello es posible?

CAPÍTULO I

LA HISTORIA DE LA HISTERIA (HISTOERIA)

*«Los que llegan no me encuentran
los que espero no existen»*

Alejandra Pizarnik

El objetivo es hacer un breve recorrido por **la historia de la histeria** llamada también “**histoeria**”, término que se refiere a la conjunción de *histeria* e *historia* a razón de que, si la historia de la humanidad ha tenido cambios importantes que dejan huellas indelebles, en la histeria no hay excepción (Borrosa, 2001). Este argumento se irá desentrañando conforme los avances del recorrido histórico.

En el origen, la histeria encontró su razón junto con su etimología: enfermedad de la *hystera*, es decir, de la matriz. La palabra histeria deriva de la raíz francesa *hystérie*, y éste del griego ὑστέρα, matriz, (víscera de la pelvis). De ese modo se anudaban dos rasgos: déficit funcional de un órgano sexual, y déficit concerniente a las mujeres.

Contrastando con la definición de la Real Academia de la Lengua Española (2001), la histeria tiene tres significados:

1. Enfermedad nerviosa, crónica, más frecuente en la mujer que en el hombre, caracterizada por gran variedad de síntomas, principalmente funcionales, y a veces por ataques convulsivos.
2. Estado pasajero de excitación nerviosa producido a consecuencia de una situación anómala.

Desde una perspectiva colectiva, es definida como:

3. Un comportamiento irracional de un grupo o multitud producto de una excitación.

A partir de lo anterior, es posible notar que existen dos vertientes dentro de la histeria: 1. mayormente presentado en las mujeres que despliega una variedad de síntomas que tiene como escenario el cuerpo. 2. una excitación relacionada con *los nervios*. A razón de definir los nervios, queda implícito que se trata de una cuestión de estrés o nerviosidad que al parecer, es propia de las mujeres.

Por el mismo camino, Julia Borossa (2001) afirma que “a lo largo de la historia, se ha recurrido a dos términos sobre la histeria, el primero alude a una enfermedad y el segundo se refiere a una inadaptación social que en general corresponde con el uso clínico y corriente” (p. 5).

Este argumento es sumamente importante para la clínica en la Psicología pues la histeria está en constante cambio y sus manifestaciones se modifican según los estándares sociales, es decir, que la histeria está implícitamente ligada a la “enfermedad” de la civilización en la que se encuentra inscrita. Su vínculo con la feminidad no es fortuito y es precisamente éste motivo por el que la histeria se modifica a la par que la historia.

El argumento anterior es lo que justifica el recorrido histórico que de la histeria se hace en esta tesis y en el que se podrán dilucidar las dos acepciones antes mencionadas que refiere Julia Borrosa (2001). Principalmente se pone acento a las diferentes formas de pensar la histeria según el contexto, tiempo, cultura, ley, en la que se desarrolla y despliega la histeria y con ello, vislumbrar las manifestaciones tan variantes en su sintomatología.

Para comenzar el recorrido, partimos de los primeros registros que sobre la histeria se han encontrado. Pertinente es acotar que este desarrollo histórico se basa en las civilizaciones más importantes en la historia tomando en cuenta que

se trata pues de la historia del mundo occidental a la que como cultura estamos inscritos.

1.1 La antigüedad

La histeria: una perturbación.

El documento más antiguo que hace referencia a la histeria es un papiro descubierto en Kahoun Egipto que lleva el mismo nombre.

El papiro Kahoun es un manual de medicina que data de 1900 a.C. En él, se hace una descripción detallada de los síntomas histéricos bajo el nombre de "*Perturbaciones del útero*". A pesar de que la palabra histeria no aparece como tal en la cultura egipcia (ya que el término fue acuñado por Hipócrates varios siglos después), el concepto que en ese documento se describe tiene una notable inscripción a dicho término.

El diagnóstico y tratamiento para esta perturbación es descrita detalladamente y es Chauvelot (2001) quien los enuncia:

"Todos los síntomas que reagrupamos bajo el nombre de *Perturbaciones del Útero* (histeria) son imputables únicamente al útero. Es decir, que es la enfermedad de un órgano y que su origen es sexual y específicamente femenino. El útero desencadena la enfermedad porque *se halla en estado de inanición*: no tiene lo que desea. Manifiesta su descontento desplazándose de manera intempestiva" (p. 10).

Importante resaltar que desde 1900 a.C. se consideraba a la histeria una enfermedad que se encuentra en el orden de lo sexual. Esta aseveración debe ser recordada pues es imprescindible para entender la historia de la histeria Y para dar testimonio a lo anterior, continuaremos con la descripción del papiro Kahoun en el que "la noción base de la medicina antigua concerniente a la histeria es la

del órgano itinerante, considerado como un animal que vive en el cuerpo de la mujer y se desplaza con una especie de ansiedad motriz, empujando a los órganos a su paso: aplasta los pulmones y con ello desencadena ahogos, sudores; golpetea el corazón y desencadena palpitaciones; se sube a la garganta e impide el paso del aire” (p. 11).

Según lo anterior y a modo de recapitulación, es la histeria una **enfermedad** exclusivamente femenina causada por un órgano errante ante una carencia y la sintomatología bastante peculiar (por no existir relación aparente entre esta variabilidad sintomática) es causada por la movilidad del órgano causada por una insatisfacción en el campo sexual.

A partir de estas argumentaciones, los médicos de la época tenían dos misiones con respecto a la histeria: alimentar al órgano hambriento y persuadirle a que volviera a su lugar.

Para alimentar al útero era necesario casar a las vírgenes y volver a casar a las viudas (Chauvelot, 2001) y a las casadas se recomendaba incrementar su actividad sexual (Borrosa, 2001). Queda claro pues, que aquello que el útero desea y de lo cual carece está dentro del campo sexual, como literalmente se explica, el sexo sacia el hambre del tal órgano.

La intención de persuadir al órgano migrante a regresar a su lugar era más complicada. El principal método para ello era a base de *fumigaciones* que consistían en “ingerir productos nauseabundos y respirar olores pútridos para que el útero descendiera o bien, se hacía penetrar en la vagina dulces y suaves olores balsámicos para “engañar” al útero y hacer que volviera a su lugar” (p. 13).

Otro documento además del papiro Kahoun, atestigua el interés de los médicos de Egipto y Mesopotamia por la histeria. El papiro Ebers data del siglo XVI a.C. Es una especie de monografía que trata de la medicina, de la obstetricia y de la

cirugía traumática. En él, hay un largo capítulo dedicado a la histeria bajo el nombre de *“Enfermedades de las mujeres”*. Este texto parece tener como base el papiro de Kahoun aunque de manera más amplia y detallada. Los principios utilizados para impulsar a la matriz de la mujer a volver a su lugar eran a través de elementos mágicos, religiosos, sexuales, reales y simbólicos (p. 12).

En este manuscrito, se describe un tratamiento de particular interés en el que se hacía sentar a la enferma sobre paños húmedos perfumados de mirra líquida; el humo despedido debía penetrar la vagina y, bajo el argumento del papiro Kahoun, hacer que la matriz descendiera engañada por el olor. Si esto no funcionaba, se agregaban fumigaciones de excrementos de hombre mezclados con incienso. El humo despedido de esta mezcla debía penetrar en la vulva. Más allá de los olores suaves para atraer al útero, se podía recurrir a la presencia de un producto del sexo opuesto.

Finalmente se describe un refinamiento simbólico: “en el carbón de madera perfumada, cuyos humos debían también penetrar, se labraba una figura fálica que representaba al dios Thôt, divinidad masculina, dios del saber y la prudencia” (p. 12).

Importante resaltar lo dicho en los dos párrafos anteriores pues, como se ha venido destacando, si el terreno de la histeria está en lo sexual, resulta harto lógico para el pensamiento de aquella época recurrir a símbolos, formas y figuras que representan aquello que les hace falta o de lo cual carecen: sexo; ello, representado por lo simbólicamente masculino: el falo.

De manera resumida, estos son los puntos principales que sobre la histeria constan en la civilización egipcia, el principal acento se vislumbra en la ineludible ligazón de la histeria con la mujer y el origen sexual de esta enfermedad. Estos documentos representan una base para los postulados posteriores que Grecia y Roma harán al respecto (Chauvelot, 2001).

El término acuñado: Histeria

El término Histeria, dicho y explicado por Hipócrates, padre de la medicina, lo empleó para describir en forma general todas las dolencias vinculadas al útero o matriz de la mujer. La palabra aparece por primera vez en uno de sus aforismos en el que habla de una mujer *“atacada por la histeria o que da a luz trabajosamente”* (Borrosa, 2001; p. 13).

Para Hipócrates, la sintomatología depende de los movimientos y ubicación del órgano itinerante. En consecuencia el remedio consistía, siguiendo la misma ideología de los egipcios, en hacer volver a la matriz errante a su lugar natural. De forma paralela a las fumigaciones, también se recurre a hacer tragar a las enfermas bebidas desagradables con el fin de hacer que el útero descendiera a su lugar natural.

En esencia, los tratamientos para la histeria eran los mismos propuestos por los egipcios a saber una excepción: “las mujeres vírgenes no serán sometidas a tales tratamientos, solo deberán evitar olfatear perfumes y desposarse a la brevedad” (p. 14).

Platón, contemporáneo de Hipócrates no sólo apoyaba la hipótesis de que esta enfermedad femenina tenía como causa un útero errante sino que además estaba inscrita dentro del comportamiento sexual:

“En las mujeres lo que se llama útero o matriz, es como un ser vivo poseído por el deseo de hacer niños. Cuando durante mucho tiempo y a pesar de la época favorable, la matriz sigue estéril, se irrita peligrosamente; se agita en todos los sentidos en el cuerpo, obstruye los pasajes del aire, impide la inspiración, somete así al cuerpo a las peores angustias y le ocasiona enfermedades de toda clase” (Borrosa, 2001; p. 14).

Platón agrega un elemento importante en la etiología de la histeria: hacer niños¹. El útero sin niños significa mantener al órgano en un estado de inanición provocando síntomas como desmayos, incapacidad para respirar e incluso sensación de asfixias, mareos, ceguera, sordera, parálisis entre muchos otros. (Chauvelot, 2001; p. 13).

Regresando a Hipócrates, éste trata de dar otra explicación a las neuropatías entre las que se incluye a la histeria y la importancia de ello resulta en la explicación novedosa sobre la irritación del útero a causa de la continencia que seca dicho órgano y huye de su lugar en busca de humedad, de nuevo, ello, implica un problema de sexualidad.

Hipócrates trabaja constantemente para realizar un diagnóstico diferencial por el que afirma que todas las enfermedades se debían al mal funcionamiento de algún órgano y no a una voluntad divina, creencia que hasta entonces era imperante en el pensamiento. Su arduo trabajo tenía la intención de erradicar esta creencia y demostrar que existía una causa tangible y no mística de las enfermedades.

Gracias a Hipócrates, Grecia disponía de una medicina racional basada en una ética de rigor. En ese momento se curaban muchas enfermedades con éxito e incluso algunos cánceres eran operables. Este estatus de la medicina permitía a los médicos de la época seleccionar a los pacientes que deseaban tratar: aceptar a los pacientes curables y negar a los que no podían encontrar causa de enfermedad, en estas enfermedades incurables entra la histeria (Chauvelot, 2001).

A los enfermos incurables les quedaba el auxilio de la religión y de la magia con las que el pueblo contaba enormemente y fue así como se puso en boga una forma de tratar a los enfermos: los sueños. Para los griegos eran mensajes que los dioses comunicaban a los hombres y la nueva terapéutica se dirigía

¹ Esta observación de Platón es harto importante para esta tesis y se encontrará respuesta a esta interrogante con Freud

principalmente a las histéricas que la medicina hipocrática había abandonado. Esta nueva terapéutica dependía de Asclepios, Dios de la medicina que encarna la posición de curar.

Asclepios era hijo de Apolo y de una mortal. El padre de ella la obligó a casarse con un mortal y Apolo decide castigarla por infiel quemándola viva. Cuando la mortal está siendo castigada, Apolo recuerda que en su vientre lleva al hijo de ambos, interrumpe el castigo para salvar a la criatura y es entregada al centauro Quirón quien era el médico más sabio y famoso de la época. Al crecer, Asclepios es educado en la ciencia de Quirón, rápidamente supera a su maestro y protector. Hades, descontento con el trabajo de Asclepios, pide a Zeus una solución a su problema. ¿Cuál era su problema? los enfermos son curados, los muertos son resucitados y la barca de Caronte a los infiernos llega siempre vacía.

Para solucionar el problema, Zeus llama a Asclepios al Olimpo y decide convertirlo en inmortal. Asclepios ya no puede presentarse ante los mortales para continuar con su labor; ahora los sueños de los mortales serán la vía para continuar con su trabajo.

Su culto y sus consultas tenían lugar en templos erigidos para él en regiones campestres. Los templos estaban formados por pequeñas celdas frescas amuebladas únicamente con un diván donde el paciente se recostaba esperando conciliar el sueño en el que Asclepios se aparecía y le hablaba al enfermo, explicaba, manipulaba si era necesario, e infaliblemente el enfermo se levantaba sano. La histérica recurría a esta nueva forma de tratamiento en el que el sueño era su portavoz y su solución. La histeria, el sueño, el diván y un otro convocado. Una escena que resulta familiar.

Este otro enfoque medicinal teñido de mito y magia era una alternativa para los incurables. Pero más allá de las creencias populares de la época, la influencia de Hipócrates trascendió a través de sus pupilos y seguidores. Su teoría tuvo

alcances importantes que se extendieron a partir del trabajo de otros personajes que tenían como base las enseñanzas hipocráticas.

Aulus Cornelius Celsius también realizó trabajos importantes sobre la histeria bajo la cátedra de Hipócrates y fiel a ella, considera que el útero era la causa de la histeria pero su aporte se dirige hacia el tratamiento en el que recomienda una estricta dieta, deporte, masajes y ante las crisis histéricas, la sangría.

Otro personaje que también contribuyó en los estudios sobre la histeria fue Areteo de Capadocia. Ha dejado en sus escritos redactados en griego una obra médica que viene a completar la de Celsius con respecto a la histeria. Para él, el conjunto de la patología se dividía en dos categorías: síndromes agudos y síndromes crónicos. La histeria formaba parte de las enfermedades agudas.

Para Areteo, el prolapso del útero es la causa principal y conlleva al cuadro del paroxismo para el que Celso había recomendado las sangrías. Observó que con la edad, el útero mostraba fatiga por lo que las mujeres mayores corrían menos riesgo de paroxismos asfixiantes. Como tratamiento, tiene una tendencia hacia la medicina hipocrática y aconseja poner delante de la nariz orín viejo.

Pero su aportación principal radica en que concibe la existencia de una histeria masculina. Observa que existe una similitud importante entre las fases tanto de la histeria y la epilepsia, ésta última ubicada como una enfermedad meramente masculina. Areteo adelanta pues la idea de una histeria sin útero que afecta a los hombres, idea que fue rechazada y relegada al olvido.

Con Soranus de Éfeso se dio un gran paso: el útero ya no es considerado como un animal errante. Divide la histeria en dos tipos: la aguda y la crónica. La histeria aguda se refiere a ataques de sofocación con afonía y pérdida de conocimiento asociados a convulsiones: sitúa el diagnóstico diferencial con la epilepsia, según

haya amnesia o no. La histeria crónica es una enfermedad de construcción que apela a la relajación, a la tranquilidad: reposo, semioscuridad, calor, masajes.

Este médico griego no sólo considera que la histeria no se debe a un órgano migrante, sino que rechaza los tratamientos a los que las histéricas eran sometidas pues considera que, al estar el útero perfectamente ubicado, los tratamientos ya no son necesarios, lo que ocasionó un gran revuelo entre sus colegas por ir en contra de lo dicho y establecido por Hipócrates.

Galeno de Pérgamo representa el último bastión de la medicina grecorromana. Al igual que Soranus, Galeno considera que el útero no es un animal itinerante y postula que “las costumbres del alma son la consecuencia de los temperamentos del cuerpo” (p. 23). En otras palabras, está convencido de que el psiquismo y el cuerpo están relacionados por lo que uno influye en el otro, sostiene que el cuerpo manda en el humor y en el desarrollo del pensamiento.

A partir del trabajo realizado con una histérica, determina que existe una relación de causa efecto entre la pasión y la sintomatología histérica pero no la generalizó.

Retomó la noción de histeria masculina. Encontró una causa de la histeria para los dos sexos, la retención de líquidos cuyo origen es la continencia sexual. Para él, si el útero estaba en el origen del flujo menstrual era además responsable de la emisión de un licor seminal, homólogo del esperma, que se emitía con ocasión del coito. En caso de abstinencia, la retención de este líquido seminal generaba un envenenamiento que provocaba la crisis histérica. En resumen, la retención de sustancias sexuales en hombres y en mujeres las convierte en veneno por lo que había que expulsarlas del cuerpo a través de las relaciones sexuales (Chauvelot, 2001).

A modo de recapitulación, la cultura griega puso acento en la histeria, consolidándola femenina (por presentarse únicamente en mujeres) ya que la

concepción de histeria masculina no fue aceptada. Los adelantos que los griegos hicieron con respecto al entendimiento de la histeria son sorprendentes al considerar que *las pasiones influyen directamente*, que se trata de un asunto sexual y es el inicio del esbozo de la histeria masculina. La influencia de esta medicina y etiología de la histeria trascendió de tal modo que las épocas venideras estaban teñidas de tales conceptos. Haciendo hincapié en que la histeria no es sin relación con la historia, estos adelantos de los cuales hablamos, fueron ignorados debido al contexto en el que se desarrollaron dichas propuestas, de ahí que planteemos que la histeria es historia.

Pero lo dicho en este apartado tuvo tal alcance que la noción del útero migrante tan sensible a los perfumes perduró durante siglos, hasta Ambroise Paré, quién fabricó, para uso de las histéricas un speculum con agujeros para asegurar la penetración de los vapores aromáticos en el interior del conducto vaginal. Los balsámicos con fuerte olor eran considerados como antihistéricos específicos en el Manual de Farmacología publicado en Filadelfia en 1918, veintitrés años después de la publicación de *“Estudios de la histeria”* (1893-1895) de Sigmund Freud y Josef Breuer. Este artefacto, es considerado como en antecesor de lo que actualmente se conoce como dildo, que fue creado como instrumento antihistérico.

Después del paréntesis, regresamos a lo que nos convoca. Tras la caída del imperio griego y la imposición y fusión de la cultura romana, la medicina griega era ya de dominio popular. Estos cambios socioculturales por supuesto tuvieron su bemoil en la histeria. (Chauvelot, 2001; p.15-25). La medicina se hundió progresivamente al mismo tiempo que las artes y las ciencias. En todos los terrenos la creación y la producción desaparecieron y se optó por reproducir lo ya establecido. La situación en la medicina fue la misma, aplicar lo ya establecido; la medicina popular de corriente mágica se retomó.

Tras la decadencia de la medicina como ciencia y el auge de la medicina popular mágica, el mismo pueblo debía saber de medicina lo suficiente para encontrar remedios ante enfermedades propias y de la familia.

La cultura romana

Para poder comprender la histeria desde ésta época histórica, es necesario hacer mención de lo que refiere a las concepciones de hombre y mujer que en la época imperaban, conceptos que estaban concebidos a partir de la política y los estratos sociales de la época.

El romano era definido como un hombre público; su esposa, una pequeña criatura cuya conducta no interesaba en un mundo masculino: sus deslices de conducta, en el caso de que los hubiera, eran sancionadas con un divorcio rápido, la honorabilidad del marido no tenía que ser puesta en duda por la esposa. El romano de verdad no podía ser más que rico, y su creatividad no podía desarrollarse más que en una ciudad puesto que formaba parte de una comunidad pública masculina.

Existían dos clases sociales: el bien nacido y el vulgar. El bien nacido se distingue del vulgar por una imagen armoniosa siendo el cuerpo precisamente la representación de esta armonía. El mostrarse desnudo no es otra cosa mas que confirmar esta superioridad. El temor es mostrarse de forma inconveniente. El vulgar es lo contrario: pobre, de figura enclenque o desajustada para los parámetros de belleza que se establecieron (p. 45).

La histeria de la época era ignorada ante la superioridad del hombre y la omisión de la mujer, aunque los tratamientos antes recomendados por la medicina griega seguían en boga y eran ya de dominio popular.

Siendo que la cultura romana mantuvo a la mujer en un estado de aislamiento y a la que por completo se le ignoraba, la histeria no representó gran turbulencia. Recordemos pues que la histeria y su sintomatología está imperantemente alienada a la civilización en la que están insertas, la histeria en esta época seguía existiendo, de esto no hay duda, pero el deterioro cultural y social tiene como fundamento la crisis que en aquella civilización se vio erigida por los pocos avances científicos y culturales, debido a los sucesos históricos de aquella época. Reproducir lo ya establecido era lo característico de la época (Chauvelot, 2001).y es pertinente pensar que por ello, la sintomatología histórica no se modificó en absoluto.

Pero fue precisamente en la siguiente etapa histórica en la que la histeria se desplegó con todo el vigor que la caracteriza, incluso como fuerza social, lo desarrollaremos a continuación.

1.2 Cristianismo

Desde que el Cristianismo se convirtió en la religión oficial del Imperio Romano en el siglo II, ha influido de manera significativa en la cultura occidental y en muchas otras culturas a través del mundo.

El Cristianismo está fundado en una sola figura que corresponde a la de Jesús de Nazareno, hijo de Dios y Mesías que es enviado al mundo para morir por los pecados de los hombres. “Los dioses del Olimpo son reemplazados por uno sólo que les ofrece un destello de su esencia divina: lo divino al alcance de todos, esto es lo que ha aportado la fe católica a los romanos violentos y vanidosos y a los histéricos, cosa que era el más abrazador regalo que se les pudiera hacer” (Chauvelot, 2001; p. 45).

Este nuevo dogma tuvo gran fuerza e influyó directamente en la política y el Estado a tal grado que gracias al Concilio de Nicea (313-325 d.C.) los obispos se convierten en funcionarios del Estado (Fo, 2001). Pero la influencia del cristianismo modificó la filosofía que de la vida se tenía hasta tal punto, que el sentido de la vida cambió para buscar la muerte como meta de la felicidad plena y eterna. Para el romano, la muerte era la irreversible interrupción de la vida. Para el cristianismo, la muerte permitía el acceso a la vida eterna. Lejos de ser un final, la muerte se convertía en una meta puesto que era el acceso a la verdadera vida, la eterna, y a la felicidad verdadera, la divina (Chauvelot, 2001).

Esta nueva filosofía modificó de manera importante la etiología y el concepto que sobre la histeria se había venido construyendo desde hacia varios siglos. Con la intención de hacer un esbozo de las implicaciones que esta nueva religión tuvo en la histeria, se desarrollaran algunos puntos fundamentales y concernientes al eje principal de la presente tesis.

El Pecado y el sexo

Uno de los conceptos más importantes dentro de esta nueva religión es el pecado, definido como una trasgresión voluntaria de preceptos religiosos, cosa que se aparta de lo recto y justo, o que falta a lo que es debido, lo que merece un castigo. (Real Academia de la Lengua Española, 2001).

Otra definición: Un pecado es la trasgresión a un compromiso personal, a una exigencia infinita de un poder inconmensurable, es la ruptura de una relación, es una desviación y también una prisión, porque el pecador requiere ser liberado (Ricoeur, 1992; p. 213-246)

¿Cuál es la relación de pecado con el poder que adquirió el Cristianismo? Es la herramienta base para alcanzar la universalidad que la nueva filosofía buscaba. Dentro del esfuerzo de los predicadores por interiorizar en las mentes de los

primeros cristianos la diferencia entre Dios y el Demonio, se ubicó el discurso sobre la sexualidad y éste se empezó a emplear para delimitar los pecados. De esta manera el control de las pulsiones sexuales se constituyó en un elemento fundamental en la construcción del cristianismo primitivo y piedra angular en su desarrollo posterior. El ejercicio de la sexualidad apareció ligado a la maldad y a Satán que se manifestó en pensamientos y discursos sobre sus trampas y tentaciones.

Desde el principio, la Iglesia cristiana hizo suyo el terreno de la sexualidad, quizá porque era uno de los elementos con cuyo ejercicio particular se distinguían los cristianos de los otros grupos religiosos en los primeros momentos de construcción de la doctrina (Escobar, 2007).

El sexo, plenamente conectado con el pecado, fue ampliamente discutido y uno de los principales teóricos dentro de esta filosofía fue San Agustín quien se refería al sexo bajo el término de "*excitación diabólica de los genitales*" (p. 40). Consideraba que "el sexo era la evidencia del pecado original de Adán y Eva que se transmitía desde el vientre de la madre corrompiendo a todos los seres humanos con el pecado original y dejándolos incapaces de elegir el bien sobre el mal o determinar su propio destino" (p. 42) considerando así que el sexo era intrínsecamente perverso. Para salvaguardar el alma del que desde el vientre había sido corrompido, se debía someter al bautizo (Ellerbe, 1995).

El argumento de San Agustín que sostiene la debilidad del ser humano ante el sexo reside en la idea general de que "el pecado de Adán está en la naturaleza del semen del que fuimos propagados y nos dejó con una naturaleza inherentemente perversa" (p. 38).

Si de la relación sexual proviene todo ser humano, por tanto todo ser humano nace perverso porque el sexo es perverso, el cuerpo, específicamente los genitales, son diabólicos y queda entonces prohibido el cuerpo y el sexo. Esta es la concepción de San Agustín:

“Pero incluso aquellos que encuentran deleite en este placer (el sexo) no son movidos a él por su propia voluntad, ya sea que se limiten a los placeres legítimos o trasgredan en los ilegítimos; pero a veces esta lujuria os importuna a pesar de ellos mismos, y a veces los abandona cuando desean sentirlos, de tal forma que aunque la lujuria ruja en la mente, no se agita en el cuerpo. Por ende, extrañamente esta emoción no solo no logra obedecer al deseo legítimo de engendrar descendientes, sino que también se rehúsa a servirle a la lujuria lasciva; y aunque con frecuencia opone toda su energía combinada en contra del alma que resiste a ella, a veces también está dividida en sí misma y si bien muere al alma, deja al cuerpo impasible” (p. 39).

Aquí lo legítimo se refiere al sexo con fines procreativos; cualquier práctica sexual que no tenga este fin, será ilegítima e incluso, subversiva:

“Clemente (de Alejandría) excluye el coito oral y anal, y el coito con una esposa menstruando, preñada, estéril o menopáusica y en cuanto a esto, con la esposa de uno por la mañana, durante el día o después de la cena. Clemente advierte, en efecto que ni siquiera por la noche, aunque en la obscuridad, es apropiado conducirse impúdica o indecentemente, pero con modestia, de tal forma que lo que suceda, suceda bajo la luz de la razón... pues incluso dicha unión que es legítima aún es peligrosa, excepto en cuanto se ocupe de la procreación de hijos” (Ellerbe, 1995; p. 40-41). El sexo como medio de procreación es el fin último que lo justifica como legal. Todo lo que vaya mas allá de este fin es pecado y por ende, debe ser castigado.

El Cristianismo postula que el sexo no será pecado si es con fines únicamente procreativos. Si regresamos al párrafo anterior, podemos dar cuenta que se excluye cualquier acto sexual que no tenga como consecuencia la concepción si la mujer no está en posibilidades de quedar embarazada o si la vía no es la adecuada para tal efecto.

En su desdén hacia el sexo y la búsqueda de la “*simplicidad del corazón*”, los católicos fueron más lejos de la continencia sexual: “adoptaron la renuncia al sexo persiguiendo una idea de virginidad desde el nacimiento hasta la muerte” (Chauvelot, 2001; p. 47).

Pertinente es preguntarse a que se debía tanto ahínco en hacer del cuerpo un ente ajeno y del sexo el pecado principal por el que cada sujeto debía ser castigado. Algunos teóricos argumentan que el control de la natalidad era el objetivo principal para el nuevo dogma debido a las importantes bajas que en cada cruzada se veía reflejada en el ejército que intentaba propagar su fe. La necesidad de contar con un ejército para esta tarea urgía al Estado a asegurar que el sexo cumpliera con la función de concebir y procrear... soldados.

Teniendo el panorama general de lo que el pecado y el sexo significaban para los cristianos, la histeria, que desde la antigüedad se pensaba como una enfermedad concerniente a lo sexual, estaba bajo el yugo de la nueva imposición cristiana en la que incluso dejaría de tener cabida como enfermedad gracias a San Agustín quien implementó el concepto de castigo divino (Borossa, 2001).

El castigo divino

Es definido como una consecuencia del pecado original en el que se castiga con una enfermedad un pecado cometido por el hombre por lo que buscar una cura e incluso una explicación a la enfermedad no tiene sentido.

Así, el concepto de enfermedad desaparece y con ello los conocimientos y tratamientos médicos que hasta la época se habían desarrollado, ahora son reemplazados con exorcismos y, según el caso, con la hoguera. De manera clara, el nuevo dogma promulga que “la enfermedad es un triunfo del mal sobre el bien” (Ellerbe, 1995).

San Agustín va a borrar lo que había podido aportar Hipócrates, he incluso la cultura egipcia sobre la etiología de la histeria: “Por una parte, hace de la continencia sexual la virtud primera, el perfume preferido por Dios, así pues, médicamente, aumenta el número de histéricos y se rechaza los casos médicos generalmente admitidos, hace del histérico un débil, poseído o embrujado, un intrigante sospechoso de haber concluido un pacto con el diablo. De enfermo, el histérico se ha convertido en un hereje” (Chauvelot, 2001; p. 52).

En estos tiempos de marasmo intelectual, la ciencia no reaparece sino interesada en la salud de los animales sobre lo cual, se hizo una cantidad importante de estudios y observaciones.

Si ha sido posible destejer lo que la nueva filosofía imponía con respecto a la enfermedad, el sexo y el cuerpo, temas centrales a lo concerniente de este apartado que es la histeria, falta un elemento fundamental que a continuación se desarrolla.

La mujer

*“Dolor sin consejo, saco sin fondo, fiebre continua que nunca termina,
hoja llevada por el viento, caña vacía, loca incontrolada,
mal sin bien alguno, en casa un demonio, en la cama una letrina,
en el huerto cabra, imagen del Diablo”*

De un canto popular del Medioevo sobre la mujer.

(Fo, 2006)

Es necesario acotar este punto pues desde los tiempos antiguos, la histeria fue considerada una enfermedad concerniente a las mujeres. Para ir puntualizando y no perder el eje, recordemos que se desarrolla aquí lo femenino según la concepción cristiana porque la histeria tiene que ver con lo femenino. La intención estriba únicamente en el recorrido histórico que la histeria ha tenido en las principales culturas. La mujer y lo femenino no son, para esta tesis, sinónimos; sin

embargo, al hacer antesala en este apartado, es posible dar cuenta que aquí, la mujer y lo femenino representan lo mismo y por ello es prudente concluir que en esta época histórica, la mujer es histeria. Si nos adelantamos un poco, lo femenino tiene que ver con identificaciones de otros representantes de lo femenino, aún más en la histeria. Para aquel tiempo existen dos pilares de ello: Eva y la Virgen María. Estas mujeres encarnan globalmente al resto de las mujeres, figuras que se levantan como estandarte bajo el cual, el resto de las mujeres se cubren.

Tras la estirpe de Eva, las mujeres ahora eran consideradas como el pecado encarnado. “A través de sus atributos naturales y propios del género, tentaban a los hombres con placeres terrenales. No poseían alma por lo que eran fácilmente dominadas por Satanás” (Ellerbe, 1995; p. 47).

Tertuliano de Cartago (160-220 d.C.) fue un convencido de que las mujeres eran fuente de tentación para los hombres ya que afirmaba que ellas eran la puerta del diablo (Escobar, 2007).

Esta es la primera viñeta a resaltar: la naturaleza de la mujer que colinda con el oprobio y que trastocan todo lo alienado a lo femenino.

En la obra de Thomas Murner en 1512, describe a la mujer como “el diablo doméstico y cebo de Satanás y centinela del infierno; un ser de tendencias perversas a quien hay que propinar buenas zurras cuando lo merezca” (p. 62). En el siglo XII, Pedro Abelardo había retirado a la mujer su condición de imagen de Dios que compartía con el hombre desde el Génesis bíblico para reducirla a ser más bien sólo un reflejo. A partir del siglo XIII se acentúa la diabolización de la mujer.

El misionero Jean Eudes describe a las mujeres como las Amazonas del diablo, expresando el temor de los clérigos al atractivo sexual femenino asociando de forma duradera las ideas de tentación y de falsía (Catalán. 2004).

En el medioevo se consideraba en general que las mujeres eran inferiores y aptas para transgredir la razón fácilmente; por ello se desconfiaba de aquellas que bajo sospecha, se desviaban de las normas; se penaban más los delitos femeninos porque tenían amplias posibilidades de alterar el orden público y eran consideradas seres muy peligrosos cuando sus faltas estaban vinculadas al ámbito sexual (Wade, 1986; p. 247-248).

La idea generalizada de que el hombre estaba cerca de lo divino por ser una imagen de Dios y, la mujer, tras la estirpe de Eva, resulta estar de la mano de Satanás, no solamente trastoca la relación que con ella se tiene, sino que, su cuerpo es la prueba de esta diabolización y perversidad. Su cuerpo, motivo de tentación, permite que los hombres relajen su lazo con lo divino y encuentren en ellas deleite en lo pecaminoso y así, a través de ellas, toquen el lado oscuro.

De manera coloquial y como leyenda urbana, se propagó además una idea imperante sobre la vagina, presente ya en relatos de diversas culturas antiguas que resurge en el mundo medieval cristiano: la vagina dentada. Este populismo suponía que la vagina disponía de filas de dientes ocultos que seccionarían el pene una vez que éste la penetrara; la vagina era la Boca del Infierno y ante la tentación de querer mirar tal órgano, el hombre podría quedar ciego.

Esta leyenda ilustra muy bien las creencias que en torno a la mujer iban tomando una gran fuerza, siendo ella un ser sin espíritu, siendo sólo un reflejo de Dios y que tiene es su cuerpo algo diabólico. Si la biología determina los sexos y la mujer es determinada como tal por poseer una vagina, entonces, toda mujer tiene en su anatomía la boca del infierno.

Esta idea tomó mayor fuerza en el siglo XVII cuando el diablo penetró en la naturaleza femenina y gran cantidad de mujeres fueron perseguidas como brujas, siendo esta una nueva forma de pensar a la mujer que tenía una amplia correspondencia con la inferioridad moral y espiritual que se le suponía.

“Horror de la mujer que recibe al diablo mismo en su vientre con el líquido seminal que hace brotar del hombre, horror de la mujer que con su impureza aleja de la pureza de la fe (...) La mujer no tiene otro recurso sino apelar no a Dios cuya misericordia le era rehusada, sino al Diablo que le prometía montes y moreras. Las mujeres despreciadas y castigadas han encontrado en él un consolador; más aún, un vengador. Pero para dirigirse a él se necesitaba un personaje intermediario: la histérica.” (Chauvelot, 2001; p. 55).

Si como se dijo desde el inicio de este apartado, la mujer tiene que ver con lo femenino y la histeria también, y a partir de ello se concluye que en esta época la mujer es histeria. Acotemos: el sexo que antes era recomendado como cura para las histéricas ahora es pecado, la castidad que provocaba tales síntomas histéricos ahora en la virtud máxima; el enfermo está siendo castigado por sus pecado; la mujer es pecado, la mujer es solo un esbozo de ser humano. Por tanto, los histéricos que seguían siendo casi exclusivamente mujeres, ya no eran considerados afectados por un padecimiento tratable, y si bien, las connotaciones sexuales de los síntomas continuaban formando parte del cuadro, la condena y el oprobio recaían en la mujer.

Histérica no mas, sus convulsiones, amnesias, ataques, cegueras, anestias son muestra de un contrato sexual, de una posesión: **“a la figura de la histérica se le suponía la de la bruja”** (Borrosa, 2001; p. 15).

“Entre el infierno y su dueño cornudo, la histérica se ha hecho intermediaria e intercesora entre los pecadores y la execrable potencia del maligno: no se le rogaba, se le pagaba para que ella le pidiera lo que en los rezos Dios no había querido oír” (Chauvelot, 2001; p. 55).

Recordemos que el histérico era, en el contexto griego y romano, un paciente repudiado por los doctores debido a su imposibilidad de cura. Ahora el histérico tiene un poder: La bruja (y por tanto, la histérica) se ha convertido en una segunda

fuerza, opuesta a la iglesia pero tan poderosa como la fe que la apoya y contra la cual va a abrirse una lucha implacable. El histérico y sobre todo, la mujer histérica (el hombre en la Edad Media estaba infinitamente menos frustrado) parece haber sido su víctima palpitante. La histérica tiene un perturbador poder de manipulación que a menudo la protege del detrimento del otro.

Ahí donde la mujer era pensada a partir de sus síntomas como histérica, se borra ese trazo y se garabatea otro en el que la hoguera se convierte en el escenario preciso: “Y las brujas célebres, las grandes iluminadas, las grandes hacedoras de milagros quemadas por la iglesia fueron, con mucha frecuencia, o bien desdichadas débiles mentales incultas o bien psicóticas delirantes” (Chauvelot, 2001; p. 56).

La bruja- La histérica

En la Edad Media, se desempeñó un significativo papel histórico-cultural; a consecuencia de un contagio psíquico, se presentó como epidemia y constituye el fundamento real de la historia de las posesiones por el demonio y la brujería (Freud, 1888; p. 42).

En los comienzos del año mil, en Occidente, época de hambre, de epidemias, de guerras; la Iglesia comienza a tener un decaimiento e inestabilidad que se ve reflejado también en el Estado: se excomulga al rey por concubinato. Los dos poderes, el laico y el religioso, están corrompidos.

“Este es el momento en el que aparece la bruja, enriqueciendo el vacío de su vida mediante prácticas satánicas. La histérica -es la misma- se entretiene con el diablo y sus acólitos, trabaja las pociones mágicas, anuda y suelta los imperdibles” (p. 58-59).

El terreno de la brujería pertenece a las mujeres y esto no es fortuito. Si el terreno de lo legítimo y divino pertenece al hombre, ella encuentra lugar en lo subversivo y demoníaco: la noche, la luna y la muerte siempre se han vinculado a lo femenino y también a lo oscuro y al mal, y muchas mujeres que fueron acusadas de brujería eran aquellas que de alguna manera habían estado ligadas a la naturaleza con tradiciones mágicas, muchas veces vinculadas con asuntos amorosos o sexuales; estas mujeres tuvieron un papel inquietante ya sea como curanderas, brujas o seductoras. (Caro, 1986). A veces la figura de la bruja comadróna/curandera se confundía con la de la prostituta (Fo, 2006).

Alienadas a la naturaleza, al poder de seducción, comienzan a ser temidas: Ellas eran consideradas infernales por naturaleza, su ciclo estaba sincronizado con el ciclo de la luna aunque muchos hombres, sin ser de esencia infernal como las mujeres, eran aptos a su vez para estas relaciones históricas con el diablo y sus criaturas (Chauvelot, 2001).

El supuesto poder de la bruja se equipara entonces al del Dios creador pero desde el opuesto, desde quien representa su némesis...la bruja se alía al enemigo del amo absoluto y con ello utiliza su fuerza y poder para hacerse un lugar en este mundo en el que se le ha negado incluso la categoría de ser humano, es desde la subversión, con el fin de alterar el orden establecido por un otro... esa ha sido la historia de la histérica. No es útil ser tomada por simple loca, es necesario perturbar el terreno, perturbar al amo, hacer hablar al otro de sí, buscar una mirada sin importar que con ello sea condenada.

“Aquí, la histérica va a apropiarse de un poder de creación: va a introducir a Satanás y a su ejército de diablos. Por ella lo maravilloso va a volver a ocupar su lugar en el mundo de trabajo, de humillación y de remordimientos: entonces se transforma en cabra para desempeñar un papel malvado, cabalga escobas, transforma las plantas en animales y los animales en objetos, el plomo en oro y los duendes en domésticos o en amantes lúbricos” (Chauvelot, 2001; p. 54).

Tan sólo es necesario recurrir a la historia para confirmar lo anterior. Michelet (citado en Chauvelot, 2001) plantea que por cada brujo existían diez mil brujas. Fueran hombres o mujeres, el camino sigue siendo el mismo: lo femenino. De hecho refiere que de cada 48 filtros de amor y muerte, 26 estaban preparados por mujeres. En el apartado correspondiente a Lacan veremos la relación de la histeria con el amor pero desde este escenario, una razón para explicar la orientación de la bruja hacia el amor es que la libertad de las mujeres estaba notablemente limitada. En ningún caso tenía vida privada, su virginidad y su fidelidad conyugal pertenecían como cosa propia a su parentalidad.

En todo caso, se entiende a “la brujería como un “habitus” de gracia negativa, como la disposición permanente de hacer el bien o el mal” (Pitt, 1989; p. 121), y en este sentido la enfermedad y el amor pueden inducir a conductas sospechosas lejanas a los patrones cristianos. Esto apoya lo ya dicho: la intención es alterar el orden para con ello, ser miradas, encontrar un lugar.

Si el sexo es pecado, es ahí donde ella, la histérica-la bruja, se mueve; recordemos que desde la cultura egipcia había quedado claro y demostrado que la histeria es una perturbación o enfermedad que se mueve en el terreno de lo sexual. El sexo es pecado, esta es lo que trastoca al Cristianismo y es precisamente ahí donde la histeria-la bruja, encuentra un escenario propio para expresar su malestar, pero también su saber.

Para ilustrar lo anterior, dejamos este pequeño ejemplo: la creación de la hidromiel hecha de miel fermentada que tenía la función de incrementar el apetito sexual y la potencia, se daba a los jóvenes recién casados en la noche de bodas y era símbolo de fecundidad. (Recordemos que en la antigüedad, se recomendaba a las histéricas, como tratamiento médico, el incremento de la vida sexual y alimentar al órgano deseoso con aquello que le falta: un hijo. A esto alude la hidromiel).

Había recetas más sutiles como la destinada a provocar la impotencia. Esta idea está fundamentada en los contrarios haciendo alusión al Diablo en relación a Dios. Las mujeres que querían volver impotente a un hombre se revolcaban desnudas, cubiertas de miel, en el trigo. A la vista de todos, el trigo pegado a su piel estaba impregnado de dos poderosos excitantes: la desnudez y la miel. Los granos que estaban adheridos al cuerpo, eran cuidadosamente retirados y molidos al revés (la manivela del molino era girada en sentido contrario del habitual) y de esta harina obtenida se hacía un pan que producía el efecto contrario de la excitación que generaría la desnudez y la miel: la impotencia. Por otro lado y bajo el contraste de los contrarios, el procedimiento para “volver loco a un hombre de amor” era el mismo, aunque al moler los granos de trigo, el molino era girado hacia al lado habitual y la sustancia era amasada sobre las nalgas de la interesada (Chauvelot, 2001).

Estos eran el tipo de trabajos que las histéricas-brujas realizaban. Pero su actividad mas secreta era el sabbat, reunión de brujos y brujas con el diablo: “los invitados asisten a esta cita con el diablo en un rincón perdido, en plena noche atravesando los aires a caballo o en escoba (instrumentos meramente femeninos símbolos del trabajo doméstico) que es lo opuesto a un corcel. Allí sufren el juicio de Satán: el castigo de los buenos y la recompensa de los malos, lo contrario de la justicia de Dios. Luego participan juntos en un banquete y se lanzan al desorden hasta el agotamiento y el despertar con nauseas al amanecer” (Chauvelot, 2001; p. 64).

En esta cita, se puede entender que se trata de una histeria colectiva con la idea de oponerse a Dios haciendo lo contrario a lo que manda: drogas, promiscuidad, borrachera. Al marasmo de masas va a responder una histeria colectiva que se manifiesta como una epidemia de brujería (Chauvelot, 2001).

A grosso modo se ha señalado el concepto de brujería, el terreno en que se movían y a quién servían. Ubicados en el contexto cristiano, resulta obvio que

estos actos son subversivos y atentan contra la ley que con tanto ahínco se intentaba establecer como legítima. La bruja representa uno de los últimos bastiones de los paganos también llamados herejes, quienes a toda costa y en nombre de Dios, debían ser eliminados.

Otro argumento que justifica la persecución de las brujas se debe a la necesidad de acrecentar la natalidad con el fin de asegurar el poder a través del material humano inagotable, las brujas practicaban la anticoncepción y sus sortilegios estaban encaminados a tal efecto. Con el fin de instaurar la primacía de la nueva religión y de establecer su orden a través del castigo, la Iglesia y el Estado, temiendo ver perderse su poder a causa de un descenso demográfico (recordemos que era todavía un periodo en el que se acumulaban pestes, guerras y catástrofes climáticas), pusieron en duda el saber de las comadronas, saber popular transmitido oralmente sobre la contracepción y las prácticas sexuales. Había que suprimir todo saber sobre el control de los nacimientos.

La caza de brujas puede ser leída como una gigantesca guerra del poder masculino contra las mujeres y las últimas formas de matriarcado. El objetivo principal era arrebatrar a las mujeres el poder de curar enfermedades y asistir a partos. Este monopolio debía ser confiado al monopolio de la casta masculina de los médicos (Fo, 2006). Es a partir de esta razón, que el Estado y principalmente la Iglesia se dedicaron a consagrar a la bruja como un ente corrupto que debía ser castigado.

Un documento escrito por un inquisidor Boloñés en 1639, señala que: "...bruja formal es aquella que ha hecho pacto con el demonio y apostando de su fe, con sus maleficios o sortilegios, ha dañado a una o mas personas, de modo que de tales maleficios o sortilegios se siga la muerte, o por lo menos enfermedad, impotencia para engendrar o detrimento notable a los animales u otros frutos de la tierra..." (Gingzburg, 1986 p. 37).

Era posible reconocer a la bruja mediante indicadores que señalaban la presencia o contrato con el Demonio, estos podía ser “estados de raptó, visiones, clarividencia, anestesia de algunas partes del cuerpo, ataques convulsivos, perturbaciones de la actividad sensorial y alteraciones del discurso”, síntomas descritos desde los egipcios que desde entonces miraban estos despliegues sintomáticos como una enfermedad propiamente femenina que tenía nombre: histeria.

Pero, según esta nueva concepción, si el sexo es pecado y la enfermedad es un castigo, entonces la histeria no tiene cabida sino como contrato satánico, aquí el Otro convocado es el antípoda de Dios, quien está en el terreno de lo legal y legítimo. Así pues, según este contrato, era posible detectar si una mujer era bruja sino por aquellos quienes la acompañaban: “Su presencia cercana se podía detectar por la presencia de hombres, muchas veces vestidos de negro, los vuelos mágicos con algún hombre, y en general, para las mujeres tratos deshonestos con esos demonio” (Salazar, 1986, p 333).

Entonces, para el Cristianismo, el cuerpo es ahora un ente ajeno que debía ser castigado por el deseo carnal además de que el cuerpo de la mujer contiene la entrada al infierno, el sexo es una perversión, la enfermedad es un castigo divino y la mujer es pensada como intrínsecamente perversa,. Todo lo anterior es el terrero en el que se mueve la histeria.

La Santa Inquisición, institución cristiana creada para acabar con los paganos, elaboró tres categorías de personas perseguidas: brujas, herejes y dementes. Muchas de las mujeres acusadas eran enfermas mentales, que para los cristianos, sus síntomas eran signo de posesión diabólica, esos síntomas que siglos atrás eran causados por una matriz hambrienta y deseosa de engendrar.

El principal motivo que sustentó esta idea era que los ataques que comúnmente se le atribuían a la histeria y que ya eran bien conocidos por los egipcios y la

cultura grecorromana, eran para los cristianos manifestaciones de una posesión diabólica, es contrastante la explicación que dan a la brujería:

“Toda brujería proviene del deseo carnal, que en las mujeres es insaciable. Hay tres cosas que nunca son saciadas, más aún una cuarta que nunca se dice: Ya es suficiente; y ésta es la boca del útero. Razón por la cual para satisfacer su lujuria tiene tratos hasta con el diablo” (Barning y Cashford, 2005; p. 595).

Esta explicación tiene una inherente correspondencia con el argumento platónico para explicar la histeria. Se trata de un órgano meramente femenino y que está insatisfecho, pero ahora la causa es un vínculo sexual con el demonio por lo que esa insatisfacción debe ser castigada. Seguimos en el terreno de lo sexual.

Para condenar y ejecutar a las brujas, la Santa Inquisición se apoyaba en un libro llamado “El Malleus Maleficarum” o “El martillo de las brujas” que es un tratado filosófico-escolástico publicado en 1486 por dos inquisidores dominicos, Heinrich Kramer y Jacob Sprenger. El libro no sólo afirma la realidad de la existencia de las brujas, sino que afirma que no creer en brujas era un delito equivalente a la herejía: “*Hairesis maxima est opera maleficarum non credere*” (La mayor herejía es no creer en la obra de las brujas).

El Malleus explicaba los actos de íncubos y súcubos², la manera de hacer pactos con el Demonio, las supersticiones, los hechizos, y el modo de elaborar pócimas para hechizos. Para el Malleus la brujería era la peor herejía que requería de tres elementos: el Demonio, la bruja y el permiso de Dios. Consideraba que la infidelidad y la lujuria eran los principales motivos que llevaban a las mujeres a pactar con el Demonio, siendo las que poseían un temperamento más vehemente para satisfacer sus *repugnantes apetitos*. Clasificaba a estas brujas en tres grados: las que curan y dañan, las que sólo dañan y las que sólo curan (Trejo, 1986; p. 295-297).

²Íncubo y súcubo refieren a las relaciones sexuales que un hombre y una mujer respectivamente llevan a cabo con un demonio que se transforma en el sexo opuesto

En este libro se explican siete formas de ser bruja:

- ♦Entregarse a la fornicación y el adulterio (siendo el ejercicio de una satisfacción sexual sin el deseo de procreación)
- ♦Volver impotentes a los hombres
- ♦Dedicarse a la castración y a la esterilización
- ♦Practicar la sodomía y la homosexualidad (otras formas de satisfacción sexual sin procreación posible)
- ♦Recurrir a la contracepción
- ♦Practicar el aborto
- ♦Matar o sacrificar niños

“Esta lista no es más que un resumen del saber sobre el control de nacimientos en todas sus formas, saber que poseían las comadronas que debían ser susceptibles a la muerte” (Chauvelot, 2001; p. 66). A lo largo de los tres siglos siguientes, el Martillo de las Brujas se convirtió en el manual indispensable y la autoridad final para todos los jueces, magistrados y sacerdotes, católicos y protestantes en la lucha contra la brujería en Europa. La institución cristiana redacta de manera detallada, cómo debe ser el proceso para detectar, procesar y sentenciar a las brujas (Barning y Cashford, 2005; p. 545).

En este documento, se lee: “La ejecución de la condena le corresponde al poder político, a la que está confiada la purificación por el fuego, según el precepto bíblico: “no dejarás que viva la hechicera”. La muerte es inevitable por punición que recae sobre el cuerpo; el alma es salva si ha habido confesión. El castigo debe tener lugar ante el pueblo, puesto que la posesión es interpretada como cuestionamiento del poder del amo.”

Este argumento permite vislumbrar la importancia fundamental que la bruja representaba dentro del constructo social, se trataba de un enfrentamiento, de una subversión relacionada al sexo, la libido, el placer, la ley, las normas, el cuerpo

pero sobre todo, una trasgresión al amo que es representado bajo el significante “poder político” (p. 154).

Como ya se dijo, se atribuía a los acusados de brujería un pacto con el Diablo. Se creía que al concluir el pacto, el Diablo marcaba el cuerpo de la bruja, y una inspección detenida del mismo podía permitir su identificación como hechicera (lunares, verrugas, cicatrices principalmente). Mediante el pacto, la bruja se comprometía a rendir culto al Diablo a cambio de la adquisición de algunos poderes sobrenaturales, entre los que estaba la capacidad de causar maleficios de diferentes tipos, que podían afectar tanto a las personas como a elementos de la naturaleza; en numerosas ocasiones, junto a estos supuestos poderes se consideraba también a las brujas capaces de volar (en palos, animales, demonios o con ayuda de ungüentos), e incluso el de transformarse en animales (preferentemente lobos).

“Además les hace disfrutar de todo tipo de placeres mundanos y les dota de hacer el mal a los demás, les permite leer el pensamiento de los hombres, traslada de un lugar a otro sus cuerpos e incluso eran culpados por desastres tales como sequías, inundaciones, tormentas, epidemias y pestes” (p. 156).

Pero tales poderes nunca fueron considerados como imperantes ante el poder de su Dios. La bruja podía poseer a otro ser (que generalmente también era histórico) a partir de los poderes que le otorgaba Satanás. Este poseído era capaz de librarse del influjo de la brujería a partir de un exorcismo bajo el siguiente precepto:

“En nombre y por la fuerza de Nuestro Señor Jesucristo os conjuramos sin excepción, ¡oh espíritus impuros, fuerzas satánicas, tropas enemigas de asalto del infierno, legiones, cuadrillas y bandas diabólicas! Sereis destruidos hasta vuestra última fibra y expulsados de la Iglesia de Dios, de las almas creadoras a imagen de Dios y redimidas por la preciosa sangre del cordero divino” (Grigulevic, 2001; p. 146).

Este ritual se realizaba bajo el sustento del Malleus Malleficare o El Martillo de las Brujas. Ya estaba bien establecido el modo y el tipo de exorcismo a realizar según la situación. Convocan al gran Otro, a Dios para que eso que las posee salga de sus cuerpos, lo cual, continúa teniendo connotaciones sexuales. Pero ahí, algo se escapó.

El desacierto

Otras forma de ser mujer estaba contemplada bajo la imagen de las monjas, mujeres que consagraban una vida al servicio de Dios y que, literalmente, y a través de un ritual religioso, se casan con él, procurando con ello una vida santa exenta de todo exceso carnal. Renuncian al sexo y castigan al cuerpo. Estas mujeres consagradas a la vida santa comenzaron a presentar los mismos indicios de aquellas mujeres poseídas por Satanás (que desde un discursó médico se trataba de un ataque de histeria).

Cuando los exorcistas realizaban el proceso de purificación, debían averiguar quién era aquel que las poseía y con esto, encontrar a la bruja responsable.

Ya que las monjas renunciaban a toda relación carnal, era evidente que no se trataba de un pacto o contrato sexual con Satán, se trataba de una posesión diabólica lo que significa que eran ellas poseídas por alguien que había hecho el contrato con Satanás.

El procedimiento dictaba que, tras un exorcismo, el poseído debía acusar o delatar a aquel que lo poseía para poder castigar al brujo.

Sorpresivamente, las monjas acusaban a los clérigos, sacerdotes y demás personajes pertenecientes a la institución eclesiástica de ser ellos los culpables de su posesión.

Estas confesiones causaron gran revuelo y encontraron la fisura del sistema eclesiástico que imponía una verdad a ciegas. Ante lo anterior, la Iglesia se vio obligada a tomar acciones drásticas, modificar su sistema de creencias y lanzar argumentos para poder proteger su sistema.

Ya no se trataba de una posesión diabólica ni de un contrato sexual con el demonio, pues no era posible que la gente de Dios fueran sujetos de los actos perversos a los que Satán convocaba. La iglesia se había subvertido. Ahora, había que encontrar alguna otra forma de explicar lo sucedido, a las posesiones demoniacas y a los contratos sexuales se le atribuyó otra causa, la enfermedad. Recurrieron a la medicina (Morales, 2008).

En el siglo XVII el inglés Edward Jorden fue el que descubrió en la supuesta posesión demoníaca, a la histeria, cuando afirmó que las crisis convulsivas, la anestesia corporal, la ceguera y el mutismo con intermitencia se debían a causas naturales y no demoníacas. Cuando en el siglo XVII se generalizaba el enfoque médico de la demonología, y autores como Jorden, Burton, Sydenham y Baglivi empezaron a pensar en la histeria como enfermedad que podía trastornar el espíritu (Maleval, 1986), de manera contrastante, al mismo tiempo se llevaban a cabo procesos inquisitoriales en donde el *Malleus Maleficarum* indicaba los métodos de tortura para descubrir en los individuos la presencia del maligno.

La posibilidad de pensar nuevamente en la histeria permitió un resurgimiento de las ciencias que podría explicar y curar tal enfermedad y con ello, un retorno a lo antiguo fue ineludible. La medicina se apropió ahora de la palabra legítima y aquí entra con vigor lo dicho sobre la histeria.

1.3 La Psiquiatría: retorno a lo antiguo

Dentro de la concepción médica, en el mundo occidental se consideraba la existencia de estados alterados de la conciencia generados por un desequilibrio entre los cuatro humores internos del cuerpo: el sanguíneo, el flemático, el melancólico y el colérico; las enfermedades mentales se originaban por alteraciones del humor melancólico (López, 1986; Sacristán, 1992).

Desde el siglo XVI Ambroise Paré había vinculado el pensamiento hipocrático a la teoría de los humores y había afirmado que en la histeria existía la posibilidad de encontrar, además de algunos síndromes psíquicos, algunos rasgos de enfermedades mentales. La mezcla de síntomas psíquicos y somáticos, la naturaleza onírica de ciertos estados y su relación con la sexualidad ya se mencionan en las primeras descripciones de la locura histérica (Maleval, 1986).

En el siglo XVII, la histeria volvió a ser objeto de estudio para la medicina. Los científicos intentaron dar diversas explicaciones a este fenómeno donde resaltaba la inferioridad física de la mujer como principal explicación ante estas manifestaciones histéricas.

Gracias a los avances en los conocimientos anatómicos, la idea fundamental del órgano migrante fue refutada, lo que contribuyó a una desvinculación de la histeria a la anatomía femenina y comenzaron a aparecer casos de histeria masculina que, si bien ya habían aparecido en la época hipocrática, esta vez fueron tomados a consideración; así, pasó a primer plano el nexo discursivo entre los rasgos histéricos del carácter y la feminidad.

El cuadro clínico sigue siendo, en esencia, el mismo: síntomas físicos cambiantes: el engaño, ademanes exagerados, el despliegue inadecuado de las emociones, el comportamiento sexual manifiesto o, por el contrario, la renuncia a cualquier tipo de contacto sexual.

Las corrientes médicas fueron principalmente tres. En primer lugar la corriente organicista de Gran Bretaña. Se cuestiona la teoría uterina de Hipócrates en nombre de la neurología: la histeria se debe a un trastorno nervioso del cerebro.

La segunda corriente médica encuentra sustento con Syden Ham en Gran Bretaña y Pinel en Francia donde la histeria recibe por primera vez un fundamento psíquico. De acuerdo a los aportes de estos autores la histeria es curable justamente porque no es una enfermedad orgánica sino un desorden de las pasiones con consecuencias somáticas. Es una alienación mental, una afección del espíritu y, por lo tanto, requiere un tratamiento moral o psíquico.

Finalmente, a partir del siglo XVIII, poco a poco se distingue una tercera vía con Mesmer en Francia, Braid en Gran Bretaña, y sobre todo con Charcot en la Salpêtrière. Llamándolo magnetismo, fluido o sugestionabilidad, ellos demuestran el poder de la hipnosis sobre los síntomas histéricos. Sobre este punto, Charcot es el maestro que la histérica llama: El síntoma no es la expresión de una emoción oculta, sino que se le reduce a un conjunto de signos, cada uno de los cuales sólo tiene valor en relación con los otros, de modo que el síntoma conforma un cuadro clínico ante la mirada de Charcot.

La histeria tiene por etiología la herencia y las causas ocasionales de los síntomas son agentes provocadores, por ejemplo, caerse de las escaleras, palabras brutales, bofetadas, lo que en el siglo XV era considerado signo de posesión diabólica.

El siglo XIX fue el periodo de apogeo de la histeria en el que pasó a primer plano la relación que existía entre el síntoma histérico y la conducta histérica, entre la enfermedad y quienes la padecía. Debido a esto, la histeria fue reubicada dentro de la política sexual. En una cosmogonía patriarcal, la histeria designaba ya entonces lo femenino como problema y enigma. (Borossa, 2001). Charcot es en esta época, el personaje que intentará desentrañar el enigma de la histeria.

Charcot y el teatro de la histeria

En la década de 1880, Jean-Martin Charcot, apodado *el Napoleón de las neurosis*, era una figura importante dentro de la medicina europea dedicada a la investigación de la histeria como director del hospital de París, la Salpêtrière.

Este hospital fue levantado en la segunda mitad del siglo XVII sobre una vieja fábrica de pólvora (de ahí su nombre: *salpêtre*, sal de piedra, nitrato de potasio), que albergaba a más de cinco mil mujeres: mendigas, locas, epilépticas, prostitutas; mujeres alienadas que ingresaban sin que nadie supiera si algún día podrían salir. Charcot se incorporó al cuerpo médico de la Salpêtrière en 1862 y muy pronto se convenció de que algunas de las asiladas no padecían enfermedades orgánicas sino enfermedades “nerviosas”. Charcot quería alejar su profesión de los prejuicios y de la hechicería que rodeaba a este tipo de enfermedades para lo cual se valió de dos dispositivos técnicos y una herramienta de transmisión-enseñanza en sus famosas lecciones de los martes en el anfiteatro del hospital: la hipnosis y la fotografía.

Con la hipnosis lograba hacer que sus pacientes dejaran de lado sus síntomas como la ceguera o la parálisis, con lo que demostraba que estas afecciones no eran causadas por daños orgánicos. Con la fotografía lograba captar, hacer visible a los otros, la serie de síntomas, convulsiones y efectos del tratamiento. Con sus lecciones de los martes lograba transmitir el conocimiento, montando en vivo presentaciones de los casos.

Para Charcot, la histeria implicaba una particular perturbación del sistema nervioso debilitado por una herencia de carácter aún indeterminado y su desencadenamiento se debía a un trauma físico. Para realizar el diagnóstico, Charcot se apoyaba en dos cosas: primero la identificación de antecedentes familiares-hereditarios y la segunda era la eficacia de la sugestión bajo la hipnosis (Didi-Huberman, 1982).

Bajo la hipnosis y la sugestión, las pacientes devenían en el *Gran Ataque Histérico* el cual fue categorizado por Charcot:

1. periodo epileptoide
2. periodo de convulsiones (clownismo)
3. periodo de trance o de actitudes pasionales
4. periodo terminal o verbal

El objeto de esta clasificación era alejar a la histeria de la opinión común de lo inconocible, lo misterioso e inentendible, así pretendió demostrar que era una enfermedad predecible y, por tanto, que estaba en su alcance no sólo comprender sino también, hallar una cura para ésta. Para ello se apoyó también de diagramas, bosquejos, y centenares de fotos cuidadosamente rotuladas (p. 24-25).

La cátedra de Charcot consistía en demostrar, a alumnos e incluso a celebridades que asistían a presenciar el gran ataque, las fases de éste. Durante su exposición, una paciente era llevada junto al famoso neurólogo, era interrogada y después hipnotizada, para con ello, mostrar su susceptibilidad al ataque.

En uno de sus primeros y muy elocuentes casos, Charcot describió a una histérica que durante el ataque, revivía una serie de episodios aterrizantes que había tenido. Sin duda, se oía lo que ella narraba e incluso quedaba registrado en el caso, pero para Charcot, ese discurso era un síntoma que debía ser relegado a un lugar secundario, a un balbuceo sintomático de los histéricos y su revivencia, la narración de la historia, se repetía día tras día al igual que cualquier otra manifestación como contracciones o espasmos típicos de los ataques histéricos (Borossa, 2001; p. 27).

En general, ésta fue la tarea que realizó Charcot a lo largo de su carrera, dejamos de lado la espectacularidad de sus funciones de los martes pues descrito ha quedado los principios propuestos por Charcot.

Sin intención de hacer un extenso recorrido en detalles históricos, daremos paso por cuestiones cronológicas, al Psicoanálisis.

1.4 La histeria desde el Psicoanálisis

Siendo esta la parte nodal de la presente tesis, se desarrollará lo trabajado con Freud y se dará continuidad con Lacan. El motivo principal por el que esta tesis encuentra sustento en el Psicoanálisis se debe principalmente a que Freud fue el primero en plantear a la histeria como concepto teórico y dio una nueva lectura al saber médico sobre el síntoma histérico. Lacan hace un retorno a Freud y con ello una nueva lectura, donde logra capturar una de las preguntas básicas del Psicoanálisis en relación con la histeria: ¿qué es una mujer?

Desde Freud, la histeria fue su pilar teórico pues fue en la clínica que comenzó a tejer, destejer y zurcir lo que en la teoría ahora se conoce. Debido a su complejidad y su extensión, se desarrollan sólo los elementos necesarios y convenientes para esta tesis.

Es pertinente hacer una aclaración. Este apartado podría parecer más bien un resumen de la historia del Psicoanálisis, pero esa no es la intención. Esto se debe a que, como se señaló en el párrafo anterior, la histeria ha sido la columna vertebral de la obra freudiana por lo que la propia historia de la histeria desde Freud está vinculada estrechamente con la historia del Psicoanálisis. Para dar inicio a este apartado, que corresponde al Psicoanálisis desde Freud, es necesario primero ubicar el contexto concerniente a esta etapa de la historia de la histeria.

Contextualizando el inicio del Psicoanálisis

El ímpetu de la Revolución Industrial ya había ocurrido pero fue durante este periodo que los efectos totales de la industrialización se hicieron sentir, liderando a

la sociedad de masas del siglo XX. Se publica *El origen de las especies*, Jack el destripador ronda por Londres, los ferrocarriles permiten alianzas comerciales y crecimiento industrial, la literatura y las artes también encuentran una época de auge facilitada por las clases sociales que permiten el desarrollo de esta actividad que se vincula de manera importante a un status social.

En general hubo una obsesión con la higiene moral que llevó a la aprobación de leyes que permitían a la policía interrogar y detener a mujeres que caminaban solas (sin un hombre) por ciertas zonas de la ciudad, porque existía la posibilidad de que fueran prostitutas. La interacción entre clases sociales era motivo de pánico en la época Victoriana.

En lo tocante a las mujeres, sus ocupaciones eran muy limitadas y las profesiones respetables eran muy pocas: enfermera, secretaria, institutriz, vendedora o maestra. Su lugar dentro de la sociedad era muy delimitado, el matrimonio se entendía como el fin de la educación, sobre todo para la mujer. Al mismo tiempo la vida real empezaba tras este contrato social, lo que supone un claro punto de inflexión.

Aunque carecían del derecho al sufragio durante la Época Victoriana, ganaron el derecho a la propiedad después del matrimonio, el derecho a divorciarse y el derecho a pelear por la custodia de sus hijos tras separarse de sus maridos.

En contraste con los avances tecnológicos que se estaban cosechando tras la Revolución Industrial, la mujer seguía siendo un ente débil y cabizbajo que encontraba sustento en el hombre. Era común ver que una mujer se retiraba a sus aposentos debido a sus nervios destrozados, era común evitar preocupaciones a las mujeres, fatigas o cambios bruscos porque eran incapaces de tolerar tales eventos. Por supuesto, estas concepciones culturales tienen un importante acento en la histeria que se irán desarrollando poco a poco.

Teniendo un débil esbozo de lo que culturalmente acaecía en la época de desarrollo psicoanalítico, es menester hablar de esta otra parte de la historia de la histeria, teniendo como marco referencial a Sigmund Freud.

La cura por la palabra. Sigmund Freud

Sigmund Freud, médico de profesión, nacido en Viena en el siglo XIX, es la amalgama que unirá histeria y cura. Fue en 1885 que, gracias a una beca de neurología, tuvo su primer y más importante contacto con la histeria. Con el fin de explorar los fundamentos orgánicos de los desórdenes nerviosos, Freud fue al Hospital de Mujeres de la Salpêtrière en París, en donde presencié la cátedra que Charcot impartía los martes y fue a partir de esta cátedra que se le abrió un nuevo camino hacia el estudio de la histeria, en especial la parálisis histérica. También orientó la mente de Freud, aunque sólo fuera de un modo informal, hacia el componente sexual en la etiología de la histeria (Neu, 1996; Borossa, 2001).

Como se dijo ya, las clases demostrativas de Charcot atraían a una gran audiencia y generaba en ellos una gran expectación ante lo que el maestro era capaz de provocar en ellas. El teatro de la histeria. Freud fue impactado de igual modo, por lo que se convirtió en discípulo ferviente de Charcot. Quedó sorprendido por la forma en que en ese lugar, las crisis convulsivas de las pacientes histéricas eran convocadas a repetirse ante un auditorio con fines de enseñanza. Estas crisis, por no ser oídas y a fuerza de repetirse, llegaban a poner en peligro la vida de ciertas pacientes³.

³“El día en que Augustine alcanzó la cifra de 154 crisis en el día, se la declaró *inutilizable* para las representaciones de enfermos. Extenuada, una vez soltó estas palabras: *Me dijiste que me ibas a curar, pero me tiras de la lengua*. Lo que Augustine decía era recibido a modo de información, *nunca se la escuchó*. Al médico lo único que le interesaba era el *hacerse ver* de una erotización presente en las crisis. El día en que se la apartó de las presentaciones de enfermos y se la encerró con las locas, Augustine tomó conciencia del peligro de muerte *simbólica* que la acechaba. Entonces rompió su camisa de fuerza y huyó de la Salpêtrière, disfrazada de hombre...” (Didi-Huberman, 1982).

No de manera sorpresiva, Freud comenzó a emplear las técnicas y el método de su mentor. Así mismo, adoptó también los postulados teóricos de su maestro por lo que la etiología de la histeria para Freud era en esencia la misma: la herencia, donde un trauma físico desencadena la histeria.

Cuando Sigmund Freud regresó a Viena para abrir su propia consulta lo hizo todavía como neurólogo pero con un interés especial en “casos nerviosos” que otros desechaban por tediosos: pacientes que no sufrían lesiones orgánicas en el sistema nervioso. De este modo, al regresar de París con una acentuada predilección por lo que hoy se designa como neuróticos, Freud se encaminó por primera vez por la vía regia al inconsciente (Neu, 1996).

Es en un escrito elaborado en el año de 1888, bajo el título de “*Histeria*” que Freud describe la etiología teñida de la teoría de Charcot. El documento no representa más allá de lo que se sabía hasta entonces sobre la histeria, a excepción de un argumento que en el texto se desarrolla. Freud consideraba que el trauma físico (el que desencadena la histeria) también estaba acompañado de un trauma psíquico que quedaba en perspectiva en el momento en que la enferma balbuceaba (última fase de la etiología propuesta por Charcot) el cual puede ser considerado bajo la sombra del trauma físico, es decir, de mayor importancia resulta el trauma físico porque es éste el que desencadena la histeria y el trauma psíquico es un signo más.

Otro punto a rescatar en este trabajo es que Freud sitúa el origen de la histeria en la niñez. Habla además de la histeria masculina donde hace un breve esbozo de dicha enfermedad y describe generalidades con respecto a la histeria en las mujeres desde diferentes edades. Pero ahí algo se cuele; Freud plantea que la histeria en los hombres se manifiesta en trastornos motrices que afectan a aquella parte del cuerpo con la que el enfermo trabaja: un trastorno físico conjugado con algo más, del lado del significante que aún no alcanza a vislumbrarse.

Para Freud, erradicar los síntomas histéricos era el objeto a seguir y la posibilidad de conseguir tal meta era a través de la hipnosis y la sugestión, las que merecieron una serie de escritos de su parte que tuvieron a bien ser publicados.

En la Salpêtrière, las histéricas hablaban, siendo este episodio catalogado como uno más de las etapas del gran ataque histérico. Pero es aquí donde se presenta un parte aguas en lo concerniente a la etiología de la histeria. Freud pudo observar que las pacientes que estaban bajo el influjo hipnótico eran capaces de hablar sobre aquello que las atormentaba y que esto tenía relación con el trauma físico.

Freud se interesó en la palabra que permanecía anudada con el síntoma, él supo escuchar a la histérica y se dejó instruir por ella. Bajo el influjo de la sugestión y la hipnosis, de la no conciencia, las pacientes podían hablar de aquello que las atormentaba y que conscientemente no podrían apalabrar. Esto tenía resultados casi inmediatos en las pacientes y los síntomas desaparecían, pero sólo por un lapso. Las pacientes no podían recordar aquello que habían podido decir, por ello los síntomas se diluían momentáneamente, pero siempre retornaban (Freud, 1888).

Freud comenzó a dudar de la hipnosis como técnica de tratamiento ante la histeria. Dio cuenta de que ahí había algo más que aún no podía mirar con claridad. Aunque admite que su necesidad de buscar otra técnica se debía en parte a su incapacidad de hipnotizar a las pacientes, consideraba pues que, en estado hipnótico, las pacientes “omitían” la resistencia, punto fundamental para dar cuenta de que ahí, en la resistencia, se encontraba una hebra del hilo conductor hacia el nódulo de lo que generaba la histeria. Pero entonces ¿cómo trabajar con la histeria si no es a partir de la hipnosis?

Las respuestas se fueron construyendo paulatinamente en *“Estudios sobre la histeria”* (1893-1895). Este escrito es un compendio de casos clínicos que Freud

escribió en colaboración con Josef Breuer. Este texto ha sido de gran importancia teórica porque en cada caso, Freud va desarrollando observaciones que poco a poco le van permitiendo formular teorías de las que se desprenderá para generar otras, en ello radica la complejidad de la teoría freudiana. Pero he aquí lo más importante, Freud se desprende de la hipnosis como técnica en Psicoanálisis.

En este escrito, exponen tres argumentos fundamentales: primero, que los síntomas histéricos tenían sentido, en medida que eran la expresión lógica de un trauma psíquico y no físico como se había venido proponiendo; segundo, que este trauma se relacionaba con impulsos libidinales coartados; y tercero, que la cura, de índole catártico⁴, dependía de que el paciente recordara y expresara dicho trauma en la forma de una narración (Borossa, 2001; Freud, 1893-1895).

Es aquí donde Freud pone en primer término el trauma psíquico en donde la palabra de la histérica deja de ser un balbuceo y cobra sentido en concordancia con su cuerpo parlante. La imposibilidad de poder descifrar el mensaje que la histérica intenta comunicar comienza a diluirse. Anna O, Emma Von N, Miss Lucy R, Elizabeth Von R y Dora son ahora palabra, texto en forma de narración y con ello, se alcanza a ver una luz para comprender la vida psíquica y anímica de la complejidad de la histeria.

Ahora las pacientes eran convocadas a hablar de sus síntomas, de sus padecimientos y en general, de sus vidas. Este discurso era analizado primero bajo el método catártico y después a través de la asociación libre, método que consiste en expresar sin discriminación todos los pensamientos que vienen a la mente, ya sea a partir de un elemento dado (palabra, número, imagen de un sueño, representación cualquiera), ya sea de forma espontánea (Laplanche, 2004; p. 35). Métodos que se fueron implementando y desarrollando a partir de las propias demandas de las pacientes.

⁴Catarsis: Es el procedimiento terapéutico mediante el cual un sujeto logra eliminar sus afectos patógenos, y después abreactuarlos, al revivir los acontecimientos traumáticos a los que aquéllos están ligados (Freud, 1893-1895).

A partir de la ejecución de esta técnica en la clínica, Freud notó un común denominador: todas las pacientes manifestaban haber sido víctimas de un encuentro sexual impactante durante su niñez donde el agresor era comúnmente el padre. A partir de ello, concluyó que éste acontecimiento perturbador era la raíz que generaba las neurosis y que, dependiendo de la reacción del niño ante tal evento, sería el tipo de neurosis que florecería en la juventud (Freud, 1896).

Freud concluyó que la neurosis desarrollada a consecuencia de un encuentro intempestivo con la sexualidad tenía como causa un trauma psíquico que se generaba en el individuo debido a su inmadurez psíquica y sexual, por lo que desarrolla una gran carga de energía que no puede manejar, como consecuencia, la reprime y pasa al estado inconsciente. Este trauma reprimido, deja una huella que en la pubertad surgirá a modo de resignificación, de *après-coup*⁵. Es decir, el trauma no se trata del evento fechable sino de la huella que deja en el sujeto y en el despertar sexual, la huella también aparecerá.

Este proceso se presenta en todas las neurosis, pero es característico de la histeria que se presente por una hipersensibilidad dolorosa o en forma de inhibición sensorial o motriz. El sufrimiento de un síntoma somático es equivalente a la energía de excitación del trauma inicial.

¿Qué sucede con el excedente de energía sexual con la que el niño quedó cargado? El sujeto intenta aislar no sólo el recuerdo, sino también esta energía libidinal que ha quedado fluyendo en su cuerpo. La imposibilidad de permitir que esta demasía de afecto fluya trae como consecuencia que ésta energía se transforme ¿en qué?

⁵ *Après-coup*: Se dice de la dimensión de la temporalidad y causalidad específica de la vida psíquica que consiste en el hecho de que hay impresiones o huellas mnémicas que pueden no adquirir todo su sentido, sino en un tiempo posterior al de su primera inscripción. Freud destaca que experiencias vividas sin efecto inmediato notable pueden tomar un sentido nuevo desde que son organizadas, reinscritas ulteriormente en el psiquismo. Incluso a partir de ese esquema hay que concebir el trauma. La mayoría de las veces, una escena vivida precozmente en una forma bastante neutra podrá tener valor de trauma cuando, por ejemplo, un segundo acontecimiento, vivido después de la pubertad, le dé a esta primera escena un sentido nuevo, desencadenando un afecto sexual displacentero (Chemama, 2004; p. 33).

Nasio (1991) lo explica de la siguiente manera: “está entonces el conflicto en el yo ante una representación sobrecargada que intenta liberar su exceso de energía y del otro lado, la presión constante de la represión la cual, aislando a la representación, le impide dejar fluir su carga. Ante esto no hay ningún flujo liberador sino únicamente su solución de compromiso consistentes todas ellas en la investidura de otras representaciones menos peligrosas que la representación intolerable”.

Es decir, se trata de un desplazamiento de energía en que la carga se transforma, pasa del estado psíquico al estado somático; encuentra apoyo, lugar de reposo en el cuerpo y es en éste donde se manifiesta el excedente de afecto. Esto es la neurosis conversiva. Ese excedente de energía se transforma entonces en síntoma pero ésta solución de compromiso, ésta transformación de la energía libidinal excedente que encuentra forma y figura en el cuerpo, no es la respuesta a la angustia pues a pesar de que la sobrecarga sexual ha sido desplazada, el sujeto sigue padeciendo porque el motivo de sufrimiento no ha variado.

Sea en el plano psíquico o en el plano del cuerpo, el sujeto sufre de estar habitado por un exceso inasimilable. Lo que antes fue incompatibilidad de la representación con el conjunto de representaciones constitutivas del yo del histérico ahora es incompatibilidad de un sufrimiento somático que no obedece a las leyes del cuerpo real pues no existe ninguna razón que explique sus síntomas, al menos desde el discurso médico.

Freud, seguro de haber encontrado la causa de las neurosis y en este caso, de la neurosis histérica y con ello, la cura para sus síntomas, llamó a esta teoría *La Teoría del Trauma*.

Pero Freud se encontró con un cuestionamiento que le condujo a modificar su teoría de manera importante teniendo como consecuencia un salto incalculable en la teoría freudiana.

Se preguntaba si era concebible que todo neurótico hubiera sido víctima de las perversiones de un adulto, argumento que iba en contra de la razón, del sentido común. Esta inquietud puesta en papel y lápiz fue remitida a Fliess:

“Y enseguida quiero confiarte el gran secreto que poco a poco se me fue trasluciendo en las últimas semanas. Ya no creo más en mi “neurótica”. Claro que esto no se comprendería sin una explicación (...). Después, la sorpresa de que en todos los casos el padre debiera ser inculpado como perverso, la intelección de la inesperada frecuencia de la histeria, en todos cuyos casos debiera observarse idéntica condición, cuando es poco probable que la perversión contra niños esté difundida hasta este punto” (Freud, 1897a; p. 301).

El siguiente argumento que se encuentra en esta carta, es fundamental para el desarrollo de su siguiente teoría:

“(...) la intelección cierta de que en el inconsciente no existe un signo de realidad de suerte que no se puede distinguir la verdad de la ficción investida por afecto. (Según esto quedará una solución: la fantasía sexual se adueña casi siempre del tema de los padres)” (Freud, 1897a; p. 301-302).

La famosa carta era tanto la proclamación de un nacimiento como una necrológica; en menos de dos meses Freud envió a Fliess un esquema de su teoría de la sexualidad infantil y su papel en la formación de los síntomas neuróticos de la vida adulta. Freud le ofreció a Fliess cuatro motivos para rechazar la teoría de que todas las neurosis tenían su causa en incidentes traumáticos de seducción como él mismo los denominaba con frecuencia de abuso sexual en la temprana infancia.

1. No había culminado con éxito ni una sola terapia usando esa hipótesis; los pacientes que parecían más impresionados por el análisis abandonaban prematuramente la terapia, y sus éxitos parciales parecían explicables por otros

medios. 2. Los relatos de abuso de los pacientes cada vez incluían más actos perversos por parte de los padres; la frecuencia de la histeria, que implicaba una frecuencia aún mayor de asaltos perversos puesto que no todos causaban histeria, comportaba la existencia de un número improbablemente grande de padres sexualmente abusivos. 3. Era difícil distinguir entre verdad y ficción en las historias de abuso emocionalmente cargadas que contaban los pacientes. 4. Incluso en el caso del delirio espontáneo de los psicóticos, las experiencias ocultas de la infancia no accedían a la conciencia; era improbable que esto ocurriera en el tratamiento de pacientes a quienes se les suponía dotados de mejores defensas y que padecían enfermedades más leves.

El propio Freud parecía haber resuelto en artículos publicados en 1896 muchas de las objeciones mencionadas a Fliess. En cuanto al abandono de la terapia y su falta de éxito. Por ejemplo, Freud pretendía haber llevado a cabo el psicoanálisis completo de trece casos de histeria. En ninguno de ellos faltaba el suceso de un abuso sexual en la temprana infancia; llegó incluso a afirmar que en algunos casos no se había obtenido ningún éxito antes de que el análisis llegara a su fin natural con el desvelamiento de los traumas más tempranos (Freud, 1897a; p. 307).

Contra la posible crítica de que los histéricos inventaban sus relatos de seducción, Freud presentó el hecho de que los pacientes sólo los producían con suma aversión y con signos visibles de violenta angustia. Sus historias, además, tenían en común tantos detalles y rasgos esenciales que habría que suponer algún tipo de conspiración entre los pacientes para considerarlas ficticias.

Después de abandonar la *Teoría del Trauma*, Freud categóricamente dejó de atribuir la causa del trauma a un factor externo para asignarla a uno interno: la propia vida de fantasía de la histeria, sus deseos contendrían la solución fundamental del enigma de las reminiscencias, y esto tendría aplicación universal, sería válido para todos. Es en una carta a Fliess donde atestigua lo anterior:

“Se me alumbró una única idea de calor general. He comprobado, también en mi caso, el hecho de estar enamorado de mi madre y celoso de mi padre, y actualmente considero que este es un suceso universal de la temprana infancia.”
(Freud, 1896c)

Y al siguiente año, Freud escribe al respecto a Fliess:

“Ser completamente sincero consigo mismo es un buen ejercicio. Un solo pensamiento de validez universal me ha sido dado. También en mí he hallado el enamoramiento de la madre y los celos hacia el padre, y ahora lo considero un suceso universal de la niñez temprana, si bien no siempre ocurre a edad tan temprana como en los niños hechos histéricos. (Esto es semejante a lo que ocurre con la novela de linaje en la paranoia: héroes, fundadores de religión.). Si esto es así, uno comprende el cautivador poder de *Edipo rey*, que desafía todas las objeciones que el intelecto eleva contra la premisa del oráculo, y comprende por qué el posterior drama de destino debía fracasar miserablemente” (Freud, 1897b).

En efecto había descubierto que su solución para el funcionamiento general del psiquismo humano se hallaba en el complejo de Edipo. En un primer momento, Freud no hizo diferencia entre este complejo según el sexo del infante porque consideraba que no existía tal diferencia debido a que no consta ningún indicativo que diferencie a la niña del niño atribuyendo a esto que, psíquicamente, no hay nada que haga a la niña una niña como tal, postulado que refutará mas adelante desarrollando el complejo de Edipo en la niña. Esta será la secuencia que continúa en este trabajo.

Freud venía planteando en términos generales un paralelismo entre el desarrollo sexual de niños y niñas, pero al hacer una revisión, en “*Tres ensayos de una teoría sexual*” (1905), se da cuenta de que no hay un primado genital (el pene), sino un primado de falo, y los estudios que había realizado estaban dirigidos al varón. Acepta que carece de elementos sobre los procesos correspondientes en la

niña y escribe sobre estas reflexiones en su texto “*La organización genital infantil*” (1923a).

En “*El sepultamiento del complejo de Edipo*” (1924), plantea por primera vez en forma explícita que la sexualidad sigue un curso diferente en los niños y en las niñas. En ambos sexos se logra un desarrollo del complejo de Edipo; un superyo, un periodo de latencia, una organización fálica y un complejo de castración, pero en uno y otro sexo, se desarrollan a nivel psíquico de manera distinta debido a su diferencia anatómica.

Freud desarrolla el complejo de Edipo en el niño, proceso que ubica en la etapa fálica⁶. El niño es seducido inevitablemente por la madre a través de los cuidados que ésta le proporciona al momento de asearlo, de alimentarlo (Freud, 1933 [1932]), el niño es libidinizado, generando una voluptuosidad de sus órganos genitales. Por ello, el niño se enamora de la madre deseando poseerla físicamente. Busca seducirla exhibiendo su pene que lo llena de orgullo, su virilidad temprana despierta lo incita a querer reemplazar junto a ella a su padre.

Para el niño, todos poseen un pene y se regocija con él al haber sido libidinizado y recurre al onanismo, siendo esta una forma en la que el niño puede liberar toda esa energía sexual que ha sido despertada por su madre, quien, al dar cuenta de la actividad masturbatoria de su hijo amenaza con “cortar” el pene, a modo de reproche por su excitabilidad.

Esta amenaza no representa nada para el niño hasta que da cuenta de los genitales femeninos, cuando se ha puesto en palabra la posibilidad de perder el órgano, concluyendo así que las niñas han sido castradas.

⁶ Etapa fálica: Fase de organización infantil de la libido que sigue a las fases oral y anal y se caracteriza por una unificación de las pulsiones parciales bajo la primacía de los órganos genitales; pero, a diferencia de la organización genital puberal, el niño o la niña no reconocen en esta fase más que un solo órgano genital, el masculino, y la oposición de los sexos equivale a la oposición fálico-castrado (Laplanche, 2004).

Esto es el Complejo de Castración, complejo que permite al niño sepultar el Complejo de Edipo identificándose con el padre y asegurando que a partir de esta identificación podrá continuar preservando su órgano y al mismo tiempo, tener a la madre a través de una ecuación simbólica, sustituyéndola por alguna otra mujer en los años venideros.

Pero en las niñas, el proceso es diferente y de orden fundamental. Freud considera que existe una etapa importante que sólo se presenta en la niña y no encuentra equivalente en el niño. Esta etapa es esencial para la niña ya que de ésta depende en gran medida que pueda encontrar el camino a la feminidad.

Freud plantea que esta etapa tiene una relación con entidades clínicas, por ejemplo, guarda una estrecha relación con la etiología de la histeria (la histórica mantendrá un vínculo estrecho y ambivalente con su madre); además se halla también en esta fase el germen de la paranoia de la mujer (Colorado, 1998).

Hacemos referencia a la etapa preedípica que refiere a la ligazón de la niña con la madre. Al igual que el niño, su primer objeto de amor es la madre, también ella, la niña, la desea porque también ha sido libidinizada por ella generando una voluptuosidad ubicada en el clítoris.

Por ello es que Freud argumenta que nada separa psíquicamente al niño de la niña; ambos desean a la madre pues ambos han sido seducidos por ella. La rivalidad con el padre se presenta en ambos sexos y la libidinización encuentra un órgano receptor sea en forma de pene, sea en forma de clítoris. Por lo anterior, Freud considera que la libido es de esencia masculina.

Entonces, si la niña desea también a su madre porque también ha sido libidinizada por ella ¿cómo llega la niña al complejo de Edipo? Al dar cuenta de su castración. Tras la apreciación de los genitales masculinos, la niña da cuenta que “algo” le falta, piensa que todos poseen dicho órgano, que ella es la única defectuosa y

responsabiliza a su madre de tal carencia aunque alberga la esperanza de que el clítoris crecerá hasta convertirse en un pene (Freud, 1931; 1933 [1932]).

Al dar cuenta de que su madre tampoco posee tal órgano, comienza a tener sentimientos ambivalentes hacia su madre y surgen las mociones hostiles. La niña se sumerge en una doble decepción, de su madre y de ella misma. Freud sostiene que ante tal conmoción, la niña tiene tres orientaciones de desarrollo:

“La primera lleva al universal extrañamiento respecto de la sexualidad. La mujercita, aterrorizada por la comparación con el varón, queda descontenta con su clítoris y renuncia a su quehacer fálico y con ello a su sexualidad en general y que tiene como consecuencia, una neurosis (Freud, 1933[1932]). La segunda línea retiene la masculinidad, la esperanza de tener alguna vez un pene persiste. La tercera línea desemboca en la final configuración femenina que toma al padre como objeto y así halla la forma femenina del Complejo de Edipo” (Freud, 1931).

Bajo la influencia de la envidia del pene, la niña se desprende de la madre y encuentra un sustituto de pene que se trasfigura bajo la imagen de un hijo del padre quien se convierte en su objeto de amor y le dará lo que la madre no pudo darle, idea inconsciente que queda siempre latente.

La niña tendrá que hacer un retorno a la madre, pues ella posee aquello necesario para tener al padre, y por tanto, el falo. Bleichmar (1991) refiere a esto que la niña intentará representar el ideal femenino, a partir de mujeres representativas, como la madre, la nodriza, etc., para alcanzar al objeto de amor que ahora reside en el padre.

Todo lo anterior es concerniente al desarrollo psíquico de la mujer desde los postulados freudianos, pero ahora se hará mención de su relación con la histeria.

¿Cómo es que un sujeto adviene histérico?

Para Freud la histeria tiene que ver con el deseo, el deseo de un falo bajo la imagen de un hijo del padre que encuentra como escenario la vida fantasiosa de la niña. Freud (1900) propone que el origen de la histeria es un fantasma⁷ inconsciente y no una representación ya que cada experiencia vivida a lo largo de la niñez, a nivel de las diferentes zonas erógenas (boca, ano, piel, ojos, etc.) tiene el valor de un trauma porque la sexualidad infantil es siempre exorbitante y extrema en contraste con los limitados recursos físicos y psíquicos del niño. Esta tensión libidinal será siempre demasiado intensa para el yo del niño.

Es entonces el cuerpo erógeno del niño el que produce el acontecimiento psíquico pues es foco de una sexualidad rebosante, asiento de un deseo donde su realización entraña la posibilidad de un goce ilimitado y absoluto, lo que resulta insoportable porque atenta contra la vida misma del sujeto.

Es tan intenso el surgimiento de este exceso de sexualidad llamado deseo, con la eventualidad de su cumplimiento llamado goce que, para atemperarse, necesita la creación inconsciente de una fabulación, de una escena, de un fantasma protector.

Estas formaciones fantasmáticas producidas inconscientemente, ignoradas por el sujeto, pero no del todo, son las respuestas psíquicas obligadas para contener el exceso de energía que el empuje del deseo implica. Una escena fantasmática tan verdadera como la escena traumática ocurrida en la realidad, dará forma y figura dramática a la tensión deseante. Pero esta tensión sigue siendo igualmente insoportable aunque ahora integrada al fantasma, se le circunscribe bajo el nombre de angustia fantasmática.

⁷Fantasma: Es una escena, a veces un recuerdo olvidado que, sin llegar al plano de la conciencia, permanece activo, que se repite siempre igual. Tiene la función de sustituir una satisfacción real imposible por una satisfacción fantaseada posible. Así, el deseo se cumple parcialmente en una fantasía que, en el inconsciente, reproduce la realidad. Es una defensa del yo para moderar el deseo. Los sueños son el escenario pertinente para que los fantasmas deambulen sin restricción (Nasio, 2007).

Entonces, la causa principal de la histeria reside en la actividad inconsciente de una representación sobreinvertida que encuentra sustento en el deseo. Por ello ya no se reduce a una parte del cuerpo sino que se despliega a un libreto dramático, el fantasma, que se desarrolla en una acción principal protagonista y una zona corporal investida y fuente de angustia (Nasio, 1991).

Ha quedado claro, desde la teoría freudiana, cómo es que deviene una neurosis histérica, pero ahora es menester hablar en sí de la histeria que, como ya se dijo, tiene su lazo convergente con la feminidad.

En su trabajo publicado en 1909 [1908] titulado “*Apreciaciones generales sobre el ataque histérico*”, Freud realiza un bosquejo del gran ataque histérico vinculado con la vida fantasmática de la histérica. Explica cómo devienen los ataques histéricos, la relación con la vida fantasiosa de las pacientes y sus múltiples represiones como mecanismo de defensa ante ciertos eventos de índole sexual que durante la infancia tuvieron lugar:

“Considerado globalmente, el ataque histérico, cómo la histeria en general, reintroduce en la mujer un fragmento de quehacer sexual que existió en la infancia y al cual en esa época se le podía discernir un carácter masculino por excelencia. A menudo es posible observar que justamente muchachas que hasta la pubertad mostraron un ser y unas inclinaciones varoniles devienen histéricas desde la pubertad en adelante. En toda una serie de casos, la neurosis histérica no responde sino a un sesgo excesivo de aquella típica oleada represiva que hace nacer a la mujer por remoción de la sexualidad masculina” (Freud, 1909 [1908]). Si seguimos a la letra lo anterior dicho por Freud, estamos en el terreno de la sexualidad masculina, ¿por qué hemos hecho ahínco en la feminidad?

Freud postula que a cada neurosis corresponde un cuestionamiento inconsciente que atormenta al individuo bajo el yugo del superyo. La neurosis encarna estructuralmente la dinámica de una pregunta sin respuesta definitiva. En la

histeria este cuestionamiento va dirigido a la identidad sexual (¿soy hombre o mujer? o ¿qué es ser una mujer?), que tiene una relación importante con la feminidad.

A partir de los trabajos de *“Pegan a un niño”* (1919), *“Algunas consecuencias psíquicas de las diferencias anatómicas entre los sexos”* (1925) y *“Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina”* (1920), Freud culmina su trabajo en torno a la feminidad en dos textos en 1931 y 1932: *“Sobre la sexualidad femenina”* y *“La Feminidad”*, respectivamente.

Es en la *“Conferencia 33, La Feminidad”* (1933 [1932]), que Freud señala el desinterés de dar una definición cabal sobre este concepto ya que la inclinación del Psicoanálisis reside en cómo es este proceso psíquico que determina a una persona como femenino.

Los avatares a los que la niña se enfrenta para poder encontrar una correspondencia con su sexo, desde lo femenino, son múltiples: tendrá que cambiar a la vez de zona erógena y de objeto, es decir, pasar del clítoris a la vagina y de la madre al padre, un pasaje que no es en absoluto fácil y que está lejos de efectuarse siempre. Ahora bien, esta transformación nada tiene de natural: no existe ninguna atracción automática por el sexo opuesto que pudiera guiar a la niña hacia el amor de su padre.

Es en esta misma conferencia que Freud utiliza una frase ya bastante famosa: “el enigma de la feminidad a puesto cavilosos a los hombres de todos los tiempos” (Freud, 1933 [1932]; p. 105). Para Freud, la feminidad es enigmática porque no es un elemento dado desde el comienzo, al menos en el nivel del inconsciente y de sus representaciones: masculino y femenino. La anatomía bien puede distinguir dos sexos pero éste concretismo no es determinante en la estructuración psíquica de lo femenino y lo masculino.

Y es precisamente esta la primera diferenciación que se hace en el ser humano: masculino o femenino según las diferencias anatómicas. Pero esta diferencia encuentra una correspondencia psicológica ligada a lo pasivo y lo activo. La femineidad consiste en la predilección por metas pasivas, aunque esto no es lo mismo que la pasividad ya que, según Freud, puede ser necesaria una gran dosis de actividad para alcanzar una meta pasiva.

Considera además que la relación que se ha hecho de la femineidad con la pasividad está vinculada al modo de participación de la mujer en la función sexual, la cual se difunde a otras esferas de su vida, aunque después da cuenta de que este dualismo no basta para expresar las diferencias sexuales en el nivel psíquico.

Atribuye también esta relación de la mujer hacia la pasividad a las normas sociales que fuerzan a las mujeres a situaciones pasivas. Su propia constitución le prescribe a la mujer sofocar su agresión, y la sociedad se lo impone; esto favorece a que se plasme en ella intensas mociones masoquistas (Freud, 1933 [1932]).

Entonces, se puede pensar a la femineidad y por tanto, a la mujer, desde dos vertientes, la pasividad y la castración, por lo desarrollado en el complejo de Edipo en la niña. Estas dos posiciones vinculadas a lo femenino tienen, por si mismas, un determinante concepto inferior. ¿Será entonces que la mujer, al intentar representar lo femenino, tiende a lo infravalorativo? Freud considera que sí ya que la pasividad y la castración no son otra cosa que tendencias al sometimiento.

En *“El malestar en la cultura”* (1930 [1929]), al tratar el divorcio existente entre el amor y la cultura y el papel de la familia en este divorcio, Freud intenta explicar el argumento anterior. Para él, las mujeres se oponen a la corriente cultural al ejercer una influencia dilatoria y conservadora al convertirse en las representantes de los intereses de la familia y de la vida sexual, aunque reconoce que inicialmente fueron las mujeres las que establecieron el fundamento de la cultura.

Plantea también que la obra cultural se convierte cada vez más en tarea masculina imponiendo a los hombres la sublimación para la que las mujeres están escasamente dotadas. El hombre dispone de una parte de su energía psíquica para los fines culturales, energía que sustrae a la mujer y a su sexualidad; viéndose relegada a un segundo plano por las exigencias de la cultura y adopta frente a ésta una actitud hostil.

Esta argumentación resulta de excepcional importancia ya que la histeria surge a partir de un deseo, deseo de falo que sólo puede obtener a partir de un hijo, que es lo único que le permite insertarse en la cultura. Como se puede suponer, lo anterior dicho ha causado revuelo entre el pensamiento feminista acusando a Freud no sólo de pansexualista sino de misógino, pero si intentamos entender lo que Freud dice, sin juicios preconcebidos, podremos encontrar que, en realidad, lo que Freud hace es una crítica a la civilización que somete a la mujer. Veámoslo desde este punto de vista: la aseveración freudiana de la inmersión de la mujer a la cultura a partir de un hijo, remite a la mujer a una histeria que pareciera se colectiviza entre todas las mujeres. El falo como supremacía no hace otra cosa sino castrarla. La histeria es una queja ante esa supremacía del falo donde no tiene cabida si no es a partir de un falo propio que toma forma de un hijo alienada a un estado neurótico. Si el sujeto está enfermo, es porque la sociedad está enferma.

De manera sucinta, se ha desarrollado la encrucijada freudiana en torno a la neurosis histérica. La etiología constantemente modificada por el autor no es sino un reflejo de la propia complejidad de la histeria que a lo largo de su historia se ha podido mostrar, desde un útero errante, una posesión diabólica, un trauma físico hasta un fantasma teñido de deseo.

No siendo necesario aclarar, es preciso comentar que lo dicho sobre la histeria es interminable y abundante. Hasta aquí, en lo correspondiente en este apartado sobre Freud y sus histéricas para dar paso a Lacan.

Desde la lectura de Lacan

Jacques-Marie Émile Lacan, médico psiquiatra de profesión, nacido en Francia, uno de los países más influyentes de Europa en una época donde los cambios sociales multitudinarios se vivían a cada momento: La Unión Soviética comenzaba a diluirse, el conflicto árabe-israelí estaba en su máximo esplendor, las nuevas tecnologías permitían al hombre incluso llegar a la luna, la guerra de Vietnam y sus miles de muertos conglomeraban a jóvenes bajo el movimiento hippie, el uso de preservativos y el control natal entraron en boga.

Esta serie de cambios, de avances tecnológicos y sociales tuvieron eco también en lo concerniente a la mujer. Si bien, en la década de 1920 el derecho al voto para las mujeres fue tangible, la época que precedió a este acontecimiento comenzó a tomar fuerza bajo el estandarte del movimiento feminista. Es alrededor de la década de los 60 y 70 que el movimiento femenino se manifiesta ya incluso como una moda, dividido principalmente en dos vertientes: el radical y el social.

Es a partir de estos movimientos sociales que las mujeres comienzan a ganar derechos que antes eran negados, por ejemplo, en 1970 las mujeres logran en las Naciones Unidas la aprobación de la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra las mujeres (Colorado, 1998).

Esta etapa llena de transiciones no podía sino permitir a Lacan realizar una teoría que sin más, fue controversial y sigue siendo hasta ahora. Es sabido que los escritos y textos de Lacan y en general su teoría tiene una complejidad particular, y lo dicho por él sobre la histeria, también. No está demás recordar que Lacan hace una relectura de Freud, a la letra, lo que refiere a una lectura minuciosa de sus textos, y con ello, da cuenta de las modificaciones teóricas y prácticas que de su teoría se han hecho al mal leerlo o dar por sentado cosas que en realidad Freud nunca dijo o, por el contrario, omisiones de su teoría que al parecer,

resultan un amalgama para comprender. A pesar de esta relectura, Lacan elabora, re escribe, interpreta y modifica para su comprensión.

Para Lacan, a diferencia de Freud, la feminidad no está relacionada con la histeria, razón por la cual, es prudente desarrollar primero lo concerniente a lo femenino para dar paso a la histeria. Para abordar este tema, se partirá de la diferenciación lacaniana entre hombre y mujer lo que abre camino a lo referente a la histeria.

Hombre, mujer

Freud introduce el concepto de falo y la tesis sobre la primacía fálica como principio de la sexualidad infantil. El falo, según Lacan, tiene un papel esencial en todos los seres hablantes ya que es el elemento que va a instaurar un orden simbólico, gestar las bases para el desarrollo del lenguaje y como tal, inaugurar la cultura, nada más ni nada menos. Definamos falo: es un concepto imaginario, es la imagen de un pene erecto, esto, desde lo imaginario pero que simbólicamente, remite a la ley, a la castración, es estructurante y permite al sujeto pertenecer a una civilización (Colorado, 1998 p. 36).

Con la intención de que lo anterior quede claro, se habla de falo como significante y en ello no hay referencia al pene como parte anatómica del cuerpo a pesar que desde lo imaginario está inscrito en la figura de éste. La importancia del falo se vislumbra bajo la premisa de una supremacía fálica que se manifiesta en la ausencia-presencia de este significante.

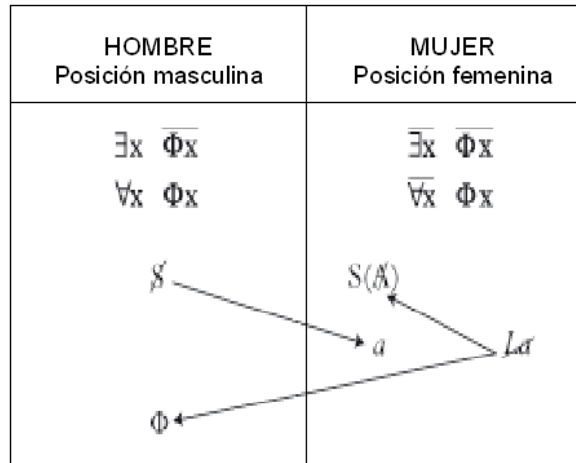
Ahora, más allá de la anatomía y de la genitalidad del sexo y desde la premisa freudiana que atestigua que psíquicamente no hay diferencia entre niño y niña, Lacan contempla la premisa de que la diferencia simbólica de los sexos se va a instaurar a partir de tener o no tener el falo, que se pretenda tenerlo o incluso serlo (esto generalmente sucede en las psicosis). Esta diferenciación no depende de la

genitalidad de los sujetos sino de la posición en la que se colocan con respecto al falo.

Si la diferencia simbólica entre los sexos se instaura a partir del tener o no tener el falo, podría concluirse que mujer es ausencia de falo y hombre es presencia de falo, pero para Lacan, lo masculino y lo femenino parten de la función del falo en donde hombres y mujeres no tienen falo. Ambos se relacionan a partir de una ausencia aunque la diferencia y lo característico de cada sexo se vislumbra en lo imaginario. Lo característico de la posición femenina es definirse en función de una carencia en el plano imaginario mientras que la posición masculina se define en función de una presencia también imaginaria.

Lacan concluye que sólo hay un significante del goce para ambos sexos: el falo. Todo sujeto en tanto hablante, se encuentra situado en el horizonte de un goce al que no tiene acceso por su inscripción en el lenguaje por lo que sólo puede inscribirse en relación con la función fálica que como sostén del orden simbólico y de su eficacia, es imposible negar.

Para trabajarlo más claramente, Lacan desarrolla las fórmulas de la sexuación en las que coloca a hombres y mujeres en relación al falo. Lacan refuta aquí el Edipo como mito para reducirlo a la lógica de la castración en la que agrega que esta lógica no regula todo el campo del goce: hay una parte que no pasa por lo fálico y que queda fuera de lo simbólico.



Donde:

Φ (Fi)= Es una función. Tener el falo o no tenerlo

x = Hombre o mujer

Φx = Cualquier x tiene el falo (o no lo tiene)

$\bar{\Phi}x$ = Negación de la función fálica que implica castración (tener o no tener el falo)

$\forall x \Phi x$ = Todo sujeto es fálico o todos están bajo el peso de la castración

$\exists x \bar{\Phi}x$ = Existe al menos un x que no tiene el falo. Existe al menos uno que no está castrado

$\bar{\exists}x \bar{\Phi}x$ = No existe ningún sujeto para el cuál no opere la función fálica, es decir, todos están castrados.

$\bar{\forall}x \Phi x$ = No-todo está sometido a la función fálica, de otro modo, no todos están castrados.

Lacan explica el diagrama de la siguiente manera: El lado izquierdo corresponde al x (hombre o mujer) en la posición masculina en la cual aparece el sujeto dividido ($\$$ ⁸) y el falo (Φ): en un primer momento el niño está convencido de la primacía fálica; para él, tanto hombres como mujeres están provistos de falo, es decir, todo hombre se inscribe en la función fálica ($\forall x \Phi x$). Posteriormente, el niño da cuenta de que al menos uno hace excepción a esta regla, lo cuál será esencial para

⁸ $\$$: Significa sujeto en falta, sujeto barrado, sujeto castrado.

asumir su propia castración: es decir, que al menos un sujeto (x), está castrado ($\exists x \Phi x$).

De acuerdo con lo anterior, en la vivencia del niño, la castración de la madre lo confronta y con ello, sucumbe la primacía del falo para con ello, enfrentar su propia castración.

Ahora bien, los dos momentos antes señalados ($\forall x \Phi x$ y $\exists x \Phi x$) se contraponen aunque están íntimamente ligados. La primera afirmación es de carácter universal, no tiene valor existencial, pero lo adquiere si al menos hay uno que se le escapa o la niegue; por tanto, es la segunda proposición la que permite a la primera tener consistencia, ya que ésta es la excepción que permite dar consistencia universal: la necesidad lógica de que al menos uno haga límite al universal.

A modo general, se plantea que para todo hombre (ser hablante), se cumple la función fálica, pero existe Uno para quien no se cumple; este Uno responde específicamente a la lógica del todo y la excepción. Es decir que el hombre se inscribe en la función fálica, sin embargo, esta función encuentra su límite, si la madre así lo permite, en la Función del Nombre del Padre⁹ por las que se establecen las prohibiciones. Con respecto a las fórmulas, Lacan expresa lo anterior de la siguiente manera: $\exists x \Phi x$ en donde actúa la función del padre porque la madre es objeto de deseo de x.

Ahora bien, el lado derecho de las fórmulas representa al x (hombre o mujer) del lado femenino. El x que se ubica en esta posición esté provisto o no de los atributos de la masculinidad, puede “elegir” o no estar dentro de Φx , es decir, puede estar no-todo dentro de la función fálica lo cual veta toda universalidad, se

⁹La Función de Nombre del Padre para Lacan (1957-1958) permite que el niño se inscriba en la cultura, prohíbe el incesto, une la instancia del deseo a la ley que establece un orden en las relaciones de parentesco, permite la estructuración como sujeto deseante.

convierte en no-toda. Para una parte de sí misma, una mujer está fuera, no está toda del lado de la función fálica.

De acuerdo con las funciones propuestas por Lacan, hay una diferencia importante y constitutiva en torno a la feminidad pues no obliga a la mujer a medirse en la horma de la castración: No existe ninguna mujer que no esté en la función fálica ($\exists x \Phi x$) y *no-toda* está en la función fálica, *no-todo* en la mujer pasa por la castración ($\forall x \Phi x$). En la parte de la mujer que no opera la función fálica, no ocurre la interdicción del Nombre del Padre, esto lleva a Lacan a hacer una conexión entre feminidad y psicosis. También por esta vía plantea que las mujeres son locas, pero no del todo (Colorado, 1998).

Es decir, es hombre el sujeto enteramente sometido a la función fálica. Por eso, la castración es su destino como también lo es el goce fálico al que accede por medio del fantasma ($\$ \langle \rangle a$). Es mujer, al contrario, lo que no está todo sometido al régimen del goce fálico y que se beneficia de un goce Otro, suplementario, sin el soporte de ningún objeto o semblante.

La carencia de un significante de la feminidad independiente de la significación fálica, constituye lo específico de la castración de una mujer. Esto es lo que está expresado en la lógica de las fórmulas de la sexuación propuestas por Lacan.

Lo que del lado del hombre vale como interdicción de un goce, encarnado en la figura del padre primitivo, del lado mujer no funciona del mismo modo, ya que no es lo mismo partir del temor a perder que del deseo de tener.

Puesto que la función del límite está negada del lado mujer, de eso se deriva una relación con el goce diferente a la que rige del lado hombre. Si bien las mujeres participan del goce fálico, tienen una relación distinta con aquello que le pone límite. Eso se llama Otro goce. Ese goce que tiene relación con el goce del Otro, figurado por el padre de la horda primitiva, no está excluido del campo, por

imposible que resulte. Que ese goce suplementario esté del lado mujer, no quiere decir que el hombre no pueda alcanzarlo, como tampoco que las mujeres no estén ordenadas en el goce fálico. Por el contrario, ambos lados representan la escisión misma de todo sujeto. Así, el Otro sexo, La Mujer, está por fuera del goce fálico y tiene relación al Otro goce. Pero La mujer no existe, es decir, la mujer no es más que uno de los nombres de ese goce, el real (Soler, 2007).

La mujer, la feminidad

Siguiendo las fórmulas de Lacan, la mujer que es *no-toda*, está dividida. Ella apunta al falo como atributo de su compañero, pero la otra dirección de su deseo se orienta hacia el S(A), la ausencia de la que ella goza.

Esa particularidad define el destino femenino, que se ubica en el punto de confluencia entre el goce fálico y el Otro goce. Es en la medida en que existe una indeterminación del significante “mujer”, que la mujer no-toda es en el goce fálico.

Según Lacan siguiendo a Freud, no existe una esencia de la feminidad y ésta no estriba en la castración. Tampoco existe una identidad femenina en el sentido de un universal como en el caso del varón. A esto se refiere cuando dice que “La mujer no existe”, oración que Lacan emplea para hacer notar que el carácter universal de la mujer simbolizado por el artículo *La* con mayúscula está tachado, barrado, argumento que le permite concluir que la mujer es una por una. De ahí la complejidad de dicho tema. Para Lacan el significante de la mujer se encuentra en esta tachadura de lo universal, es ese el significante con el que la mujer, una por una, encuentra lugar o ausencia y se sustenta en el goce Otro, más allá del goce fálico.

Es en las fórmulas de la sexuación que Lacan no objeta el falocentrismo del inconsciente. Lo que Lacan refuta es el Edipo adoptándolo ahora como mito y comedia del padre para reducirlo a la lógica de la castración, él agrega que esta lógica no regula todo el campo del goce. En cuanto a las mujeres que si existen,

las que el registro civil tiene por tales en función de la anatomía, ellas también están bajo el peso de la primacía del falo. Decirlas no-todas en la función fálica, reconocerles un goce diferente que el que ordena la castración, no les acredita una naturaleza anti-fálica. Lacan ha precisado esto para evitar el malentendido: el semblante fálico es el significante-amo de la relación con el sexo y que ordena, a nivel simbólico la diferencia entre los hombres y las mujeres, tanto como sus relaciones.

La posición femenina es ofrecerse como *objeto a causa de deseo* y *La tachada* es el lugar donde ella goza. Es un goce que supera la función fálica, **La** mujer no existe y al no existir, no hay límite. Hay un ilimitado, pero no sin referencia fálica, porque esta referencia marca y está marcada por la ley y al mismo tiempo, es lo que da estructura al sujeto, lo introduce al campo significante, por ende al lenguaje y por tanto, a la cultura. El límite al goce que introducen el Nombre del Padre y la significación fálica la mantienen en una relación vital.

“La feminidad de la mujer deriva de su ser castrado: es mujer aquella cuya falta fálica la incita a dirigirse hacia el amor de un hombre. Primero es el padre, él mismo heredero de una transferencia de amor que primordialmente se dirigió a la madre, después el esposo” (p. 39). Para Lacan, releyendo a Freud, la niña deviene mujer si al dar cuenta que está castrada, espera el falo de alguien más. Aquí se define a la mujer únicamente por las vías de su alianza con el hombre.

El problema de cada mujer es cómo encarna ella, en su cuerpo, el goce femenino. Es una mujer que adviene otra para sí misma en el goce sexual. Y la angustia se manifiesta como el signo de lo real del goce alcanzado.

Las mujeres pueden acceder a la feminidad en forma contingente, de un modo singular para cada una. A diferencia del goce fálico, el goce Otro, fuera de límite, conlleva un déficit de identidad, un arrasamiento subjetivo y puede presentarse como un vacío extraviante, de ahí que Lacan lo asocie con la psicosis.

Para Lacan, hay en lo femenino una relación de mayor proximidad con el vacío de la estructura femenina, mayor plasticidad en la aceptación de una pérdida y el reconocimiento de la inconsistencia del Otro pero, por contrapartida, también puede resultar en un salto al vacío, sacrificial, aniquilante, a causa de su identificación con la falta misma. Más allá de la castración (Soler, 2007).

Histeria versus feminidad

Existe una confusión permanente en lo que concierne a la histeria: a toda neurótica que se presenta en análisis se le supone histérica, evento que se sustenta bajo la premisa arrojada por Freud en la que asevera que toda mujer es histérica. Lacan insistió en sentido contrario pues considera que la histeria es una cosa muy precisa.

Lacan diferencia la histeria de la feminidad hasta llegar a oponerlas. En “Joyce, el síntoma” (1985) hace claramente esta separación: “Una mujer, por ejemplo, ella es síntoma de otro cuerpo. Si no es el caso, resta el síntoma llamado histérico”.

Como preámbulo y para indicar hacia donde se dirige este argumento, volvemos con Lacan: “el histérico es el inconsciente en ejercicio que pone al pie del muro que produce un nuevo saber”

Esta definición no especifica a la histeria desde la mujer. Implica que en todo sujeto hay histeria. En el acto mismo del análisis, todo paciente se histeriza y se coloca en esta posición pues al hablar de sí, de sus dolores, síntomas y formaciones de compromiso, evidencia su falta y coloca al analista en el lugar del Otro, aquel que posee un saber y que tiene un brillo agalmático (Braunstein, 2006).

Pero más allá de lo que en análisis puede ocurrir, es pertinente puntualizar lo referente a la estructura histérica pero ahora desde Lacan y su diferencia con la feminidad desde una posición estructurante.

En el seminario 20, Lacan (1972) dice: “desde el momento en que se formula la pregunta: “¿qué quiere una mujer?, se sitúa la cuestión a nivel de deseo. Ubicar la cuestión a nivel del deseo con respecto a la mujer es interrogar a la histeria”. Si esta interrogante concierne a qué es una mujer es lo que acosa a la histérica, es pertinente pensar que existe un rasgo histérico que se concentra en toda mujer y para poder dilucidar tal interrogante, la estructura histérica es aquí la que debe acotarse pero la frontera entre histeria y feminidad debe ser precisada.

Lacan distingue categóricamente el modo mujer y el modo histérico, aunque no se excluyen contundentemente. Porque identificarse con el deseo, en el caso de la histérica, excluye identificarse con el objeto de goce.

Así como las posiciones hombre y mujer se diferencian por la ausencia-presencia del significante del falo, la posición mujer y la posición histérica también están mediadas por este significante. La posición femenina se distingue de la histérica por la diferente tramitación de la inexistencia de la relación sexual, ya que es la propia función fálica la que pone obstáculo a esa relación. Se debe distinguir entre el anhelo de ser el falo y la relación sexual que hace la mujer falo. Mujer falo no indica una identificación sino un lugar, el del complemento del deseo masculino. La fórmula del fantasma ($\$ \leftrightarrow a$) muestra esta disimetría entre el sujeto deseante y el partenaire como objeto complementario de su deseo. Este objeto puede ser abordado como imagen de a , pero también como significante, ya que existen condiciones simbólicas para la elección de objeto.

La histeria maneja el fantasma fundamental ($\$ \leftrightarrow a$) posicionándose en el *objeto a* (“estoy insatisfecha”, dirá la histérica), apresurándose la histérica a encontrarse con lo que *crea* que es su deseo (Soler, 2007).

Si el fantasma es aquello que taponea la castración con un objeto plus de goce, el sujeto tiene fantasma sólo cuando está inscrito en la función fálica, en la lógica de la castración. En este sentido, el no-toda como tal no podría ser pensado como sujeto de fantasma. Es lo que Lacan dice cuando subraya, en el seminario Aun, que sólo del lado del hombre el *objeto a* es el partenaire que sustituye la falta de la relación sexual. (El hecho de que el fantasma como, por otra parte, las pulsiones parciales hayan sido descubiertos por Freud a partir de los dichos de las mujeres histéricas no constituye una objeción, dado que la histérica como tal no pertenece al registro del no-toda, sino que mas bien está identificada a eso que está sujeto a la castración, ya sea como dice Lacan "*homosexual o fuerasexo*") (Lacan, 1981; p. 103; Soler, 2007; p. 35).

La histeria puede ser pensada como un sujeto que se niega al goce aunque consume la falta y eso es también un goce, es gozar de la falta. Esta voluntad de no satisfacer el goce es lo que, de manera precisa, define la posición histérica. Se niega a que ese Otro goce de ella, a ser gozada. Sus pretensiones van más allá.

La posición mujer es distinta. Lacan la define de manera opuesta y parte de la interrogante que Freud arrojó sobre la cuestión de la feminidad que analiza en 1958. Para Lacan la respuesta a la interrogante ¿Qué quiere una mujer? Se vislumbra bajo el enunciado: quiere gozar; por otro lado, el sujeto histérico lo que quiere es buscar la insatisfacción en el Otro, apunta a un *plus de ser*.

Se concluye que la mujer quiere gozar y la histérica quiere ser. Incluso exige ser algo para el Otro, no un objeto de goce (como la mujer) sino un objeto precioso que sustente el deseo y el amor del Otro.

Lacan esboza la diferencia entre la posición mujer y la posición histérica de la siguiente manera:

Mujer	Histérica
referencia de goce	referencia de Deseo
+	-
Querer gozar o hacer gozar	querer ser
$ \begin{array}{c} S(A) \\ \uparrow \\ \phi \leftarrow \\ \swarrow \text{a mujer} \end{array} $	$ \begin{array}{ccc} \$ & \rightarrow & S_1 \\ \hline a & & S_2 \end{array} $

Del lado mujer, Lacan ubica la referencia al goce, es decir, a un plus; de lado de la histérica, un querer ser. El querer gozar o hacer gozar de la mujer, explica Lacan, está vinculado con el goce que un hombre tiene de una mujer y el cual, la divide. Es decir que el goce del parteniére viene al lugar de causa del deseo de la mujer. Es aquí cuando se puede distinguir los dos registros de gozar para el Otro que se instaura en el lado de la mujer y que difiere del deseo de desear de la histérica (Soler, 2007).

Del lado de la histérica, la escisión entre el objeto de satisfacción y el objeto del deseo, del objeto-goce y objeto-falta es siempre paradigmática y estará siempre presente porque es lo que le hace ser. La noción de objeto-cause que Lacan desarrolla, condensa dos aspectos del objeto: es objeto de falta, lo cual sostiene el deseo, y el objeto plus de goce. Su función es, entonces, doble: causar la falta y obturarla.

En la conferencia que Lacan dicta en 1973 sobre Joyce hace una nueva puntualización entre la posición histérica y la posición mujer. Una mujer se especifica por ser un síntoma mientras que la histérica se interesa por el síntoma del otro. La histérica no consciente ser ella el síntoma del Otro, eso le corresponde a la mujer.

La estructura del deseo, como deseo del Otro, aparece en la histeria con claridad. La histérica se apropia del deseo del otro identificándose con él, y sólo sostiene el deseo del Otro con la condición de no ser ella el objeto de ese deseo (no soporta ser tomada como objeto del deseo porque eso haría revivir la herida de la castración femenina o privación).

El problema es, en el fondo, aceptarse como el objeto de deseo del hombre. La histérica intenta sustraerse al goce del hombre. Lo deja a la Otra, La mujer. Sin embargo, así juega su partida, encarnando lo que le falta al goce del hombre, encarnando su límite. Y ésta es su manera de denunciar también el carácter limitado del goce fálico, lo demasiado poco si se considera lo absoluto de un goce que ella preserva en el horizonte. Ese límite es la castración del hombre como verdad que ella encarna. Lacan propone que el hombre sirve de relevo para que la mujer se convierta en ese Otro para sí misma, como lo es para él.

En otras palabras, la feminidad implica la relación con el Otro (en este caso, el hombre desde la lógica del sujeto que se posiciona en las fórmulas de la sexuación del lado masculino, porque es el que posee el falo) para realizarse como síntoma y aunque la histérica pasa por la misma mediación del Otro, no se sujeta a él como síntoma.

Para Lacan, lo que revela la estructura de la histérica es el deseo, no la necesidad ni la demanda de amor, sino el deseo de un deseo que se basa en la falta del Otro, y no en lo que causa esa falta.

Lacan responde a la pregunta por la feminidad que hace la histérica con un: "no-toda", lo que resulta poco convincente para ella que se juega al "toda o nada" oscilante, siempre provisional y anhelante de una definitividad que sella para siempre el estatuto de "la mujer". Por lo que la histérica tiende a buscar respuestas a sus interrogantes, ubicando el saber en un amo que pueda responder sin ambigüedad a la pregunta por el ser de la mujer.

Lacan señala que en la histeria se responde a la pregunta por lo femenino (¿qué es ser mujer?) a partir de la identificación viril: la histérica se identifica con un hombre al tiempo que cede la posición femenina a alguna otra mujer que encarna para ella el misterio de lo femenino.

Pero esta identificación masculina tiene el firme propósito de un deseo de ser, ahí donde para el hombre se ubica la falta, porque es ahí donde averiguara aquello referente a la femineidad identificada con el lado masculino.

Ahí donde la mujer es no-toda, la histérica no pertenece a este registro pues se identifica a lo que está sujeto a la castración y que en las fórmulas de la sexuación está ubicado del lado hombre por lo que Lacan llama a la histérica homosexual o fuerasexo (Lacan, 1983).

La histérica se identifica imaginariamente con un hombre para desde allí interrogarse sobre la sexualidad femenina: en qué, por qué y cómo una mujer suscita y sostiene el deseo sexual de un hombre. La histérica trata de identificarse con el hombre deseante, pero también con la mujer deseada, haciendo todo lo posible para que el deseo se mantenga. Ahora bien, el denodado intento de la histérica por identificarse al ideal femenino de la mujer es la prueba de que no existe ninguna seguridad de serlo.

¿Qué es ser una mujer? Sigue siendo la pregunta nodal de la histérica. Lacan propone que para poder responder esta incógnita, se necesitaría un saber de la relación sexual según el cual, teniendo cada uno lo que no tiene el otro, un hombre y una mujer, de dos harían uno. La posición histérica es el arte de volver a plantear la pregunta instaurando una negación: no hay relación sexual, un hombre y una mujer no hacen uno, sino dos. Pero para la histérica esto se debe a la impotencia que proviene del padre al dar cuenta de su castración. La esperanza de la histérica es que la respuesta a la pregunta tenga una proposición universal que es La mujer. De la ausencia actual de ese saber, se extrae entonces la

conclusión de que es necesario suplirlo con la abnegación y el don de sí mismo como sostén de la impotencia de ese hombre que es el nombrado padre. Tal es el deseo histérico: que el amor al padre cumpla una función de suplencia, esperando que algún día futuro se escriba la relación sexual. En otras palabras, para la histérica la no-relación sexual no es real; no es del orden de lo imposible. Es sólo impotencia provisoria que proviene de ese padre (Soler, 2007).

Todo niño se vuelve hacia un padre digno de ser amado porque es omnipotente, tiene el falo y puede darlo. Este es el padre que es amado. Ahora bien, la histérica sabe que no tiene tal padre y lo ama precisamente por lo que no da y encuentra así su lugar junto a él dándose a la vocación de sostenerlo ahí donde es insostenible. Ese es el síntoma del Otro que sostiene a la histérica en su posición de deseante de un deseo.

En el artículo “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina”, en el apartado titulado “De desconocimientos y prejuicios”, Lacan dice: “Conviene preguntar si la mediación fálica drena todo lo que puede manifestarse de pulsional en la mujer, y principalmente toda la corriente del instinto materno. ¿Por qué no establecer aquí que el hecho de que todo lo que es analizable sea sexual no implica que todo lo sexual sea accesible al análisis? Y de reconocer a la vez que el analista está tan expuesto como cualquier otro a un prejuicio sobre el sexo, fuera de lo que le descubre el inconsciente” (Lacan, 1960).

Esto implica consentir en que una parte de su ser permanezca no simbolizada (parte de la que el *objeto a* es comisionado) a fin de dejarla servir para causar el deseo del hombre, con lo cual ella tendrá acceso a esa ausencia de sí misma de la que goza. Sin que esto implique que con este objeto se identifique. A esta identificación corresponde más bien la posición sacrificial de la histérica. La posición femenina supone, en cambio, ser ese objeto a título del semblante, como el analista. Dar apariencia a la causa del deseo en ese momento en que el falo alcanza su límite, no es de ningún modo una “falsa feminidad” sino la única

posibilidad que queda ofrecida en ese punto de desfallecimiento del Nombre del Padre.

Braunstein (2006) menciona en su libro del Goce que: "la histérica va por el mundo, así, insegura de su identidad, tratando de definir quién es, cuál es su nombre propio (ese nombre propio que "le importuna"), mimando diferentes identidades que se confunden con roles (sociales, teatrales), a la pesca de lo que es deseo en el Otro para identificarse con el objeto de ese deseo y alcanzar así una identidad fantasmática [...] Repitiendo permanentemente la pregunta dirigida en primera instancia a la madre: ¿qué es ser una mujer y cómo goza ella? [...]".

La histeria desde los cuatro discursos

Lacan califica a la histeria a un lazo social que denomina como discurso. De tal modo, "histeria" no nombra una neurosis, según la interpretación médica, ni una complicidad culpable con el mal, según la interpretación teológica. Lo que está en juego es de orden estructural: escribir lo que ordena y regula un lazo social.

Es posible hacerlo en la medida en que un lazo social nuevo, analista-analizante, permite hoy escribir aquello que articula otros tres lazos sociales. Esta escritura diferencia en primer término cuatro lugares:



Se obtiene así cuatro discursos por un desplazamiento de un cuarto de giro de las letras. Lacan ubica cuatro discursos: el discurso del amo, el discurso universitario, el discurso histérico y el del analista.

Discurso del amo $\frac{S_1}{\$} \longrightarrow \frac{S_2}{a}$	Discurso universitario $\frac{S_2}{S_1} \longrightarrow \frac{a}{\$}$
Discurso Histérico $\frac{\$}{a} \longrightarrow \frac{S_1}{S_2}$	Discurso del analista $\frac{a}{S_2} \longrightarrow \frac{\$}{S_1}$

Donde:

\$: Sujeto tachado

S₁: Significante-amo

S₂: Saber

a: plus de gozar

Discurso del amo

En primer lugar, el lazo dominación-servidumbre, que es **el discurso del amo**. Allí son ubicados en posición de agente ciertos significantes-amo (S₁) que hacen marchar al cuerpo del otro. Esta fuerza del imperativo no deriva solamente del amo político o religioso, fundadores de toda ciudad, sino de aquellos y aquellas que presiden el destino de todo sujeto llamado humano desde antes de su nacimiento. Esta constelación simbólica es lo que Freud llama el inconsciente, en tanto que estructurado como un lenguaje según los significantes elementales de parentesco:

$$\begin{array}{cc} S_1 & S_2 \\ \$ & a \end{array}$$

El discurso universitario transmite. Para servir a este dominio y fortalecerlo, el discurso universitario le toma su saber (S_2) al esclavo, es decir, al cuerpo dominado, y lo transmite al enseñando, que es el futuro amo, amo de sí mismo, amo de los otros, es lo mismo. Este discurso no inventa; transmite. Formar amos esclarecidos no es algo reservado a Platón con Dionisio el Joven, o a Aristóteles con Alejandro; es la función de todo enseñante con pesar. Al menos desde el nacimiento de la escuela, estando el que uno se sitúe en el discurso del analista, es saber (S_1) en posición de agente: estando éste en lugar de *objeto a*, causa del deseo del analizante:

$$\begin{array}{cc} a & \$ \\ S_2 & S_1 \end{array}$$

El discurso histérico es precisamente el que se opone al discurso universitario pero por suposición opuesta al del amo.

$$\begin{array}{cc} \$ & S_1 \\ a & S_2 \end{array}$$

El discurso histérico es el retorno de lo reprimido que es el inconsciente constituido por significantes-amo, es el síntoma del amo. El sujeto del inconsciente ($\$$), interrogando los significantes amo (S_1) revela el saber de la siguiente verdad: el amo es por función, castrado, su dominio sobre el cuerpo (el suyo y el del otro) es renuncia al goce. Así, esta interrogación produce los estigmas de esta castración (S_2). Toma la forma de la impotencia paterna, el histérico lo interroga. Mediante la introducción de un saber (S_2) el discurso histérico es el síntoma de esta imposibilidad estructural. De modo que el histérico quiere un amo que reine sobre él, al revelar el saber de lo imposible de goce del amo en tanto que hombre de una mujer. El histérico puede entonces encontrar su lugar junto al amo sosteniéndolo allí donde fracasa.

Se trata de una permutación lógica de cuatro términos en cuatro lugares, una rotación de un solo cuarto de vuelta, desde el Discurso del Amo al Discurso de la Histórica.

¿Cómo se produce esta rotación? El Discurso del Amo precede al de la Histórica del mismo modo que el Inconsciente precede lógicamente al síntoma como una de sus formaciones. Pero a la vez, el síntoma dice la falla del inconsciente (el retorno de lo reprimido, en términos de Freud), anticipándose a su orden.

No hay otra estructura clínica que haga discurso tan "naturalmente" como la estructura histórica. En este sentido, no hay propiamente otro discurso en la clínica del síntoma que el Discurso de la Histórica.

Cuando el Discurso del Amo modifica su ordenación o su orden del goce, entonces el Discurso de la Histórica produce una nueva formación, un nuevo síntoma, anticipándose a esa ordenación para hacer aparecer la verdad de un nuevo "orden" de goce.

El lugar del agente: donde estaba la/el orden del amo en su valor de ley fálica (S_1), está ahora la división del sujeto del síntoma (\$) como objeción a ese/a orden, objeción a la ley fálica del "para todos". El síntoma del sujeto histórico se sitúa aquí como excepción del universal.

Analicemos esta rotación desde los lugares:

El lugar del otro: donde estaba el saber constituido (de la clínica, de la educación, del mercado, del bienestar) (S_2) está ahora el amo/agente convertido en impotente, (S_1) amo impotente pero necesario también para sostener la excepción de \$.

El lugar de la verdad: donde estaba el \$ como verdad reprimida, verdad de lo particular, de la excepción, excluida por la ley del "para todos", está el objeto, el objeto de goce de ese particular.

El lugar de la producción: donde estaba el objeto como plus de gozar ofrecido por el Amo (a), los objetos producidos y ofrecidos al goce, está el saber producido por la histérica. La histérica rechaza el objeto de goce ofrecido por el Otro (el propio cuerpo, el cuerpo del otro, etc.) y pone en su lugar un saber, pero es un saber que hay que descifrar como saber del inconsciente.

La histeria hace así, con esta permutación, objeción al Otro para hacer, a la vez, un llamado al Otro: lo llama para hacerle objeción o, si se prefiere, al hacerle objeción lo llama en otro lugar para producir un saber no sabido. (Lacan, 1969-1979)

De acuerdo con Braunstein (2005), el deseo de la histérica es un deseo sin objeto y esencialmente insatisfecho sin objeto es la falta en el Otro y esto es lo que insaciablemente pide, consume y consume. Pero de tal falta en el Otro no puede tener sino manifestaciones dudosas, palabras que son tan inciertas como la poca seguridad que puede conceder a su propia sinceridad. El costado Sin Fe de su palabra se proyecta sobre la palabra del Otro. La duda exige pruebas de coherencia y consistencia, pruebas que no hacen sino alimentar la desconfianza.

Al escribir el discurso de la histérica, Lacan quiere poner en evidencia primero lo que le da su precio a la histérica: obtener la producción de un saber del amo. Lo que la histérica intenta con esto es que exista otro que pudiera decir sobre el objeto precioso, el agalma de la mujer. Para la histérica no se trata solamente de hacer desear sexualmente al Otro sino de hacerle decir la causa. El sujeto histórico busca a un alguien animado por el deseo de ser para poder ser el objeto. Es el deseo del deseo insatisfecho tal como lo vislumbra y ejemplifica el caso de

Dora y la bella carnicera. Animadas por el deseo del deseo del Otro buscaban una instrucción sobre la causa del deseo masculino.

En suma, se entiende que la histeria es una metáfora del goce femenino, donde el síntoma histérico y el goce del síntoma aparecen como una ficción y no como una verdad. Donde la mujer es la que castra y se queda con el miembro del hombre, pues no hay garantía de goce, sino que imagina y fantasea que es en la relación con el padre completo, no castrado donde ella podrá obtener todos los placeres.

1.5 La histeria en la actualidad

¿...A dónde se han ido las histéricas de antaño, esas maravillosas mujeres, las Anna O., las Emmy von N...? Ellas jugaban no solamente un cierto rol, un rol social cierto, pero cuando Freud se puso a escucharlas, fueron ellas quienes permitieron el nacimiento del psicoanálisis. Es por haberlas escuchado que Freud inauguró un modo enteramente nuevo de la relación humana. ¿Qué es lo que reemplaza a esos síntomas histéricos de otros tiempos? ¿No se ha desplazado la histeria en el campo social? ¿No la habrá reemplazado la chifladura psicoanalítica?

Así comenzamos a concluir este capítulo, con la interrogante de la que parece la ausencia de las histéricas que inspiraron y motivaron el psicoanálisis. ¿Existe a caso la histeria hoy en día? Este término ha pasado al uso corriente del lenguaje coloquial que se emplea generalmente de modo peyorativo como adjetivo calificativo. Mayormente utilizado hacia las mujeres que remite a un estado de “locura temporal”, desenfreno, nerviosismo, sensibilidad extrema y sobre reacción ante algún evento que está asociado con un infantilismo e inmadurez que se considera propio de la mujer.

Tal vez el motivo principal de este desfase terminológico se debe a que, como tal, la histeria a sufrido modificaciones directamente relacionadas con los cambios culturales y demandas sociales de la actualidad pero, considero que un punto fundamental tiene que ver con las categorizaciones que a partir de la mitad del siglo pasado en adelante se han hecho contundentes dentro del diagnóstico en la Psicología y principalmente en la Psiquiatría.

El trabajo que durante siglos representó la histeria concluyó en unas cuantas décadas a partir de que los emblemas correspondientes a los trastornos y enfermedades son ordenados en protocolos y estadísticas con el fin de obtener respuestas objetivas y científicas. En un solo siglo la neurosis histérica pasó del protagonismo con Freud al olvido.

Los últimos años del siglo XX trajeron una nueva manera de pensar las enfermedades mentales. Guiados por el anhelo del consenso universal surgió el nacimiento de los DSM, manuales de clasificación de las enfermedades mentales que pretenden establecer un lenguaje común que sirva teóricamente a los fines de una comunicación clínica simple, inequívoca y universal.

Lo interesante es que estos manuales han borrado de un plumazo el diagnóstico de histeria sustituyéndolo por innumerables síndromes basados en los fenómenos y síntomas histéricos que, como es lógico, se multiplican a medida que pasa el tiempo, pues los fenómenos varían de acuerdo con el discurso imperante.

Se categoriza ahora en el manual de diagnóstico bajo una serie de trastornos: del estado de ánimo, de ansiedad, somatomorfos, facticios, disociativos, sexuales, de identidad sexual, alimenticios, del sueño, del control de los impulsos, adaptativos, de la personalidad. La lista sigue y aumenta con los "trastornos funcionales" sin causa orgánica: fibromialgias (partes blandas), cervicalgias, fatigas crónicas, trastornos funcionales digestivos, dermatológicos, vértigo, mareo, o el ataque de pánico.

La anorexia, que fue registrada hace más de un siglo, cobra ahora un protagonismo no sólo clínico sino también social. Las fibromialgias, recién nacidas al campo de la Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE 10) en 1992. Las Toxicomanías, la hiperactividad, las depresiones generalizadas, la esterilidad no orgánica, las enfermedades autoinmunes, etc.

Tal eliminación y recategorización de la histeria es coherente con los criterios básicos con que se construyen esos sistemas que, al definir trastornos observables bien delimitados, no admiten síndromes tan polifacéticos y móviles como son los síntomas de la histeria que, junto con la paranoia, son las dos categorías centrífugas, en el sentido de que ambas, aunque por razones muy diferentes, tienden a ser expulsadas de las nosografías psiquiátricas. Todo ello, no sin consecuencias pues, de un todo englobado bajo el término de histeria, ahora se habla de síntomas aislados y bajo este argumento se diagnostica y se trata a los pacientes.

Soler (2007) considera que tratar de dar cuenta de una categoría diagnóstica como la histeria mediante una descripción de sus manifestaciones es poco sustentable ya que la histérica siempre ira un paso por delante, obligando al clasificador a una permanente actualización que apenas se haya establecido, quedará obsoleta.

Con la desaparición de la histeria se ha perdido una indicación diagnóstica de una relevancia fundamental cuando uno se enfrenta a la fenomenología de las enfermedades psíquicas. La histeria no es sólo una categoría clínica sino un gran ordenador que permite agrupar muy distintos fenómenos en una misma lógica y por ende diferenciar estos de aquellos otros que tienen que ver con las otras grandes estructuras clínicas: perversiones y psicosis fundamentalmente.

La enorme plasticidad histérica, que se demuestra en la diversidad de sus manifestaciones, proviene de su tendencia a identificarse con los deseos y los

síntomas ajenos. Es por eso que la histeria plantea a la clínica las mayores dudas diagnósticas pues en ocasiones puede emparentarse con la vivencia esquizofrénica del cuerpo fragmentado, o presentar las ideas delirantes de la paranoia, el desdoblamiento de la personalidad u otras patologías.

La histérica puede representar distintos personajes, precisamente porque su identidad no quedó bien constituida en la fase en que se estructura el yo. No se trata de engañar al otro como se ha pensado, sino de un sujeto que no sabe ni quien es y que para ceñir su ser a algo necesita identificarse al otro. De ahí su complejidad al intentar categorizarla dentro de los manuales de diagnóstico como un todo y el motivo principal por el que ha sido fragmentada en una serie de trastornos.

Efectos

A partir del discurso capitalista, la histeria tiene ahora una nueva mascarada trasfigurada bajo este discurso y es Colette Soler (2007) quien expone que a partir de este discurso se instauran nuevos avatares en la histeria: se trata de una sedación del cuerpo que ahora es visto como instrumento de trabajo ajeno a lo psíquico que se debe de mantener en óptimo estado a través de régimen de dieta, de ejercicio, estética. En palabras de la autora: el cuerpo es parte del capital y se le trata como tal.

La autora señala que este nuevo realismo, como ella le llama, se acompaña de un efecto más notable que bautiza bajo el nombre de *efecto unisex* el cual es utilizado para tapar la diferencia entre los sexos. Esta imagen neutral de hombre y mujer puede estar fundamentada en la ideología de la igualdad entre hombres y mujeres pero para la autora, se trata de tapar las diferencias entre los sexos o una simulación masiva de que todos poseen el falo. Estas diferencias taponeadas o difuminadas que intentan borrarse son las que, como se ha podido desarrollar a lo largo de este capítulo, son fundamentales para el sujeto dentro de una estructura,

pero más esencialmente, como lo dijo Lacan en sus fórmulas de la sexuación, colocan al sujeto ya sea del lado hombre (masculino) o mujer (femenino).

La histérica, tema rechazado por la política dominante de la salud mental, vuelve bajo la forma de epidemias masivas, (también se pueden clasificar en las epidemias de este tipo a algunos desórdenes de la alimentación que están de moda). Manifiesta así más que nunca por esta forma epidémica, el papel fundamental de la identificación que define su modo esencial de funcionamiento. Que se trate de síntomas corporales, sólo muestra un poco más la localización propia en la histeria del retorno de lo rechazado.

Manifestaciones

Cabe preguntarse entonces ¿qué ocurrió con la histeria si ya no consta en los manuales de diagnóstico? ¿Se expresa en la actualidad de otras formas? Recordemos que la premisa con la que parte este capítulo es que, la histeria modifica sus síntomas según el constructo social en el que se desarrolla, según su identificación con el otro.

En términos históricos o temporales, ya no es habitual encontrar las histéricas clásicas, con ataques en arco, síntomas de conversión espectaculares, crisis casi alucinatorias que describía Freud en sus *“Estudios sobre la Histeria”* (1893-1895).

En la actualidad la queja subjetiva tiene otros modos de manifestarse y por ello hablamos de síntomas contemporáneos. Ya no son manifestaciones teatrales de desmayos, ataques, parálisis, contorciones y posesiones.

Entonces ¿Qué histeria hay, hoy, que se pudiera expresar por alaridos de posesión o dolores de crucifixión? Estos medios están pasados de moda. Una histérica sabe bien que este tipo de síntomas la harían pasar por loca simplemente. Las manifestaciones de la histeria siguen la evolución cultural, social y son fieles a la moda (Chauvelot, 2001; p. 185).

La histeria siempre ávida de espectáculos y de publicidad, está particularmente bien nutrida en la actualidad gracias a los medios escritos y audiovisuales que alimentan su conocimiento y facilitan su transmisión (Soler, 2007; p. 186).

Si la histeria se mantiene actualizada, ¿cuáles son las nuevas manifestaciones? En opinión de Roberto Mazzuca (2003) pueden señalarse por lo menos tres.

Ante todo, la vía facilitada por Bleuler¹⁰, al incluir las locuras histéricas, con la complicidad de Freud, dentro del grupo de las esquizofrenias: se conocen multitud de casos de histéricas tratadas, y aún internadas por años, como esquizofrénicas.

En segundo lugar, se mencionan las anorexias actuales y los denominados trastornos alimenticios. Los psicoanalistas y clínicos dedicados a su estudio y tratamiento coinciden en que gran parte de los pacientes que integran este grupo se caracterizan por una estructura subjetiva histérica. Sin embargo, la clínica de la anorexia reconoce en este campo un refugio para los excesos de la histeria, ya que gran parte de quienes modulan su imagen corporal según las formas ideales de la moda, presentan problemáticas y mecanismos propios de la histeria; se trata de un testimonio ampliamente compartido.

En tercer lugar, debe hacerse una referencia al síndrome de personalidad múltiple. En 1972, la personalidad múltiple parecía ser todavía una mera curiosidad. En 1980 se convirtió en un trastorno oficial en la tercera versión de DSM de la Asociación de Psiquiatría Norteamericana. En 1982 ya se hablaba de la epidemia de personalidad múltiple. En 1986 se diagnosticaron seis mil casos. Después, su incremento fue calificado como exponencial.

¹⁰ Eugen Bleuler fue un psiquiatra suizo que acuñó el término de esquizofrenia y contribuyó activamente en el conocimiento de las enfermedades mentales.

Causas: la histeria Y el Otro en la actualidad

Pensar en la época actual y los efectos que se producen en los sujetos que la habitan, permite decir que esta época está caracterizada por la caída del Otro que ya no es capaz de cumplir una función ordenadora y sostener una creencia (decadencia de la figura paterna que cuya personalidad se muestra ahora ausente, humillada, dividida o artificial). Entonces en lugar del síntoma dirigido al Otro al que se le supone el poder de resolverlo, lo que queda es la angustia. La histérica trata de resistirse a esta dinámica y es la portavoz de la denuncia sobre el falso amo que no es más que un semblante. Solo que ahora ya no hay un amo que le responda. A falta de un Otro consistente que establezca una guía moral para la vida y sostenga los grandes designios, nos encontramos con la multiplicación de Otros por parte de las instituciones sociales. ¿Qué pasa con la identificación, tan crucial para la histérica, si el Otro no existe? Si lo esencial en la constitución psíquica del sujeto es su relación al Otro y en la actualidad el Otro no está, lo que se impone es la propia vacuidad del sujeto, su propio culto al yo, su propio desarrollo, su autorreferencia, unido al correspondiente deber de vivir y de gozar. El deber de gozar es el imperativo actual, que se impone con especial ímpetu.

Ahora la identificación mayor que se propone es la de satisfacer al consumidor. Entonces el deseo fundamental no incluye al otro, al partenaire, sino a un sujeto que lo que quiere es renovar el objeto de consumo porque ha pasado de moda. El goce autista, que no incluye al otro.

En los tiempo del Otro que no existe, del Otro que no es más que un semblante vano e inoperante, Psicoanálisis e histeria deberán encontrarse más que nunca y reforzar la asociación de los primeros tiempos, pues el uno no puede existir sin la otra y viceversa.

¿Y cuál es el destino que a la histeria se la augura? Seguirá en huelga del cuerpo, ofreciendo su cuerpo despedazado a sus nuevos síntomas al hombre de la ciencia (neuropsiquiatras, cognitivos conductuales u otro) que ignora los misterios del sujeto sexuado. A menos que se sienta tentada a inspirar un resurgimiento de la religión.

El avance de la ciencia y de la tecnología lleva a augurar un progresivo borramiento del sujeto y la histérica, que es el sujeto por excelencia, corre el riesgo de quedar aplastada por esta tendencia. El nudo actual entre capitalismo, tecnología científica y trabajo pulsional como mercancía, establece un destino nada prometedor para el sujeto histérico, pues hay un mensaje imperante dentro del capitalismo: “Solo te deseo mientras signifiqués una ganancia, y a condición de que prestes tu cuerpo para la experimentación tecnológica, y a condición, también de que trabajes como un hombre esclavo y sin otro ser que el de tu capacitación evaluada numéricamente.”

CAPÍTULO II

EL MITO DE LILITH

*“Yo soy Lilith, la Shejinah, la innombrable, la primer mujer de Adán.
Soy mujer y soy demonio, el demonio del deseo,
aquello que se introduce en el ser y crea los sueños lúbricos,
la de pubis de fuego, el demonio de la rebeldía,
la mujer nocturna de barro y aliento,
cuya descendencia también ha poblado la tierra,
mis Lilim se han mezclado con las hijas de Eva.
Los vástagos de Adán me niegan porque,
incapaz de reflejar mi imagen, soy el espejo de sus miedos”
(Dey, 2007; p. 13.)*

Al concluir el recorrido histórico de la histeria, es visible que de la feminidad se trata. Damos paso a otra mujer, la primera-demonio-vampiroza-bruja; de lo femenino también se trata. Desde el génesis en las Santas Escrituras, desde el inicio del comienzo ahí está la ausencia de Lilith y es dónde recurrimos para poder hablar de ella.

Lilith pertenece a un escenario específico y bien determinado: lo mítico. Para intentar comprender el mito de Lilith será pertinente hablar primero de lo mítico con la intención de dilucidar su importancia en las civilizaciones, en la estructuración del sujeto y también en el inconsciente. Restituir la importancia del espacio mítico tiene también la finalidad de saber cuál es la importancia del mito de Lilith para el sujeto. Sin intención de embrollar los objetivos de este capítulo, partiremos de lo general a lo particular: de una revisión teórica sobre el mito para dar paso a Lilith y concluir con el análisis que diversos autores han realizado sobre este mito.

2.1 Sobre el mito

Según la Real Academia de la Lengua Española (2001) el mito es una narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico. Con frecuencia interpreta el origen del mundo o grandes acontecimientos de la humanidad. Lo define como una historia ficticia o como un personaje literario o artístico que condensa alguna realidad humana de significación universal. Se refiere a una persona o cosa rodeada de extraordinaria estima. Persona o cosa a las que se atribuyen cualidades o excelencias que no tienen, o bien una realidad de la que carecen.

Esta definición sintetiza las creencias y pensamientos generales que se tienen con respecto al mito y que en la actualidad imperan. La falsedad como narración dentro del campo de la ficción encuentra sustento en el mito. Pero la definición aquí enunciada es laxa e inconexa ante los trabajos que se han echo sobre el mito.

Tal es la importancia del mito que han sido y son estudiados desde diversas perspectivas y disciplinas. Se han ocupado de ellos las disciplinas como el folklore, la lingüística, la etnolingüística, la filología, la psicología, la filosofía, la epistemología, la sociología, la etnología, la historia de las religiones comparadas, la semiótica de la cultura, la semántica estructural y el análisis del discurso entre otros; el perfil de este panorama induce a reconocer que no existe una definición única del mito.

Pero para esta tesis, son fundamentales los estudios que sobre el mito han realizado el Psicoanálisis, que parten y se enriquecen de la Antropología.

Este capítulo está orientado a hacer un análisis del mito de Lilith, para ello, es pertinente desarrollar la teoría con respecto al mito desde una perspectiva psicoanalítica que parte de los estudios antropológicos que del mito ha realizado

esta disciplina. Esto tiene la finalidad de sustentar la importancia del mito para esta disciplina y, por ende, para esta tesis.

El siguiente punto a desarrollar está enfocado en el mito de Lilith y se concluye con el análisis de éste desde una perspectiva teórica psicoanalítica.

2.2 En la Antropología

Desde una perspectiva antropológica, el mito es en origen un relato oral, cuyos detalles varían a medida que es transmitido de generación en generación dando lugar a diferentes versiones. En las sociedades que conocen la escritura, el mito ha sido objeto de reelaboración literaria, ampliando así su arco de versiones y variantes. Los mitos forman parte del sistema religioso de una cultura, la cual los considera historias verdaderas. Su función es otorgar un respaldo narrativo a las creencias centrales de la comunidad.

Tal era la importancia del mito que Platón consideraba que los futuros ciudadanos de la república ideal comenzarán su educación literaria con el relato de los mitos, antes que con simples hechos y enseñanzas, llamadas racionales. Aristóteles, maestro de la razón pura, dijo: “El amigo de la sabiduría es también amigo de los mitos” (Bettelheim, 1988; p. 51).

Pensar en el mito desde otro lugar alejado de la idea de una historia ficticia permite hacer referencia a Lévi-Strauss quien realizó trabajos importantes y más profundos en torno al mito. Consideraba que el valor intrínseco que se atribuye al mito proviene del hecho de que forma una estructura permanente referida simultáneamente del pasado, el presente y el futuro.

El desarrollo del concepto de mito que trabaja Lévi-Strauss parte de un desarrollo que ya se venía dando desde hacía tiempo, sobre todo con las aportaciones del historiador Mircea Eliade, es por eso que se desarrollará de manera breve el

concepto general de mito, para poder enmarcarlo posteriormente en la teoría psicoanalítica.

Existe un conjunto de características comunes del mito aceptado por diversos estudiosos que les hacen convergir teóricamente a pesar de la gama de enfoques que estudian al mito. Esta convergencia está caracterizada por:

- ♦ la consideración del mito como relato de la emergencia de los tiempos primordiales,
- ♦ el carácter sagrado del espacio mítico y
- ♦ el reconocimiento de su carácter social o colectivo.

El mito como relato hace referencia a una irrupción del “otro tiempo” en el “tiempo de los hombres” que provoca el origen de la realidad más vasta, del mundo o el origen de algo en el mundo; es decir, los vínculos entre distintas calidades de tiempo que se expresan en el “origen como fundamento” y en el “origen como principio”.

Lo anterior es expuesto por Mircea Eliade, quien al realizar una clasificación en la que habla de mitos cosmo-antropogónicos y mitos de origen, que no es más que otra forma de diferenciar al origen como fundamento y como principio. Lo cosmogónico refiere a la creación del mundo e incluye a lo antropogónico que refiere a la creación del hombre. Los mitos de origen refieren a las prolongaciones de los mitos cosmogónicos, y relatan cómo el mundo ha sido modificado y/o enriquecido, es decir, da cuenta de los fenómenos del cosmos, de los seres y objetos que viven y existen en él, de los fenómenos sociales, políticos y económicos que acontecen entre los hombres (Eliade, 1983).

Todo mito de origen narra y justifica una "situación nueva", nueva en el sentido de que no estaba desde el principio del mundo. Los mitos de origen prolongan y completan el mito cosmogónico: cuentan cómo el mundo ha sido modificado, enriquecido o empobrecido. En este sentido, los mitos de origen dan cuenta de un fragmento de la realidad total (Eliade, 1983).

Al narrar cómo han venido las cosas a la existencia, se les da una explicación y se responde indirectamente a la cuestión de la existencia. Pero narran también todos los acontecimientos primordiales como consecuencia de los cuales el hombre ha llegado a ser lo que es hoy; es decir, un ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir, y que trabaja según ciertas reglas. Si el mundo existe, si el hombre existe, es porque los seres sobrenaturales (dioses o héroes culturales) han desplegado una actividad creadora en los comienzos.

Para la conciencia mítica, el tiempo primordial emergió de golpe, no le precedió ningún tiempo, porque no podía existir tiempo alguno antes de la aparición de la realidad relatada por el mito. En contraste, el tiempo profano tiene principio y fin.

Epistemología de Leví-Strauss

La epistemología estructuralista se sustenta en una concepción de la naturaleza humana y del origen de la cultura. Esto es, una peculiar evolución biológica dotó a la especie humana con un cerebro como función simbólica que es, en todo hombre, lo inconsciente: esa base común consistente en ciertas “estructuras fundamentales del espíritu humano”. Su actividad estriba en imponer leyes estructurales a elementos inarticulados que vienen de otra parte. Estas leyes, cuyos mecanismos o cuya lógica son los mismos siempre y hacen aparecer a la humanidad dotada de facultades constantes, si bien enfrentada con nuevos objetos a lo largo de las épocas. Esos mecanismos de las estructuras mentales obedecen básicamente a una lógica binaria pero ésta, a su vez, no refleja sólo un atributo del espíritu, sino una propiedad de lo real. De modo que lo que se piensa estructuralmente es ya un mundo estructurado. Pensamiento y mundo son isomorfos, es decir, las leyes del pensamiento primitivo o civilizado son las mismas que se expresan en la realidad física y en la realidad social, siendo ésta sólo un aspecto de aquélla.

Razones similares llevan a concebir una homología entre los diversos niveles de estructuras socioculturales, sus leyes operan universalmente en toda la cultura y pueden inteligibilizar tanto las semejanzas como las diferencias.

Desde esta perspectiva, la cultura representa una emergencia, pero explicativamente es reasumida en la naturaleza. La contraposición entre naturaleza y cultura no cuenta ya con una línea de demarcación neta. Hay que ver en ella, más que una propiedad real, una antinomia de la mente humana, que necesita pensar oponiendo; con lo que la oposición ofrece más bien un valor heurístico y metodológico.

Así, pues, en la estructuración inconsciente de cada orden está lo específicamente cultural y, por tanto, la meta del análisis. El objeto cultural queda como desustancializado: La cultura entera es estructura.

El Mito como una estructura del pensamiento humano.

Para Lévi-Strauss, la mente humana es una estructura que articula el mundo que a su vez ya está articulado. El estructuralismo descansa sobre la creencia de Lévi-Strauss de que las mentes humanas tienen ciertas características que se originan en rasgos del cerebro del Homo Sapiens. Estas estructuras mentales comunes conducen a que la gente de todos los lugares piense de forma similar independientemente de su sociedad o de su sustrato cultural. Entre estas características mentales universales están la necesidad de clasificar: imponer orden sobre aspectos de la naturaleza, sobre la relación de las personas con la naturaleza y sobre las relaciones entre las personas.

Lévi-Strauss ha aplicado sus asunciones sobre la clasificación y las oposiciones binarias a los mitos y cuentos populares tradicionales. Ha mostrado que estas narraciones están construidas con unos sencillos ladrillos; las estructuras elementales o "mitemas".

Agrega además que existe una relación histórica y ahistórica con respecto al mito y que puede pertenecer simultáneamente al dominio del habla (y ser analizado en cuanto tal) y al lenguajes (en el cuál se le formuló), ofreciendo al mismo tiempo, un tercer nivel, el mismo carácter de objeto absoluto.

A este respecto, la sustancia del mito no se encuentra en el estilo, ni en el modo de narración, ni en la sintaxis, sino en la historia relatada (...) el sentido de los mitos depende más de las combinaciones de los elementos entre sí que de los elementos en sí. Las propiedades específicas de los mitos deben ser buscadas por encima del nivel habitual del lenguaje

Según la visión de Lévi-Strauss, a todo mito lo caracterizan tres atributos:

- ♦ trata de una pregunta existencial, referente a la creación de la Tierra, la muerte, el nacimiento y similares.
- ♦ está constituido por contrarios irreconciliables: creación contra destrucción, vida frente a muerte, dioses contra hombres.
- ♦ proporciona la reconciliación de esos polos a fin de conjurar la angustia.

Otra clasificación que ofrece Lévi-Strauss, es un aspecto universal donde la clasificación de los mitos es la oposición o el contraste. Uno de los medios más comunes de clasificación es mediante la utilización de oposiciones binarias. Dios y diablo, blanco y negro, viejo y joven, alto y bajo son oposiciones que, reflejan la necesidad humana de convertir diferencias de grado en diferencias de clase.

La ideología está "curvada" con respecto a ambos tipos de actividades. La curva en cierto sentido se aparta, pero también se acerca a su punto de referencia. Eso es lo que sucede con la curva ideológica con respecto a la realidad a la que está referida. La curvatura ideológica con respecto a la realidad tiene lugar de cinco maneras:

- ♦ El mito refleja la realidad.
- ♦ El mito refleja la realidad invertidamente.

- ♦ El mito transforma imaginativamente la realidad.
- ♦ El mito transforma simbólicamente la realidad.
- ♦ El mito sirve para ocultar una realidad y justificar otra.

El carácter sagrado del espacio mítico

Existen diferentes sentidos cualitativos del espacio, la oposición entre lo sagrado (lo santo) y lo profano (lo no-santo) constituye un principio fundamental para caracterizar al espacio mítico (y también para caracterizar al tiempo mítico). El espacio sagrado es un espacio fuerte y significativo que se opone a otros espacios no consagrados, amorfos, sin estructura ni consistencia.

Para la conciencia mítico-religiosa, el espacio sagrado es el único real y todo el resto es extensión informe. La experiencia religiosa de la no-homogeneidad del espacio constituye una experiencia primordial, equivalente a una fundación del mundo. Es la ruptura operada en el espacio lo que permite la constitución del mundo, descubriendo un punto fijo, el eje central de toda orientación futura. Desde el momento en que lo sagrado se manifiesta en una hierofanía¹¹ no sólo se da una ruptura en la homogeneidad del espacio, sino también se da la revelación de una realidad absoluta, que se opone a la no-realidad. La manifestación de lo sagrado fundamenta ontológicamente el mundo.

El carácter social del mito

El mito es un producto social, no posee autor, pertenece al grupo social que lo relata, no se sujeta a ninguna transcripción y su esencia es la transformación.

¹¹ El término fue acuñado por Mircea Eliade en su obra *Tratado de Historia de las Religiones* para referirse a una toma de conciencia de la existencia de lo sagrado cuando este se manifiesta a través de los objetos de nuestro cosmos habitual como algo completamente opuesto al mundo profano. Para traducir el acto de manifestación de lo sagrado, Eliade propone el término Hierofanía, que es preciso, ya que se refiere únicamente a aquello que corresponde a lo sagrado que se nos muestra

Desde el instante en que son percibidos como mitos, sea cual haya sido su origen real, no existen más que encarnados en una tradición oral colectiva. Al contar un mito, oyentes reciben un mensaje que no viene de ningún sitio; razón por la que se le asigne un origen sobrenatural. Es comprensible que la unidad del mito se proyecte en foco virtual: más allá de la percepción consciente del oyente, que de momento sólo atraviesa, hasta un punto donde la energía que irradia será consumida por el trabajo de reorganización inconsciente, desencadenado anteriormente por él.

Mito: definición operativa

Lévi-Strauss define al mito como un lenguaje que integra la lengua y el habla. Por el habla se le conoce; pertenece al orden del discurso. Por tanto, el mito está en el lenguaje y al mismo tiempo más allá de él. Esta primera aproximación, aparecida en 1958 en **Antropología estructural** constituye el fundamento para la aplicación del método lingüístico-estructural al análisis del mito.

Sin embargo, en 1985, Lévi-Strauss presenta una definición más rica y compleja, postulando que el mito es un sistema de operaciones lógicas que opera mediante varios códigos. El mito no sólo se realiza por medio del código oral, sino también a través de otros códigos culturales como el astronómico, meteorológico, cosmológico, zoológico, botánico, psicoorgánico (que incluyen los visuales, acústicos, olfativos, gustativos y táctiles) y tecnológico entre otros, con los que el mito puede elaborar una especie de un metacódigo.

El determinismo interior.

Es el conjunto de leyes internas del cerebro humano. Estas leyes son "reglas", "incrustadas" en los mitos, enteramente independientes de la realidad externa', que se sustentan en una idéntica organización cerebral con un cierto número de

tensiones comunes. La búsqueda de Lévi-Strauss está dirigida a encontrar "un determinado número de constricciones que se aplican al espíritu humano en su totalidad", expresadas consciente o inconscientemente.

El determinismo interior concebido de esta manera es lo que se entiende cuando se habla de la estructura del espíritu humano postulada por Lévi-Strauss: esa estructura, pero no ella sola, explica cómo los hombres piensan en el mundo.

El determinismo exterior

Proviene de la ecología, de las actividades tecnoeconómicas y de las condiciones político sociales". La ideología está "curvada" con respecto a ambos tipos de actividades. La curva en cierto sentido se aparta y en cierto sentido se acerca a su punto de referencia. Eso es lo que sucede con la curva ideológica con respecto a la realidad a la que está referida. La curvatura ideológica con respecto a la realidad tiene lugar de cinco maneras:

- ♦ El mito refleja la realidad: Los mitos se basan en elementos de la región de donde porque ellos forman parte del medio ambiente de quienes concibieron y transmitieron esos mitos.
- ♦ El mito refleja la realidad invertidamente: El mito dice muchas veces exactamente lo contrario de lo que sucede realmente, es decir se convierte en su reflejo invertido
- ♦ El mito transforma imaginativamente la realidad: Según Lévi-Strauss, la mente humana, al ser confrontada con una situación ecológica y tecnoeconómica dada, no permanece inactiva. No sólo no se limita a reflejarla (directa o invertidamente), sino que reacciona ante ella y la constituye en sistema, tomando conciencia de medios ambientes que no experimenta de manera directa, y de la forma en que otras gentes reaccionan ante ellos. Ese medio ambiente se convierte en imaginario en lugar de ser reconocido como falso o inexistente, comparado con las circunstancias reales presentes. Lo que sucede con los mitos sucede con todas las actividades del cerebro humano.

- ♦ El mito transforma simbólicamente la realidad: La mente humana también confiere capacidad simbólica a los mitos que produce. Por ejemplo, la mayor o menor largueza del pene simboliza, en algunos mitos, abundante o escasa sociabilidad.
- ♦ El mito sirve para ocultar una realidad y justificar otra.

Lévi-Strauss no concede prioridad definitiva a uno ni a otro. Aunque el hombre "piensa en el mundo" no lo hace desordenadamente, sino integrando "un sistema ideológico formado según ligas mentales", de manera que "una vez introducidos ciertos cambios necesariamente se suceden otros". Esta dinámica sistemática obedece a que la coherencia se considera más importante que la relación con el mundo exterior (Lévi-Strauss, 1968; Grimal, 2008).

2.3 Desde el Psicoanálisis

Dentro de la concepción psicoanalítica, el mito ha tenido un lugar muy importante. El Psicoanálisis se ha valido de sus postulados teóricos para dar un lugar al mito, pero no sólo en la teoría sino también en la clínica. Como el Psicoanálisis y la Antropología se han apoyado entre sí para su construcción teórica, en este apartado existen similitudes con lo dicho desde el discurso antropológico.

El estudio de los mitos ha sido uno de los primeros y tal vez más permanentes de los temas interdisciplinarios en la obra de Sigmund Freud, quizá porque epistemológicamente se avenía más al estilo de su desarrollo psicoanalítico, en especial respecto a la teoría de los sueños, tan distante en términos científicos, de los desarrollos contemporáneos derivados en general de la corriente positivista.

Freud hace una extensa referencia en torno a la mitología a lo largo de su obra. Los motivos principales por el que Freud se apoyó en el mito para la construcción y andamiaje de sus postulados teóricos son muchos, en un principio, el

Psicoanálisis, desde la lógica necesidad de generalizaciones en busca de un modelo psíquico, incluyó al mito como consenso social, tales como los de Edipo y Narciso (Corra, 2005).

Esta necesidad de un consenso social y modo de estudio de la vida anímica contrapuesta a los modelos positivistas se vieron apoyados tras las observaciones que Freud hizo en torno al mito y su importancia para la vida anímica. Así pues, para el Psicoanálisis, los mitos no son tan sólo narraciones extraordinarias en tiempos ancestrales. La función de los mitos estriba en ejemplificar en una anécdota un asunto que por su grado de abstracción sería muy difícil de comprender de otra manera; frente a un problema se emplea un mito como versión empírica, parábola con el fin de ilustrar elocuentemente un determinado asunto o problema.

El propio Freud tenía claro que el mito griego explota una compulsión de cuya existencia todo el mundo reconoce haber sentido en sí mismos los indicios, por lo tanto todos ellos son universales. Se trata para el Psicoanálisis de realizar varias lecturas pero a partir de una lectura que bien podría ser llamada estructural, es decir, que intenta atender a las características esenciales, en este caso, lo propiamente humano que se encuentra presente en los mitos, lo que podría entenderse como universal en los hombres; por ello no se trata de un asunto histórico y no tiene una circunscripción geográfica; se trata de aquello que en común tienen todos los hombres de todas las etnias, geografías, clase social y periodos de la historia (Tappan, 2005).

Muñoz (2008) considera que “los mitos, se les podría nombrar como indispensables, en tanto construcciones de certezas que articulan la realidad para el sujeto en relación con su entorno. Así, se reconoce la marca significativa en el devenir del sujeto en el mundo, el nacimiento de la escritura” (p. 15).

Es a partir de este pequeño párrafo que se puede vislumbrar la importancia del mito en el sujeto para lo cual, será menester ir desentrañando poco a poco lo relativo al mito y su importancia en la vida psíquica de todo sujeto. Para entrar en materia, se comenzará esta argumentación a partir de la teoría que sobre el mito se ha encontrado, desde una perspectiva psicoanalítica.

Los mitos hablan y se inscriben en el tiempo de los orígenes en un sentido lógicos y no cronológico, por ello sería absurdo buscar o ubicar el tiempo en que en la historia de la humanidad que un padre primordial fue asesinado por sus hijos y con ello dar cuenta del mito presentado en *Tótem y Tabú* (1913-1914) por Freud. De acuerdo con la lectura que Tappan (2005) hace de Lévi Strauss, dice que ese asesinato no tuvo lugar en ningún tiempo ni en ningún lugar simplemente porque atenta con toda conformación social. Sin embargo, aparece todos los días con la constitución de la subjetividad de cada individuo.

Por ello el mito es un eje primordial para el Psicoanálisis: lo humano como una posible diferencia de la naturaleza, arrebatado de ella y por tanto desnaturalizado, eso es presentado en los mitos, motivo por el que nunca hablan de regiones, de pasado o de futuro ya que los asuntos que se atienden en los mitos siempre son contemporáneos.

Dentro de las categorizaciones, los mitos que se refieren a la pérdida del paraíso, al pecado original, a Dios, a la inmortalidad y al bien y al mal, son para Freud creaciones del inconsciente con la que el sujeto trata de apaciguar y resarcirse de la deficiente satisfacción de sus deseos; es decir, son fantasías que todo individuo crea para dar cuenta de su malestar en la cultura. Estas fantasías se refieren a una supuesta infancia en la que el hombre no estaba separado de la naturaleza porque él mismo era la naturaleza. “En este mítico estado natural, nada lo atormentaba ni ensombrecía y su consistencia con lo real lo hacía tan indiferente al mundo como a sí mismo hasta que un acontecimiento nefasto, ocurrido en el principio de los tiempos, despertó al hombre por la desnudes de los cuerpos y el

descubrimiento de la diferencia cuya consecuencia ha sido la angustia de la castración representada por la expulsión del paraíso” (Tappan, 2005, p. 17).

Así comenzó la vida sexual y el trabajo de la cultura; los mitos se originan por la pervivencia en el niño del deseo de ser Todo con Una y de ser Uno con la madre en tanto mujer Toda.

Este momento mítico se sostiene en la suposición de que hubo un tiempo originario en el que la aprehensión del mundo fue total y que en él, el universo del discurso se hallaba adherido a lo real de las cosas (Freud, 1900).

“La experiencia mítica, ese momento de plenitud en el que no hay un yo, ese instante inicial de todo sujeto en el que no existe una diferencia entre el yo y el tú, se especulariza en el mito que sostiene una comunión total entre la naturaleza y el hombre en la que no existía diferencia entre deseo y necesidad” (Schoffer y Wechsler, 1998; p. 35).

El instante en que se produce el advenimiento de la consciencia y, por tanto, de lo inconsciente, se caracteriza por una situación en la que el hombre descubre al mundo como Otro. Esta separación entre el mundo y el hombre es un trauma originario que produce la ruptura del equilibrio hasta entonces existente.

Es a partir de esta subjetividad (de la consciencia del hombre como ser en falta), que se produce la evocación anhelante de una experiencia que sólo fue en el mito significado a posteriori y que se expresa el deseo de restituir un objeto unificado, pero la experiencia mítica no se puede alcanzar porque como primera vivencia de satisfacción no es más que un efecto que apunta hacia una supuesta integridad perdida.

La búsqueda de alcanzar la identidad total entre la cosa deseada y el objeto percibido en la realidad está siempre imposibilitada por la palabra interdictora que

produce un trauma que imposibilita esta realización haciéndola perdurar como mito-fantasía.

“La tierra prometida es la imaginarización del reencuentro con el cuerpo materno, pero como la madre está prohibida por la interdicción del padre, este retorno se torna como una identificación con el yo ideal” (Schoffer y Wheshler, 1998; p. 36).

Tras lo desarrollado anteriormente y a modo de resumen, el mito es la representación de un escena que engloba una existencia de unificación con el todo, de un paraíso donde lo único existente es el placer y la unificación con la madre como Uno, pervive y preexiste hasta que algún acontecimiento corta esta escena de placer infinito para adentrar al sujeto a un estado de sufrimiento, de pérdidas y búsqueda del objeto perdido, del paraíso unificador. Sin duda, este estadio tiene una fuerte conexión con la vida anímica del sujeto que está estrechamente vinculada con las teorías psicoanalíticas que se han desarrollado para explicar esta etapa del sujeto que Freud también desarrollo en *Introducción al Narcisismo* (1914).

Debido a que el sujeto comparte esta escena mítica en su vida anímica, sea a través de sueños y fantasías, es pertinente hacer una primera aseveración: el mito comparte algo de lo inconsciente de la vida anímica del sujeto. Para poder sustentar este argumento será necesario desarrollar algunos conceptos que tienen una importante vinculación con el mito y por ende, con el sujeto inconsciente.

Para comenzar esta argumentación, será pertinente primero desarrollar el narcisismo primario y secundario del que habla Freud con la intención de ubicar el escenario al que se hace referencia en este apartado. A pesar de que estos términos tienen, en la literatura psicoanalítica, e incluso en la misma obra de Freud, acepciones muy diversas, permitirán desarrollar lo pertinente al mito.

Es pertinente acotar el concepto de represión primaria que es definido por Chemama (2004) como “un proceso hipotético descrito por Freud como primer tiempo de la operación de la represión. Tiene por efecto la formación de cierto número de representaciones inconscientes o “reprimido originario”. Los núcleos inconscientes así constituidos contribuyen seguidamente a la represión propiamente dicha, por la atracción que ejercen sobre los contenidos a reprimir, junto con la repulsión proveniente de las instancias superiores” (p. 389).

Para Freud existe un momento en la vida del infante en el que le es imposible hacer una diferencia entre sí mismo y el mundo exterior, siendo su madre el punto de referencia porque es el objeto que lo alimenta y también lo libidiniza. El infante es incapaz de dar cuenta que la madre es otro sujeto y la percibe como extensión de sí mismo. En este momento, el niño goza plenamente porque todas sus necesidades son saciadas en el momento en que él lo demanda, incluyendo con esto, la libidinización de sus zonas erógenas, principalmente la oral donde el bebé tiene una importancia fundamental para la madre ya que todo lo que él demande, será concedido. Para poder ejemplificar este momento de la relación madre-bebé, Freud la nombra bajo el término “His Majesty the Baby” en el que de manera implícita, Freud ilustra la autoridad del bebé ante la madre. A esto, Freud lo denomina narcisismo primario.

Siendo pertinente recalcar, ésta es la primera escena a la que el mito hace referencia, en la que el sujeto es Uno con el Todo, sus necesidades son saciadas y sus placeres son dotados de más placeres. “Con él se designa siempre un estado rigurosamente anobjetal o, por lo menos, indiferenciado, sin escisión entre un sujeto y un mundo exterior” (p. 231). Freud designa con la noción de narcisismo primario un primer estado de la vida, anterior incluso a la constitución de un yo, y cuyo arquetipo sería la vida intrauterina (Laplanche, 2004).

Pero así como en el mito ésta etapa concluye por un hecho funesto, el narcisismo primario también. La madre se separa del niño al mirar al padre que le demanda al

mismo tiempo, su mirada; el niño, al perder el objeto que lo colma, está orientado ahora a recuperar ese momento en que era uno con la madre a partir de seducciones y acciones que momentáneamente atraen la mirada de la madre para volver a perderla. Aquí el niño da cuenta de que la madre es un ser individual, que es distinto de sí y que su deseo no está sólo en él sino también en el padre.

Además, el deseo que el infante siente hacia el padre del sexo opuesto, activa la represión primaria como primera fijación contundente y decisiva en la generación de la dialéctica del aparato psíquico.

¿Qué liga al goce con la represión primaria? El goce no tiene límite y colinda con el dolor. El placer pone límite al goce a través de la castración y el significante fálico, de allí se deduce con Lacan que el goce está expulsado del orden simbólico y por el contrario se resiste a este orden. El masoquismo primordial que cita Freud así como el superyo, están estrechamente vinculados al goce. Con el deseo, el goce se diferencia por su falta de límite que proporciona la continuidad que puede generar el dolor o el sufrimiento.

Lacan propone que el motor del goce es el *objeto a* como resto o plus de gozar. El *objeto a* no es fálico, por tanto se ofrece como precisión en el plus de goce que registra un circuito de bordes en las zonas erógenas que nunca llegan a destino. El *objeto a* como se comprende no es sexuado, en el sentido del placer sexuado.

Y ¿cuál es la relación con el mito? La constitución del sujeto tiene una relación directa con lo mítico. Es la castración lo que condiciona la carencia y por tanto el deseo y además la repetición como reconstrucción o reencuentro del objeto perdido que encuentra una ilusión esperanzadora de la completud tal como se simbolizaba en los tiempos primordiales representada en los mitos.

El momento mítico y origen de toda dialéctica psicológica y la articulación entre lo natural o dado y su superación, el deseo humano. Una negación y una

conservación; porque lo fracturado del goce no se elimina, permanece como una real persistente a través del anudamiento de la pulsión que se detiene y de la fijación en donde la represión primaria representa la primera fuerza que compone la totalidad dialéctica generadora del sujeto. El circuito se instaura con repetición en una búsqueda interminable dada la pérdida original.

Algunos psicoanalistas como Laplanche y Pontalis acuden a lo mítico y a la respuesta filogenética congruente con la estructura primordial. El origen de las fantasías se liga al origen del sujeto y al momento mítico de fractura de lo real por el límite que prohíbe el goce del incesto. Freud al respecto sostuvo que la represión primordial se origina en un conflicto entre la agencia representante psíquica de la pulsión y la fuerza que le deniega la admisión al campo de la conciencia produciéndose una fijación. Estas representaciones corren el mismo destino de lo reprimido primordialmente derivándose en múltiples formas de expresión, una de ellas, las fantasías (fantasma fundamental) y otras distorsiones que se distarían de lo primordialmente reprimido, surgiendo las formaciones del inconsciente

“En la represión primaria, la negación y la forclusión, hay algo del pasado grabado o marcado que mantiene su fuerza en su carga energética y que encierra una presencia imborrable que presiona e insiste en manifestarse por los medios primitivos que están a su servicio. Constituye la parte olvidada y rechazada de la historia individual, lo no sabido, por ello participan del inconsciente pero además, por no sabido, son parte de la verdad particular que sostiene el Psicoanálisis” (p. 35).

Desde el momento en que Freud afirma que el fenómeno inconsciente tiene un acceso a la conciencia por la vía de los signos verbales, se introduce al mundo de lo traspuesto o metafórico y por tanto al lenguaje y a una herencia universal del hombre, la capacidad de simbolización lingüística. Pero el lenguaje precede al ser humano y le ofrece una íntima gama de esquemas que utiliza de acuerdo con las

constantes que el discurso imprime en cada sujeto y su respectiva constelación familiar y cultural. Esta idea es complementada por Freud cuando afirma que el individuo se forma por múltiples identificaciones de masa: familia, religión, escuela, etc. sucede que los procesos psíquicos primarios condicionales de las iniciales identificaciones edípicas, se transmutan de las aspiraciones sexuales directas a las contrarias de la masa que requiere de pulsiones de meta inhibida, para el logro de ligazones estables.

Freud antepone a toda comunicación intersubjetiva, la capacidad humana de simbolización, base generativa de la cultura y observable en el uso lingüístico, la mitología y el folklore dentro de la herencia psíquica arcaica.

En parte, el Psicoanálisis tiene como método la vuelta al origen, sin embargo, el análisis muestra a cada momento la presencia de los núcleos inaccesibles de la herencia arcaica, en su estructura profunda, envuelta en sombras y disfraces múltiples por obra de las cargas culturales que pesan sobre los individuos. Desocultar es el único camino para llegar a los orígenes y así engancharlos al discurso que no se queda en el robustecimiento del yo, campo subjetivo, sino que rebasa el límite y se conecta con el sujeto en su genuino ordenamiento.

Freud, en su labor de desocultamiento procura aproximarse a las estructuras más primarias del psiquismo y por tanto a los marcos de la filogenia que subyace en los niveles ocultos del inconsciente. Freud reconoce que la herencia arcaica del ser humano que se detecta en el sueño, el mito, el fantasma y la neurosis de transferencia, se ofrece de manera más directa y abierta cuando retirada la investidura de objeto por un proceso patológico y narcisista hay una aproximación al mundo de la psicosis.

Pero Freud señala que el retiro de la investidura de objeto no es total sino parcial, se mantiene en la representación de objeto que muestra distancia con la cosa misma y es aquí cuando ofrece una de sus más preciadas ideas: la

representación-cosa y la representación-palabra. A la primera la maneja el inconsciente y a la segunda el consciente. En el sistema inconsciente por tanto se depositan las investiduras de cosas, más genuinas y antiguas, las más arcaicas que permiten la emergencia del preconscious conjugándose así las estancias superiores del psiquismo y el proceso secundario¹². Freud agrega que en el proceso del pensamiento, el sujeto se va distanciando de los restos de percepción originaria, de lo mítico (Barrios, 2009).

Mito y Estructura¹³ del sujeto

Para Lacan, los mitos dan consistencia heroica a eventos de estructura. Los mitos hablan de lo que hace ser humano al ser humano, aquello que los separa de los animales mostrando así el origen de los hombres, de la cultura, del mundo, por lo que tienen una utilidad psico-social.

El mito se construye a partir de parámetros estructurales, constituyendo el andamiaje de la subjetividad, además adopta la proporcionalidad que hace medirlo todo a partir de la propia experiencia. Como no se puede demostrar todo, es necesario algo que funja como explicación a lo inexplicable, es necesario asirse a

¹²Proceso primario y proceso secundario: definidos por Chemama (2004) como dos modos del funcionamiento psíquico. Desde el punto de vista topológico, el proceso primario caracteriza el sistema inconsciente, mientras que el proceso secundario caracteriza al sistema preconscious-consciente. Desde el punto de vista económico-dinámico: en el caso del proceso primario, la energía psíquica fluye libremente. En el caso del proceso secundario, la energía es primeramente ligada antes de fluir en forma controlada; las representaciones son caracterizadas de una forma más estable, la satisfacción es aplazada permitiendo así experiencias mentales que ponen a prueba las distintas formas de satisfacción posible.

¹³Según Freud la personalidad humana surge del conflicto entre nuestros impulsos instintivos tendentes a la agresividad y a la búsqueda del placer, por un lado, y los límites sociales que se les impone por otro. La personalidad se construye como un intento de conciliar estas dos instancias buscando la satisfacción de nuestros instintos sin ser víctimas de los sentimientos de culpa o castigo. Para explicar este conflicto Freud construyó unos conceptos teóricos que interactuaban entre sí: el ello, el yo y el superyo. Estos conceptos no tienen que considerarse como poseedores de una verdad objetiva sino más bien como herramientas útiles para la comprensión de la dinámica del psiquismo.

un lugar fijo que pueda situar al ser humano en los orígenes y es precisamente esta la función del mito en la vida anímica.

La conciencia mítica es una dimensión estructural del hombre. Mito y personalidad interactúan en un continuo que se sostiene en algunos puntos de contacto. El mito opera como una reserva social de los contenidos que se originan en lo más medular de la estructura del individuo y de su personalidad. Esta reserva traspasa lo individual y persiste como una estructura hipertextual a la que el hombre puede recurrir y encontrar ahí elementos esenciales para componer su estructura (Tappan, 2004).

El sujeto es constante en una interrelación con el mito en la que la personalidad psíquica proyecta al mito contenidos esenciales, a veces apenas elaborados en un simbolismo, por el mecanismo de identificación, contenidos como pautas, o reglas de características formales bien definidas, como prohibiciones muy específicas y esenciales para la estructura del sujeto (Corra, 2005).

Es decir, que ante el misterio de la existencia de lo humano, el mito entra como explicación empírica ante el misterio de los orígenes donde las normas establecidas dan sustento estructurante. Si se parte de la aseveración teórica de que la ley de la función del nombre del padre es la que da estructura al sujeto, a su vez, esta interdicción está dictaminada por otras funciones del mismo tipo que encuentran un contundente inicio en el mito.

A pesar de que el mito está vinculado con las fantasías y estas a su vez con los sueños, existen diferencias importantes entre éste y los otros:

- ♦ El mito y el sueño: el mito posee una dinámica metapsicológica diferente a la de los sueños: este último es víctima de procesos que tienden a enterrar sus contenidos en el olvido y al desalojo de la conciencia, mientras que el mito tiende al recuerdo y la repetición continua. Una primera manifestación del mito puede

expresarse en el contenido de los sueños y continuarse así en una vía para comenzar su comprensión y desocultamiento.

- ♦ El mito y las fantasías: las fantasías tienden a ser privadas y, por el contrario, los mitos tienen una intención de comunicación.

Teniendo claro estos puntos, se desarrolla lo correspondiente al mito y su relación con otros procesos psíquicos específicos (Tappan, 2004).

El mito y el fantasma

Lacan articula el mito, la falta estructural y el significante primordial en el orden de las significancias. El mito permite al hombre romper con lo preestablecido. Se sostiene en el orden significativo que le impone límites a sus libertades y contiene sus propias reglas.

En el mito se traduce esta secuencia de la falta de un disfraz encubridor que obtura la abertura que padece el ser humano, de la misma forma, el fantasma reproduce la secuencia en el plano subjetivo con rituales, prácticas íntimas, sustituciones de imágenes y situaciones lenitivas, por ello el decaimiento del fantasma conlleva angustia.

Coexisten dos mundos en la dialéctica de la vida psíquica cuyos bordes sólo se perfilan por la ruta del significante. Un lenguaje común y otro muy particular como dijera Lacan en su seminario sobre Psicosis (1955). Otro lenguaje que se instala fuera del tiempo cronológico en el espacio mítico lo cual conduce a pensar en el inconsciente como asidero de donde se desprenden palabras nuevas o no-lógicas.

El mito posee su estructura inédita en el discurso humano individual y colectivo, acredita una matriz primigenia de la cual el ser humano no escapa jamás. En el

mito un gran Otro habla, ese Otro que también habla en el fantasma generando múltiples imágenes ilusorias llamado también inconsciente.

El mito y el fantasma, participan en la dimensión simbólica y en la imaginaria, enraizados en lo real psíquico de una construcción generalizada: el delirio común. Es decir, el mito y el fantasma comparten una misma dinámica, que es la de encubrir la ausencia, la falta, ya sea a través de fantasías o eventos anecdóticos aunque la diferencia entre ellos es que el mito es de carácter universal y el fantasma es individual aunque ambos son estructurantes.

El fantasma fundamental se levanta en lo individual sobre la represión primaria y pertenece al género de lo mítico; se podría hacer una clasificación del mito individual que se ofrece como dado en posibles identificaciones múltiples, sin embargo el fantasma no posee una residencia fija y oculta. El fantasma fundamental se mueve por sustituciones y en el fin del análisis se trata de cambiar las relaciones del sujeto con el fantasma que se da como axioma absoluto.

En la misma forma como el fantasma fundamental es una aproximación de verdad, el mito arraigado a una significación axiomática absoluta de falta es generador permanente de energía en las significaciones humanas. “El mito es la matriz y el fantasma su derivado que lo sacraliza en su travesía como sujeto constituyendo un núcleo, un ser en falta” (Barrios P. 1991).

En el mismo sentido, las fantasías originarias son un campo del descubrimiento freudiano que resalta la importancia del fantasma no solo en la etiología de la neurosis sino también en toda producción del sujeto humano. Como el mito, intentan aportar una solución y una representación de aquello que aparece como un enigma acerca de los orígenes. Son argumentos universales que afirman la existencia de una estructura pre-subjetiva sobre la experiencia individual (Schoffer y Wechsler, 1998; p. 30).

Mito original-mito del neurótico

Freud habla del mito original del neurótico equiparándolo con la misma función que tiene el mito para la sociedad: cada individuo tiene su propia mitología, cada mito da cuenta de su construcción estructurante. El paciente en sesión podrá penetrar en el territorio de su propia mitología a manera de una lógica que determina su propio punto de vista, su propio razonamiento y que por tanto produce angustia.

Los mitos son fundamentales en la vida del neurótico, son los cimientos y raíces, sin ellos no hay límite del principio por lo que no existiría la posibilidad de una realidad psíquica, de un conjunto de sistemas anclados que permitan decodificar una realidad y subjetivizarla.

El mito posee, como estructura perteneciente al psiquismo, una particularidad de especial valor para la tarea del psicoanálisis. Es una estructura cuyas partes tienen la cualidad de no ser diferenciadas por el yo de los elementos de la realidad externa percibida por éste. Es así como los mitos atraviesan las barreras yoicas expresando contenidos de cualquier parte del inconsciente (Corra, 2005).

El mito personal

El concepto de mito personal ha encontrado, a partir de su origen en la clínica, lugar definitivo en la teoría psicoanalítica. Este concepto fue introducido por E. Kris (citado por Corra, 2005) en su trabajo “El mito personal, un problema de técnica psicoanalítica”. Desde luego, los antecedentes se encuentran en la obra de Freud cuando, en 1899, se refiere a los recuerdos autobiográficos como una pantalla protectora. Estos recuerdos a los que llama encubridores, se caracterizan por tapar aspectos parciales de la realidad y son el resultado de un conflicto motivado por un choque entre dos fuerzas, dando como resultado una formación de compromiso.

Es entonces cuando se produce una memoria encubridora con apariencia de trivialidad que puede surgir de una asociación por continuidad temporal. Los recuerdos encubridores deben su valor como memoria, no a su contenido sino a la relación existente entre éste y otro que ha sido suprimido, por ser muy doloroso. Pueden también ser formados como residuos de la vida uterina y sus dos características fundamentales son la claridad de su presentación y la indiferencia de su contenido.

En la novela familiar del neurótico, se encuentra un antecedente a este postulado teórico donde se plantea la utilidad de los impulsos recordados de la infancia para la comprensión de la naturaleza de los instintos. La novela familiar rara vez puede ser revelada en el análisis. Se trata de un conjunto de fantasías de contenido edípico, encargado de alejar e idealizar a los padres reales transformándolos en otros de características grandiosas.

Al escribir el mito personal, Kris (citado por Corra, 2005) tenía en mente un síndrome o conjunto de elementos sintomáticos definidos, observables solamente en un pequeño grupo de personas, y que claramente contenía un aspecto resistencial, en relación con la tenacidad con que estos pacientes se aferraban a los puntos de vista implicados en su propia historia deformada. Por ello, se refiere al mito personal como un problema de técnica psicoanalítica.

La memoria autobiográfica que normalmente es sometida a un continuo proceso de reorganización, en el caso de la formación del mito personal, escapa a esos mecanismos, debido a su prematura fijación en la función de la fantasía. Se trata de una actividad temprana de la fantasía, lo que deforma el recuerdo.

La expresión del mito personal puede resultar paradójica ya que al hablar del mito se presupone una producción primitiva de los pueblos. El verdadero mito representa una creación colectiva y, por lo tanto, no tendrá autor: por el contrario, el mito personal constituye una creación individual lo que, por definición, implica una autoría.

Aquí el mito trata de un conjunto de fantasías básicas inconscientes, organizando y estructurando al yo. Constituye siempre una estructura autobiográfica que implica también un aspecto adaptativo.

En el mito personal se pueden destacar las siguientes características:

1. Es una organización básicamente inconsciente que debe ser develada por el análisis e interpretada oportuna y adecuadamente. Desde este ángulo, sería el analista quien recoge, da forma y nomina al mito personal, cuyo núcleo en sí mismo es incognoscible. Debido a su aspecto defensivo, se convierte también en algo muy resistido en el análisis.
2. En la constitución del mito personal, intervienen según Andre Green hay dos procesos importantes: la mitificación, la heroización narrativa, lo cual implica una posición estructurante. Estos tres procesos están íntimamente interrelacionados y no pueden concebirse independientemente.

La función del mito personal es una defensa a la vivencia de un yo desvalido y dolido, de ahí su estrecha relación con lo heroico y narcisista. A mayor vulnerabilidad narcisista, mayor necesidad de la creación grandiosa del mito personal. Se evita así la conciencia dolorosa correspondiente a la impotencia y desvalía de un yo idealizado.

Se puede considerar como producto de una transacción en la que queda expulsados tanto la pulsión, el impulso y la defensa, aspecto similar a formaciones del síntoma neurótico.

No es tanto el éxito o el fracaso lo que cuenta, sino el intento de salir de una situación insufrible de anonimato. Pero aquí está involucrada también la autobiografía modificada en la fantasía. Este último aspecto tiene sus implicaciones: sin dar cuenta, los elementos esenciales del mito están determinando muchos aspectos de la conducta ya que la mayoría de ellos permanece en estado inconsciente (Barrios, 1991; Corra, 2005).

Ahora bien, se ha podido documentar la importancia que en el psicoanálisis tiene el mito. Su contribución en la estructuración del sujeto, su relación con el fantasma, el goce y la castración, además su intervención e influencia en la novela familiar y en el mito personal.

A continuación, se desarrolla el vínculo del mito en la clínica.

El mito en el análisis

Cuando alguien relata un mito en análisis, lo hace con la convicción de estar refiriéndose a un elemento externo de su psiquismo, y da por sentado que su analista lo entiende de la misma manera. A partir de aquí, es un juego de proyecciones, introyecciones e identificaciones en donde se organizan las percepciones del mundo externo en la forma del relato mítico que surge cuando el mundo mítico se ha perdido.

El analista posee la especial cualidad de poder ubicarse en la enajenación del mito compartido. Reformulando lo ya dicho, el yo es capaz de articular contenidos inconscientes, lejanos de lo preconscious, con la realidad externa sin una intervención superyoica que lo pueda interdictar. Esto ocurre a raíz de que el consenso en la realidad externa coincide justamente con la formación inconsciente nombrada. Este mecanismo es único y propio de la dinámica metapsicológica.

El mito está relacionado directamente con el acto creador, situación imprescindible en el análisis en tanto entidad psíquica que permite al analizado encontrar una forma de responder aquellas interrogantes que lo acosan o de dar lugar, resignificar y ligar un síntoma y es precisamente el mito el que puede funcionar como puente entre estos dos extremos, sea el mito personal o el mito primitivo en el que el sujeto se identifica, proyecta e introyecta. La cura consiste en convertir su caos en un cosmos y hacer que se sienta consolado en su aflicción y

padecimiento. La creación del mito responde a esas dos necesidades esenciales (Barrios, 1991).

Finalizamos esta parte. De acuerdo con lo desarrollado en este capítulo y teniendo claro la importancia del mito y su vinculación con los procesos psíquicos desde el psicoanálisis, se desarrolla el mito del Lilith.

2.4 El mito de Lilith

A pesar de que este mito de Lilith tiene sus inicios en el Génesis bíblico, los autores se han apoyado en una serie de escritos de fuente apócrifa para reconstruir el mito y es por ello que en este apartado se tomarán en cuenta tales escritos.

Al hacer una búsqueda del mito de Lilith en Internet, es posible ubicarla como la primera vampiro, como seductora e incluso como la primera feminista. En varios blogs se habla de ella a partir de su desafío ante la intención del hombre y del propio Dios de dominarla y subyugarla, de ahí que sea considerada la primera feminista; también es preciso mencionar que hay quienes la siguen pensando en relación al mal, como herejía, como demonio, como algo que debe ser ahuyentado, en pleno siglo XXI. Me parece importante mencionar lo anterior porque saber lo que otros saben y piensan sobre este mito resulta fundamental, lo mítico es una construcción social.

Recurriendo a fuentes más formales, fue posible encontrar que el mito de Lilith se origina en la concepción judeo-cristiana que encuentra sustento en La Biblia que es definida por la Real Academia de la Lengua Española (2001) como: Sagrada Escritura, o sea los libros canónicos del Antiguo y Nuevo Testamento.

Además de ser un libro sagrado, es también la palabra de Dios puesta en signo a partir de una narración extraordinaria, tal como el mito. Dentro de este texto, se encuentra el Génesis en el que se plasman los avatares a los que Dios-Padre se enfrentó para crear al mundo a partir de la palabra; al hablar creó el cielo, la tierra y todo ser que en ella habita despojando así, el caos y el vacío que en la tierra dominaba (Catalán, 2004).

Esta versión consta en las Santas Escrituras, pero desde los textos apócrifos, Schoffer y Wechsler (1998) enuncia la singularidad del Dios creador pues, ahí donde Él crea nombrando, Él mismo no puede ser nombrado ya que su nombre está formado por un tetragrama impronunciable, Yvhv, el cual, para su comprensión, fue traducido como Yahvé.

Schoffer y Wechsler (1998) comentan que en el Zohar está escrito que, antes de crear al mundo, Dios creó la Ley, de modo que la ley preexistente es condición de la Creación. Después adviene el génesis, historia que narra el surgimiento del mundo y todo lo que en él habita. Dios creó al mundo y las cosas surgían a partir de que eran nombradas. En el Génesis se lee:

“Dios creó en el principio, los cielos y la tierra; luego la luz; separó las aguas... luego creó las plantas y árboles; después los seres vivos, aves, animales marinos y terrestres.

Y entonces Yahvé Dios formó al hombre de polvo de la tierra; luego sopló en sus narices un aliento de vida, y existió el hombre con aliento y vida. Dijo Yahvé Dios: “no es bueno que el hombre esté solo. Le haré pues una ayuda adecuada”. Entonces Yahvé Dios formó de la tierra a todos los animales del campo y a todas las aves del cielo, y los llevó ante el hombre para que les pusiera nombre. Y el nombre de todo ser vivo había de ser el que el hombre le había dado.

El hombre puso nombre a todos los animales, a las aves del cielo y a las fieras salvajes. Pero no se encontró a ninguno que fuera a su altura y lo ayudara. Entonces Yahvé hizo caer en un profundo sueño al hombre y este se durmió. Le sacó una de sus costillas y relleno el hueco con carne. De la costilla que Yahvé había sacado al hombre formó a la mujer y la llevó ante el hombre. Entonces el hombre exclamó: esta si es huesos de mis huesos y carne de mi carne, será llamada mujer porque del varón ha sido tomada”.

Esta es la versión conocida por el mundo cristiano, pero en el Génesis 1:27 se lee:

“Y creó Dios al hombre a su imagen. A imagen de Dios lo creó. Macho y hembra los creó. Dios los bendijo diciendo: “Sean fecundos y multiplíquense. Llenen la tierra y sométanla. Tengan autoridad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que se mueve sobre la tierra”.

Aquí salta a relucir la contradicción entre el párrafo anterior y el citado en el Génesis que es mayormente conocido. La discrepancia radica en que en un primer momento, y siguiendo al pie de la letra lo escrito anteriormente: varón y hembra los creó, ambos a imagen y semejanza del Dios creador. Posteriormente se explica que el hombre llamado Adán a dado vida a una Mujer llamada Eva que adviene de su ser, de su carne, de sus huesos y que por ello es mujer. La discrepancia permite concluir que algo ahí no ha sido dicho.

La primera mujer llamada Eva no es sino la segunda. He ahí otra echa a imagen y semejanza de Dios y de la misma materia que Adán. ¿Que hay entonces con la primera mujer, que no se encuentra en las sagradas escrituras?

Lilith es el nombre de esa primera mujer que no es sino un hueco que quedó en el Génesis pues los autores refieren que resulta imposible encontrar a Lilith en la Santa Biblia salvo una mención que se hace de ella como lechuza que consta en Isaías 34, 14. (Catalán, 2004; Schoffer y Wechsler, 1998).

El nombre de esta primera mujer es rescatado a través de una cantidad importante de mitos mesopotámicos, hebreos principalmente, sumerios y en la Cábala, antecesor de los postulados judíos que ponen en signo el relato mítico de la creación de Lilith y su estadía en el paraíso. Desde la literatura hebrea, en una de las versiones que se han encontrado, el mito de Lilith se lee:

“Yahvé llamó Adán al primer hombre y Lilith a la primera mujer (...) Yahvé hizo a Lilith como a Adán, de la tierra”.

Algunas otras versiones del mito agregan:

“Pero en lugar de usar tierra limpia, “tomó suciedad y sedimentos impuros de la tierra, y de ellos formó a una mujer (...)” (Barning, 2005; Graves, 2000).

“Lilith era una mujer hermosa, vital, inquieta, inquisitiva, libre y no disimulaba su risa cuando Adán, todavía un novato, se equivocaba. La mirada divertida y burlona de Lilith lo desconcertaba. ¿Cómo se podía reír de él, que estaba hecho a imagen y semejanza de Dios y Dios era perfecto y todo lo hacía bien?”.

“En los primeros tiempos, Adán estaba entusiasmado con esta mujer, que representaba todo un desafío. Pero después se cansó de tener que reflexionar con ella, negociar y llegar a acuerdos en los que en ocasiones, según él, “salía perdiendo”” (Catalán, 2004).

“Adán y Lilith nunca hallaron armonía juntos, pues cuando el deseaba yacer con ella, Lilith se sentía ofendida por la postura reclinada que él exigía. “¿Por qué he de yacer debajo de ti? -preguntaba-. Yo también fui hecha con polvo y por tanto, soy tu igual.” (Graves, 2000).

Ante esta interrogante, Adán queda sin palabras para refutar a Lilith. Adán entonces le objeta a Lilith usando el mandamiento de Dios: “Dominen a los peces

del mar, a las aves del cielo y a todos los seres vivientes que se mueven en la tierra" (Schoffer y Wechsler, 1998).

“Ella debía aceptar la imposición de amarlo mirándolo siempre desde abajo. Sin embargo, Lilith se resistía a reconocer como superior al hombre, aunque él tuviera en el cuerpo la marca de la divinidad. Y así comenzó a dar órdenes que Lilith prolijamente no cumplía. Adán desalentado, visitaba a Dios y le contaba sus tribulaciones” (Catalán, 2006).

“Como Adán trató de obligarla a obedecer, Lilith pronunció el nombre mágico de Dios, se elevó por los aires y lo abandonó” (Graves, 2000).

“Adán se quejó a Dios: “Mi compañera me ha abandonado”. Dios envió inmediatamente a los ángeles Senoy, Sansenoy y Semangelof para que buscaran a Lilith y la hicieran volver. La encontraron junto al mar Rojo, región que abundaba en demonios lascivos, con los cuáles engendró lillim a razón de más de cien al día. “¡Regresa con Adán de inmediato -dijeron los ángeles- o te ahogaremos!” Lilith preguntó: “¿Cómo puedo volver a Adán y vivir como un ama de casa después de mi permanencia junto al Mar Rojo?” (Schoffer y Wechsler, 1998).

“¡Si te niegas morirás!”, replicaron ellos. “¿Cómo puedo morir -volvió a preguntar Lilith- si Dios me ha ordenado que me haga cargo de todos los recién nacidos: de los niños hasta el octavo día de vida, el de su circuncisión, y de las niñas hasta el vigésimo día? (Graves, 2000). Yo se matar niños. Al final, cede: No obstante, donde quiera que los vea a vosotros, a vuestros nombres o a vuestras imágenes sobre un amuleto no haré daño al niño”. Desde entonces vaga por el mundo, buscando a los niños que merecen ser castigados por los pecados de los padres... y ella les sonríe y les mata” (Barning A, 2005).

La tristeza de Adán por la partida de Lilith conmovió al Creador y decidió darle una compañera menos "independiente" (Catalán, 2004).

Lo anterior encuentra referencia en el Génesis 1:18: que aquí se retoma:

“Después dijo el Señor Dios: No conviene que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada (...), con la costilla que había sacado del hombre, el Señor Dios formó una mujer y se la presentó al hombre”.

En Génesis 1:23 se lee:

“El hombre exclamó: ¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! Se llamará Mujer, porque ha sido sacada del hombre”.

Este es en esencia el mito de Lilith, reconstruido en esta tesis a partir de las diferentes versiones que se encontraron del mito pero el hecho es que esta narración va más allá de lo ya desarrollado incluido en la civilización. Su primer advenimiento se presenta en el poema de Gilgamesh, un antiguo texto literario mesopotámico, que reúne gran parte de su mitología. Los sumerios la representaban como una especie de mujer pájaro con patas y garras de lechuza parada sobre un par de chacales y a sus lados con dos lechuzas, sus pájaros sagrados, la escultura que data del 2000 a.C. así lo prueba. Más adelante los asirios y babilonios la absorben como un demonio alado (Barning, 2005).

Desde su nombre, Barning (2005) la ubica desde la palabra sumeroacadia que significaba *“aire o tormenta”*. Se le atribuía a su presencia una ambigüedad imperante, amante de los lugares salvajes y deshabitados. También significaba *“tormenta de polvo”* o *“nube de polvo”* cuyo término se aplicaba también a los fantasmas.

El nombre "Lilith" proviene del vocablo asirio-babilónico *lilitu*, *"demonio femenino"* o *"espíritu del viento"*, que constituía parte de una tríada mencionada en los conjuros babilónicos.

La etimología popular hebrea al parecer derivó "Lilith" de *layit*, que significa "noche" y de ahí su relación con un monstruo nocturno y peludo, cosa que también sucede en la tradición popular árabe.

En la lengua semítica, *Lilatu* era la criada de un fantasma; la cual se confundió con el término *Layil* que significa noche, entonces a partir de estas modificaciones se convirtió en una palabra terrorífica que designaba a un demonio nocturno representado por el aire. En el mito hebreo, Lilith por tanto, acumuló sin descanso todas las asociaciones de noche y muerte (Barning, 2005). Esta idea se extendería hasta Grecia asumiendo el nombre de Lamia.

La figura de Lilith se puede encontrar en un largo periodo de la humanidad habitando en desiertos y ciudades desoladas, malversando el sueño a los hombres para saciar su desbordante sexualidad, en busca de la sangre de los niños, y nuevamente huir al desierto o al mar en donde encuentra armonía entre las lechuzas. Posiblemente el antecedente más remoto que se posee sobre la brujería, espíritus malignos y vampiros sea Lilith.

El mito indica que Lilith acostumbraba salir por las noches en busca del semen desperdiciado de los hombres solos para fertilizarse y parir demonios. Los hebreos se protegen de ella lanzando conjuros.

Según Robert Graves y Raphael Patai (2000), en el Zohar (obra principal de la Cábala), se hace referencia a Lilith como la perversa, la falsa, la ramera e incluso, la negra. Es importante conocer, a la hora de analizar la demonización de la figura de Lilith, que el Talmud hebreo narra su encuentro y posterior unión con el ángel Samael, que se rebeló contra dios, y a quien el cristianismo denomina Satán. Esta interpretación no aparece dentro de la propia Biblia, sino en un *Midrash* (una interpretación, una exégesis no literal) que data del siglo XII. Si la Biblia no hace referencia a la primera mujer, tenemos pues el escenario preciso en el que se nombra.

Tras todos estos vericuetos asociados a Lilith, su imagen cambió en la Edad Media.

(...) Lilith, para vengarse de la mujer humana de Adán, la instó a probar del fruto prohibido y a concebir a Caín, hermano y asesino de Abel. Tal es la forma primitiva del mito, seguida por Rossetti. A lo largo de la Edad Media, el influjo de la palabra layil, que en hebreo vale por <<noche>> fue transformándolo. Lilith dejó de ser una serpiente para ser un espíritu nocturno. A veces es un ángel que rige la generación de los hombres; otras es demonios que asaltan a los que duermen solos o a los que andan por los caminos (Borges, 2007; p. 148).

Además, se le situó en el lugar de consorte de Yahvé quien al buscar una compañera recurrió a Lilith; como resultado de ello se despliegan tantas enfermedades, guerras, muertes y males que acechan al mundo que cesarán en el momento en que Yahvé y Lilith dejen de pecar.

Ante este contexto sexual al que se evocaba a Lilith, se convirtió en una imagen de deseo sexual no reconocida que se reprimió y además se proyectó a la mujer, que se convierte en la seductora. En la literatura ortodoxa apócrifa, la sombra de Lilith sigue cerniéndose a las mujeres hasta una fecha tan tardía como el siglo XV d. C.

En esa época y utilizando las mismas imágenes empleadas para Lilith, miles de ellas fueron acusadas de copular con demonios, matar niños y seducir hombres, en definitiva de ser brujas. Lilith ya no es un espíritu incorpóreo; se ha encarnado en las mujeres (Catalán, 2008).

Lilith: primera mujer, exiliada, lechuza, demonio, monstruo peludo, serpiente, bruja, concubina consorte de Dios.

2.5 De lo dicho sobre Lilith

Para comenzar este apartado, será fundamental apoyarse en los análisis previos que otros autores han hecho con respecto al mito de Lilith para finalizar con las conclusiones a las que se han llegado sobre el mito de Lilith a lo largo de esta investigación. Es importante recalcar que este análisis parte del enfoque teórico que da sustento a esta tesis, el Psicoanálisis.

En principio, será menester ubicar al mito de Lilith dentro de las categorizaciones que hace Mircea Eliade (1983). Según su planteamiento teórico, se trata de un mito cosmogónico y antropogónico ya que en él se narra la creación del mundo y de los primeros hombres. También es categorizable dentro de los mitos de origen pues trata de un fragmento de la realidad que da sustento a una realidad total en la que el hombre es constituido bajo ciertas premisas que se generan a partir de la ley de Dios y bajo las cuales, el hombre vive.

El mito de Lilith tiene como escenario lo sagrado al ser creada en este espacio bajo la ley de Dios, pero al huir del paraíso, Lilith se enmarca ahora en lo profano, fuera de la ley divina. Es pertinente recordar que para Mircea Eliade (1983), el escenario sagrado es el único real, lo profano a donde pertenece Lilith no es más que una creencia. Este argumento permite plantear como posibilidad que este sea uno de los motivos por el que haya sido omitida en las Santas Escrituras.

Esta segunda mujer llamada Eva, consta en las sagradas escrituras como la primera mujer. Lilith, como demonio. Este viraje no solo se debe a su permanencia en el mar rojo, a su trasgresión hacia el creador. Culturalmente, este mito transmitido a voces tuvo consecuencias importantes en la mirada que el otro se hizo de ella por lo que, también culturalmente, las representaciones de Lilith fueron diversas pero teniendo como constante otra forma de ser mujer que generalmente era reprobado e incluso, temido.

La creación

Ahora bien, de manera más particular, el mito de Lilith se ubica en el texto bíblico. En él se plantean los avatares del atravesamiento del fantasma implícitos en la superación de lo imaginario y la captación de Dios-Padre representable por medio de la palabra a partir de la cual, crea. De esta articulación del orden de lo imaginario con el orden simbólico, queda un resto, del orden de lo real, representado por las cuatro letras que encierran el nombre secreto de Dios, tetragrama imposible de pronunciar.¹⁴

“Dios crea al mundo por medio de la palabra, crea al mundo porque habla y porque habla no puede dejar de decir. En el acto mismo de nombrar crea las cosas pero en contraste, el no puede ser nombrado, es ese el resto de lo real” (Schoffer y Wechsler, 1998).

De este modo y a través de las palabras, Dios crea objetos al mismo tiempo que inaugura la experiencia del encuentro con el mundo y el desencuentro de su identidad. Es decir, en tanto crea, él, como ser, se difumina.

Todo esto sucede dentro de un contexto que puede ser mirado como una primera civilización que es llamada el Jardín del Edén. Aparentemente, el Edén es un jardín de placer encerrado en cuyo centro se alzan dos árboles, el del conocimiento del bien y del mal, y el de la vida inmortal. Cuatro ríos fluyen desde

¹⁴Real, simbólico, imaginario: Son los términos utilizados como sustantivos por Jacques Lacan para designar áreas o "registros" de lo psíquico. En el psicoanálisis de orientación lacaniana estos tres registros se encuentran interrelacionados conformando una tópica. Esta tópica constituye una estructura que se puede representar ejemplarmente como elementos anudados de un modo semejante (no forzosamente idéntico) a un nudo borromeo. Según Lacan estos tres registros posibilitan conjuntamente el funcionamiento psíquico, de modo que cualquier entidad, proceso o mecanismo de lo psíquico puede ser enfocado y analizado en sus aspectos imaginarios, reales y simbólicos. Así, por ejemplo, un proceso de pensamiento del orden simbólico involucra, según esta teoría, una base o soporte en lo real y una representación del registro de lo imaginario. El conjunto de los tres registros es denominado por Jacques Lacan en una fase temprana del desarrollo de esta teoría (a partir de 1953) con la sigla: "R.S.I." (es decir, simbólico, imaginario, real) y luego, en el contexto del intento de formalización de la teoría a través de matemáticas que Lacan llevó a cabo a partir de 1970, la sigla es invertida, transformándose en R.I.S, donde lo real pasa a tomar aquel lugar determinante en la estructura que en la primera tópica ocupaba lo simbólico, y a ser definido como un "resto" que se substrahe a toda formalización científica, por lo que no se puede "matematizar".

su interior como si manasen de una fuente inagotable a fin de regar el mundo en las cuatro direcciones (Campbell, 2010.).

En el sexto día se produce una experiencia especular: Dios crea al hombre a su imagen y semejanza, lo crea como sujeto de significante¹⁵ en tanto el hombre preexistió a su propia creación en el deseo de Dios. Es desde la especularidad de su propio deseo encarnado (en el hombre y la mujer que ha creado) que el creador se constituye en un Dios imaginario.

En un primer momento, Dios se encuentra a sí mismo en las criaturas que ha creado ya que esos seres son a su imagen y semejanza, son un reflejo de sí mismo. En un segundo tiempo se da cuenta de que el fenómeno es imaginario y, por último descubre que Él mismo sobrepasa a la imagen, es decir, a los seres creados a su imagen y semejanza, y que sólo es posible representarse como nombre impronunciabile.

Porque habla crea al hombre y porque habla, algo se le escapa no encontrando la palabra ni el objeto que lo completa, aquí, el objeto es la representación de su imagen especular incorporado en los seres que ha creado. No hay goce pleno.

Dicho de otro modo, Dios crea a un ser a su imagen y semejanza, semejante en lo imaginario, cuya especularidad cifra el lugar de un goce esperanzador. A través de la identificación con el hombre en tanto imagen de Dios, construye su propia imagen y su completud imaginaria atrapado por el goce ilusorio de una igualación imposible¹⁶ (Schoffer y Wechsler, 1998).

¹⁵Sujeto de significante: En psicoanálisis, Sigmund Freud empleó el término, pero fue Jacques Lacan, entre 1950 y 1965, quien conceptualizó la noción lógica y filosófica de sujeto en el marco de su teoría del significante, transformando al sujeto de la conciencia en un sujeto del inconsciente, de la ciencia y del deseo. En 1960, en "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", Lacan, basándose en la teoría saussuriana del signo lingüístico, enunció su concepción de la relación del sujeto con el significante: "Un significante es lo que representa al sujeto para otro significante". Según Lacan, este sujeto está sometido al proceso freudiano del clivaje (del yo).

¹⁶ Lo anterior remite a Lacan al hablar de la imposibilidad de la relación sexual, en donde de dos no se hace Uno sino dos.

Dios no alcanza el goce absoluto en tanto que al crear una imagen especular de sí, Él se evapora hacia lo imaginario quedando inaprensible como imagen, tangible en la inexistencia de su cuerpo (Dios no se ve). Lo que queda ahí de Él es la palabra desde el registro de lo simbólico ya que el lenguaje es el que estructura, que es la función que Dios tiene con respecto a los seres que ha creado. Pero, en tanto Él da estructura, permanece ajeno a esta interdicción ya que Él mismo no puede ser nombrado.

Se parte entonces de un Dios imaginario que da estructura a los seres que ha creado a partir de la palabra, pues no es sólo a partir del lenguaje del que crea sino que, a partir de esta, hace ley.

Extenso es el análisis que se podría hacer con respecto a la creación y al Dios impronunciable, pero ese no es el propósito de esta tesis por lo que solo se marcaron los puntos pertinentes que colaborarán con el análisis del mito de Lilith sobre el cual continúa este texto.

Lilith versus Eva

En *“La metáfora milenaria, un estudio psicoanalítico de la Biblia”* (Schoffer y Wechsler, 1998), existen tres capítulos dedicados al génesis y al análisis de éste desde una perspectiva psicoanalítica en el que Lilith también es introducida. Los autores realizan un breve esbozo del texto bíblico reconstruyendo el mito del génesis apoyado en escritos apócrifos donde Lilith encuentra palabra que la nombra.

Específicamente, el segundo y tercer capítulo tocan lo correspondiente a Lilith, del cual se hace un análisis que parte de una comparación entre Lilith y Eva. En ese apartado, se enmarcan las diferentes posturas que ante lo legítimo tienen cada una en torno a Adán y el vínculo de índole triangular de esta relación. Después de un desarrollo de ambas mujeres desde el complejo de Edipo, se concluye que

Lilith representa ahí el papel de la amante mientras que el de Eva, es el de la esposa, reconocida por la Ley de Dios.

Lilith es pensada como amante porque está fuera del contrato en el que se estipula una unión legal. Schoffer y Wechsler (1998) asumen que una razón que contribuye a dicho argumento se sustenta en la sexualidad desbordante de Lilith, nombrada así por el autor, al buscar el semen desperdiciado por los hombres para fecundarse. Lilith se incorpora en la imagen de mujer fatal que colinda con lo subversivo ya que ignora la ley de Dios en la que se enmarca y dictamina al goce.

Lilith y Eva, pensadas desde el complejo de Edipo, son introducidas al terreno del goce fálico, enmarcadas ambas dentro de la ley divina, de la ley de Dios impronunciable que remite a la función del Nombre del Padre.

Ambas mujeres, luchan por obtener aquello del único hombre, que no poseen, la marca de la divinidad que les ha sido negada por el mismo Dios. Será posible pensar que se trata de la búsqueda del falo y por tanto, de la completud. Por ello y sin decirlo, ambas mujeres son equiparadas en la imagen de la histérica bajo la figura de mujer fatal o de mujer virginal-ama de casa que buscan el falo y así, encontrar el objeto perdido y negado por el Padre.

Este argumento será debatido en la presente tesis en la parte final de este apartado.

CAPÍTULO III

ARGUMENTO

Existen dos entidades por anudar y desenredar, al menos desde estos postulados que se han venido trabajando no sin pretender encontrar la verdad de las cosas: la histeria y Lilith; ambas innombrables, ambas temidas, ambas ignoradas. Sin intención de hacer un juicio que las coloque como víctimas, se trata de hacer un análisis de los vericuetos a las que ambas identidades se enfrentan, sobre todo en la actualidad y sobre todo, ¿para qué la histeria y el mito de Lilith? Ambas entidades serán anudadas en el siguiente capítulo pero aquí se terminará de decir lo que ellas representan.

Para el primer apartado resta aclarar que al hablar sobre la mujer, se hace desde las fórmulas de la sexuación, no desde la genitalidad del sujeto.

3.1 De la histeria

La complejidad propia de la histeria se vislumbra en su historia y su lazo con el amo que en la actualidad encuentra nombre (entre muchos otros) en los manuales de diagnóstico como el D.S.M. III-R (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, y Edición Ref.). Refiero este manual porque algo interesante ha sucedido: ha retenido sólo la noción de “síntoma de conversión”, *más clara y precisa* eliminando así, la categoría de *histeria*.

Es evidente que los famosos síntomas de las histéricas de Charcot han ido desapareciendo poco a poco a la par que la cultura ha ido modificándose; simplemente echemos un vistazo comparativo entre las mujeres de finales del siglo XIX y las del XXI, más que un siglo de distancia entre ambos símbolos, lo que las separa es una diferencia en cuanto a roles y “empoderamiento” del que tanto se habla en la actualidad, de los derechos civiles, sexuales y morales que

ahora en teoría las mujeres poseen. Pero existe un hilo que sigue uniendo a estas mujeres a pesar de los cambios sociales que constantemente modifican la cultura.

Según lo desarrollado en el primer capítulo, se le ha dado a la histeria una variedad de nombres según la sociedad en la que se desborda. Recapitemos: perturbaciones del útero (con los egipcios), Histeria (con Hipócrates), herejía, paganismo, bruja, Lilith, posesión demoníaca (con el Cristianismo), de nuevo Histeria (con la nueva Psiquiatría, específicamente con Charcot), neurosis histérica (con Freud), estructura histérica, discurso histérico (con Lacan) y síntomas de conversión (con los actuales manuales de diagnóstico que hoy en día rigen la psiquiatría e influyen de manera importante la psicología).

Si atendemos esta escueta recapitulación, podemos encontrar una clara similitud entre la histeria de hoy en día y la de antaño: no existe. Y a mi parecer, este hecho ilustra perfectamente no solamente la complejidad de la histeria, sino la incapacidad del discurso del amo para poder sostener la demanda que la histérica le grita en silencio, demanda que está fabricada para nunca satisfacerse.

El hecho fundamental que la historia ha mostrado es que se nombre o no se nombre, la histeria es histeria, bien por una cuestión cultural, bien por una encrucijada existencial del ser femenino; la histeria ha existido generación tras generación, civilización tras civilización no bien como una herencia o un patrimonio, sino como una queja y una demanda ¿a qué? a aquel que tiene el falo y puede darlo, y mientras existan civilizaciones, habrá quien tenga el falo y pueda darlo. ¿La histeria se trata entonces de un asunto social? Considero la importancia de esta interrogante pero es mi intención enfocarla a lo individual y no a lo colectivo, por ello regreso al tema.

Por un lado, tenemos entonces el rechazo de la denominación; por el otro, el cambio de significación, con la duda de que se trate todavía de una neurosis.

(Habrá que ver cuáles son las razones de esta crisis, y qué es lo que se juega en ella)

Sin duda se puede hablar de síntoma de conversión somática, pero ¿se trata acaso de histeria? Como lo indica su etimología, es *symptoma* (lo que cae junto) lo que llega al mismo tiempo, en virtud de una relación necesaria entre la causa y el efecto.

Ahora bien, lo propio del síntoma de conversión calificado de histérico es que está sujeto a un cambio doble que cuestiona esa relación de necesidad. Para empezar, ninguno de estos síntomas pueden pensarse como típicos, puesto que son acompañados regularmente por su contrario. Así, en cuanto al humor, hay risa y llanto, depresión y euforia, frialdad emocional y calor del verbo. En cuanto a la memoria, amnesias y recuerdos detallados. En cuanto a los estigmas sensoriales, hiperestesia y anestesia (según una disposición que no corresponde a la anatomía nerviosa), apatía y volubilidad, mutismo e inclinación al rumor, ceguera y alucinación, anorexia y bulimia, amenorrea e hipermenorrea. En cuanto a los trastornos motores, tics, clownismo, convulsión epileptoide y parálisis, contractura.

Resulta claro que de las bellas histéricas de Charcot queda todavía un resto, un esbozo que sigue sosteniendo a estos síntomas de conversión ahora desplegados en una nueva lista y, tal como en la época del Napoleón de las Neurosis, únicamente tienen cabida los síntomas, no la palabra anudada a éste.

Hacer la historia de la histeria es atribuirle síntomas en cambio constante, por ello la complejidad de “catalogar” o nombrar a la histeria según sus síntomas. No hay una relación necesaria entre la histeria y los signos que produce ante la mirada de los espectadores... y de los historiadores, es por ello que resulta obsoleto enfocarse únicamente en los síntomas conversivos. No obstante, esos síntomas no sobrevienen al azar; por el contrario, parece determinarlos la probabilidad que tengan en cada período de atraer la atención y despertar la inquietud, no de la

opinión común, sino de los expertos (es decir, del discurso del amo) que por su saber constituyen el sostén del poder político o religioso: médicos, filósofos, teólogos, inquisidores y en la actualidad, psiquiatras.

La apuesta histórica es confundir los hábitos de pensamiento admitidos socialmente, desordenar los puntos de referencia del saber universitario, mostrando sus límites, sus avatares y sus obstáculos (¿es esto subversión?).

La histeria se trata de un discurso demandante, de una queja dirigida al saber universitario, al saber del amo. Si tras el complejo de Edipo, lo que le queda a la histórica es la esperanza de que a través del amor (amor de su padre y más adelante de una "pareja"), obtendrá lo que desde pequeña dio cuenta que le faltaba, pero siempre queda insatisfecha ¿se tratará entonces la histeria de una denuncia hacia lo inexorable y fallido que es el falo y por ende, de la cultura? Me parece que si, y al decir esto pienso en el resto de las neurosis que bien podrían ser pensadas desde este mismo argumento o cuestionamiento, pero la diferencia con la histeria es que ella se dirige a aquellos que poseen "la marca de la divinidad" y que pueden darla. No como víctima, más bien como semi-cómplice porque ahí en la desmesura, ahí en la ausencia, ella encuentra un deleite al confirmar que en ese padre primordial hay una ausencia, eso ratifica su existencia.

Es por ello que parece pertinente pensar a la histeria como un asunto cultural-social de la civilización (sea desde la civilización egipcia, griega, romana, cristiana, occidental globalizada, etc.), así como todas las neurosis pero el punto a destacar en la histeria es que ella muestra y denuncia la carencia del amo no sin antes admirarlo y pedir su auxilio ante su desamparo.

La histeria seguirá existiendo en la historia de la humanidad siempre que esté dentro de una civilización (aunque, suponiendo que existiera otra forma de cultura, de ley, seguramente encontraría qué denunciar), pues lo que busca es eso que le está negado, más aún por su condición de femenina (sea hombre o mujer según lo

desarrollado en las fórmulas de la sexuación de Lacan) y por ello estará en una búsqueda interminable, poniendo como lienzo el cuerpo donde plasma su malestar, su falta, su angustia y su deseo, deseo de amor (igual que la bruja y sus sortilegios para atraer el amor) pero el amor o el desamor materializado en síntoma.

Si, pero ahora ¿cómo? En la víspera del tercer milenio, la depresión se ha transformado en la epidemia psíquica de las sociedades democráticas al tiempo que los tratamientos se multiplican para ofrecer a cada “consumidor” una solución honrosa. Por supuesto, la histeria no ha desaparecido, pero cada vez más, es vivida y tratada como una depresión; este reemplazo de un paradigma por otro no es inocente.

La histeria de antaño traduce una protesta del orden burgués que atraviesa el cuerpo de las mujeres. A esta revuelta impotente, pero fuertemente significativa por sus contenidos sexuales, Freud le atribuía un valor emancipador del cual se beneficiarían todas las mujeres. Cien años después de este gesto inaugural, se muestra una regresión. En los países democráticos, todo sucede como si ya no fuese posible ninguna rebelión, como si la idea misma de subversión social, incluso intelectual, se hubiese vuelto ilusoria, como si el conformismo y el higienismo propios del bio-poder hubiesen ganado la partida. De allí la tristeza del alma y la impotencia del sexo, de allí el paradigma de la depresión.

Los estudios sociológicos muestran que la sociedad depresiva tiende a quebrar la esencia de la resistencia humana. Entre el miedo al desorden y la valoración de una competitividad fundada solamente en el éxito material, son muchos los sujetos que prefieren entregarse voluntariamente a las sustancias químicas antes que hablar de sus sufrimientos íntimos. El poder de *“los medicamentos para espíritu”* es, de este modo, el síntoma de una modernidad que tiende a abolir en el hombre no sólo el deseo de libertad, sino la idea misma de enfrentarse a la prueba que

ésta supone. El silencio es, así, preferible al lenguaje, fuente de angustia y vergüenza.

Si Freud demostró que era posible el análisis de la cultura desde los fenómenos que descubrió en sus histéricas no es absurdo intentar una aproximación inversa. Este malestar manifiesto en síntomas comprueba que el amo no es suficiente para ella y al mismo tiempo satisface su necesidad de mirada.

La histérica, sentenciada a la búsqueda de lo que la completa, está destinada al fracaso rotundo porque al obtener lo que añoraba, dará cuenta de que eso no era (¿a caso no se trata de eso el consumismo?), y es precisamente esta desilusión lo que la satisface, dar cuenta de que nunca es suficiente y de que nada es como ella lo pensaba:

Los que llegan no me encuentran, los que busco no existen...

Según lo dicho, hay dos caminos a seguir con la histeria: como asunto social o como neurosis determinada por el sujeto que se encuentra inscrito en cierta cultura. Sea el camino que se tome, es pertinente acotar que es, al fin de cuentas, el sujeto quien padece dicho malestar y por ello, sea un asunto colectivo o individual, nos concentraremos en el sujeto. Para ello me remito a la psicología.

Como estudiante en la facultad de psicología fue notable una tendencia a seguir dentro del plan curricular: todo lo medible y cuantificable regido por el rigor científico es, la verdad de las cosas. Para ello se hace (ab)uso de estadísticas, pruebas paramétricas y todo aquello que cuantificablemente le permite erigirse como una ciencia objetiva, motivo por el que algunas otras corrientes teóricas son vistas o tachadas como dudosas. Tal pensamiento tiene repercusiones importantes dentro de la psicología clínica y más aún, en el paciente a quien se dirige este “saber”. Ser objetivo según mi experiencia dentro de la formación que

obtuve en la facultad, reduce al sujeto a objeto. Otras formas de pensamiento que encuentran su vértebra en el sujeto son dudosas.

Si la historia de la histeria ha mostrado su maleabilidad sintomática según los mandamientos a los que se ve convocada ¿Por qué centrarse en los síntomas cambiantes, recurrentes y modificables? ¿Por qué ignorar la palabra de los pacientes? ¿Por qué eliminar un concepto-noción que ha mostrado que su historia va junto a la de la humanidad?

3.2 De Lilith

De manera singular, Lilith se levanta al igual que la histérica (aunque con una consigna distinta) ante lo que se pretendía ser una subyugación que en este caso está nombrada como la marca de la divinidad. De ahí que las feministas encuentren a Lilith como un símbolo de liberación femenil.

De la misma sustancia que Adán, al mismo tiempo que éste, Lilith es creada a imagen y semejanza de Dios; a pesar de ello, Lilith no encuentra un lugar en el paraíso porque es rebelde, independiente, insumisa y por ende, defectuosa. Ella fue hecha de tierra, de polvo, igual que Adán, pero, según las versiones que se agregaron al texto, ese barro, polvo, tierra, estaba lleno de inmundicia por lo que, de manera inherente a su ser ella ya era defectuosa.

Si Dios es quien crea también a la mujer ¿cómo es que ella es defectuosa? Lilith fue hecha a imagen y semejanza de Dios igual que Adán pero entre ellos, Lilith y Adán, existe una diferencia, la diferencia anatómica entre los sexos que se nombra a partir de un significante bastante singular: la marca de la divinidad. Dios “hereda” a cada ser que ha creado, algo de sí, por tanto, esta falta de Lilith es inherente de Dios porque Dios y Lilith son imagen especular. Falta, carencia,

defecto, ausencia de lo divino, así es una parte de Dios y ello es transmitido a Lilith; a Adán le da la marca de lo divino.

Las consecuencias de las diferencias entre los sexos se hacen notar, se vislumbra a través de la ausencia y presencia de la marca de la divinidad. Insoportable resulta la diferencia para Adán pero para Lilith, la ausencia, la carencia de la que es inherente, no le significa y él hace alarde de ello haciendo muestra de la falta de Lilith que también es la falta de Dios, pero a pesar de esta ausencia, Lilith se vive como igual a Adán porque ambos fueron hechos a imagen y semejanza de Dios. Por ello reniega yacer debajo de Adán exigiendo una posición que le permita también gozar del placer de la relación sexual.

Pero en tanto Dios no puede ser nombrado, la diferencia entre los sexos se convierte únicamente en un asunto entre Lilith y Adán porque Dios, convirtiéndose en un ser imaginario tras la caída de lo real, al no poder ser nombrado, deja de ser imagen especular de los seres que ha creado y de él, únicamente queda como imaginario por lo que ya no hay imagen especular con Lilith pero tampoco con Adán y por tanto la diferencia de los sexos se convierte en un asunto únicamente de Lilith y Adán aunque es Adán quien no soporta la diferencia.

Lilith abandona el paraíso porque ahí no hay posibilidad de ser tal como ella es. Incongruente que la falta que ella posee que también es una falta del mismo Dios, no tenga lugar.

La significación de Lilith debía depender de la ausencia de la marca de la divinidad porque ES mujer aquella que tienen una inherente falta: *¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! Se llamará Mujer, porque ha sido sacada del hombre*". Adán nombra a La mujer creada a partir de él.

Eva representa este universal porque así ha sido nombrada: Mujer. Al final Eva caerá de ese universal para convertirse en una mujer. Eva nombrada como La

mujer se debe a el significante que podría tomarse como universal: advenir de los huesos y carne del hombre, porque es sólo a partir de ello que existe y que tiene nombre de mujer, ella si... Lilith no ha advenido del hombre sino de Dios, no tiene la marca de la divinidad y ello no le significa, ella no ha pecado porque aún no existía tal cosa. De lo femenino es de lo que se trata, no como sujeto, probablemente no como mujer, sólo de lo femenino.

Y de lo femenino relacionado con la ley del Nombre del Padre incorporado en la figura de Dios desde el registro de lo imaginario, proclama sólo un goce que a Lilith no le alcanza y la marca de la divinidad carece de significado para Lilith por lo que el goce fálico y también, el brillo fálico de esta marca divina no la deslumbra y decide marcharse. Este evento subvierte la Ley de Dios pues el paraíso, creado para Lilith y Adán representaba la verdad toda, lo existente y perteneciente a lo (¿Será esto la parte consciente y el mar rojo lo inconsciente?)

Ante de irse, pronuncia el nombre mágico e inarticulable de Dios. Quien crea por la palabra en el mismo modo que él no puede ser nombrado. Este saber de Lilith, el del nombre impronunciable de Dios, la coloca junto al creador no ya como imagen especular sino a la par de éste. Lilith articula el nombre de Dios y con ello se descoloca, de nuevo, como su imagen especular pero también como sujeto de significante, aprehende lo real que al mismo Dios se le escapa en las cuatro letras que forman su nombre. Ya no es más un sujeto de significante. (¿Es un sujeto de lo real? Bestia mítica)

Lilith ahora se encuentra con el escenario contrario al que fue creada: de lo santo a lo profano, de Dios al Demonio. Lilith existe fuera de los límites del mundo creado por Dios y de todo lo que en él habita, existe algo mas allá, incluyendo las normas y leyes que Dios promulga aunque ella nunca deja de ser un ser creado por el Dios ahora articulado por ella.

Esta existencia fuera del mundo creado por Dios, es también una existencia fuera de las leyes de Dios aunque manda a sus representante para hacerla volver a Adán donde el objeto interdictor de dicha ley es representada por los ángeles y con ellos negocia su existencia-permanencia en el mar rojo. Y es precisamente a partir de su saber y de las funciones que Dios le ha encomendado que Lilith puede negociar.

La función de Lilith

Si un ser viviera sólo fuera de la ley, de manera imperante su existencia se extinguiría ya que es la ley, el lenguaje, la palabra, que le da al sujeto un lugar en el mundo. Este es el riesgo que corre Lilith si decidiera vivir únicamente donde la ley de Dios no existe.

Ahora en el contexto en el que Lilith vive, es fuera de la ley de Dios pero no sin desvincularse de ella. Gracias a las tareas encomendadas por Dios es que ella puede negociar su permanencia y estadía en el mar rojo, fuera de los territorios de Dios. Cumplir esta tarea conlleva un convenio con las leyes y reglas de Dios pero esto, a su vez, le permite su existencia fuera de esta ley y le da la posibilidad de hacer leyes propias que se pueden ilustrar por lo siguiente:

*"¿Cómo puedo morir si Dios me ha ordenado que me haga cargo de todos los recién nacidos: de los niños hasta el octavo día de vida, el de su circuncisión, y de las niñas hasta el vigésimo día? (Graves, 2000). Yo se matar niños. No obstante, donde quiera que los vea a vosotros, a vuestros nombres o a vuestras imágenes sobre un amuleto no haré daño al niño". **Desde entonces vaga por el mundo, buscando a los niños que merecen ser castigados "por los pecados de los padres... y ella les sonrío y les mata"***

El linaje de lo legítimo, la perpetuación de la especie dentro del marco legal que se encuentra en los linderos de la ley de Dios son procurados pero al mismo tiempo, amenazados por Lilith, evento que le permite su existencia fuera de esta ley pero

también en ella pues tiene un función dentro del marco de la ley de Dios, la ley del nombre del padre.

En el momento en que Lilith mata a los niños ejecuta una ley propia que le permite estar fuera del mundo enmarcado por Dios. Si bien, esta amenaza tiene una doble función: procura que los hombres se mantengan dentro de la ley de Dios al seguir los cánones de la religión ya que de lo contrario, Lilith los castigará y, la segunda es que Lilith no está sometida a estas leyes sino que, ejecuta leyes propias que en convenio con Dios, impide que el sujeto salga de la civilización creada por él. Funciona para Dios y para Lilith.

Recolectar semen que los hombres arrojan a la tierra es otra de las funciones de Lilith y con ese semen se fecunda y procrea demonios. Lilith se propone la procreación ya no sólo de los demonios, sino de aquellos que fueron hechos a imagen y semejanza de Dios, pero el producto que de esa fertilización se genera no es un hombre (sujeto de significante) sino un demonio que está más allá de la ley de Dios. Lilith utiliza a aquello que se enmarca dentro de la ley de la que ella está exenta, para preservar su existencia fuera de esa ley, evento que resulta útil también para la ley de Dios ya que, de este modo y bajo la amenaza de contribuir a la creación de demonios, pero además a la presencia de Lilith en sus habitaciones y el temor de dicho evento, el acto sexual se procurará dentro de los límites y marcos referenciales que la ley enmarca como legítimos: sexo sólo con fines reproductivos.

Esta relación con la ley de Dios puede ser ejemplificada de la siguiente manera. Se puede pensar que la cultura que Dios a creado está inserta en un óvalo, los límites, el perímetro que define esta cultura es la ley de Dios, todo lo que fuera de ella está, Dios no tiene ley, ahí es donde Lilith existe. Pero ese óvalo tiene fisuras, huecos por los que todo sujeto que está dentro del óvalo, puede salir pues tienen la posibilidad, manifiestamente, a través de los actos que subvierten la ley, sea en las prácticas sexuales, en los sueños, etc. Pero no sólo permite a los sujetos un

acceso libre a donde la ley de Dios no alcanza, sino que permiten a Lilith el acceso a esa cultura enmarcada por la ley de Dios.

Lilith actúa como tapón en esas fisuras y huecos, pues es precisamente en esos actos subversivos en los que los sujetos se encuentran con ella, lo que les impide salir del óvalo que enmarca la ley de Dios, por temor o convicción.

Así, Lilith se mueve libremente entre la ley y el espacio sin ley, en el borde, lo que le permite tener una función en aquel espacio donde la ley está enmarcada y existir fuera de éste.

Podemos pensar que en el espacio dentro del óvalo, se goza desde el falo, mientras que fuera del óvalo, se goza desde lo otro. La problemática de que el lenguaje no alcanza aquí se hace manifiesta porque del goce fálico se hace alusión a lo dicho y propuesto por Lacan mientras que del goce otro de Lilith alude no al placer doloroso o doloroso placer, sino al placer absoluto¹⁷.

Si Lilith permaneciera únicamente en ese espacio donde la ley de Dios no existe, su figura y su existencia se difuminarían poco a poco. Lilith tiene una función en la cultura donde la ley de Dios lo es todo, pero ella *existe* en otro lugar en el que la ausencia del falo representado por el significante de la marca divina, no importa. Puede ser con su ausencia, otra forma de ser mujer

Si la histérica y Lilith convergen en algo es en la tachadura ante su existencia y la rebelión contra el amo. La diferencia entre ambas es que la histérica busca des-tacharse, Lilith lo utiliza tan solo para gozar.

¹⁷ El goce fálico se relaciona directa e indudablemente con el falo. Aquí, el goce otro se refiere al placer absoluto que en el sujeto del significante no existe, a diferencia del goce otro que plantea Lacan que hace referencia a la posibilidad de gozar a partir del Otro que, se posibilita principalmente en la mujer. recordemos pues que aquí se habla de lo femenino.

Para apoyar lo anterior, se trabaja una parte del mito de Lilith de la que hasta ahora no se ha hecho mención: Lilith se convierte en consorte de Yahvé. Copula con su creador, con su padre. Haciendo referencia a Tótem y Tabú, se sabe ya que las civilizaciones mas primitivas instauraron la prohibición del incesto, las que no lo hicieron, perecieron. Estructural e inconscientemente, el sujeto sabe que no puede llevar a cabo la fantasía del incesto porque existe una ley que imputa y castiga. Ley que se incorpora en la imagen del padre. Lilith, por tanto, se deslinda de Dios como padre, lleva a cabo la fantasía de todo sujeto y ello no le significa porque ella no es sujeto, es bestia mítica, es mujer-demonio.

3.3 De la histeria y de Lilith

Para comenzar y entrar en materia, partiremos señalando los puntos concordantes que entre ambas se han encontrado, sin mencionar que, en algunas ocasiones, la histeria y Lilith han compartido un mismo cuerpo, me permito distinguir y puntualizar los siguientes puntos concordantes entre ambas con la intención, de ser posible, de diferenciarlas a cada una para con ello, dejar de pensarlas como sinónimos:

De la sexualidad:

Si pensamos un icono de mujer sexual y carnal, viene a la mente la de la *Femme fatale*, aquella que transpira sensualidad y posee una sexualidad insaciable. Si recordamos lo desarrollado tanto de la histeria como de Lilith, podemos encontrar la correspondencia con este icono: se le atribuía a la histeria de poseer un órgano deseoso de niños y que, una forma de controlar a dicho animal insaciable era precisamente el incremento de la vida sexual. Lilith abandona a Adán porque no le satisface la posición que él exige, la histérica abandona al hombre cuando da cuenta de que no posee lo que imaginariamente le sería otorgado, aquello que representa la no relación sexual. Lilith da a luz a más de mil *lilim* al día, la histérica busca al hijo como representación del falo y a partir de ello, se significa. Esta es la

diferencia que puedo rescatar en ellas, para Lilith no existe una significación a partir de los *lilim* que engendra por el semen mientras que la histérica los significa como falo a partir de una rotación simbólica que tiene como antecedente el hijo prometido por el padre del que encuentra su castración y de quien se desprende. A partir de ello, podemos concluir que Lilith no es histérica

Del amor

La histeria está en busca de aquel que pueda darle lo que le falta, el falo. Este será otorgado a partir del amor tras la transacción simbólica de la que ya se habló, y ello encuentra referente en el viraje que realiza al dirigir su mirada hacia el padre y al dar cuenta que, es precisamente por amor que podrá ser mirada y con ello, podrá tener el falo como representación simbólica. ¿Lilith ama? Ella no es sujeto deseante puesto que no está castrada y tampoco posee el falo, es ella una bestia mítica que hechiza a los hombres para con ello fecundarse y así procrear a sus demonios que le facilitan su estadía más allá de la ley, la de dios y el mundo terrenal por él creado.

De las brujas

Aquí existe un cuerpo común que en el cristianismo surgió a partir del terror hacia la mujer: la bruja. Lilith incorporada en el cuerpo de la bruja y la bruja acusada como tal por las manifestaciones histéricas de su padecer. Quemadas en la hoguera, remitidas al demonio, ambas copulan con él, y él da lo que los demás no pueden, a una le posibilita su estadía más allá de Dios y a la otra le da el poder para someter la voluntad del hombre a partir de sortilegios que lo embrutecen y hacen perder la razón por una mujer. Si Lilith no ama, por lo menos hace que el otro lo haga y con ello obtiene la materia prima para procrear bastardo, que, al final, resultan ser bastardos de dios porque el hombre es a imagen y semejanza de quien la creó.

Encontramos también otra correlación entre la bruja que era una forma mas de histeria, con Lilith. Ambas vinculadas a lo natural que en el cristianismo representa lo perverso y un símbolo del mal. La bruja alienada a los periodos lunares vinculados también con el ciclo menstrual, a la noche, Lilith simbolizada por el viento, y las tinieblas, representada por lechuzas.

La principal discrepancia

La histeria se fundamenta en cada sujeto castrado que se pregunta por la feminidad, que representa una queja hacia el amo que no da más, que no da lo que la histérica necesita, a quien reta en variabilidad sintomática con la finalidad de gritarle que él no es suficiente y que... nunca la entenderá. ¿Lilith no hace algo similar? Denuncia al Dios impronunciable su limitante y su carencia al no haberle dado a un hombre capaz de soportar su sexualidad, los abandona, se marcha y encuentra a otro, no humano, no divino, que la complace. Lilith no peca porque el pecado no existía, Lilith no es castrada porque la marca de la divinidad carece de sentido y de símbolo para ella.

La histérica sabe su castración, Lilith no está castrada, la histérica intenta poseer el falo, a Lilith no le interesa porque, ella también está hecha a imagen y semejanza de dios, esta ausencia de la que Adán se regocija es inherente al dios que la creó.

La feminidad

La histérica se interroga sobre la feminidad y busca alcanzar el ideal a partir de los modelos que según ella, la representan. Lilith dejó de ser mujer (no por ello desaparece el significante de lo femenino). La histérica padece su castración, para Lilith la falta no le falta, la completud no le significa porque ella simplemente es. En otras palabras, si pensamos a lo femenino desde las fórmulas de la sexuación que según lo trabajado, el sujeto se coloca en lo femenino o masculino con respecto al tener o no tener el falo, Lilith no puede catalogarse dentro de

ninguna de estas representaciones o, es ambas, porque tiene y no tiene el falo. Continuar pensando a Lilith desde el significante de lo femenino estriba en su creación, en su ausencia de la marca de la divinidad, eso en ella ES aunque no le signifique, eso no la castra...

La histérica, sin embargo, se significa a través de la identificación masculina que le permite, tras lo imaginario, pensarse como portadora del falo, pero, a través de otro. Lilith se deshace de los otros, esos que le impiden y le limitan su goce, la histérica se queda ahí, porque ella goza de esa limitante, ella goza al sufrir y padecer, eso le reafirma su existencia. Lilith deja al amo, la histérica lo busca, le pone un altar y después, lo deja caer y busca a otro que reemplazara al padre para de nuevo, hacerlo caer.

Si Lilith "ocupa" a los demonios con los que copula es para gozar, la histérica pretende que ahí con quien se relaciona, le otorgue el falo: "¿qué me quieres?" esa interrogante la dirige a ese otro y es desde ahí que se significará, desde ese otro pretende encontrar respuesta a lo que la acosa, eso que tiene que ver con lo femenino que no ha sabido responder, espera entonces, que ese otro le responda.

Lilith goza, la histérica padece y por ello goza. Lilith tiene hijos para continuar fuera de la ley, la histérica los tiene para encontrar un lugar en la cultura, para obtener el falo.

CAPITULO IV

CONCLUSIONES

Conclusión, (Del lat. *conclusio*, -ōnis, y este trad. del gr. ἐπίλογος). definido por la Real Academia de la Lengua Española

1. f. Acción y efecto de concluir. / 2. f. Fin y terminación de algo. / 3. f. Resolución que se ha tomado sobre una materia después de haberla ventilado. / 4. f. Aserto o proposición que se defendía en las antiguas escuelas universitarias. U. m. en pl. / 5. f. *Der.* Cada una de las afirmaciones numeradas contenidas en el escrito de calificación penal. U. m. en pl. / 6. f. *Fil.* Proposición que se pretende probar y que se deduce de las premisas.

1. f. *Der.* En el escrito de calificación, **conclusión** que se ofrece como subsidiaria de otra principal.

1. f. *Der.* **conclusión** que, modificada o ratificada, sostiene las partes después de la prueba en el juicio oral. U. m. en pl.

1. f. *Der.* **conclusión** que precede a la práctica de la prueba en el juicio oral.

1. loc. adv. En suma, por último, finalmente.

1. loc. verb. Dicho de una persona: Mantenerse porfiadamente en su opinión, volviendo a instar en ella, aun contra las razones que le persuaden de la contraria, sin dar otras nuevas.

Comienzo por definir el título de este capítulo para poder dar un marco para quien escribe y con ello recordar que tengo que llegar a un punto: Concluir este trabajo, no solamente porque lo finalizo sino aún más importante, porque a partir de este proceso será que en teoría uno obtiene respuestas, o como según la definición lo señala, se deducen verdades aunque ello me parece inalcanzable porque ese nunca fue el objetivo que motivó este trabajo. Lo que sí puedo decir es que se abren más preguntas y dudas, que no hay ninguna verdad que saliera a la luz.

Intentar llegar a una conclusión con respecto a la historia de la histeria y el mito de Lilith me resulta harto complicado de apalabrar y más aun de ordenar porque, si es que fue posible hacer notar, partimos de dos grandes procesos, el cultural y el individual que tienen una relación insoslayable la una en la otra.

Si partimos de ello, lo dicho sobre la histeria y Lilith, una desde lo histórico y la otra desde lo mítico, son pues, construcciones culturales, sociales que tienen como punta de lanza, la estructuración del sujeto. Pensando que estas construcciones sociales tienen como cabeza a un ser-sujeto, podemos terminar de entender los vericuetos de ambas identidades.

Momento de comenzar esta labor y para ello partiremos de la histeria.

La problemática sobre la histeria ha quedado ya clara; su etiología sinuosa y móvil hace de ella (aún cuando la ciencia posee uno de las palabras más contundentes) un ente, un fantasma, un esbozo de lo que en tiempos freudianos se intentó restituir como un "todo". Si desde la antigüedad la paradoja de la histeria ha estado cernida por la problemática y variabilidad de sus síntomas, ya con el Psicoanálisis fue posible ver a la histeria desde sus síntomas pero teniendo como fundamento el trauma psíquico; ese paso agigantado que dio Freud al dar cuenta de los procesos psíquicos, cambió por completo la concepción que del hombre se tenía.

Sin intención de decir lo ya dicho sobre la historia de la histeria y citarla nuevamente en el vaivén de sus diversos síntomas y sobre todo, en los variados nombres que se le han dado, podemos ubicar un común en todos esos nombres y síntomas que precisamente refieren a lo cultural. La variabilidad de los síntomas está insoslayablemente regida por la civilización en la que se "cocina", como se dijo, con la intención de trastocar el terreno y no con la intención de pasar por una simple loca. El problema de la feminidad en la histeria está teñido por un malestar en la cultura, por la carencia inherente a su ser (que poseen todos los sujetos).

Dicho de otro modo, la histeria es una queja dirigida a quien tiene el falo pero sobre todo, quien puede darlo, tal como el padre primordial de la horda primitiva, lo cual está directamente vinculado con el amor, esa relación sexual que la histérica sabe que no existe, que de dos no se hace uno, sino dos. Es ella, quien desmiente al padre primitivo no sin ello sufrir hondamente porque el falo no le ha sido dado, porque ése quien pensaba que lo tenía, está castrado, como ella, pero el deleite viene entonces en mostrar la falta del otro no lo tiene.

Y esta búsqueda interminable por el camino del amor, continuará hasta el fin de los tiempos, por lo menos de los tiempos de la histérica, heredando su malestar y su queja (desde lo social) a otras que irán por el mismo camino.

La pregunta es ¿cómo trabajar con esto en la clínica teniendo en cuenta la importancia del psicoanálisis al colocar al sujeto en primer término?

Es aquí cuando Lilith puede encontrar un espacio. Si el mito es estructurante, la importancia del mito resulta fundamental para todo sujeto.

Entonces, ¿qué hay con el mito de Lilith y la histérica?

Para la histérica, seguir un modelo de lo que representa una mujer, es fundamental, una copia de la copia que a su vez fue una copia. Como en clase una vez se apalabró, la histérica representa a la súper mujer, tan mujer que extraña se mira, tan mujer que hasta se duda que lo sea. Mirando los patrones de lo que puede ser una mujer, como lo hace Dora con la señora K o Aimeé... repite, sustrae, actúa, padece, manifiesta. ¿Será pertinente pensar que esta imitación y actuación de la feminidad puede ser imitada también de otra clase de mujeres como las de cuantos y mitos? Claro que sí, eso se trabajó ya en el segundo capítulo al referirnos a la función estructurante del mito. En este caso específico, sustancialmente estas mujeres se convierten en símbolos, en representaciones cosa, en modelos a seguir, claro, desde lo inconsciente.

Los personajes míticos han sido un punto referencial para la histérica con los que ha pretendido responder a la cuestión femenina pero, y este punto es importante, estos están relacionados con la importancia o énfasis que culturalmente se les han dado: La Virgen María, la prostituta, Eva...

La histérica busca una imagen en la que pueda encontrar un reflejo para así tomarla como modelo y con ello hacerse un concepto de lo femenino, (recordemos que para la histérica, el enigma de su ser ahonda en qué es ser una mujer) esto en gran parte se debe a que no existe un significante de La mujer sino en la tachadura del artículo. Una por una.

¿Cómo podría ser significado entonces lo femenino si no hay universal? Ésta es la cuestión fundamental. Cosa distinta con respecto a lo masculino donde el falo es universal. Por ello, desde los primeros años, la mujer toma como modelo a la madre o a la figura representativa para poder construirse un significante.

Ahora bien, estos modelos que la histérica absorbe, están llenos de otros significantes que a su vez remiten al falo, a su ausencia o presencia, hecho que la regresa siempre al punto de partida, la completud, la búsqueda interminable del falo que, siempre será dado por otro ya sea bajo el significante de un hijo, de una carrera exitosa, dinero, objetos preciados, parejas sentimentales, etc., etc.

La posibilidad de *ser* de manera distinta, es lo que representa el mito de Lilith, aunque no como sujeto de significante, recordemos que no está castrada. Sería prudente plantear que Lilith puede representar una forma otra de ser mujer porque su relación con la ley (y el falo) es distinta. Ella no desea un falo, ella no está castrada, ella no lo tiene y utiliza a la ley, no está sometida aunque la respeta.

El mito de Lilith constata que la incompletud es inherente al ser pero que, sobre todo, existe la posibilidad de ser más allá del falo.

Como se desarrolló anteriormente, el mito es estructurante para el sujeto, es la génesis del fantasma por lo que, la implicación de este mito en la estructura puede ser fundamental. Más allá de conocer el mito de Lilith, se trata de pensar otro lugar donde un sujeto pueda... simplemente ser...

Lilith vive con su “falta”, ni la reniega ni la acepta y da cuenta de que no es una falla sino una forma más de estar y ser porque ella es a imagen y semejanza de Dios, por tanto, Dios mismo tiene esa falta y Dios es perfecto. Lo importante a rescatar es el saber de Lilith, saber que le permite vivir de modo distinto, lo que le permite salir de la civilización sin ser castrada, sin ser fálica y con ello encontrar algo otro que le posibilita gozar, pero no desde el goce lacaniano. Lilith, dentro y fuera del sistema gobernado y creado por Dios, existe y no existe, simplemente es. Donde advenga como bestia mítica, como demonio, como primera mujer, como Lilith, simplemente es, sea en este mundo o en el otro, en el demoniaco, en el prohibido.

Es aquí cuando considero que Lilith puede ser otra forma de lo femenino que la histórica podría mirar, no como ejemplo sino, simplemente mirar, con la intención de dar cuenta, en algún momento que simplemente, puede ser. La importancia del mito es que, como lo he dicho una buena cantidad de veces, estructura al sujeto, la histórica, puede tal vez resignificar esta otra forma de ser mujer para consigo misma.

Y ¿cómo ser y no ser tal como Lilith? Lilith tiene esta posibilidad en otro espacio que está fuera de la cultura creada por quien la constituyó y dio nombre, fuera de la ley de dios y por tanto del falo. Este espacio tiene un sinónimo: el arte.

Este espacio es, “sin ley”, es y no es, tal como Lilith, es decir que el arte, cualquier forma artística que para el sujeto represente tal cosa, puede estar dentro y fuera de los cánones que la ley, el sistema, el amo, marca como legítimos, puede ser transgresivo, puede ser pensado como “loco”, puede simplemente ser. La ventaja

de este espacio es que, al estar ni dentro ni fuera, tiene un lugar dentro de lo que culturalmente puede ser aceptado, puede estar incluido, no queda del todo fuera, simplemente tiene un lugar, un espacio que al mismo tiempo es creado por sí mismo.

Freud trabajó arduamente la relación existente entre el arte, lo inconsciente y entre ambos, la sublimación, específicamente dentro de las obras literarias. Para intentar entender lo aquí propuesto, se hace un escueto bosquejo de lo planteado en el psicoanálisis sobre esta cuestión: para ello partiremos desde la estructura subjetiva de la consagración de un sujeto: fantasías sexuales infantiles reprimidas, en ello se concentra la libido. Para poder entender lo que a continuación se explicará, definiremos el término clave:

Sublimación: Proceso postulado por Freud para explicar ciertas actividades humanas que aparentemente no guardan relación con la sexualidad, pero que hallarían su energía en la fuerza de la pulsión sexual. Freud describió como actividades de resorte principalmente la actividad artística y la investigación intelectual. Se dice que la pulsión se sublima, en la medida en que es derivada hacia un nuevo fin, no sexual, y apunta hacia objetos socialmente valorados (Laplanche, 2004; p. 415).

La obra literaria como toda producción cultural surge en el inconsciente del sujeto, originada en lo sexual reprimido, por surgir una situación no placentera de concretarse la pulsión que la originó. Sobre este material actúa la sublimación, transformándolo en cultura, en material socialmente aceptable. La pulsión es derivada hacia un nuevo fin no sexual, moralmente valorado. Las principales actividades sublimadas que Freud describió son la artística, y la investigación intelectual. Afirma Freud que la pulsión lleva a volcar gran cantidad de energía al trabajo cultural. A la capacidad de intercambiar la finalidad sexual por otra, la llama capacidad de sublimación. La transformación de una actividad sexual en actividad sublimada, requiere de un tiempo de retracción de la libido sobre el Yo, lo cual posibilita la reorientación hacia actividades no sexuales. Este repliegue le parece

imprescindible a Freud, para toda actividad artística. Sobre este repliegue actúan otros mecanismos de defensa del Yo, como ser la figuración, el desplazamiento, la sobre determinación, etc. que formarían parte de la creación literaria.

Freud se basa en dos conceptos:

a) la energía necesaria para la creación es de naturaleza erótica. De ahí que se hizo ahínco en la libido

b) la energía que se sublima en la escritura, lo hace en ese medio porque existe un obstáculo en la realidad que impide al literato descargar su energía sexual directamente. O sea que la frustración sexual conduce al artista hacia la creación.

Desde la teoría energético-pulsional del Psicoanálisis, el Eros, la pulsión que conduce al sujeto de manera positiva hacia el objeto, es la energía más flexible y expansiva, por lo cual resulta lógico que sea la energía erótica, y no la agresiva, el instinto de vida y no el de muerte, quien suministre materia prima psíquica para la creatividad en el arte.

En cuanto a la idea de la frustración como causa de que la energía erótica se sublime en creatividad, en lugar de expresarse directamente, ya lo han dicho los propios escritores, como Platón en el Banquete, “No hay nadie que no se vuelva poeta si el amor le toca, aunque hasta entonces haya sido extraño a las Musas”.

Toda obra de arte en su universalidad persiste por apresar un real que en la particularidad de sus bordes no cesa de producir goce.

¿Qué sucede cuando el artista "escarba" en su inconsciente a través de la terapia psicoanalítica? como diría Platón en el diálogo de El Banquete, llevar a aquello que no existe hasta la existencia, es decir, para crear.

Aunque esto último sea también paradójico, ya que aún y cuando es imposible que el inconsciente devenga en una imagen u objeto, lo cierto es que el inconsciente interviene en la manera en la que se va creando la imagen, la pintura, el cuadro, el

objeto, al igual que se manifiesta en la creación diaria de nuestra realidad. ¿Por qué decido lo que decido?

De manera general podemos decir que el proceso de cada producción artística es amplio en el tiempo, tiempo en el que el inconsciente va haciendo su trabajo con actos y omisiones.

Esta reflexión sobre el papel del inconsciente por encima del consciente en la realización de un cuadro por ejemplo, al igual que en la realización, creación, de la realidad diaria nos llevaría a la paradoja, tal vez, de que la realidad, en tanto que creación colectiva, vendría a ser una creación de nuestro inconsciente. Una idea muy extraña sobre todo cuando pensamos que lo creado, nuestra historia, siempre tiene un motivo consciente.

Para dar un ejemplo de lo que hasta aquí se ha dicho al respecto, citemos a una de las pintoras más importantes:

Frida por ejemplo: ..."con el dedo dibujaba una "puerta". Por esa "puerta" salía en la imaginación con gran alegría y urgencia. Atravesaba todo el llano que se miraba, hasta llegar a una lechería que se llamaba "PINZON"... Por la "o" de PINZON entraba y bajaba impetuosamente al interior de la tierra, donde "mi amiga imaginaria" me esperaba siempre. No recuerdo su imagen ni su color. Pero sí sé que era alegre, se reía mucho, sin sonidos. Era ágil y bailaba como si no tuviera peso alguno. Yo la seguía en todos sus movimientos y le contaba, mientras ella bailaba, mis problemas secretos. ¿Cuáles? No recuerdo."

Años después sometida a la inmovilidad para combatir el aburrimiento y olvidar el dolor empezó a pintar:

"Creí tener energía suficiente para hacer cualquier cosa en lugar de estudiar para doctora. Sin prestar mucha atención empecé a pintar". Condenada a un reposo absoluto realiza una operación de sustitución que le abrirá una puerta al mundo, a

los otros. Esa "o" que en su infancia era una puerta que accionaba para reunirse con su amiga imaginaria es el marco del cuadro.

Frida dijo que se pintaba a sí misma porque era el motivo que mejor conocía. En principio lo diría así: había una necesidad en que su pintura pasase por allí.

Frecuentemente se ha señalado los lazos entre parir y el acto de la creación estética, incluso científica. Esta relación es explícitamente comentada por Frida: "Mi pintura lleva dentro el mensaje del dolor... La pintura me completó la vida. Perdí tres hijos... Todo eso lo sustituyó la pintura. Yo creo que el trabajo es lo mejor".

Pertinente me parece acotar la importancia de lo dicho por Frida con respecto a lo propuesto por Freud con respecto a la producción artística. Es evidente que la sublimación de la libido, de la sexualidad frustrada, de los deseos pueden ser plasmados en un lienzo, no como material inconsciente sino como elaboración de lo inconsciente.

Al respecto, Dalí empleaba una particular técnica de inspiración al pintar: dormir sentado con un vaso de agua en las manos, al entrar en la etapa del sueño de elaboración inconsciente, cuando el cuerpo entra en la etapa REM y debido a la relajación total de cuerpo, Dalí soltaba el vaso, el estruendo del vidrio roto lo hacía despertar y recordar sus sueños, eso era lo que pintaba.

¿Por qué el arte ha estado vinculado a los sueños, fantasías, deseos, a lo inexistente, a la fábula, a lo mítico? La razón que contemplo es que el arte es un espacio que está, y al mismo tiempo adviene. Un espacio que se organiza a partir del establecimiento de un agujero, que es introducido por el juego propio de la letra, a partir de la caída del espacio plano, con el advenimiento del espacio adecuado al campo del significante.

La fantasía, el sueño, los lapsus, los actos fallidos, son manifestaciones del inconsciente, el arte sistemáticamente está teñido de todos estos modos de expresión del sujeto por lo que pueden ser plasmados dentro de este espacio, la ventaja de ello es que por ser arte no necesitan seguir parámetros que lo determinen.

Cada expresión artística utiliza el cuerpo como herramienta básica sin la que evidentemente no se podría producir; cabe mencionar la importancia de la producción del ser, desde una palabra, una imagen, un sonido, un movimiento, todo ello tiene al cuerpo como recurso para producir. Y es precisamente el cuerpo de la histérica el que habla a través de sus síntomas, el que denuncia, como si fuera un lienzo donde plasma su malestar a través de los síntomas conversivos de los que tanta mención se ha hecho. Lo que se intenta sugerir es que, en vez de plasmar en su cuerpo, pueda hacerlo en algún otro lado y que, esta otra forma de expresión no se encuentre subyugada por paradigmas de orden fálico, tal como para Lilith representó en mar Rojo.

¿Cómo en la clínica?

La histérica sin duda recurre al saber que puede tener un otro sujeto al que coloca en el lugar del sujeto supuesto saber a través del cual, poder saber de sí, y a quién tirará del pedestal para colocar a otro.

Si la histérica buscara eso no en un Otro sino en ella a través de un espacio propio construido a partir de su saber, se posibilitaría una resignificación, pensando precisamente en la cadena significante a partir de un efecto progrediente, claro, al momento de poner en signo. ¿Cómo? La propuesta de esta tesis estriba en que teniendo en la psicoterapia psicoanalítica las vicisitudes y vericuetos de la existencia del ser, se posibilite, anudado a éste la apertura de un espacio artístico en el que el paciente produzca un otro espacio donde pueda ser sin el allanamiento del falo. Es aquí donde equiparo al mar rojo y el espacio artístico,

porque en ambas hay algo mas allá que posibilita ser, donde se permite lo que en ese gran Otro no se permite. La intención de que la histérica encuentre un lugar en el cuál pueda ser, con su castración, con su falta sin la interlocución fálica, pensándolo sólo en el momento de producción.

Pensando una alienación entre el espacio psicoterapéutico y el espacio artístico, considero que el trabajo de la paciente (en femenino porque la histeria alude a lo femenino) podría encontrar como fundamento a su ser, su palabra, su cuerpo, su síntoma y existirá una mayor posibilidad de mirarse y poder colocar ese malestar no ya en el cuerpo sino en otro espacio donde pueda mirarlo e incluso, siendo optimistas, resignificarlo porque queda hecho signo, es decir, del lado de lo simbólico, con la intención de mirar desde otro lado eso que produjo. ¿Escanción?

Estas dilucidaciones vienen siempre desde lo teórico, sería menester poder mirarlo al ponerlo en práctica en la clínica pero lo que se ha podido mirar en el artista, a partir de los trabajos teóricos que desde la corriente psicoanalítica se han hecho, hay algo en este espacio como un plus que en otros espacios no se tiene. Anudando la psicoterapia psicoanalítica-histérica-mito-arte, el surgimiento de un nuevo significante en lo individual del sujeto y probablemente en lo colectivo, es posible. La palabra de la histérica, el saber del psicoanálisis y un lugar diferente en el mito y el arte posibilita un nuevo significante que puede converger en símbolo para la histérica.

Bibliografía:

- ♦ André S. (2002) **¿Qué quiere una mujer?** México: Siglo XXI.
- ♦ Barning A; Cashford J. (2005) **El mito de la Diosa. Evolución de una imagen.** Siruelas: España.
- ♦ Barrios P. (1991) **Del mito a la existencia. Reelaboración sobre una marca.** Guatemala: Fénix.
- ♦ Bettelheim B. (1988) **Psicoanálisis de los cuentos de hadas.** Crítica Grupo Editorial Grijalbo: Barcelona
- ♦ Bleichmar D. (1991) **El feminismo espontáneo de la histeria.** España: S. XXI
- ♦ Braunstein N. (2006) **El Goce, un concepto lacaniano.** Buenos Aires: S. XXI
- ♦ Borges J L; Guerrero, M. (2007) **El libro de los seres imaginarios.** Madrid: Biblioteca Borges, Alianza Editorial.
- ♦ Borrosa, J. (2001) **La histeria.** Buenos Aires: Longseller
- ♦ Brown, P. (1999) **La antigüedad tardía. Historia de la vida privada.** Madrid: Taurus.
- ♦ Campbell J (2010) **El héroe de las mil caras.** México: FCE.
- ♦ Caro J, (1986) **Las brujas y su mundo.** Madrid: Alianza.
- ♦ Catalán M. (2004) **La proyección femenina del engaño.** Debates Vol. II
- ♦ Chauvelot D. (2001) **Historia de la histeria.** España: Alianza
- ♦ Chemama R. (2004) **Diccionario del Psicoanálisis.** Buenos Aires: Amorrortu.
- ♦ Colorado M, (1998), **Mujer y feminidad.** Consultado en: biblioteca-virtual-antioquia.udea.edu.co/pdf/45/45_1933087722.pdf. Fecha de consulta: 11/11/2010.
- ♦ Corra G. (compilador) (2005) **Mito y Psicoanálisis.** Buenos Aires: Lugar
- ♦ Dey T. (2007) **Mujeres transgresoras.** México: Punto de lectura.
- ♦ Didi-Huberman G. (1982) **La invención de la histeria: Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpetriere.** Madrid: Cátedra
- ♦ Eliade M. (1983) **Mito y realidad.** Barcelona: Labor.
- ♦ Ellerbe H. (1995) **El lado oscuro de la historia Cristiana.** México: Enlace

- ♦ Escobar M. (2007) **Sexualidad, demonios e histeria en un caso de la inquisición novohispana**. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco. Consultado en:
http://www.azc.uam.mx/publicaciones/tye/num9/a_sexualidad.htm. Fecha de consulta: 25/07/2010.
- ♦ Freud S. (2005). **Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu Editores
 - (1888) **Histeria**. Tomo I
 - (1893-1895) **Estudios sobre la histeria**. Tomo II
 - (1894) **La neuropsicosis de defensa**. Tomo III
 - (1896a) **La etiología de la histeria**. Tomo III
 - (1896b) **La herencia y la etiología de la neurosis**. Tomo I
 - (1896c) **Manuscrito K. La neurosis de defensa**. Tomo I
 - (1950 [1829-99]) **Fragmentos de la correspondencia con Fliss. Carta 69**. Tomo I
 - (1896) **La herencia y la etiología de las neurosis**. Tomo III
 - (1896) **Nuevas puntualizaciones sobre las psiconeurosis de defensa**. Tomo III
 - (1897a) **Carta 69**. Tomo I
 - (1897b) **Carta 71**. Tomo I
 - (1900 [1899]) **La interpretación de los sueños**. Tomo IV y V
 - (1905) **Tres ensayos de una teoría sexual**. Tomo VII
 - (1909 [1908]) **Apreciaciones generales sobre el ataque histérico**. Tomo IX.
 - (1908) **Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad**. Tomo IX
 - (1908) **La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna**. Tomo IX
 - (1909 [1908]) **La novela familiar del neurótico**. Tomo IX
 - (1913 [1912]) **Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos**. Tomo XIII
 - (1914) **Introducción al Narcisismo**. Tomo XIV

(1917-1919) **De la historia de una neurosis infantil (Caso del Hombre de los lobos), y otras obras.** Tomo XVII

(1919) **Contribuciones al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales. Pegan a un niño.** Tomo XVII

(1920) **Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina.** Tomo XVIII

(1923a) **La organización genital infantil.** Tomo XIX

(1923) **Una interpolación en la teoría de la sexualidad. La organización genital infantil.** Tomo XIX

(1924) **El sepultamiento del complejo de Edipo.** Tomo XIX

(1925) **Algunas consecuencias psíquicas de las diferencias anatómicas entre los sexos.** Tomo IXX

(1930 [1929]) **El malestar en la cultura.** Tomo XXI

(1931) **Sobre la sexualidad femenina.** Tomo XXI

(1933 [1932]) **Conferencia 33, La feminidad.** Tomo XXII

(1940 [1938]) **Esquema de psicoanálisis.** Tomo XXIII

- ♦ Ginzburg C. (1986) **Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia.** Barcelona: Gedisa.
- ♦ Graves R., Patahi R. (2000). **Los mitos hebreos.** Buenos Aires: Alianza
- ♦ Grigulevic I. (2001) **Brujas-herejes-inquisidores. Historia de la Inquisición en Europa y Latinoamérica.** México: Ahriman
- ♦ Grimal P. (2008). **Mitologías: Del Mediterráneo al Ganges.** Madrid: Editorial Gredos
- ♦ Kahn M (2003) **Freud básico. Psicoanálisis para el siglo XXI.** Buenos Aires: Emecé
- ♦ Kaufmann (1996) **Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis.** Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós
- ♦ Lacan J. (1955) **Seminario sobre la Psicosis.** Buenos Aires: Paidós
- ♦ Lacan J. (1957-1958). **El Seminario de Jaques Lacan. Libro 5. Las formaciones del inconsciente.** Buenos Aires: Paidós

- ♦ Lacan J. (1969-1970). **El Seminario de Jaques Lacan. Libro 17. El Reverso del Psicoanálisis.** Buenos Aires: Paidós.
- ♦ Lacan J. (1983) **El Seminario de Jaques Lacan. Libro 20. Aun.** Buenos Aires: Paidós.
- ♦ Lacan J. (1985) **Joyce, el síntoma: "Carpeta de Psicoanálisis 2".** Argentina: Letra Viva.
- ♦ Lacan J. **Conferencias "Joyce, el síntoma"** I y II, revista Uno por Uno, nº 44 y 45.
- ♦ Lacan J. **El fracaso de Un-deliz es el amor. Libro 24.** Versión inédita electrónica.
- ♦ Laplanche J. (2004) **Diccionario de Psicoanálisis.** Buenos Aires: Paidós.
- ♦ Levi P. (2009) **Cuentos Completos,** España: El Aleph editores.
- ♦ Lévi-Strauss C. (1958) **Antropología estructural.** México: FCE.
- ♦ Lévi-Strauss C. (1966) **Mitológicas 1. De la miel a las cenizas.** México: FCE.
- ♦ Lévi-Strauss C. (1968) **Mitológicas 1. Lo crudo y lo cocido.** México: FCE.
- ♦ Lévi-Strauss C. (1968) **Mitológicas 1. El origen de las maneras de mesa.** México: FCE.
- ♦ Lévi-Strauss C. (1971) **Mitológicas 1. El hombre desnudo.** México: FCE.
- ♦ López de Hinojosos A (1986) **Summa y recopilación de cirugía.** México: Siglo XVI.
- ♦ Maleval J. C. (1986) **El escamoteo de la locura histérica. Locuras histéricas y psicosis disociativas.** Barcelona: Gedisa.
- ♦ Mazzuca. (2003) **Los excesos de la histeria.** Conferencia presentada en el 10º Congreso Internacional de Psiquiatría, organizado por la AAP, el 24 de octubre de 2003. Consultado en: http://www.alcmeon.com.ar/11/42/04_Mazzuca.htm
- ♦ Millot C. (1988) **Nobodaddy. La histeria en el siglo.** Buenos Aires: Nueva Visión.
- ♦ Morales, H. (2008) **Sexualidad Femenina. Cuerpo, goces y dolores. Otra historia de la sexualidad.** Realizado en la Ciudad de México el 21 y 22 de Junio del 2008.
- ♦ Muñoz J.C. (2008) **Un cuerpo de (para) la escritura.** México: IMCED.

- ♦ Nasio J.D. (1991) **El dolor de la histeria**. Buenos Aires: Paidós.
- ♦ Nasio J.D. (2007). **El placer de leer a Lacan. 1. El fantasma**. España: Gedisa.
- ♦ Neu J. (1996) **Guía de Freud**. Cambridge: Cambridge University Press.
- ♦ Pitt J. (1986) **La gracia en antropología. La religiosidad popular**. Antropología e historia. Barcelona: Anthropos
- ♦ Real Academia de la Lengua Española (2001). <http://www.rae.es/rae.html>
- ♦ Ricoeur P. (1992) **Finitud y culpabilidad**. Madrid: Taurus.
- ♦ Saal F. (1998) **Palabra de analista**. México: Siglo XXI.
- ♦ Sacristán M. C. (1992) **Locura e Inquisición en Nueva España, 1571-1700**. México: FCE.
- ♦ Salazar A. (1986) **Representaciones del Diablo en Morelos siglos XVI al XX**. México: UNAM.
- ♦ Schoffer y Wechsler. (1998) **La metáfora milenaria. Un estudio psicoanalítico de la Biblia**. Madrid: Biblioteca Nueva.
- ♦ Soler C. (2007) **Lo que Lacan dijo de las mujeres. Estudio de Psicoanálisis**. Buenos Aires: Paidós.
- ♦ Tappan E. (2004) **Epistemología y Psicoanálisis, una mirada al Psicoanálisis y a la construcción de su conocimiento**.
Consultado en: <http://www.encuentropsicoanalitico.com/s3/MITOLO1.pdf>. Fecha de consulta: 25 de febrero de 2010.
- ♦ Trejo F. M. (1986) **El discurso inquisitorial sobre la brujería, lo femenino y el demonio en el siglo XVII novohispano. El caso de la Chuparratones**. México: UNAM.
- ♦ Wade M. (1986) **La mujer en la Edad Media**. Madrid: Nerea.