Revista Psicoanálisis Nº 32, Lima 2026

TLAZOLTÉOTL: IMAGINANDO POSIBILIDADES SIMBOLÍGENAS

Fernanda Magallanes*

"¡Hola! ¿Me llamaste?"

La experiencia psicoanalítica, entre muchas cosas, me ha regalado la capacidad de reírme cuando las cosas se derrumban porque en esos deshaceres, aparece la belleza y la vida que sigue en nuevos mundos posibles. Freud, con su *Más allá del principio del placer* y con *Introducción del narcisismo,* invita a pensar que existe una tensión entre ser uno mismo (y aquí me refiero en este contexto a un ser formado en este mundo patriarcal, colonial y capitalista), y la posibilidad de ser uno mismo de manera enriquecida incluso y precisamente porque es incómodo[1] y en ese sentido algo de uno mismo (corporeizado en este mundo patriarcal, colonial y capitalista), se destruye para transformarse con los otros. ¿Los otros? ¿Los otros cero[2] en el marco patriarcal de la diferencia sexual? Cero porque son negativo de lo representable. Por ejemplo: las mujeres, los esclavos, las personas en situaciones precarias, todas las personas que no son hombre blanco heteronormado. ¿O los otros nosotros, los que podemos pensar como nosotros distintos si nos

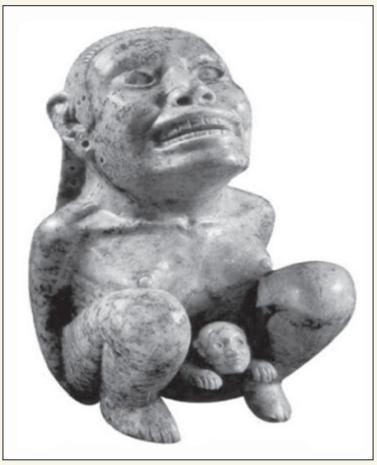
* Psicoanalista e investigadora. Cofundadora de Estudios Psicoanalíticos Contemporáneos (EPC). Autora de *¿Qué quiere una mujer?* (Letra Viva, 2014), *Psychoanalysis the Body and the Oedipal Plot* (Routledge, 2019) y *Eros y Violeta* (Navarra Ediciones, 2025). <fernanda.magallanes@egs.edu>

1. El psicoanálisis muestra que convivir con otros es necesario pero también incómodo, ya que implica enfrentarse a una alteridad que desestabiliza al yo y su narcisismo. El sujeto es constitutivamente dependiente y no posee plena soberanía sobre sí mismo, pues se forma en relaciones que no controla. Además, la presencia del otro incrementa la excitación psíquica, genera tensión, displacer y reactiva contenidos inconscientes.
2. Los "otros cero" son sujetos excluidos del binario hombre/mujer, cuya marginación es necesaria para sostener el orden patriarcal. Siguiendo a Judith Butler, corresponden a lo abyecto: vidas no reconocidas que habitan una zona de no-inteligibilidad. Su exclusión no es accidental, sino fundante, ya que delimita lo que se considera humano, normal o sexuado.

permitimos derribar ese marco de representación que les/nos ha delimitado como cero? Deshacer ese marco de representación generará defensas pero es un gesto necesario si queremos abrirnos a modalidades de escucha que tengan una ética de hospitalidad a la altura de las personas sufrientes que nos entregan su dolor. Somos siempre con otros.

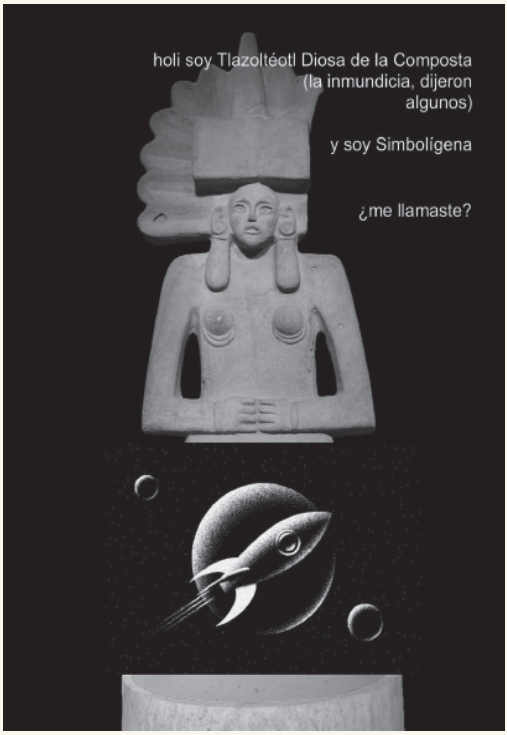
Recientemente, el 28 de marzo de 2026, McKenzie Wark escribió en su *facebook*: "*Sorry, but it's writing in the *third* person that is the most narcissistic*". Y me pareció hermoso. Concuerdo. Y es por eso que he aceptado escribir para esta revista acerca de *Lo mutante*, pues desde la convocatoria dicen "Lo mutante altera el *status quo*, insiste en diferir de los ideales culturales de una época, se desvía de la norma y rompe la ilusión de completud. En este sentido, el psicoanálisis se ve impelido a re-pensar sus modelos y sus referentes." Me cautivaron. Y es que pienso que ese es el espíritu de la escucha y esa misma guía mi ética. Primero, repensar mis referentes inmutados y en mutación antes que hacer una clínica de observación reductivista de "los mutantes".

Tlazoltéotl me habló de diferentes modos en el lapso de dos semanas. Primero, mi querida amiga artista Lupe Párraga me escribió para decirme de su alegría de que yo sería mamá y me contó que parir es la experiencia más *punk* que ha tenido en su vida: "Marica de todas las experiencias de la vida es la más *punk*, es como gorilas en la niebla o algo así: sangre, ombligo, bebé engrasado, gritos" y enviándome esta magnífica representación de Tlazoltéotl.

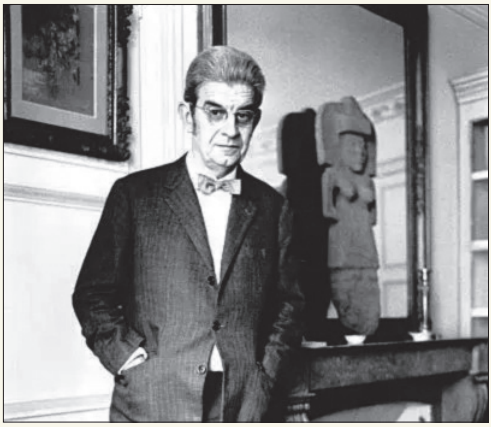


Tlazoltéotl dando a luz (figura de parto)
Dumbarton Oaks

Segundo, días antes de la presentación de mi libro *Eros Violeta*, la poeta Carla Faesler quien presentaría mi libro, me regaló esta bella imagen:



Tercero, el 18 de junio de 2025, Manuel Hernández, en el Círculo de Lectura Psicoanálisis y Feminismos, presentó un trabajo titulado "*Sobre la candente cuestión de la diferencia sexual*" en el que compartió una foto tomada por Giancarlo Boti de un Lacan junto a la figura de Tlazoltéotl en 1967, una vez que regresó de su viaje a México.



Tomado de Getty images

Le Psychanalyste Jacques Lacan
(Botti, 1967)

Y sí, quizás le había llamado a Tlazoltéotl —pero no como quien invoca una figura exterior, sino como quien se permite habitar la teoría en su dimensión especulativa: no para describir lo que ya sabemos, sino para abrir lo que aún no podemos pensar. En ese sentido, la llamada no proviene de un afuera, sino de una fisura en la propia lógica edípica que organiza nuestra escucha. Somos nosotros —analistas, sujetos formados en ese aparato— quienes, al llevar la teoría más allá de su función descriptiva, podemos imaginar otros horizontes posibles del lenguaje y del deseo. Como si, desde dentro de la lógica edípica, algo comenzara a crujir, y en ese crujido se volviera audible la posibilidad de otros modos de decir, de desear, de escuchar.

Del sistema androcrático del símbolo en psicoanálisis

Antes de hablar de Tlazoltéotl, en un ejercicio de imaginación más allá del sistema adrocrático del símbolo, es necesario situar el terreno desde el cual mi interrogación se vuelve posible. La cuestión que aquí se despliega no emerge como un gesto inaugural, sino como el desplazamiento de una investigación metapsicológica iniciada previamente en *Psychoanalysis, the Body and the Oedipal Plot (2018)*, donde propuse una crítica al lugar que el complejo de Edipo ha ocupado como organizador central de la simbolización, de los modelos de subjetividad y de los modos de desear en psicoanálisis.

El punto de partida de aquella investigación fue una observación tanto clínica como cultural: la aparición contemporánea de formas de ser cuerpo que no encuentran inscripción sin resto dentro de la narrativa edípica clásica. Lejos de constituir simples variaciones de una estructura universal, estas formas ponen en evidencia que el Edipo ha operado como una descripción del psiquismo y de los procesos de subjetivación en el marco patriarcal del mundo y también como una matriz de inteligibilidad que delimita, de antemano, qué cuerpos pueden ser simbolizados, qué deseos pueden ser escuchados y qué vínculos pueden ser reconocidos como tales.

En este sentido, el complejo de Edipo deja de poder sostenerse como un universal metapsicológico para aparecer, más bien, como un emplazamiento histórico del pensamiento psicoanalítico: una escena teórica que ha organizado la escucha clínica y la producción de sentido bajo coordenadas específicas —heterosexuales, patriarcales y coloniales— que han sido elevadas al estatuto de lo necesario. Lo que se juega aquí no es únicamente la crítica a un concepto, sino la interrogación de una gramática entera de la simbolización. Si bien esta gramática ha descrito muy bien las maneras en que la diferencia sexual y el deseo operan bajo la matriz heterosexual, patriarcal, colonial, es necesario pensar que ese modelo no lo es todo. El ejercicio de imaginar otros modelos de simboliza-

ción, quizás sea una vía alegre y potente de salir de las matrices de poder que también como analistas pueden limitar nuestra escucha en torno a la castración.

Es precisamente en este punto donde *Eros Violeta* (2025) desplaza la discusión hacia el problema del lenguaje. Si el psicoanálisis ha hecho del Edipo el *shibboleth* de su inteligibilidad, es porque ha supuesto —sin tematizarlo suficientemente— un cierto concepto de lenguaje y de símbolo: uno que no es neutral, sino estructurado por una matriz androcrática que organiza la producción de sentido a partir de la centralidad del falo. La pregunta, entonces, deja de ser qué significa el Edipo, para volverse más radical: ¿qué forma de simbolización hace posible que el Edipo aparezca como universal? Si mi movimiento antes en *Psychoanalysis, the Body and the Oedipal Plot* fue poner a Edipo en el diván de las teorías queer y trans para liberarlo de la lectura patriarcal, ahora me interesa hacer el ejercicio de imaginar otros mitos que quizás puedan sacarnos del campo de la colonialidad del saber que se cristalizó por vía del concepto de Edipo.

En *Eros Violeta* recurro a Monique Wittig (2006) y Gayle Rubin (1986) no como un gesto de exterioridad disciplinaria, sino como una operación interna a la crítica metapsicológica. Wittig permite desmontar la naturalización de la diferencia sexual mostrando que "mujer" no designa una esencia, sino una posición producida por el pensamiento heterosexual. Su célebre afirmación —"las lesbianas no son mujeres"— no apunta a una redefinición identitaria, sino a la desarticulación de un régimen de inteligibilidad que produce la categoría misma de "mujer" como efecto de un sistema político. En este marco, la diferencia sexual deja de ser un dato del cuerpo para aparecer como el resultado de una operación simbólica que distribuye posiciones, funciones y posibilidades de existencia.

Por su parte, Rubin permite comprender que esta producción de la diferencia sexual no es un fenómeno meramente discursivo, sino el efecto de un aparato social: el sistema sexo-género. Este sistema organiza la circulación de los cuerpos, la regulación del parentesco y la distribución del deseo mediante mecanismos de intercambio, prohibición y jerarquización que producen clases sexuales. En esta lectura, la familia y la diferencia sexual no son estructuras universales, sino dispositivos históricos que responden a una economía política de los cuerpos.

La consecuencia de este desplazamiento es decisiva: el complejo de Edipo puede ser releído como la inscripción psíquica de ese sistema. No como la estructura originaria del sujeto, sino como la forma en que un determinado orden social —basado en el intercambio de mujeres, la centralidad del falo y la regulación heterosexual del parentesco— se interioriza como verdad del inconsciente. El Edipo aparece entonces como un contrato social que ha sido elevado al estatuto de necesidad psíquica.

Sin embargo, la crítica que aquí se propone no se detiene en este nivel. Si Wittig ha mostrado que el lenguaje produce la realidad social y universaliza

sus propias categorías dejando lo femenino en la historia de la ciencia del lado cero, es necesario dar un paso más y preguntarnos por la estructura misma de la simbolización. En *Eros Violeta* sostengo que el problema no radica únicamente en los contenidos del discurso, sino en la forma en que el símbolo opera como dispositivo: un sistema androcrático que selecciona, jerarquiza y normaliza lo que puede ser representado.

El orden simbólico, en este sentido, no es simplemente el campo donde los significantes circulan, sino un orden simbolígeno que produce cuerpos y vínculos bajo una lógica patriarcal. Esto implica que no sólo las representaciones son sexistas o heteronormativas, sino que la propia arquitectura de la simbolización está estructurada de tal modo que ciertas formas de experiencia quedan fuera de su campo de inteligibilidad, apareciendo como déficit, como resto o como imposibilidad.

Es a partir de esta serie de desplazamientos que puede formularse con mayor precisión la hipótesis que guía este ensayo: el complejo de Edipo ha funcionado como la matriz simbolígena a través de la cual el psicoanálisis ha escuchado la diferencia sexual y el parentesco. No simplemente como una narrativa entre otras, sino como la gramática misma de lo simbolizable, aquello que decide de antemano qué cuenta como diferencia, qué cuenta como lazo y qué cuenta como deseo. La circulación de mujeres dentro del mito de la horda primordial de Freud en *Totem y Tabú* (1913), es la base de la circulación del falo y su posterior significación en Lacan, convirtiendo ese modelo de inscripción social en el campo del lenguaje.[3] El problema, entonces, no es sólo que el Edipo excluya, sino que organiza el campo entero de aparición de lo psíquico. Y si esto es así, la tarea que se abre no puede limitarse a corregir sus sesgos, sino que exige imaginar otras formas de simbolización que no estén capturadas por la lógica edípica ni por la centralidad del operador fálico y la falta.

Es desde esta exigencia que este trabajo se propone avanzar y que lanzo este guiño como un ejercicio para intentar pensar otras modalidades de representación y de simbolización que exceden el campo de lo que hemos pensado hasta ahora como simbolizable.

En la clínica contemporánea se hace cada vez más evidente una tensión persistente: la aparición de formas de subjetividad que no se dejan organizar bajo la narrativa edípica clásica. Frente a estas configuraciones, el psicoanálisis ha tendido a responder mediante diagnósticos que apuntan a fallas en la simbolización, déficits en la estructuración psíquica o permanencias en estados pre-edípicos.

3. Siguiendo a Rubin, el intercambio de mujeres en *Tótem y tabú* no expresa un universal psíquico, sino una lógica social patriarcal que el Edipo interioriza y que Lacan, posteriormente, formaliza en el orden del lenguaje.

Sin embargo, tales lecturas presuponen que el lenguaje —tal como ha sido concebido por la tradición psicoanalítica— constituye un aparato suficiente para alojar toda experiencia subjetiva.

Este trabajo parte de una hipótesis distinta: el problema no radica en los sujetos, sino en los límites del lenguaje que pretende simbolizarlos. Más aún, se propone que el lenguaje psicoanalítico se encuentra estructurado bajo una matriz androcrática que organiza la inteligibilidad del cuerpo y del deseo mediante la centralidad del complejo de Edipo, la lógica de la falta y el operador fálico.

En este sentido, la dificultad clínica contemporánea no sería la falta de simbolización, sino la emergencia de experiencias que exceden los modos de simbolización disponibles. Esta perspectiva obliga a desplazar la pregunta: ya no se trata de cómo introducir al sujeto en el lenguaje, sino de qué tipo de lenguaje está disponible para recibirlo.

Tlazoltéotl

Tlazoltéotl es una deidad compleja del mundo nahua, asociada simultáneamente con la sexualidad, la transgresión, la basura (*tlazolli*) y su purificación. Su nombre suele traducirse como "comedora de inmundicia", pero esta traducción, aunque literal, pierde una dimensión clave: no solo "consume" lo impuro, sino que lo procesa, lo metaboliza simbólicamente.

El registro de Tlazoltéotl no es unitario ni estable. No existe un archivo único, sino una dispersión de huellas en distintos soportes. Aparece en los códices mesoamericanos, en el códice Borgia, el códice Borbónico y el códice Magliabechiano. Así mismo, aparece en códices coloniales como las descripciones de Bernardo de Sahagún (en la *Historia general de las cosas de Nueva España*) describiendo su papel específicamente en las confesiones rituales. El misionero franciscano introduce una distorsión: Tlazoltéotl pasa a ser leída bajo la lógica de culpa/pecado/redención, que no es exactamente la misma lógica nahua. Es decir, uno de nuestros problemas tiene que ver con nuestras lecturas. ¿Y si convertimos nuestras lecturas en ejercicios de imaginación? Pues, ¿no son a fin de cuentas los conceptos psicoanalíticos, pura teoría especulativa que no por eso deja de ser valiosa para describir los procesos subjetivos y sociales? Lo que hoy sabemos es una reconstrucción a partir de fragmentos: imagen, texto, traducción y teoría. Tlazoltéotl no tiene "biografía"; tiene un campo de funciones simbólicas. Es menos un personaje que un operador cultural.

Tlazoltéotl permite pensar el lenguaje no como un sistema limpio de significantes, sino como un proceso de digestión simbólica. En náhuatl, *tlazolli* significa basura, suciedad, exceso. Pero esta "suciedad" no es simplemente desecho: es aquello que no puede ser integrado directamente al orden, lo que queda como

resto. Tlazoltéotl, al "comer" el *tlazolli*, realiza una operación que nos recuerda el trabajo sobre el síntoma. Tlazoltéotl es, en este sentido, una figura de traducción: toma lo indecible y lo vuelve decible sin eliminar su carga (más adelante hablaré de cómo en metapsicología freudiana esto tiene relevancia).

Ella no organiza el mundo a partir de una ley edípica o una diferencia sexual binaria, sino a partir de una lógica distinta: la del movimiento y la transformación del exceso.

Se la vincula con el pueblo huasteco y su culto fue integrado en el universo mexica. En muchas representaciones aparece con labios negros como marcando algo específico de su oralidad, con tocado de algodón o a veces en posición de parto como en la imagen que me compartió mi amiga, siendo así vinculada con la creación y regeneración y que puede hacer referencia a narrativas como la de la película *Gorilas en la Niebla*[4], que no son reductibles a la lógica de tener o no tener, incluso si se habla de parto. El parto tiene otros componentes que exceden al de tener o no tener hijo y al de ser o no ser madre. En la devoración de inmundicias y el parto podríamos incluso imaginar lógicas más parecidas a las de Sabina Spielrein (1912) en *La destrucción como origen del devenir*, donde eso mismo que se destruye es vida, una especie de composta donde no se está hablando de pérdida ni de falta, ni tampoco de la negación, denegación o desmentida de las mismas. Es una simbolización no centrada en la falta fálica, sino en la gestión de lo heterogéneo.

En *Sobre la candente cuestión de la diferencia sexual*, Manuel Hernández, hizo un recorrido de la diferencia que el psicoanálisis trae a la mesa cuando habla de sexuación, una operación de subjetivación en el territorio del deseo, del amor y del inconsciente que abarca situaciones muy diversas a las que aportan las teorías de género con respecto al sexo y el género. El autor es sumamente cuidadoso con no reproducir ni convertir en teoría prejuicios coloniales y machistas; con respecto a la diferencia sexual se pregunta si es el psicoanálisis falocentrado o es la cultura en la que han brevado analizantes y analistas? Él dirá que el psicoanálisis es descriptivo de ese sistema patriarcal (haciendo referencia a cómo el Edipo describe el modelo de subjetivación en donde el sujeto se adscribe a ese marco) y que "el fin de análisis", desde esta perspectiva, conduciría a la castración. Es decir, si todo es Edipo, el fin del análisis será castración. Pero hay más cosas

4. La referencia a *Gorilas en la Niebla* ilustra una experiencia corporal no completamente domesticada por marcos de inteligibilidad. Se trata de una relación directa con lo vivo que implica exposición, afectación y transformación del sujeto. Esta experiencia desborda los esquemas habituales y genera incomodidad al desestabilizar las formas conocidas de organizar la experiencia.

sucediendo en un análisis que no pasan por ese régimen de inteligibilidad. En ese sentido, dudo del fin de análisis.

Hasta aquí estoy de acuerdo con Hernández en el sentido de que esa diferencia sexual que no es solo descriptiva del género sino de posiciones deseantes de subjetivación son administradas también por el sistema sexo-género. Pero, ¿si hay más por explorar que esta narrativa del análisis? ¿si cuestionamos también las posibilidades de simbolización y de subjetivación bajo otros órdenes? Es decir, ¿qué pasa si nos permitimos imaginar que existen otras posibilidades de simbolización y de subjetivación, otras matrices que no solamente son las de la sexuación bajo los términos del tener/no tener, ser/no ser, administrados por el marcador fálico?

Hernández nos dice de la diosa que tenía diferentes nombres. Bajo el nombre de "comedora de inmundicias", estaba encargada de devorar composta para las cosechas como recompensa. Limpiar impurezas de la gente, particularmente las que tenían que ver con el amor. Dice el autor: "Tlazolteotl formaba parte del complejo de diosas madres… su falicidad queda evidenciada en el código borbónico donde según el antropólogo Lorenzo Ochoa, aparece la diosa Tlazolteotl precedida de sus seguidores huastecos que portan enormes falos para simbolizar la fecundación de la tierra." ¡Pero ojo! ¿No son los seguidores los que traen enormes falos y no ella? Tlazoltéotl es simbolígena en sí en el movimiento de convertir en composta, no por los falos, que simbolizan la fecundación de la tierra.

Hernández procede a darnos algunos ejemplos muy bellos de la clínica de Karl Abraham. Nos relata casos en donde se encuentran figuraciones de la madre fálica. Por ejemplo, la del paciente cuya madre le ponía enemas regularmente cuando era niño y a la que él, en sus fantasías, la dotaba de un pene; o aquel otro que le llevó un dibujo de una araña que había aparecido en su sueño y él mismo se sorprendió al reconocer en su dibujo la forma oval de los órganos sexuales femeninos externos con el vello circundante y en el medio algo que es muy parecido al pene. Con este paciente llegamos, dice Abraham, a la conclusión de que la araña tenía un segundo significado simbólico, representaba al pene, empotrado en los órganos genitales femeninos. O un tercer analizante, que dibujó una mariposa con las alas abiertas que recuerdan a los genitales femeninos, pero ¿no es el cuerpo de la mariposa oculto entre las alas un símbolo genital masculino? La idea de un pene femenino escondido, nos dice Abraham, se manifestó en las fantasías neuróticas de este paciente.

Según Hernández, y estoy de acuerdo con él, se trata de figuraciones, esto es, del pene como signo y de la manera en que esas infancias detectan ese signo en los horizontes de una cultura que marca lo que significa.

Yo diría que si nos avocamos a las propuestas de Wittig, podríamos proponer que esos ejemplos no evidencian una "verdad" del inconsciente como universal,

sino la verdad de ese inconsciente que es producido así por la inscripción de un régimen heterosexual en el lenguaje mismo y en la escucha específica del analista que escucha desde ese aparato de la falta y el falo en el proceso transferencial y en el campo compartido del patriarcado. Es decir: la "madre fálica" no sería un universal simbólico, sino una producción dentro de una economía semiótica heterosexual que distribuye lo que se reprime o no.

El hecho de que el pene aparezca como suplemento imaginario de los genitales femeninos no indica una estructura necesaria, sino la imposibilidad de pensar lo femenino fuera de la referencia al falo dentro de ese régimen.

Lo pienso como efectos de una gramática política: lo que puede aparecer, figurarse o decirse ya está previamente organizado por una matriz heterosexual que distribuye posiciones de inteligibilidad. Esto es, no quiere decir que eso no es una realidad en un plano, pero sí que no es la única en la producción de contenidos si existen otras matrices de inteligibilidad.

Pienso que hemos de ser cuidadosos en cómo leemos a Tlazoltéotl a partir de las mismas marcas de la colonialidad cisheterosexual contenidas en el Edipo. ¿No sería quizás reductivo leer a Tlazoltéotl solo como madre fálica?

En este contexto, se propone la figura de Tlazoltéotl como operador conceptual que permite pensar una economía distinta del lenguaje. A diferencia del modelo edípico, que organiza la simbolización mediante la exclusión (un cero, femenino, la falta), Tlazoltéotl introduce una lógica de metabolización continua que no es mediada por una terceridad.

Lo que el sistema simbólico hegemónico (edípico) expulsa como abyecto no es con Tlazoltéotl eliminado, sino transformado. Esta operación no implica una traducción completa, sino un procesamiento continuo del exceso.

Pensar el lenguaje desde esta lógica implica desplazar su función: ya no como sistema de representación que organiza el sentido, sino como proceso dinámico que trabaja con aquello que inicialmente no puede ser simbolizado.

Despatriarcalizar el lenguaje en psicoanálisis no consiste en ampliar su repertorio de significantes nada más: decir "elle" por ejemplo (que también es muy necesario), sino en transformar su lógica de funcionamiento. Esto implica para mí cuestionar la universalidad del complejo de Edipo, hacer el continuo ejercicio de descentrar el falo como operador privilegiado de significación y reconocer el carácter productivo de las comunicaciones que no pasan por una terceridad como ocurre por ejemplo en la telepatía en donde se trata de transferencia de cargas comunicativas de una huella a otra y en ese sentido la formación de símbolos puede darse de otra manera. Es por esto, que pienso que es indispensable estudiar el concepto de símbolo desde distintas propuestas psicoanalíticas y desde distintas disciplinas.

Referencias

Botti, G. (1967). *Portrait de Jacques Lacan, psychiatre et psychanalyste en France* [Fotografía]. Gamma-Rapho vía Getty Images. https://www.gettyimages.com.mx/detail/fotografía-de-noticias/portrait-de-jacques-lacan-psychiatre-et-fotografía-de-noticias/599804003

Dumbarton Oaks. (s. f.). *Tlazoltéotl (birthing figure)*. https://www.doaks.org/

Freud, S. (1913). Tótem y tabú. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 13). Amorrortu.

Freud, S. (1914). Introducción del narcisismo (J. L. Etcheverry, Trad.). En *Obras completas* (Vol.14). Amorrortu.

Freud, S. (1920). Más allá del principio del placer (J. L. Etcheverry, Trad.). En *Obras completas* (Vol. 18). Amorrortu.

Hernández, M. (2025). *Conferencia Sobre la candente cuestión de la diferencia sexual. En el Círculo Psicoanalítico Mexicano en U-Tópicas, librería* [Video]. YouTube. Círculo Psicoanalítico Mexicano.

Magallanes, F. (2025). *Eros violeta*. Editorial Navarra.

Magallanes, F. (2018). *Psychoanalysis, the body, and the Oedipal plot: A critical re-imaging of the body in psychoanalysis* (1st ed.). Routledge. https://doi.org/10. 4324/9780429422812

McKenzie Wark (2026, marzo 28). *Sorry, but it's writing in the third person that is the most narcissistic* [Publicación de Facebook]. Facebook. https://www.facebook.com/mckenziewark

Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: Notas sobre la "economía política" del sexo. En M. Lamas (Comp.), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 35-96). Universidad Nacional Autónoma de México.

Spielrein, S. (2021). *La destrucción como origen del devenir* (F. Molfino, Trad.; J. Ramírez-Bermúdez, Present.). Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial. (Trabajo original publicado en 1912)

Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (J. Sáez & P. Vidarte, Trads.). Egales. (Obra original publicada en 1992)

Resumen

El presente trabajo propone una crítica metapsicológica al lenguaje en psicoanálisis, entendiendo que no es un medio neutral de simbolización, sino un dispositivo estructurado por una matriz androcrática que organiza la inteligibilidad del cuerpo y del deseo a partir de la centralidad del falo. Esta aproximación describe una forma de simbolización propia de un orden colonial, capitalista y patriarcal, pero abre la pregunta por otras posibles formas.

Desde perspectivas contemporáneas del psicoanálisis, junto con las críticas al pensamiento heterosexual y las teorías de la corporeidad, propongo que ha habido un malentendido fundamental: aquello que no encaja en la matriz de simbolización organizada

por el Edipo suele interpretarse como un déficit de simbolización. Sin embargo, lo que en realidad se revela como insuficiente es el propio aparato edípico, cuyos límites impiden dar cuenta y elaborar experiencias que exceden su lógica fálica.

En este marco, Tlazoltéotl se introduce como operador conceptual que permite pensar una economía alternativa de la simbolización, basada en la metabolización del resto, posibilitando imaginar otras formas de deseo y reinscripción con implicaciones teóricas y clínicas.

Palabras clave: Edipo, inconsciente, lenguaje, simbolización, transferencia

Abstract

This paper proposes a metapsychological critique of language in psychoanalysis, arguing that it is not a neutral medium of symbolization but rather a device structured by an androcratic matrix that organizes the intelligibility of the body and desire through the centrality of the phallus. This approach adequately describes a form of symbolization specific to a colonial, capitalist, and patriarchal order, while also opening the question of other possible forms. Drawing on contemporary developments in psychoanalysis, critiques of heterosexual thought, and theories of corporeality, I argue that what have been understood as deficits of symbolization are in fact misreadings of the limits of the Oedipal apparatus to process forms of experience that exceed its phallic logic. Within this framework, Tlazoltéotl is introduced as a conceptual operator that enables the thinking of an alternative economy of symbolization, based on the metabolization of the remainder, making it possible to imagine other forms of desire and reinscription with significant theoretical and clinical implications.

Key words: Oedipus, unconscious, language, symbolization, transference