

La antropología ante el psicoanálisis: las iluminaciones tangenciales

Raymundo Mier*

Resumen: El artículo expone lecturas antropológicas significativas del psicoanálisis. Inicia con Kroeber, pionero de la crítica antropológica hacia el psicoanálisis. Más tarde, revisa el trabajo de antropólogos que exploraron las consecuencias del psicoanálisis en las concepciones del parentesco, el simbolismo y la cultura. Resalta los puntos conflictivos, las tensiones y las confrontaciones críticas entre ambas disciplinas, como también las transformaciones en la teoría antropológica motivadas por propuestas psicoanalíticas.

Abstract: This paper displays significant anthropological interpretations of psychoanalysis. It begins with Kroeber, pioneer of anthropological critique of psychoanalysis. Then it reviews the work of anthropologists who explored the consequences of psychoanalysis in the conceptions of kinship, symbolism and culture. It stresses the conflictive points, the tensions and the critical confrontation between both disciplines as well as the transformations in anthropological theory motivated by psychoanalytical proposals.

1. Las convergencias y las encrucijadas

La antropología y el psicoanálisis han entablado siempre un diálogo inclinado a una discordia de tensiones desiguales y desarrollos equívocos —proximidades y convergencias desdeñadas, desencuentros acentuados, invocaciones e iluminaciones apenas insinuadas o bien mimetismos o pugnas. Es una historia de una mutua fascinación atravesada por sombras y súbitas identificaciones y desconocimientos, una incompreensión recíproca o una alianza precipitada; pero es también la historia de una mirada animada por una exaltación irresuelta ante vagas concordancias, a la que ha sucedido con frecuencia un desencanto ante las formas irreconciliables de construir las evidencias. Es patente que objetos y acontecimientos análogos en la experiencia de las colectividades convocan las miradas de ambas disciplinas para encontrar sentidos inconmensura-

* UAM-Xochimilco/ENAH

bles o interpretaciones divergentes e irreconciliables. La antropología y el psicoanálisis enfrentarán de manera igualmente fascinada la prohibición universal del incesto, aunque sus interpretaciones sean discordantes. Ambos volverán su mirada hacia la exogamia, interrogando sus orígenes y su sentido. En ambos aparecerá la inquietud acerca de la relevancia del sueño para la vida individual y la construcción de la cultura, y acerca de la incidencia de los episodios oníricos en la abismal obstinación del mito y el ritual, y la perseverancia de los regímenes normativos. Tanto el psicoanálisis como la antropología intentarán, no sin bordear el fracaso, entender la relevancia y la incidencia de las analogías, las alusiones, las alegorías, las metáforas, en la perduración de las imagerías cosmogónicas que recorren todos los procesos civilizatorios. Ambos buscarán apreciar el alcance social de lo simbólico y sus espectros que exhiben en distintos procesos sociales similitudes y regularidades evidentes e incomprensibles, y al mismo tiempo incongruencias y singularidades que desalientan cualquier tentación a la generalización. Ambos se interrogan sobre los límites de la inteligibilidad de la obligatoriedad, las regulaciones, las prohibiciones, las obligaciones, y el sentido de los actos, sobre los linderos de la reflexividad y las raíces de la compulsión normativa y cognitiva. Ambos nombran esos límites con la misma palabra, inconsciente, buscando atribuirle significados y relevancias distintas para la comprensión de la cultura. Ambos buscan valorar el perfil de los impulsos anímicos en la formación de las regularidades del intercambio y el surgimiento de la regla jurídica, el arduo silencio ante el enrarecimiento ritual del hecho estético, las distorsiones y las evocaciones que parecen emanar de los procesos velados de la percepción.

Freud había expresado de manera sintética, engañosamente simple, los ámbitos de convergencia que, desde la mirada psicoanalítica lo aproximaban a la antropología. Esa proximidad debía hacerse patente en el marco de la tentativa por dar un sentido a la génesis y el desarrollo de la cultura a partir de condiciones psíquicas. Para Freud, era quizá un imperativo para la teoría psicoanalítica responder el enigma de las fuentes primordiales de la significación colectiva y la fuerza de la regulación, entendida como régimen imperativo de alianza. Era preciso admitir en la reflexión teórica la necesidad de explorar los destinos monótonos de las intensidades y representaciones afectivas primordiales del sujeto y su vínculo con las raíces y las expresiones reguladoras de la conducta moral. Pero también era indispensable hacer patente las inquietantes similitudes y paralelismos entre las formaciones singulares, anómalas y mortíferas de la paranoia y las arquitecturas de las ciencias salvaguardadas como un recurso imprescindible para la preservación cultural. Era preciso encontrar,

en caso de que existieran, los resortes semejantes entre las pautas desasosegantes y amenazantes de la repetición obsesiva y las formas compulsivas, reguladoras, del proceso ritual, sin las cuales era inconcebible la cultura. Era preciso encontrar las correspondencias entre los recursos metafóricos y escénicos, los lenguajes disruptivos, herméticos, y disgregados de la histeria y las formas colectivas —mitos, historias, relatos, juegos, creación estética—, reguladas e intempestivas de la invención fantasmal de la historia, el peso de las elaboraciones imaginarias y la capacidad social para hacer de la extrañeza respecto a las necesidades cotidianas, una fuente de creación social. En este horizonte, surgía la fuerza de la interrogación conjunta de la antropología y del psicoanálisis: cómo era posible comprender que la preservación del vínculo social y la posibilidad colectiva de satisfacción reclamaban la intensificación de la represión para aumentar la fuerza del vínculo colectivo inteligible, reflexivo, es decir, para hacer posible la creación cultural. La concepción freudiana de represión, piedra angular de su contribución a las concepciones del aparato psíquico, surge entonces marcada por esta condición paradójica que hace patente su condición dinámica. Lo reprimido persiste, “indomable e indestructible”, revelándose en las formas simbólicas, en los impulsos reguladores del vínculo afectivo y jurídico entre sujetos, en la búsqueda de satisfacciones estéticas y morales, en las construcciones imaginarias y cognitivas que alimentan el poder y la búsqueda de control.

2. El malestar del parentesco: el vértice edípico

a. Kroeber y Malinowski ante el psicoanálisis: los diferendos disciplinarios como horizonte

i. Kroeber: la instauración del canon crítico

En efecto, las relaciones entre el psicoanálisis y la antropología han sido siempre equívocas. Han surgido de puntos de partida distantes y su trayecto ha dibujado itinerarios divergentes. El diálogo entre ellas ha sido a veces áspero. No obstante, en las diversas etapas de construcción del pensamiento antropológico ambas disciplinas han mantenido un diálogo fragmentario que en ocasiones, a pesar de sus reclamos recíprocos no siempre comedidos, ha desembocado en interrogaciones y oscuridades compartidas y esclarecimientos recíprocos.

Así, después de un primer momento de deslumbramiento que él mismo confiesa, quizá a partir de su familiaridad con las concepciones de Havelock Ellis y de la admiración genuina que ambos compartían por el pensamiento freudiano,

Malinowski emprendió una exploración de las tesis psicoanalíticas que, no demasiado tarde, desembocó en una aguda polémica que habría de marcar, desde sus matices tempranos, la historia de esta relación disciplinaria. Era una severa confrontación con el psicoanálisis que sin duda hizo patente, desde el momento de su misma aparición, el destino equívoco y al mismo tiempo desafiante del vínculo entre ambas disciplinas. La seña de ese destino fue sin duda la ambivalencia, que no sólo orientaba privilegiadamente la mirada antropológica, sino también el fervor precipitado de Freud por los conocimientos antropológicos de la época, originados quizá en la devoción que le profesaba a la arqueología. La duradera y tajante mezcla de asombro y desdén que señaló la aproximación de la antropología a las tesis freudianas sobre el origen de la cultura, ajenas éstas a lo que desde entonces era ya el canon de la reflexión antropológica —los datos sobre el terreno—, se expresó en prolongados debates que involucraban no sólo una intransigente ponderación conceptual, sino disyuntivas e incompatibilidades que, desde el reclamo del método, separaban irreparablemente ambas disciplinas.

Por su parte, Kroeber, en 1920, pocos años después de que Freud publicara *Tótem y tabú*, en un artículo publicado en *American Anthropologist* había ya avanzado una breve pero definitiva crítica al psicoanálisis desde criterios disciplinarios propios de la antropología. La crítica de Kroeber que habría de fijar un modo de lectura recurrente del texto psicoanalítico, cierto canon en la apreciación crítica del punto de vista freudiano sobre los fundamentos de la cultura que regiría los acercamientos entre antropología y psicoanálisis. La de Kroeber fue una lectura de *Tótem y tabú* impulsada, en principio, por una curiosidad y una exploración intelectual genuina, pero, además, entre otras razones, según las palabras del propio Kroeber, por “la moda del movimiento psicoanalítico” y su impacto en “muchos círculos inteligentes”. Su lectura se orienta hacia lo que, a juicio de Kroeber, aparecería como “la tesis principal” de la reflexión freudiana: “el comienzo de la religión, la ética, la sociedad y el arte se encuentran en el complejo de Edipo”. Kroeber había fijado de esta manera, acaso en un gesto no deliberado y marcado por una visión parcial —por no decir una incompreensión— de la perspectiva psicoanalítica, una lectura canónica que, desde las certezas disciplinarias de la antropología positiva, interrogaba la visión antropológica freudiana. Así, un primer punto de desencuentro surgió de la discusión sobre la validez y posibilidad de generalización de las tesis psicoanalíticas, en particular, sobre el papel estructurante de la relación edípica y su dinámica como tesis fundamental para la comprensión del origen y el destino de la cultura (1920: 48-55).

Para Kroeber, la tesis de la universalidad del Edipo como fundamento de la cultura era una construcción meramente especulativa de bases excesivamente endebles. Esta fragilidad no tenía su origen únicamente en la precariedad de sus fuentes antropológicas primarias: Atkinson, Robertson Smith y Frazer entre los más importantes, o en sus vagos y apresurados sustentos en un evolucionismo ya desde aquel entonces sometido a una revisión radical, sino por la vaguedad y arbitrariedad de sus referencias empíricas incapaces de garantizar siquiera la más elemental de las generalizaciones, para no hablar de las tesis relativas a la naturaleza y origen de la cultura. En este impulso crítico caían sin lugar a dudas las tesis de la horda primitiva, recogidas por Freud de ciertas concepciones antropológicas difundidas ampliamente y en boga en muy diversos círculos, así como las aseveraciones acerca de la naturaleza del tabú y el efecto particular de la prohibición en la definición de los alcances rituales del banquete totémico. Freud, sugería Kroeber, había cedido a una tentación cuestionable al admitir sin reservas ciertas conclusiones precarias basadas en semejanzas imprecisas entre el comportamiento infantil y actos registrados en culturas "primitivas". Asimismo, Freud, al interrogarse sobre el origen y el destino de la agresividad, así como de su persistencia, se vio llevado a imaginar un episodio inaugural: el asesinato filial del padre y jefe de la horda primitiva. Ese acontecimiento reclamaba una alianza y una complicidad colectiva, pero también suscitaba el imperativo de reciprocidad fundado en la culpabilidad compartida. Este entrelazamiento de afectividades, normas, obligatoriedades y reciprocidades habría de preservarse, asumía Freud, de manera inconsciente hasta las generaciones subsiguientes. No obstante, esta hipótesis parecía implantarse, a los ojos de la antropología empírica, sin otro fundamento que una vocación especulativa que buscaba entronizar una respuesta psíquica, la culpa, como la condición esencial para la formación de la cultura. Más aún, a los ojos de esta antropología suscrita por Kroeber, la hipótesis tenía un matiz suplementario inadmisibles: la transformación de la culpa del asesinato en tabú sexual hacia la madre a partir del asesinato paterno; además, el carácter sexual del tabú del incesto era incapaz de hacer comprensible la prescripción exogámica y la fuerza y el lugar simbólicos del tabú del incesto en el surgimiento y la preservación de la cultura.

No obstante, las objeciones de Kroeber no sólo buscaban acotar la "vocacidad" teórica del psicoanálisis, restringir sus impulsos a la generalización; buscaban también sustentar ciertas hipótesis relevantes para el ámbito antropológico que, sin embargo, no escapaban a las tentaciones especulativas inherentes a toda reflexión antropológica: en primer lugar, Kroeber admitía el

carácter primario, fundamental, de dos prohibiciones constitutivas de la cultura de las que, a su vez, habrían de derivarse las demás: la exogamia y la abstinencia totémica; en segundo lugar, reconocía también el papel jugado en la visión antropológica por el enigma irresuelto de la génesis de la exogamia a partir de esa prohibición primordial del comercio sexual con la madre, que más bien habría conducido, consecuentemente, a un régimen matrilineal o matriarcal con expulsión de los hombres del clan. Aun así, la crítica de Kroeber se cierra con una áspera reflexión sobre el método freudiano de conocimiento: a su formulación fragmentaria, a su inclinación a construir generalizaciones a partir de una multiplicación y conjugación de estos conglomerados de observaciones episódicas, de dudosa sistematicidad referidos a diversos ámbitos del comportamiento psíquico y social. Pero es notable que, a pesar de estas críticas, Kroeber no haya vacilado en llamar a Freud, con un sorpresivo dejo de cortesía matizado por el desdén, “un gallardo y estimulante aventurero de la etnología” (1920: 52). Más insólito aún es el calificativo que le merece *Tótem y tabú* al que describe como “una contribución importante y valiosa”. Kroeber reconoce expresamente que la antropología es incapaz de “dispensarse enteramente de los métodos psicológicos” y que, por consiguiente, está sometida a las inflexiones que le impone a la antropología cultural una “psicología subyacente”.

En particular, Kroeber destaca un conjunto de comportamientos psíquicos comparables estructuralmente entre sí y que no pueden permanecer ajenos a la antropología cultural. La relevancia de estos comportamientos es una condición ineludible para la comprensión de los procesos sociales. Así, es plausible encontrar en el carácter imperativo y repetitivo del tabú un vínculo con la misma violencia que se experimenta fatalmente con la compulsión neurótica a la repetición de patrones de comportamiento. No menos relevante para la comprensión de los procesos culturales colectivos bajo la acción de regímenes normativos es la ambivalencia que Freud destaca como uno de los rasgos significativos que parecen proyectar el ámbito restringido de la experiencia psíquica individual con el sentido simbólico del ritual, particularmente en las ceremonias de duelo. La semejanza entre los fenómenos psíquicos y sociales parece resurgir en cada ínfima región de la trama de vínculos colectivos y sus formas regulatorias. Así, la magia, el tabú, el animismo, la consagración, la creencia, las formas agonísticas del intercambio, el sacrificio, los ritos de pasaje exhiben los paralelismos y similitudes estructurales con las respuestas psíquicas que emergen de la observación clínica de la psicopatología.

Años más tarde, Kroeber, en la edición de 1948 de su texto *Anthropology*, fijaba ya, de manera expresa y sintética, la crítica que comenzara a bosquejar

muchos años antes, y que parecía reflejar esta conjugación de antagonismos y rechazos a la visión psicoanalítica que revelaba también, paradójicamente, la permeabilidad de sus concepciones a la fuerza interpretativa de las contribuciones freudianas. En efecto, en el apartado que Kroeber dedica a explorar la relevancia de las tesis psicoanalíticas en antropología, no vacilará en reiterar de manera implacable sus críticas y reservas ante el proyecto psicoanalítico considerado como totalidad:

La explicación psicoanalítica de la cultura es intuitiva, dogmática, y por completo ahistórica. Desdeña los descubrimientos de la prehistoria y la arqueología, considerándolos irrelevantes y que, en el mejor de los casos, tratan sólo con detalles de poca significación si se los compara con su propia interpretación de la esencia de lo que la cultura puede ser.[...] La mayor parte de las interpretaciones subsecuentes de la cultura o de situaciones culturales específicas realizadas por los conversos a la secta psicoanalítica no permiten concebirla con una mentalidad mucho más abierta (617).

No obstante, a pesar de la violencia de este dictamen, Kroeber admite la profunda incidencia de la reflexión psicoanalítica, no sólo en el espectro de los objetos de la psicología sino también, y quizá con una fuerza que quedaba aún por reconocer, en el universo mismo de la antropología. En la reflexión de Freud, afirmaba Kroeber:

se habían originado, o se había infundido nueva vida y significación a series de conceptos [...] que incluían la represión, persistencias infantiles y regresiones, simbolismo de la fantasía y el sueño, la sobredeterminación de los símbolos, la sublimación de las frustraciones, transferencia e identificación, y quizá, por lo menos, los esquemas plásticos de la situación edípica (1948: 619).

Kroeber atribuía a las teorías de la personalidad, surgidas de la reflexión psicoanalítica, un valor enteramente consistente con el interés antropológico: la tripartición equívoca, vagamente evolucionista, que permitía tipificar las personalidades según fueran orales, anales o genitales. Así, esta sucesión de tres estadios de desarrollo psíquico, elaborada durante la reflexión temprana de Freud, parecía ofrecer, junto con la noción de fijación y de trauma un modo de comprender la estructura psíquica en su relación de objeto, que podía revelarse significativa para la mirada antropológica. No obstante, Kroeber asumía

estas contribuciones con reservas. Sospechaba de las pretensiones de universalidad del psicoanálisis. Éstas habían suscitado entre los antropólogos de campo, siempre en confrontación con panoramas culturales cambiantes, una persistente reticencia a identificar las formas culturales autóctonas con las fisonomías y cuadros patológicos registrados clínicamente en las sintomatologías clásicas del psicoanálisis europeo y norteamericano. Así, junto con el reconocimiento a la contribución freudiana, Kroeber introducía una áspera crítica y un rechazo a otros conceptos del psicoanálisis. La teoría psicoanalítica fue admitida por Kroeber como una visión suplementaria, en los márgenes de la disciplina, capaz de iluminar ciertas facetas normalmente desdeñadas o ignoradas en los marcos de la antropología canónica, pero nunca exenta de una sospecha significativa. Kroeber formula de manera sumaria sus consideraciones sobre la posición marginal del psicoanálisis en el trabajo antropológico:

Esto equivale a mirar la cultura a través de los ojos del individuo. Este es un modo psicológico de ver las culturas por medio del efecto que éstas tienen en los individuos, más que mirar las culturas de manera distinta, antropológicamente, como culturas. Este proceso no suplanta a la interpretación: es un suplemento. Añade cierta profundidad de apercepción y es especialmente satisfactorio para ciertos temperamentos que encuentran difícil, abstruso o árido el trabajo con las formas concentradas y patrones de la cultura (619).

La visión de Kroeber es ejemplar. Hace patente la ambivalencia de la antropología ante las pautas lógicas y los particulares modos de construcción de la evidencia y la certeza propios del psicoanálisis. Por una parte, este reconocimiento reacio, reticente, ante la interpretación psicoanalítica, acentúa los linderos habituales que oponen individuo y cultura, atribuyendo el énfasis psicoanalítico al primero y manteniendo la visión de lo social al margen de toda inserción perturbadora de la subjetividad. Pero por la otra, esta actitud expectante, dislocada, curiosa ante las figuras insospechadas que emergen de la particular visión de la subjetividad y la socialización que se desprenden de la obra freudiana. Pero no es sólo un gesto indicativo, un movimiento sintomático. Los conceptos acogidos por Kroeber y destacados como parte de la herencia duradera del psicoanálisis revelan no sólo una trayectoria nítida de la reflexión sobre los claroscuros del vínculo disciplinario, de su complejidad y de su fertilidad recíproca, como también una velada incompreensión del trayecto de elaboración conceptual en el pensamiento psicoanalítico.

ii. La indocilidad equívoca de Malinowski

La misma condición aparece en los escritos de Malinowski. Una ambigüedad similar se exhibe en las consideraciones, al mismo tiempo comedidas, interesadas, y, sin embargo, distantes, ajenas a los reclamos propios del psicoanálisis. Algunas de las críticas formuladas por Malinowski no dejan de ser por ello agudas y exactas. La reticencia de Malinowski se expresaba, en principio, por un malestar que compartía vagamente con el propio Freud, ante la proclividad del psicoanálisis a presentarse como una teoría no sólo completa, sino omni-comprehensiva, como una teoría que, tomando como punto de partida la reflexión sobre la subjetividad se desplegaba con la pretensión de una doctrina dotada con las claves explicativas de todo comportamiento humano. No obstante, la polémica de Malinowski con el psicoanálisis, y particularmente con Ernest Jones, tuvo como centro la universalidad de la estructura del complejo de Edipo y su contraste con las formas singulares, diferenciadas que admite históricamente el régimen de parentesco y el espectro variado de las prácticas colectivas de la sexualidad. Esta confrontación pronto haría surgir un conjunto de controversias respecto a las condiciones de validez de ciertas figuras explicativas del psicoanálisis y la trama de conceptos: desde la concepción del origen de la cultura en la horda primitiva y el papel de la culpabilidad en la consolidación del vínculo colectivo, hasta las formas singulares —no universales— con que se manifestaba, en el seno de la alianza familiar, el régimen de la prohibición sexual.

La crítica de Malinowski no se restringió a la refutación empírica de la tesis de la universalidad del Edipo sobre la base de la evidencia acumulada sobre los particulares sistemas de parentesco. Fue más lejos. Buscó en las tesis freudianas de *Tótem y tabú* el principio de la fragilidad de la tentativa explicativa del psicoanálisis. En efecto, basada en las tesis de Atkinson y de Robertson Smith en principio, y más tarde sobre Frazer, la teoría esbozada por Freud parecía construida sobre unos fundamentos frágiles e inconsistentes. Por sí misma, la tesis de la horda primitiva, a pesar de su difusión y el grado de aceptación del que llegó a gozar, sobre todo en ámbitos completamente ajenos a la esfera psicoanalítica —el propio Durkheim recurre a la figura de la horda como punto originario y como figura elemental del proceso de estructuración social—, no parecía ofrecer los elementos dinámicos para explicar la transformación de los vínculos sociales y, menos aún, para ofrecer un sustento válido desde el punto de vista de la subjetividad para comprender la fuerza imperativa de la ley. Su amplia difusión se debía, no sólo a vagos y cuestionables métodos

de descripción empírica de los grupos “primitivos”, incapaces de aprehender las formas intrincadas de regulación en los grupos australianos y africanos, sino acaso a que aportaba una evidencia especulativa para apuntalar las convicciones evolucionistas.

A partir de una aceptación crítica de las tesis evolucionistas de Spencer sobre una complejidad social imaginada como sucesión de fases acumulativas de segmentos sociales simples y homogéneos, Durkheim ofrece una visión más elegante y, en apariencia más rigurosa de la taxonomía evolutiva de la complejidad social: la evolución surge del tránsito entre formas cualitativamente distintas del vínculo social. El trayecto de la evolución social lleva de la semejanza a la diferenciación funcional y su punto originario no puede ser sino la horda:

si se intenta construir por medio del pensamiento el tipo ideal de una sociedad cuya cohesión resultaría exclusivamente de semejanzas, será preciso concebirla como una masa homogénea cuyas partes no se distinguirían unas de otras y por consiguiente no se acomodarían en ningún orden, que, en una palabra, estaría desprovista de toda definición y de toda organización. Sería el verdadero protoplasma social, el germen del que surgirían todos los tipos sociales. Proponemos llamar horda el agregado que hemos caracterizado de esta manera (1996: 149).

La estructura de clanes derivaría directamente de una ampliación de la lógica de la semejanza que, aun cuando introduce un principio de segmentación y articulación social, no transforma la lógica de la semejanza que rige el fundamento de la horda. De igual manera ocurre con una forma de régimen de un poder absoluto central. A pesar de la aparente asimetría de esta forma de organización, sugiere Durkheim, nada ha cambiado en el principio de organización: se preserva el principio rector de la semejanza como régimen que funda el vínculo social y que rechaza toda forma de reciprocidad en virtud de la primacía del juego identificatorio en el que los subordinados asumen una posición de objetos de posición análogos entre sí frente a la figura dominante. Durkheim propone una serie particular de analogías: el déspota bárbaro y sus sujetos, el señor y los esclavos, el padre y los hijos en el régimen romano, todos semejantes en su relación de posesión con sus objetos. La interrogación por el vínculo lleva en este caso a una imagen singular: la identificación a través de la imagen con la figura que los subyuga.

La solidaridad que experimentan entre ellos sigue siendo mecánica; la diferencia es que ella une al individuo, no directamente con el grupo sino con aquel que se presenta como su imagen (Durkheim, 1996: 156).

La transformación de este vínculo de solidaridad a través de la imagen —que no será tampoco ajeno a la tentativa freudiana por comprender la dinámica de la congregación en la masa— consagra así el principio de analogía aunque introduce una condición paradójicamente suplementaria y cardinal: sin modificar la lógica analógica del vínculo introduce la mediación de la imagen del individuo dominante como vértice capaz no sólo de modelar las identidades sino de orientar la acción colectiva. No obstante, la transformación del vínculo persiste como un problema irresuelto. La transformación de las formas elementales de la segmentariedad social en formas funcionales autónomas dominadas ya no por un principio de analogía sino por pautas normativas definidas por reciprocidad elude la explicación. La imagen dominante en la explicación de Durkheim es la de un progresivo desdibujamiento de las formas segmentales regidas por el principio analógico que, así, van perdiendo su relieve y su autonomía para sufrir un proceso de fusión y de recomposición con las otras. A medida que esto ocurre se acentúa el predominio del principio funcional sobre el principio de identidades locales. Durkheim escribe:

parece ser que ocurre más bien una nivelación análoga a la que se produce entre las masas líquidas que entran en comunicación. Los tabiques que separaban los diversos alveolos de la vida social al perder su espesor son atravesados con mayor frecuencia, su permeabilidad aumenta en la medida en que se los atraviesa más. Además, pierden su consistencia, se derrumban progresivamente y, en la misma medida los medios se confunden (163).

Esta dinámica es descrita por imágenes que buscan fincar la disipación de las identidades locales, de las relaciones fundadas en la identificación o los vínculos erigidos a partir de la semejanza. Pero estas imágenes son también las que buscan comprender la progresiva implantación y consolidación de la fuerza imperativa y colectiva de la ley. La fuerza y la vaguedad de la metáfora dejan, sin embargo, un conjunto de interrogantes sin respuesta. La simple disipación progresiva de los grupos vinculados mediante lazos analógicos y la creciente permeabilidad de las “membranas” que los separan entre sí no basta para revelar el principio que impulsa esta búsqueda o que da lugar a la preeminencia de la ley por sobre el principio de identificación.

No obstante la clara resonancia, muy probablemente inadvertida, de las tesis de Durkheim en los textos freudianos, el eje de la crítica y posteriores desarrollos conceptuales y analíticos ofrecidos por Malinowski se desprenderá de la crítica pormenorizada y devastadora de la explicación del origen del proceso

civilizador ofrecida por *Tótem y tabú* que omite toda crítica a la concepción durkheimiana y a las posibles repercusiones que esta crítica acarrearía a la concepción funcional de la antropología.

La trayectoria argumentativa de Malinowski se edifica enteramente a partir de un recurso privilegiado, la reducción al absurdo. Así, en un primer momento, Malinowski asume eventualmente la verosimilitud de la construcción freudiana de esa escena primordial de la cultura: admite la formación de la horda primitiva, a la que sucede el asesinato del padre primordial que da lugar, consecuentemente, a la identificación simbólica con el padre muerto entre los miembros sobrevivientes de la horda —los hijos— que se realizó en el banquete totémico, cuya culminación es el interdicto generalizado de apareamiento con la madre. A partir de esa reconstrucción de la escena primitiva, Malinowski va exhibiendo las contradicciones ineludibles de ese relato explicativo del origen de la cultura, que se pretende válido en sí mismo, al margen de las reflexiones sobre la subjetividad, la psicopatología, y la naturaleza misma de la cultura. El análisis de Malinowski es implacable. Revela cómo la sucesión de episodios de *Tótem y tabú*, si se toman éstos en su literalidad y se les atribuye una posición causal, desemboca necesariamente en un conjunto insuperable de contradicciones que revelan su fracaso como escenificación plausible del proceso que dio origen a la cultura. Pero quizá, lo más significativo es que la crítica de Malinowski está encaminada esencialmente a demoler la propuesta freudiana a partir de rechazar como un lastre agobiante, insostenible, los resabios de evolucionismo que la impregnan. Su análisis involucra la invalidación de una visión que quisiera arrancar de un solo y azaroso acontecimiento primordial —el asesinato de un jefe de alguna horda todavía al margen de lo humano— un salto cualitativo entre especies —de cierta especie de los primates superiores al hombre— capaz de dar lugar a todas las variantes de la cultura humana. Pero no sólo eso, sino la interrogación por la naturaleza de un acontecimiento —dar muerte al “jefe” del grupo de primates— que, siendo ajeno a la noción humana de ley, fuera, sin embargo, capaz de suscitar no sólo el sentimiento de la culpa, sino una experiencia de culpa inmutable en el tiempo, ajena a toda posibilidad de olvido y capaz de transmitirse en la memoria de la especie y así conferir a los patrones de regulación colectiva, ya plenamente autónomos y convencionales, su violencia imperativa.

No obstante, para Malinowski, esta supresión de la historicidad no es, sin embargo, un debilitamiento decisivo de la fuerza explicativa de la contribución del psicoanálisis. En la visión del antropólogo polaco lo que ocurría, más bien, era que el psicoanálisis recurría, desde otro punto de partida, al principio mis-

mo de invariancia, a la necesidad de fincar una universalidad de los factores constitutivos de la cultura. Ese acento lo asemejaba en alguna medida a la descripción y la reflexión etnográficas, y antes que debilitar la fuerza explicativa de la visión psicoanalítica podía contribuir a apuntalar, de manera más elocuente, la visión sugerida por la evidencia empírica del análisis cultural. En efecto, para Malinowski, era preciso comprender simultáneamente la radical incapacidad del concepto psicoanalítico de complejo de Edipo para explicar las facetas particulares de las estructuras de parentesco en sociedades “primitivas”, y, por otra parte, la razón de su aparente comprensión de las perturbaciones surgidas en el seno de las formas modernas, europeas, de las estructuras familiares. Este contraste entre el fracaso y el triunfo de un concepto, entre su oscuridad y su fuerza explicativa, parecía radicar en la malinterpretación del proceso, en la inversión de causa y efecto, para luego forjar una imaginaria equívoca de la génesis de la cultura.

Por una parte, de acuerdo con Malinowski, Freud atribuía al complejo de Edipo una fuerza primigenia, fundadora de la ley y el proceso cultural mismo. Su fuerza imperativa surgía de la experiencia constitutiva de la culpabilidad. Por su parte, Malinowski sostenía una postura contrastante: para él era posible demostrar que, en vista del carácter complejo de los factores constitutivos que se entrelazaban invariablemente para dar su fisonomía a los procesos culturales específicos —el lenguaje, el intercambio económico, las pautas de alianza, la organización particular de los grupos sociales— lo que caía bajo el nombre de complejo de Edipo no era sino el desenlace particular, el rostro visible del efecto que esa multiplicidad de factores ejercía sobre las configuraciones arbitrarias tanto del parentesco como de la actitud y los afectos recíprocos de cada uno de los individuos involucrados en las estructuras sociales primarias. Para Malinowski, la imagen estructurante, universal, determinante del Edipo, parecía inconsistente conceptualmente e inadmisibles a la luz de la patente “plasticidad” de las pulsiones, reconocida por el propio Freud. Así, quizá uno de los puntos de convergencia entre ambas visiones era que la variedad de las funciones y normas sociales se oponía de manera irreconciliable la implacable fuerza imperativa de los instintos —propia de otros organismos— a la vaga y cambiante fijeza de los impulsos pulsionales propia de la condición humana.

Esta plasticidad, que fue acaso uno de las piedras angulares de la concepción social en Durkheim y que se habrá de preservar en posteriores concepciones era, sin embargo, equívoca. Como en el caso de Durkheim, en Malinowski la noción de plasticidad conlleva intrínsecamente la exigencia de resistencia, de persistencia, de duración: los afectos, los objetos, las emociones no cambia-

ban caprichosamente de fisonomía sino que persistían según el orden de la cultura; no obstante, simultáneamente, las pulsiones eran fácilmente desplazables, dócilmente modelables, maleables, subordinadas a las exigencias de las instituciones y las normas capaces de someter a su arbitrio a la materia pulsional primordial. Involucraba así una vaga noción de determinismo. No existía una fluctuación incierta de las fronteras y las inclinaciones pulsionales. Por el contrario, su destino estaba fijado desde fuera, por las propias condiciones globales del espectro estructurado de los vínculos sociales. Así, la fijeza de los instintos que se había rechazado tanto en Freud como en ciertas variantes del funcionalismo, no había desaparecido. Simplemente, se había reemplazado el determinismo biológico por el determinismo estructural del cuerpo normativo de lo social. Así, la antropología encontraba en la visión durkheimiana un rechazo radical de la incertidumbre implícita en la concepción freudiana de la plasticidad de las pulsiones: la preeminencia de lo social sobre la fisonomía de lo individual, su carácter radicalmente determinante, parecía sofocar toda la singularidad emanada de la experiencia irreductible de la singularidad de la experiencia:

las representaciones, las emociones, las tendencias colectivas no tienen como causas generativas ciertos estados de conciencia de los particulares sino las condiciones en las que se encuentra el cuerpo social en su conjunto. Sin duda, éstas sólo pueden realizarse si las naturalezas individuales no son refractarias a ellas; *pero éstas no son sino la materia indeterminada que el factor social determina y conforma. Su contribución no consiste sino en estados muy generales, en predisposiciones vagas y, por consiguiente, plásticas que, por sí mismas no podrían tomar formas definidas y complejas que caracterizan los fenómenos sociales si otros agentes no intervienen* (1894: 198-199).¹

En consonancia con la visión de Durkheim, la argumentación de Malinowski parece orientarse hacia sentidos aparentemente paradójicos: por una parte, parecía equiparar la fatalidad edípica al olvido de la plasticidad, a un retorno a la severidad inmutable del vínculo paterno y materno, a su rigor trágico, al sometimiento de la vida al imperio indefectible de un instinto condenado de antemano; por la otra, este “olvido” de la plasticidad de la pulsión tiene dos consecuencias intrincadas: la primera es que el objeto al que se orienta el lazo pulsional no surge como tal del sujeto mismo; la segunda es que la “objetividad”

¹ Las cursivas son del autor.

es un modo de darse de una presencia que emerge del universo de la propia cultura. Su sentido surge así no de las condiciones mismas de la subjetividad sino del entorno de sentido, de sus vínculos humanos. La extrañeza de la cosa no surge de su naturaleza misma, sino de su capacidad para constituirse en materia del vínculo pulsional, en su objeto, a partir de las categorías normadas de la cultura. De ahí su naturaleza objetal. Es del carácter arbitrario de la cultura que emergen las cosas como objetos de pulsión; es el vínculo simbólico el que define la articulación entre sujeto y objeto, el que hace de ese vínculo una condición al mismo tiempo cognitiva y pulsional: pero ese vínculo exhibe una fragilidad que le es propia y, al mismo tiempo, un carácter imperioso, una fuerza de captura inexorable que le da la apariencia de ser por sí mismo la propia causa del vínculo. Este dualismo es el fundamento tanto del duelo como del deseo. Pero, por otra parte, esta relación objetal no puede ser asumida por entero por el sujeto. En este punto, la teoría antropológica no puede menos que unirse a la reflexión fundamental sobre la intersubjetividad: esa relación entre sujeto y objeto no puede adquirir su sentido pleno si no es a partir del reconocimiento de los otros. Se debe conjugar con el régimen mismo de lo social. Es este carácter “aprehensible” del complejo afectivo lo que define el lazo del sujeto y la cultura.

Para Malinowski, la masa de afectos rechazados, omitidos, reprimidos, excluidos, olvidados, inadmisibles para las formas reguladas de la cultura, se muestran a los otros, públicamente, a través de trazas, de señales que se conjugan y se muestran, se exhiben, aliadas con las expresiones afectivas y amorosas admitidas en el seno de la cultura. Así, es este conjunto de afectos y representaciones vividos y de secuelas de afectos y figuras cancelados lo que surge en la interacción de los sujetos como una expresión que los conjuga de manera inextricable. Esta trama inextricable, tangible de afectos y representaciones surgidos de la acción de la norma es lo que da su relevancia a la noción de complejo. Así, para Malinowski, uno de los desatinos del psicoanálisis es que ha vuelto irrecuperable esta complejidad. Para él, la noción de complejo tal y como la propone el psicoanálisis otorga al vínculo entre sujeto y objeto una fisonomía inaprehensible: al convertirlo en una afección inconsciente, efecto de la represión —inaccesible tanto a la reflexión sobre sí mismo como al juicio público, opaco a cualquier mirada— admite tácitamente que este lazo, fundamento rector de las acciones, se mantiene oscuro y secreto, más allá de toda percepción tanto de la propia subjetividad, como de la aprehensión de los otros. De ahí el carácter inadmisibile que tiene para Malinowski el concepto psicoanalítico de complejo, que define para el psicoanálisis los alcances estructurantes del “drama” edípico.

Así, a pesar de su rechazo a la noción psicoanalítica de complejo y sus consecuencias, Malinowski acogió con expectativas la noción de represión y con ello la de inconsciente, aunque negándose a admitir la posibilidad de una sofocación absoluta de los rasgos sintomáticos que habrían de revelar la figura de lo reprimido. Para él, lo inconsciente debía aflorar en alguna de sus huellas —lapsus, sueños, fantasías—. La idea de la represión hacía ineludible la necesidad de que lo reprimido se proyectara aun en forma enigmática, pero patente en el espectro de las formaciones inconscientes. La ausencia de ellas era, simplemente, una evidencia de la ausencia de lo reprimido:

puesto que no existe la mínima huella en el folklor trobriandés, en los sueños, las visiones y las otras manifestaciones indígenas, que nos revelen —más bien al contrario— el complejo de Edipo, ¿dónde debemos buscarlo? ¿Existiría acaso por casualidad otro subconsciente debajo del inconsciente y qué significaría la represión de la represión? Es verdad que estas cuestiones nos llevan más allá de la doctrina psicoanalítica convencional, hasta regiones completamente desconocidas. Supongo que éstas son incluso las regiones de la metafísica (1927: 124).

La idea de algo reprimido más allá de toda expresión sintomática era, para él, la apertura a un régimen especulativo donde lo que se adivinaba era algo inadmisibles, la existencia de ese “subconsciente del inconsciente”, una entidad meramente especulativa que despojaba de toda su capacidad explicativa a la noción de inconsciente y que abría la puerta a toda posible arbitrariedad en la comprensión del origen del régimen de parentesco y su fuerza pulsional.

Hemos corroborado en el curso de nuestro estudio que las diversas emociones que constituyen la actitud ante una persona están ligadas y se encajalgan de manera tan estrecha que forman un sistema orgánico —por decirlo así— en un conjunto indisoluble. Así pues, en lo que concierne al padre, los sentimientos de veneración e idealización están ligados a sentimientos de antipatía, de odio, de desprecio, que constituyen el reflejo y la contraparte de los primeros. Estos sentimientos negativos aparecen, en efecto, en gran parte, como reacciones ante la actitud de exaltación exagerada del padre, son la sombra que la idealización demasiado entusiasta de un padre, que no es sino la sombra de un ideal, proyecta en el inconsciente. *Separar esta sombra de lo que ocurre en el preconsciente, cavar una fosa que separe a éste del inconsciente es algo imposible* (Malinowski: 146).²

² Las cursivas son del autor.

En consecuencia, para Malinowski, la concepción psicoanalítica del complejo como el producto de la represión surge de la generalización de las pautas expresivas fruto de un vínculo que nace entre paciente y analista en la atmósfera estrecha del consultorio, pero que al proyectarse sobre el campo abierto del vínculo social se hace inadmisibile. A pesar del tono áspero de las críticas, la actitud de Malinowski no representaba, de hecho, un rechazo radical a la visión psicoanalítica. Él consideraba que, por el contrario, su contribución desde el punto de vista antropológico podría llegar a conferir un mayor relieve a ciertas contribuciones conceptuales del psicoanálisis, a partir del derrumbe de ciertas inclinaciones dogmáticas de la trama teórica de ésta disciplina. En efecto, Malinowski, al invertir la dirección de los esquemas causales, postulando el Edipo no como causa universal de la cultura, sino como efecto particular, civilizatorio, de ciertas condiciones particulares de la cultura europea moderna, ponía en el centro del esquema causal otra noción freudiana, justamente considerada una de las más radicales contribuciones del psicoanálisis a la comprensión de la dinámica del aparato psíquico: la represión.

Sin embargo, ni esta posición ambigua y en cierta forma mesurada compartida hasta cierto punto por Kroeber y Malinowski fue la de otros antropólogos, ni las críticas al psicoanálisis fluyeron en los mismos sentidos, con idénticas líneas de fuerza, obedeciendo a los mismos arrebatos o a consideraciones similares desde el punto de vista teórico o metodológico. En ciertos ámbitos la reacción contra el psicoanálisis, como lo había atestiguado en su momento el propio Malinowski, tomó la figura de la exclusión radical, de la cancelación de toda posibilidad de vínculo. La antropología, para esta mirada, aparecía como una mirada que se situaba no sólo en los antípodas de la tentativa psicoanalítica, sino que ésta, en cierta forma, constituía la negación misma de los fundamentos y las claves de verosimilitud de los enunciados etnológicos y las aproximaciones que buscan definir el horizonte metodológico de la etnografía.

3. Psicoanálisis y antropología en las encrucijadas del simbolismo: identidad, significación e interpretación

a. Complejidad y simbolismo: iluminaciones recíprocas entre psicoanálisis y cultura en Sapir

La reflexión de Sapir se orienta a dos interrogantes cardinales no sólo de la teoría antropológica, sino incluso de la etnografía. Su interrogación apunta a

la precariedad de los fundamentos de una oposición constitutiva de la reflexión social: la oposición canónica —aunque precaria, insostenible— entre individuo y sociedad, y la primacía que los estudios sociales suelen atribuir a esta última sobre los comportamientos propios de una subjetividad concebida como una entidad monádica:

mecanismos que en el neurótico o el psicótico se despliegan inconscientemente no son de ninguna manera sistemas cerrados encarcelados dentro de las paredes biológicas de individuos aislados. Son comentarios tácitos sobre la validez o invalidez de algunas de las más íntimas implicaciones de la cultura para el proceso de ajuste de determinados individuos (1985: 513).

La mirada de Sapir buscaba reconocer, a través de las aparentes anomalías del sujeto, la dislocación de los bordes de la subjetividad, que encontraba en los perfiles difusos de la personalidad no sólo la fragilidad del vínculo biológico determinante sino también la incidencia de la cultura para la configuración de las identidades. Más aún, Sapir anticipa una concepción que cobrará una visibilidad inesperada, primero en Geertz y luego en Turner. Sapir advierte que estas modulaciones, torsiones o inflexiones de la acción, son a su vez estrategias subjetivas orientadas a significar, a desplegar ciertos juicios sobre la naturaleza misma del vínculo social. Las respuestas enrarecidas de la subjetividad al emerger como un acto reflexivo ante los efectos de la norma, revelaban una articulación compleja de las formas culturales y las respuestas psíquicas, que se traducían en pautas de significación indicativas —no explicativas—, dotadas de una significación no regulada y de un alcance social y afectivo singular.

No obstante, la exploración de los vínculos entre subjetividad y cultura exhibieron los recursos limitados de la antropología, particularmente en Norteamérica: ésta se detenía ante el vértigo de la génesis de la subjetividad. Retornaba a la diferencia entre individuo y sociedad. Buscaba descifrar en las pautas de la cultura, la fuerza que modelaba la respuesta de los sujetos y los destinos de su afectividad. Buscaba reconstruir las regularidades de las identidades individuales, sus tipos, sus clasificaciones, y leer en estos perfiles ordenados, en esta distribución de rostros de la intimidad, la marca de otra lógica, la de una cultura. La noción de personalidad, y las investigaciones sobre la génesis de las respuestas individuales a las normas colectivas marcaron toda una etapa del pensamiento antropológico particularmente en la antropología estadounidense.

Sapir comparte esta inquietud sobre la personalidad. En efecto, toma como referencia la perspectiva antropológica centrada en la personalidad, pero le im-

pone ciertos acentos propios: en su perspectiva la personalidad aparece entonces como una fisonomía psíquica del sujeto, duradera y susceptible de ser percibida, descrita y clasificada, en términos de condiciones particulares surgidas del orden mismo de los vínculos sociales, pero que toma sus fundamentos de una forma primordial, ordenadora e invariante, que se configura a la manera de una totalidad (Gestalt) a partir de una “conciencia intuitiva” —que podría corresponder en grandes rasgos a una interpretación singular de lo inconsciente. Sapir ve entonces en la concepción psiquiátrica —incluyendo al psicoanálisis— perspectiva estética —dinámica y centrada en la forma— de la génesis de la identidad. Así, esta configuración compleja se ve modelada en forma dinámica y conjuntamente por los factores biológicos, afectivos, y por la incidencia de los patrones simbólicos y estructurales de la cultura. Sin embargo, Sapir mira la obra de Freud como una tentativa acorde con su propia visión “configurativa” de los procesos humanos, una visión que encara los procesos no a partir de la identidad particular, aislada, de sus objetos, sino a partir de las formas, de los patrones de relaciones que hacen de esos objetos una constelación relacional. Los elementos del psicoanálisis que la antropología reclama se cifran entonces en un esquematismo construido a partir del análisis de redes afectivas primordiales. La mirada de Sapir recobra para la antropología una visión dinámica del desarrollo de la subjetividad y la consecuente relevancia de la experiencia infantil en el universo antropológico, al mismo tiempo que la particular fuerza de impregnación afectiva que caracteriza a los vínculos familiares. Así, en consonancia con el psicoanálisis Sapir admite que el sujeto experimenta en su fase temprana de desarrollo un conjunto de afectos que configuran patrones estables y duraderos de respuesta psíquica que se modelan según patrones no menos estables de interacción colectiva. Para Sapir, el esquematismo que debería elaborar la antropología a partir de las contribuciones “psiquiátricas”, entre las cuales concede la mayor relevancia a Freud:

mostraría la importancia que tienen para el niño las actitudes y situaciones nucleares que se experimentan en el hogar: la influencia de los padres y la relación que se da entre ellos; el *efecto* que éstas tienen sobre la comprensión intuitiva del niño, aún sin velos; la función de las actitudes emocionales y el *efecto* del simbolismo nuclear primordial que, aun cuando sufre proyecciones y transformaciones posteriores, conserva su *efecto* sobre la persona durante el resto de su vida (1993: 149-150).³

³ Las cursivas son del autor.

Sapir introduce un conjunto de resonancias en la perspectiva psicoanalítica: un énfasis sobre la noción de actitud ajeno al universo psicoanalítico y un acento específico sobre la condición del vínculo filial en términos de situaciones que hacen reconocible el sentido y la naturaleza particulares de la masa de experiencias en el entorno familiar. Se trata entonces de universos y tramas familiares, más que de un vínculo privilegiado padre-madre-hijo, pero, sobre todo, se introduce una visión singular del universo del parentesco: más que conformado por relaciones dotadas de un sentido fijo y definidas de una vez por todas, el niño se enfrenta a un despliegue de episodios —situaciones— en el seno del espacio familiar que reclaman un trabajo de inteligibilidad. En este contexto, el niño se inscribe plenamente en un espectro de relaciones que se despliegan, ordenadas según un campo simbólico primordial. El orden del simbolismo y la fuerza constructiva de la cognición se levantan enteramente sobre esa condición primaria que es la intuición infantil aún sin las inflexiones impuestas por la propia cultura.

Pero Sapir pone el acento sobre una contribución del psicoanálisis: el sentido singular de la noción de efecto referido a la huella de la experiencia afectiva. En efecto, Freud hace patente la perseverancia de los efectos que tiene en la experiencia afectiva primordial la trama de las alianzas de parentesco. Una huella duradera surge en el niño como una interpretación intuitiva de esos efectos construidos por el niño como signos que hacen reconocible el sentido afectivo de un vínculo. El efecto no es sino una forma del proceso de simbolización que, da lugar a un mismo tiempo a una significación primordial no mediada por convención alguna y una memoria que a su vez, tendrá una incidencia constructiva duradera en el campo de las relaciones sociales mismas. La perseverancia de esta “significación” primordial de los signos del afecto, involucra necesariamente dos condiciones: la intervención velada de las huellas de estos afectos persistentes y primordiales en las pautas afectivas sucesivas, la posibilidad de significar la experiencia presente retornando a esa matriz de significación primordial, regresando a ella, acaso transformándola. La primera de estas condiciones hace evidente la semejanza con la noción psicoanalítica, dinámica, de inconsciente —determinado por la fuerza de la represión, sobre la que recae la formación dinámica del velo y su resistencia a la visibilidad—, mientras la segunda habla del papel de la regresión, de esa memoria afectiva primordial como un substrato permanente de toda invención del destino de los vínculos. Podría hablarse quizá de un movimiento progresivo y uno regresivo de la reminiscencia que ocurren de manera indiscernible, acaso simultáneamente. Un doble movimiento de esta significación primor-

dial capaz de teñir inadvertidamente la significación presente con las reminiscencias de esa trama primordial, pero también capaz de constituirse en destino y objeto de la significación contemporánea, en referencia silenciosa, en substrato y materia últimos de la significación presente. Es sólo en este sentido que Sapir admite el recurso a las analogías entre pensamiento primitivo y la dimensión inconsciente. Para él, es este substrato primordial, su persistencia en las pautas estructurantes de la experiencia, lo que define universalmente la identidad de los sujetos y su posibilidad de un vínculo universal a través de las diferencias. Es este substrato el que emerge, impregna y enmarca los vínculos y las acciones regulares del sujeto, pero es también a este substrato al que retorna el sujeto, es un destino al mismo tiempo íntimo y habitual pero extraño al aquí y ahora, en el que el sujeto se repliega de la exigencia neutra de la norma, para transformar al mismo tiempo su sentido.

Aquí se ilumina con tonos inesperados, sesgados, la observación reiterada por el psicoanálisis —y recogida en la mayor parte de sus contribuciones a la mirada antropológica— de la analogía entre la compulsión reiterativa de la neurosis obsesiva y la regularidad obligatoria del proceso ritual. El vértice de estas analogías, su foco de convergencia, no es otro que este substrato originario, esta configuración primordial de las tramas afectivas, sea cual fuere su nombre, que comparten todos los seres humanos. Este substrato es entonces, para Sapir, un punto de anclaje para una faceta de universalidad de la cultura que permite superar las aporías y las inconsistencias tanto del relativismo radical, como del universalismo:

Él (el antropólogo culturalista) está dispuesto a pensar que si las semejanzas entre el neurótico y el primitivo —que han sido subrayadas con frecuencia— son más que fortuitas, no es por un atavismo cultural ejemplificado por el neurótico, sino, simplemente, porque todos los seres humanos, sean primitivos o culturalmente sofisticados, son en el fondo psicológicamente primitivos, y no hay razón alguna por la que un simbolismo inconsciente significativo, capaz de dar satisfacción al individuo, no pueda ser socializado en algún nivel de la actividad humana. La disputa entre el antropólogo cultural y el psicoanálisis puede ser ubicada significativamente si ponemos el acento en que el psicoanalista ha confundido lo arcaico en su sentido psicológico conceptual o teórico con lo arcaico en el sentido literal cronológico (1993: 211).

Una vaga reminiscencia de un empirismo sensualista enmarca la concepción esbozada por Sapir del trayecto cognitivo infantil. La fisonomía de lo

afectivo, presente en todas las dimensiones de la vida, surge de este rostro de la experiencia primordial. Persiste y conserva una capacidad singular para constituirse en el punto de retorno, en el fundamento de las figuras de la interacción. Por otra parte, es al mismo tiempo la señal invariante de ese momento “primitivo” de la vida que reaparece para señalar el anacronismo de lo contemporáneo y la vigencia creadora de la memoria. En este punto, su reflexión lo aproxima, quizá inadvertidamente, al propio Freud.

En esta visión, no ajena —como tampoco lo era de la de Freud— a una visión teñida con las resonancias residuales de la noción empirista de la experiencia, se acentúa entonces la importancia de la trama social en la que se engendran las formas afectivas inherentes al andamiaje del parentesco. Así, es preciso reconocer que existe un matiz específico de la reflexión de Sapir que suspende la tentación de atribuir a la subjetividad el lugar de fundamento del vínculo social, pero es también una reticencia a la noción determinista de lo social sobre la conciencia. Se trata de comprender el fundamento afectivo de la respuesta subjetiva como un “efecto” de las pautas sociales. No obstante, la noción de efecto a la que recurre Sapir elude tanto las concepciones habituales de una causalidad mecánica, como la noción de reflejo, al proyectarse enteramente sobre el orden de la interpretación, de la significación y la memoria intuitivas.

Al discutir y contravenir el determinismo psicológico, destaca, no obstante, la complejidad del vínculo entre personalidad y cultura. Introduce esta complejidad a través de la noción de símbolo. Sapir admite una heteronomía interna en el espectro de los símbolos. Esta heteronomía está marcada por la localización diferencial de los símbolos en su manifestación, en el aquí y ahora de todo proceso cultural. La significación diferencial de los signos se desprende de la concepción “configurativa” de la cultura propuesta por Sapir.⁴ Sin embargo, esta heteronomía de los símbolos no desemboca en un dualismo entre símbolos colectivos e individuales, entre componentes convencionales o singulares, entre rasgos afectivos o cognitivos de lo simbólico, sino en procesos de diferenciación cuya dinámica involucra niveles múltiples y articulados de complejidad, que culminan en una concepción “fragmentaria y difusa” de cultura. A partir de este punto de vista:

⁴ Sapir desprende esta visión configurativa de una analogía con la teoría de la Gestalt. A partir de ella, atribuye el papel fundamental de todo hecho de cultura a la forma, a los patrones relacionales entre los elementos que la componen. Es ahí donde aparece, con su sentido particular y con su relevancia estricta, el concepto de localización (*placement*) que denomina la inscripción particular de un elemento en este campo formal de relaciones.

emergen problemas de simbolismo, de subordinación o superordinación de patrones, de la fuerza relativa de los caracteres emocionales, de la capacidad de transformación y de transmisión de los patrones, así como de su posibilidad de existencia aislada que los lleva a convertirse en sistemas cerrados y numerosos procesos adicionales de naturaleza dinámica que emergen entonces. No podemos resolverlos en abstracto. Esto se debe a que, parte de lo que estamos investigando, es la emergencia de un cosmos personal y, en un sentido cardinal, un cosmos personal —un mundo personal de significaciones— es una cultura separada (Sapir, 1993: 198).

Esta concepción de simbolismo confiere a la relación de parentesco y a su sentido en el orden cultural una complejidad adicional. La noción de efecto, a la que Sapir recurre incesantemente, se torna en extremo compleja. Remite no sólo a este dualismo de las formas simbólicas primordiales, sino que remite a esta condición intrincada del espectro social de formas simbólicas, a su mutuo engendramiento, a sus determinaciones cruzadas, que inciden a su vez en la conformación de los patrones afectivos. Introduce, así, una doble temporalidad en la experiencia de lo simbólico: la que surge de esta presencia dual de las significaciones primordiales, y la que se engendra a partir de la significación creada, en el aquí y ahora, como fruto de la diversificación normativa y jerárquica del proceso simbólico. Aparece en esta encrucijada de los tiempos la “separación cultural” que hace posible la significación singular, propia, el universo cultural propio de los sujetos. Los símbolos adquieren entonces una fuerza compleja de significación. La concepción de Sapir parece prefigurar y ahondar en esbozo las formulaciones que más tarde ofrecería la reflexión filosófica de Austin: la disyunción tensa entre el acto original de uso de los signos y los actos que a su vez éste suscita, las formas normadas de expresión semiótica o meramente lingüística y la calidad heterónoma de las formas semióticas con que los interlocutores responden a un acto semiótico desencadenante. Pero quizá, algo crucial en el esbozo teórico de Sapir, es la conjugación de la carga emocional y el simbolismo, concebidos como una fuerza particular que reclama una tarea de composición, que surgen tempranamente a través de la intervención de esa intuición cognitiva infantil.

En este contexto, Sapir aborda, asimismo, una dimensión crucial para el pensamiento freudiano: el lugar de la identificación en el destino de los vínculos primordiales. Para Sapir, preguntarse por la identificación significa “la cuestión de la sociedad misma”. Con esta perspectiva, la identidad implica entonces una profunda transformación de los regímenes de racionalidad, de

las pautas y los horizontes de la conciencia. Involucra el inscribir imaginariamente la conciencia del otro en la propia. Así, el juego de la identificación hace posible el vínculo con los otros, no sólo en el seno de la esfera del parentesco nuclear, sino en el espectro de una vastedad diferenciada de grupos de identidad. La identificación hace posible ese “reemplazo” de la propia conciencia con la del otro —conciencia construida de manera imaginaria, una invención alucinatoria de las pautas de inteligibilidad del otro—, radicalmente distinto, que, sin embargo, se encuentra inscrito en el horizonte de interacción social del propio sujeto. El problema de la identificación involucra también, en consecuencia, un doble juego de transformaciones: por una parte, la pregunta por la efectiva ampliación de la capacidad de imaginación involucrada en la identificación, capaz de incorporar la presencia de lo radicalmente distinto, del otro, en el propio universo; por la otra, la capacidad de hacer de esta presencia radicalmente otra, mediante el juego heterónimo de la identificación, un polo de transformación de la propia identidad, una identidad a la vez más sensible a lo diverso, más atenta a la afirmación irreductible de lo otro. Pero esta forma inclusiva de la imaginación identificatoria: la posibilidad de reemplazar la propia conciencia con una radicalmente ajena, abre, para Sapir, la reflexión virtual sobre la historicidad del proceso civilizatorio, entendiendo con esto la “ampliación de la imaginación” capaz de identificarse con identidades cada vez más irreconciliables con las respuestas afectivas y cognitivas nucleares. La visión kantiana del progreso espiritual encuentra en Sapir una fórmula extrema. Esta identificación simbólica y afectiva realiza el proyecto kantiano del progreso moral por una vía extraña a los reclamos de la ilustración, aunque sin duda, guiada por inquietudes comparables.

b. Marcel Mauss: el desdibujamiento de las fronteras entre lo psíquico y lo social

El diálogo de Mauss con el psicoanálisis tiene dos vertientes: una, explícita aunque difusa, inespecífica, que surge del mero presentimiento de la existencia de una integración ineludible en la pregunta antropológica por la fisonomía elusiva de lo psíquico, por las exploraciones de la “psicología social”; la otra se orienta a la recuperación para la antropología de facetas de la subjetividad, de fenómenos —como la locura, la pasión, el fanatismo, las potencias enigmáticas del cuerpo, la “fuerza psíquica”, el estremecimiento del dolor, la experiencia de la obligatoriedad, el apego, la sugestión— que, teniendo una posición relevante en el espectro de la psicología, fueron marginados o incluso excluidos del universo antropológico. Mauss advertía que en su tra-

yecto reflexivo, la antropología invocaba implícitamente algunos de los enigmas cardinales que habían surgido a la luz con la visión psicoanalítica y que incidían sobre la antropología haciendo difusa, vacilante, la distinción entre “lo social” y lo “individual”. Marcel Mauss escapa a esta visión reduccionista y, en cierta medida, ingenua, que sigue tomando como punto de partida esa polaridad ficticia: individuo-sociedad, puesta en duda radicalmente, incluso por el propio Durkheim. Para Marcel Mauss el diálogo con el psicoanálisis no es más que un breve capítulo en una interrogación sin respuestas concluyentes sobre la naturaleza de las motivaciones, las ideas, el móvil de las acciones, la expresividad, el contenido emotivo de los actos sociales. Sin embargo, esta interrogación no habrá de satisfacerse —en la mirada de Mauss— con una mera conjugación de explicaciones, ni la constitución de un conglomerado de nociones destinada a iluminar facetas relativamente autónomas del comportamiento individual y colectivo. Es esencialmente una interrogación recíproca de los fundamentos conceptuales, los linderos y los alcances de los regímenes explicativos de las disciplinas. Y, desde este punto de vista, es la “psicología social” la que habrá de experimentar un impacto más radical de este mutuo cuestionamiento:

Los psicólogos harán bien en defenderse de nuestra colaboración cuando la hayan aceptado. En efecto, la parte de las representaciones colectivas: ideas, conceptos, categorías, móviles de actos y de prácticas tradicionales, sentimientos colectivos y expresiones fijas de las emociones y sentimientos, es tan considerable, incluso en la conciencia individual —cuyo estudio reivindicamos enérgicamente— que, por instantes, parece que queremos reservarnos todas las investigaciones en las capas superiores de la conciencia individual. Sentimientos superiores en la mayor parte sociales: razón, personalidad, voluntad de elección o libertad, hábitos prácticos, hábitos mentales o carácter, variación de dichos hábitos; a todo ello lo consideramos de nuestra incumbencia con muchas otras cosas. Lo mismo con el ritmo y el canto, esos hechos sorprendentes que se encuentran quizá entre los hechos decisivos en la formación de la religión y de la humanidad: el unísono en el tono y el tiempo, e incluso el unísono del gesto y de la voz, y todavía más el unísono en la emisión simultánea del grito musical y de los movimientos de la danza; todo eso nos contempla (Mauss, 1950a: 289).

La interrogación de Mauss se orienta a una inquietud por la simultaneidad y la conformidad de ese universo de respuestas que parecería tener su arraigo

en las capas más íntimas de la conciencia o más allá de ella, en una capa de afectividad profunda —“risas, lágrimas, lamentos funerarios, eyaculaciones rituales”—. Son comportamientos que, sin dejar de comprometer una singularidad irreductible, marcada por las condiciones propias de cada sujeto, revelan, no obstante, patrones, sentidos convencionales, suscitan interpretaciones identificables colectivamente y, acaso, compartidas en cierta medida, que, quizá sea esto lo más inquietante, suscitan un diálogo rítmico, gestos y señales concertadas y concordantes que congregan la participación colectiva.

Pero la convocatoria al psicoanálisis, inscrita en esta incitación a incorporar las interrogantes de la psicología social —“sociología psicológica” como la denomina Mauss—, no se restringe a estas formas reguladas de la respuesta social. Quizá las más radicales y más urgentes contribuciones del psicoanálisis a las incertidumbres de la antropología, en la visión de Mauss, quedó formulada en cuatro temáticas no menos vastas que difusas, aunque profundamente desafiantes: una primera es el vigor mental, que, para Mauss, señala un rostro singular de vida social: “el coraje o la debilidad (de los individuos) ante la vida”, y que nombra con los términos equívocos surgidos de una herencia psiquiátrica propia de su entorno histórico, *stenia* y *astenia*. Es a partir de esta diferencia en la tensión energética de los procesos psíquicos que aparecen, además, las claves del papel del miedo o el valor en la guerra, las formas de respuesta individual frente al terror cuyas resonancias se advierten en la preservación o no de la cohesión social en una situación determinada.

La segunda es la psicosis. Sin dejar de recomendar precaución, cierta reticencia ante el psicoanálisis, Mauss lo invoca para tratar de incorporar a la visión antropológica esa posibilidad de un individuo de caer en:

un estado que tiene por sí mismo una fuerza de desarrollo, de proliferación, de desviación, de multiplicación y ramificación, de un estado que captura todo el ser psicológico (1950b: 293).

Sin evitar las críticas a la formulación freudiana de *Tótem y tabú* y formulando un breve y tajante rechazo a los “excesos del psicoanálisis”, Mauss, sin embargo, subraya la importancia que cobra una aproximación teórica a la psicosis para la comprensión de comportamientos específicos a los que se enfrenta la antropología como parte de su experiencia reiterada en los comportamientos culturales:

la mitomanía, la locura implantada en el orden jurídico, el fanatismo y la vendetta de grupo, las alucinaciones del culto funerario; por ejemplo, esas

actitudes de las viudas australianas que se consagran a vidas en silencio; las alucinaciones y los sueños colectivos (1950: 293).

Para Mauss, una tercera temática se articula a partir de la noción de símbolo, que reclama también una mirada particular que excede las capacidades de la antropología. En particular, el descubrimiento, ocurrido durante el siglo XIX del arraigo de la actividad simbólica —signos, símbolos, imágenes— en mecanismos profundos de la conciencia que, inscritos en los diálogos y las relaciones de reciprocidad entre sujetos, tomando su fuerza de su propia arbitrariedad, dan lugar a identificaciones y, con ellas, al surgimiento de los efectos de convicción y de verdad. Esta alianza entre identificación, significación y verdad se enlaza con la fuerza de implantación alucinatoria de lo real. Los signos se toman por realidades, observa Mauss. Verdad, realidad y sentido se conjugan y se confunden en la fuerza colectiva que surge ante la experiencia del grito, ante la contemplación de los gestos de los otros. Lo simbólico involucra entonces esta calidad conmovedora de la materia sonora y de la identificación de los rostros de los otros, implica una consideración de la fuerza condensadora de un gesto simbólico complejo: el grito ritual que, observa Mauss, entre los aranda, se revela como una expresión sintética de un vasto relato mítico que, bajo la forma de una onomatopeya, surge como una clave ritual que ordena al mismo tiempo el universo de las representaciones y el espacio ritual en una situación prescrita.

Mauss incorpora en esta enumeración de los temas psicológicos, la exploración del instinto. La relevancia del instinto surge de su posición original en la creación de todo simbolismo, como una condición que garantiza la universalidad en la génesis de las categorías, e incluso de las necesidades. Esta noción de instinto, sin embargo, añade un rasgo a esta noción: no es sólo un modo de la cognición, sino una señal de la relación del cuerpo como determinante del vínculo con los objetos del mundo y como indicador de su relevancia. No obstante, esta presión del instinto, advierte Mauss en una coincidencia aparentemente inmotivada con Freud, no es sólo un fundamento y una fuerza de creación, una disposición que compromete el cuerpo en la totalidad con la fisonomía de los objetos del mundo. Es también aquello que empuja a la alianza y atenta contra ella, es lo que apuntala en simbolismo y extingue su fuerza al restringir su exuberancia y su inestabilidad, al imponerle una fijeza y el destino intransigente de los atavismos. El instinto es lo que preserva la vida y el amparo recíproco y lo que impulsa al asesinato: “es al mismo tiempo desagregativo y agregativo, [...] a la vez expansivo e inhibidor, anima todo el ser para desalentarlo”.

c. *El psicoanálisis desde la mirada de Lévi-Strauss. La alianza como disyunción, lo simbólico y el tabú del incesto*

Quizá una de las contribuciones más relevantes en el pensamiento antropológico contemporáneo que contribuyó a reavivar a un tiempo las expectativas de una convergencia y la convicción de una confrontación profunda e irreducible entre ambas disciplinas fue la obra de Lévi-Strauss. Desde el inicio, en *Tristes tropiques*, la obra crucial que funda su reflexión y hace patente la fertilidad de su proyecto, Lévi-Strauss señala:

cuando conocí las teorías de Freud, me parecieron de manera completamente natural como la aplicación al hombre individual de un método cuyo canon estaba representado por la geología. En ambos casos, el investigador está situado, de entrada, ante fenómenos en apariencia impenetrables; en ambos casos debe, para poder inventariar y discernir los elementos de una situación compleja, hacer uso de las calidades de fineza, sensibilidad, olfato y gusto. Y, sin embargo, el orden que se introduce en un conjunto que es a primera vista incoherente no es ni contingente ni arbitrario. A diferencia de la historia de los historiadores, tanto la del geólogo como la del psicoanalista buscan proyectar en el tiempo, un poco a la manera de una pintura viviente, ciertas propiedades fundamentales del universo físico o psíquico (1955: 59-60).

En distintos momentos de su reflexión, surgen con fuerza distinta convergencias evidentes con la tentativa del psicoanálisis. Estas surgen tempranamente. En distintos momentos de la obra temprana de Lévi-Strauss se bosquejan ya las expectativas contradictorias de su contribución al debate sobre la relevancia recíproca de estas dos disciplinas y los alcances mutuos de sus respectivas iluminaciones. Un primer momento de una vasta resonancia en el ámbito tanto de la antropología como del psicoanálisis fue la sustentación que llevo a cabo Lévi-Strauss, en *Las estructuras elementales del parentesco*, de la universalidad del tabú del incesto, sobre la base de la autonomía de lo simbólico como orden constitutivo de lo humano. La proximidad con el psicoanálisis pareció entonces evidente: una sustentación mutua de las certezas y, al mismo tiempo, un giro renovador aportado por la radical transformación del régimen argumentativo de la antropología para sustentar la universalidad del tabú y su inscripción como rasgo constitutivo de la exogamia en el surgimiento y la definición de la cultura. En las conclusiones de una de sus obras

fundamentales, Lévi-Strauss ofrece una reinterpretación del sentido y los alcances de *Tótem y tabú* que elude y revoca las lecturas que lo antecedieron. Un primer movimiento en esta recuperación de la obra crucial de Freud es su desplazamiento simbólico: lo que ofrece *Tótem y tabú* no es sino una variante de los mitos de origen y, en consecuencia, un mito en sí mismo. Como tal, es un rechazo de la historicidad material de los hechos evocados como originarios por el propio Freud: la horda primitiva, el asesinato del padre, el banquete totémico, no son sino la expresión simbólica de una nostalgia de algo que jamás ocurrió porque desde el principio mismo de la civilización, esa posibilidad se hallaba radicalmente excluida de la experiencia humana. Las satisfacciones que aporta esa variante mítica:

son la expresión permanente de un deseo de desorden, o más bien de contraorden. Las fiestas desempeñan la vida social al revés, no porque antaño fue tal, sino porque jamás fue así y no podrá ser jamás de otro modo (1983: 569).

Ya desde esa etapa inicial en el desarrollo estructural de la teoría etnológica, encontramos en su confrontación con el pensamiento freudiano la confirmación de una consonancia de ambos proyectos intelectuales. Lévi-Strauss esboza en breves trazos, al subrayar una de las facetas más relevantes del proyecto freudiano, los alcances y las convicciones de su propia visión de las tareas de la etnología:

A veces Freud sugirió que algunos fenómenos básicos encontraban su explicación en la estructura permanente del espíritu humano más que en su historia (1983: 571).

Esta estructura permanente del espíritu se transforma en un modo de acción regulado, conformado simbólicamente. Lévi-Strauss encuentra en el concepto psicoanalítico de sublimación —equívoco y al que no pocas veces se ha recurrido de manera meramente indicativa— una vía para encontrar ese lazo que vincula formas de respuesta simbólica surgidas al margen de la experiencia con condiciones intrínsecas del “espíritu humano”.

Un segundo momento, no menos alentador de las expectativas de una consonancia entre ambas miradas, surgió de la reflexión sobre el paralelismo entre la psicopatología y las condiciones simbólicas que actúan visiblemente en la actividad de la magia. Una lectura de los ensayos clásicos de Marcel

Mauss sobre la magia y el don, en la cauda de una reflexión en clave estructural sobre la determinación simbólica de los alcances y la eficacia de la magia, llevó a Lévi-Strauss a una reinterpretación de nociones limítrofes con el psicoanálisis y, en particular, de lo inconsciente: “el inconsciente sería así el mediador entre yo y el otro” (en Mauss, 1950: XXXI), escribe. Así, el inconsciente en Lévi-Strauss aparecía como condición del intercambio simbólico al inscribirse en la fisura, en la disyunción entre dos universos inconmensurables de experiencia que oponen un sujeto al “otro”. Es esa inscripción lo que hace posible la comunicación, la posibilidad del vínculo simbólico que permite la equiparación de las “categorías inconscientes” con las “categorías del pensamiento colectivo”. Aunque distante de Freud y mucho más cerca de Durkheim, la noción levistraussiana de inconsciente restaura, sin embargo, el valor crucial de esta noción al darle un aliento cercano al psicoanálisis, al investirlo con las calidades de lo afectivo, en un intento de dar forma y densidad a una “psicología no intelectualista” (Mauss) que haría de la antropología, según el énfasis de Lévi-Strauss, una contribución a “la ampliación de la razón humana”. Esta ampliación recurre entonces a las formas constitutivas de la materia simbólica que encierra la posibilidad de esta articulación categorial del pensamiento colectivo, como dimensión capaz de determinar, radicalmente, todo acto humano. Lévi-Strauss apunta:

(Mauss) reivindicaría para ésta (la etnología) todos los descubrimientos que aún pudieran hacerse, en esas zonas oscuras donde las formas mentales difícilmente accesibles, por estar sumergidas simultáneamente en los confines del Universo y en los rincones más secretos de nuestro pensamiento, sólo son percibidas cuando aparecen refractadas en una aureola turbia de afectividad (en Mauss, 1950: LI).

Lévi-Strauss encuentra en esa voluntad de recuperación de las zonas oscuras del pensamiento el impulso que le permite transitar de una teoría de lo simbólico, referida conceptualmente a la lingüística estructural, a una teoría del mito irreductible a su mera manifestación narrativa o lingüística. Se teje así un conjunto de paralelismos y confrontaciones con el psicoanálisis que hace patente el imperativo de recobrar para la antropología esta “ampliación de la razón humana”. Para Lévi-Strauss, en el espacio abierto por las reflexiones de la lingüística estructural de Roman Jakobson, la estructura dualista de los signos, conformada por significante y significado, hace inteligible no sólo la lógica del lenguaje, sino también lo que confiere su sentido y su fuerza imperativo al lenguaje mismo, es decir, el juego de relaciones y transformaciones de categorías que se expresa también en la fuerza del mito y de la magia; es esa

condición relacional y totalizante del espíritu que se conjunta como una estructura inherente al ser del hombre. Así, es en esa estructura relacional completa donde se gestan los paralelismos entre el comportamiento social y los resortes del comportamiento psicopatológico.

En presencia de un universo que el pensamiento normal está ávido de comprender, pero cuyos mecanismos no logra dominar, éste interroga a las cosas sobre su sentido, que ellas le niegan; por el contrario, el pensamiento llamado patológico desborda de interpretaciones y de resonancias afectivas con las que está siempre dispuesto a sobrecargar una realidad que, de otra forma, permanece deficitaria. Para uno, existe lo no verificable experimentalmente, es decir, lo exigible, por la otra, experiencias sin objeto, lo excedente. Tomando prestado su lenguaje a los lingüistas, diremos que el pensamiento normal sufre siempre de una falta de significado, mientras que el pensamiento patológico (por lo menos en algunas de sus manifestaciones) dispone de una plétora de significantes (Lévi-Strauss, 1958a: 199-200).

El enigma y la exuberancia de sentidos, el exceso y la ausencia de una u otra de las dimensiones de la significación señalan el destino del pensamiento. Esta falta de correspondencia entre significantes y significados, esta permanente inadecuación entre unos y otros, esta asimetría entre estos dos planos de la significación abre la interrogación sobre la condición sónica del mito, pero indica, de manera radical, una inconsistencia en las tesis cardinales de la lingüística estructural: la afirmación de la relación necesaria entre significante y significado. En efecto, la concepción estructural de los signos había postulado una relación de plena correspondencia entre significantes y significados. Su vínculo recíproco y estable emerge de la visión saussureana como una condición intrínseca de todo signo del lenguaje. Lévi-Strauss advierte en el centro del funcionamiento mítico la posibilidad de significados sin significante y de significantes sin significado. Es decir, una relación de falta o de exceso —que es otra modalidad de la falta— en alguno de los planos del funcionamiento sónico. Se trata de la inscripción estructural del vacío —la falta, dirán algunos— como recurso cardinal del proceso de significación. Según esta perspectiva, el vacío surgido de la asimetría estructural en el seno del sistema de signos, se encuentra ya inscrito en la relación entre significante y significado, parece corresponder intrínsecamente al universo de los signos. La falta que destaca Lévi-Strauss reclama un término suplementario que la complete. Ese término no puede surgir de la lengua misma, sino de un modo de signi-

ficación externa a ella e irreductible al orden de la lengua, de los signos. Lo simbólico que se expresa privilegiadamente en los esquemas categoriales, completos, del mito, aparece como ese orden relacional completo, extraño a la lengua pero capaz de ordenarla. Es este juego de relaciones extrínsecas el que se proyecta sobre todos los actos de lenguaje, sobre los procesos narrativos, confiriéndoles una significación y una eficacia singulares: el mito adquiere en el lenguaje su soporte, su vehículo de expresión, su materia de manifestación que revela ese orden extrínseco a los propios signos. Y, no obstante, ese universo exterior a los signos preserva una misma lógica consistente con toda expresión de orden semiótico.

Es en virtud de la exigencia de articulación y de totalidad del universo simbólico, que Lévi-Strauss postula esta proximidad entre psicopatología y pensamiento mítico. Bosqueja así una de sus más relevantes consideraciones sobre la analogía estructural de las prácticas “terapéuticas” del chamanismo y el trabajo psicoanalítico que encontrará una expresión explícita en su temprana reflexión sobre la cura chamánica en el marco de uno de sus textos más resonantes sobre la antropología estructural. Ahí, establece una relación de transformación estructural recíproca entre las condiciones narrativas inherentes al mito, tal y como es narrado por el chamán, y la expresión contemporánea del mito individual, tal y como es construida por el “paciente” en el marco de la cura psicoanalítica. Para llevar a cabo esta confrontación estructural entre ambas prácticas curativas, Lévi-Strauss recurre, quizá a través de las interpretaciones de Marie Bonaparte, a un concepto propio de las concepciones etiológicas y terapéuticas del psicoanálisis temprano —las del tratamiento de la histeria en los umbrales del descubrimiento del psicoanálisis: el concepto de abreacción, forjado a la luz de las hipótesis tempranas sobre la cura histérica. Según esta concepción, el proceso de rememoración llevaría progresivamente al paciente a precipitarse en un trayecto asociativo que habría de desembocar en un episodio narrado de esa escena traumática primordial. Según la concepción temprana de Freud, la abreacción ocurre como un momento de la cura de hipnosis, después de un proceso de rememoración, de regresión a las zonas inaccesibles de su memoria. Es entonces cuando el paciente se entrega a una repetición, actuada puntualmente en toda su intensidad afectiva, del conflicto afectivo primordial de naturaleza sexual, que se revela como la causa eficaz de la sintomatología histérica.

En aquel primer esbozo de reflexión sobre el tratamiento de la histeria, Freud no dudó en afirmar que era esa restauración actuada, cargada de idénticas intensidades afectivas, del conflicto primordial, la que provocaba la cura,

la resolución terapéutica del conflicto en la base de la histeria. No obstante, a medida en que se internó en la reflexión teórica y en la experiencia clínica, Freud tuvo que silenciar esta concepción. La noción de abreacción quedó entonces, en la historia del descubrimiento del psicoanálisis, como un residuo, como uno de los esbozos anticipatorios del advenimiento del psicoanálisis como tal. A pesar de esta desautorización de la calidad explicativa de la abreacción por parte del psicoanálisis, Lévi-Strauss recurre a él como un elemento característico de la cura psicoanalítica para entonces fundar, sobre esa señal expresiva, la articulación estructural de la cura chamánica y la cura psicoanalítica. Más aún, Lévi-Strauss de manera excepcional abandona el análisis de la narración mítica para incluir en la reconstrucción de las correlaciones estructurales de la cura, las condiciones rituales del proceso: la posición de los actores en el proceso de intercambio simbólico, la relación de cada hablante con su propia palabra, la situación de escucha y enunciación de la palabra, la densidad narrativa de la palabra en uno y otro caso, e incluso la autoridad misma de los agentes de la cura, emanada de condiciones sociales más vastas, que constituyen el fundamento y el entorno de la cura por la palabra. La eficacia del mito parece emanar aquí de la eficacia misma de las estructuras rituales. La eficacia simbólica reclama como condición inherente la eficacia ritual. En ambos procesos, la cura culmina con la plena restauración de un universo simbólico quebrantado por el mal.

La cura chamánica y la cura psicoanalítica se revelarían como rigurosamente semejantes; en cada caso se trataría de inducir una transformación orgánica consistente en esencia en una reorganización estructural, conduciendo al enfermo a vivir intensamente un mito, ya sea o bien recibido o bien producido, y cuya estructura sería, en la etapa del psiquismo inconsciente, análoga a aquella cuya formación se buscaría inducir en la instancia del cuerpo. La eficacia simbólica consistiría precisamente en esta "capacidad de inducción" que poseerían, unas respecto de las otras, estructuras formalmente homólogas que son susceptibles de ser edificadas, con materiales diferentes, en diferentes etapas de lo viviente: procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo (Lévi-Strauss, 1958b: 222-223).

La relación de Lévi-Strauss con el psicoanálisis se orienta según un rumbo de acercamientos y confrontaciones drásticas, pero, aún así, se encuentra marcado por una apuesta que se afianza progresivamente, primero bosquejada y casi insinuada, para dar lugar después, en la obra tardía del antropólogo, a

una disputa más o menos abierta. En efecto, ya en un artículo destinado a ofrecer los fundamentos operativos del análisis mítico, Lévi-Strauss había deslizado la afirmación de que el mito de Edipo, tal como Freud lo enunciara, y su versión original griega no eran sino variantes de transformación de una misma estructura mítica que, por lo demás, como bien lo ha demostrado Vladimir Propp, aparece en el universo mítico de un sinnúmero de culturas de las más diversas latitudes. La explicación psicoanalítica se veía así, a través de la mirada de Lévi-Strauss, despojada de su calidad excepcional en el conjunto de las “explicaciones” de lo humano. No era sino una elaboración mítica más, cuya dignidad no era ni mayor ni menor que la de los zuni o de los pueblo o de cualquier otra elaboración mítica surgida de los diversos universos simbólicos. Así, la teoría psicoanalítica, entendida como una elaboración mítica, se ofrecía quizá como una representación coherente del origen de los hombres, de la vigencia contemporánea de la prohibición del incesto y la valoración diferencial de los regímenes del parentesco, así como de la preservación de una forma transformada de la exogamia.

Muchos años más tarde, y en el marco de una polémica más frontal con el psicoanálisis, Lévi-Strauss torna más aguda y más mordiente esta inscripción del psicoanálisis en el universo de las variantes míticas. Pero esta vez la comparación atañe a los psicoanalistas mismos. En la cadencia final que cierra el texto de *La alfarera celosa*, escribe:

En las páginas que preceden, me he dedicado a mostrar que existe una correspondencia entre la vida psíquica de los salvajes y la de los psicoanalistas. A cada paso, o casi, nos hemos encontrado en forma perfectamente explícita nociones y categorías —como las del carácter anal o del carácter oral— cuyo descubrimiento no pueden pretender haber hecho los psicoanalistas: solo los han reencontrado.

Más aún: es con bastante anticipación que *Tótem y tabú* en su totalidad ha sido anticipado por los indios jívaros en el mito que ocupa para ellos el lugar del Génesis: el estado de sociedad apareció cuando la horda primitiva se dividió en fracciones hostiles, después del asesinato del padre cuya mujer había cometido incesto con el hijo. Mirada desde el ángulo psicológico, la intriga del mito jívaro aparece incluso más rica y sutil que la de *Tótem y tabú* (Lévi-Strauss, 1985: 244).

Pero quizá el objetivo de la áspera argumentación de Lévi-Strauss a lo largo del texto, y que se exagera a propósito de la concepción freudiana de metáfora,

se muestra sintéticamente en una frase de Freud citada explícitamente: “La mitología y el universo de los cuentos no pueden comprenderse sino a partir de la vida sexual infantil.” Así, para Lévi-Strauss, la sexualidad, ese hilo orientador de la interpretación, este eje que permite la edificación de un código de lectura capaz de reconocer en la fisonomía distorsionada de mitos y sueños el acto primordial del cumplimiento del deseo inconsciente, no es sino un empobrecimiento y una mistificación de la significación plural de las formaciones simbólicas. Para Lévi-Strauss ese deseo que las imágenes del sueño pretenden satisfacer, más que de naturaleza sexual, obedecen a ese reclamo de completud lógica:

la necesidad universal, en juego en el trabajo del sueño, contrariamente a lo que Freud en ocasiones pareció creer, es someter los términos surgidos en el desorden a una disciplina gramatical (1985: 257).

No hay “significados verdaderos” en los sueños o los mitos:

Los mitos, y quizá también los sueños, ponen en juego una pluralidad de símbolos, cada uno de los cuales carece de significado si se los toma aisladamente. Sólo adquieren significación en la medida en que establecen relaciones entre ellos. Su significación no existe en lo absoluto; es solamente “de posición” (1985: 258).

Los argumentos se encaminan a rechazar la unilateralidad de la interpretación según el deseo, y la concepción de éste, a su vez, suscitada unívocamente por la sexualidad. Así, la polémica, se cierra: Lévi-Strauss termina apuntando secamente: “[en los mitos] los códigos que intervienen son más numerosos.”

d. Turner: la enseñanza del trayecto estilístico de Freud

Es posible afirmar que la visión de la empresa freudiana que se arraigó más firmemente entre los lectores de su obra recobra como una tentativa de explicación de los comportamientos psíquicos, o bien su concepción alegórica del Edipo, que busca representar la estructura fundamental de identidades subjetivas a partir de una trama regular de relaciones pulsionales orientadas por la estructura nuclear del parentesco, o bien la estructura del aparato psíquico a partir de las instancias del ello, el yo y el superyó que dan lugar a una con-

frontación dinámica de las instancias de regulación de acciones y las significaciones—, o incluso una imagen fantasmal de una concepción genital de la sexualidad —que no es la freudiana. En efecto, es posible proponer que lo que se considera habitualmente la contribución más significativa de la tentativa intelectual de Freud consiste en las metáforas y alegorías sobre la sexualidad o sobre la estructura de parentesco —las fábulas freudianas del Edipo o la castración—, sobre el origen de la cultura, la naturaleza de la memoria colectiva, la identidad y la exogamia —las narraciones alegóricas sobre la horda primitiva o el asesinato del padre originario—, sobre el origen psíquico de la regularidad y la compulsión, sobre la preservación filogenética de las estructuras de la fantasía, o sobre los inventarios de símbolos asociados a la corporalidad y a la sexualidad. Son estos temas los que han alimentado con frecuencia la polémica en el dominio antropológico. No obstante, los alcances de su contribución dinámica —el papel de la represión— y energética —la economía pulsional— y su expresión en la compleja sobredeterminación (Freud) del comportamiento simbólico involucran una forma de análisis, un procedimiento de explicitación, unos recursos de conceptualización que son acaso algunas de las aportaciones más radicalmente perturbadores de la tentativa freudiana. Son, sin embargo, éstas, las facetas de su reflexión que han sido cuando no excluidas, permanentemente relegadas a un segundo plano.

No obstante, el comportamiento dinámico y energético ha jugado un papel crucial en la interrogación sobre la naturaleza misma del simbolismo, sobre las operaciones psíquicas que involucra y las intensidades afectivas que permite desplegar y eclipsar al mismo tiempo, sobre los recursos que emplea para desplazar el significado entre materias significantes diferenciadas, sobre la trama compleja de factores que concurren para modelar los contornos del acto de simbolización, sobre el desplazamiento que sufre el sentido de los signos, la transformación que éstos experimentan, los mecanismos de su persistencia, la posibilidad de su eficacia, o los límites que señalan a su aprehensión reflexiva. Es quizá en este dominio que enlaza simbolismo, narración, interpretación y fantasía, donde la forma de aprehensión freudiana de los recursos psíquicos en juego revela una capacidad de iluminación particularmente fértil para la antropología.

Así, Turner recobra del texto freudiano esta fuerza conceptual opacada por la relevancia de sus figuras metafóricas y sus imponentes alegorías. “Es el estilo de pensar y trabajar [de Freud] lo que me alentó, más que su inventario de conceptos y de hipótesis” (28). Según su propio testimonio, vuelve la mirada hacia el psicoanálisis cuando experimenta los límites de las aproxima-

ciones analíticas al simbolismo surgidas tanto de la antropología funcionalista como de las disciplinas etnometodológicas. Ninguna le permite una inteligibilidad fundada de la vastedad de los comportamientos simbólicos registrados sobre el terreno. Recurre entonces a las pautas analíticas delineadas por Freud en *La interpretación de los sueños*. De ahí parte para reconocer, no sólo el carácter polisémico de los símbolos y la singularidad de su inscripción en el campo ritual, sino también su fuerza estructurante.

El análisis de los símbolos del sueño en Freud, a partir de su experiencia clínica en la Europa central, me dio la primera pista para reconocer la capacidad de agregación, o incluso de catexis, de ciertas formas perceptivas definibles sensorialmente y culturalmente modeladas (que uno podría llamar significantes o vehículos) (19).

A partir de esta condición dual: su capacidad de agregación de sentidos de distinta índole —el propio Turner enumera las formas semánticas agregadas: denotaciones, connotaciones, sentidos, significados, designaciones, concepciones— y la capacidad de suscitar cargas afectivas —catexis— surge como una categoría analítica cardinal, la de símbolos dominantes, que habrá de ser el punto de partida para la elaboración de su aproximación teórica y analítica al ritual. Estos símbolos dominantes al mismo tiempo refieren a la aproximación freudiana pero, simultáneamente, toman un conjunto de matices propios. Si bien, a partir de esta mirada, los símbolos recobraban a los ojos del antropólogo toda su fertilidad equívoca, toda su potencia de síntesis, por su capacidad de configurar agregaciones de sentidos, éstos no eran simplemente modos de articular categorías cognitivas, sino también de suscitar respuestas afectivas, atavismos, arraigos en tramas de evocaciones, en memorias tácitas entrelazadas por la emoción. Más aún, esta eficacia, para Turner no era inherente a la forma singular, a la materia perceptible de símbolo, sino que derivaba de la situación y las condiciones mismas del proceso ritual. Al explicitar el término de dominancia, Turner desarrolla un concepto de múltiples facetas:

La “dominancia”, sin embargo, era una calidad relativa; un símbolo podía ser dominante en un episodio singular de un ritual complejo, en varios episodios, en una secuencia simbólica completa, en un culto de cazadores, en cultos ginecológicos, en ritos de crisis de vida, en el campo entero de los rituales ndembu —ahí donde fuera considerado un símbolo cardinal [*master*]

— (19).

Esta caracterización de la dominancia introduce en la concepción de simbolismo una inflexión radical: no sólo introduce una forma de significación cardinal —capaz de engendrar e instaurar modos de significación estructural acotados localmente que coexisten con las formas generales de significación social o incluso las desplazan o las eclipsan—, en un campo de significación —el ritual— definido localmente, sino que, al mismo tiempo, revela una dinámica simbólica particular en la definición simbólica de lo local. La condición de dominancia no surge de un código general que enmarca y precede el ritual, sino de la dinámica y de las pautas interpretativas suscitadas por la situación colectiva —afectiva y cognitiva— que el marco local del proceso ritual es capaz de engendrar. Los ámbitos de validez local para la dominancia no se encuentran definidos necesariamente por las formas de regulación general del espacio ritual, sino que se suscitan en el seno mismo de los rituales —en los límites de cualquier “secuencia simbólica completa” en el tejido de acciones, interpretaciones y afectos del ritual mismo— o bien, exceden el campo restringido de un ritual para constituirse en recursos simbólicos de articulación estratégica entre rituales particulares. No obstante, Turner introduce otro factor dinámico en la constitución de los símbolos dominantes.

La lectura que hace Turner de los textos freudianos recobra menos las dimensiones clasificatorias, las representaciones alegóricas de los procesos psíquicos, que su fundamento energético, que su dimensión puramente pulsional. De ahí desprende el lugar central de la sublimación como una operación de desplazamiento pulsional, que lleva a una determinación unívoca de los objetos de la acción ritual y a una esquematización de su sentido. A partir de esta noción de sublimación, para Turner, es preciso comprender cómo el proceso ritual se compromete dinámicamente en la transformación de una constelación simbólica, de materia cargada afectivamente, en un apuntalamiento de las facetas normativas que definen la interacción social estructurada. Sólo a partir de la mediación del concepto de sublimación es posible comprender este paso que hace “deseable lo obligatorio”. No obstante, la elaboración de Turner se ve orientada hacia una dimensión que desborda el texto freudiano y se distancia de él. Al poner el acento sobre la sublimación se aproxima a las concepciones de la visión psicoanalítica de la cultura formuladas por Géza Róheim. Al privilegiar la condición energética de la sublimación encuentra la posibilidad de enfrentar los destinos particulares del proceso ritual en término de una dinámica colectiva:

En lo que respecta a Freud, debe resaltarse que existe una enorme diferencia entre los procesos de sublimación que ocurren en el individuo y la sublima-

ción sociocultural. Esta última está dirigida hacia la colectividad más que emerger de la psique individual. Está entonces caracterizada por rasgos “promedio”, generalizados, típicos, “habituales”, universalizados, toscos, más que por la singularidad del desarrollo individual (21).

Este orden de la fusión es también el lugar de aparición de lo colectivo, de la norma como acontecimiento, como aparición súbita de lo incalificable, de lo nuevo. En efecto, para Róheim:

una neurosis aisla, una sublimación une, en una sublimación algo nuevo se crea en el seno de un grupo y para el uso de un grupo (116).

La sublimación social surge entonces de la experiencia colectiva de esta fusión afectiva que emerge en los sujetos como una experiencia inaprehensible —para Turner, el término numinoso, de Rudolf Otto, nombra este efecto al mismo tiempo de fascinación, de apego, de extrañeza y de temor que surge de la experiencia de la fusión afectiva— y que hace comprensible, finalmente, la fuerza imperativa de la norma que es capaz entonces de constituir por sí misma un objeto de deseo, no menos compulsivo que los objetos cuyo sentido ella hace posible.

El universo de categorías forjado por Freud para comprender la relación dinámica entre las instancias del aparato psíquico adquiere así una relevancia singular en el análisis de la dinámica del proceso ritual. Las nociones de simbolismo, catexis, pulsión y sublimación implican necesariamente una reconsideración de las nociones de inconsciente y represión. La relación entre éstas últimas sugiere a Turner una alternativa analítica para aprehender cierta operación inherente al proceso ritual que desemboca en la creación de formas limítrofes de la identidad engendradas en las condiciones liminares del proceso social (*comunitas*). El proceso ritual, advierte Turner, se orienta en un eje normativo privilegiado a partir del cual ordena su proceso simbólico y edifica su particular eficacia. Esta singularización de un eje normativo no puede hacerse sino a partir de una atenuación de la acción estructurante de una constelación de normas, de la concurrencia de estrategias de identificación y exclusión, regímenes de valoración, y sistemas categoriales, procesos dinámicos de creación de identidades que ejercen su acción simultánea sobre todo proceso social. El ritual “hace visible” una sola faceta normativa mientras proyecta un cono de sombra, suspende la fuerza imperativa de todo el complejo normativo que concurre en la acción colectiva. Así, no se puede hablar, como

en el caso del inconsciente freudiano de una exclusión de estos regímenes y formas de representación, a una instancia inconsciente. Turner hablará entonces, en una referencia indirecta a los conceptos freudianos, de una suspensión situacional de la presencia de esos otros regímenes normativos que, no obstante, persisten incidiendo de manera dinámica en la génesis de las pautas de identidad y de acción colectivas. Es a partir de esta suspensión situacional que se hace posible la gestación de ese momento de confluencia y fusión colectivas que tiene para Turner el lugar crucial del proceso ritual: la identidad al mismo tiempo total e indeterminada que se experimenta en el momento culminante del proceso, eso que llamó, *comunitas* y que conserva todos los rasgos de la sublimación.

No obstante, el mecanismo de la represión no adquiere, a los ojos de Turner, una sola vertiente que culmina en la sublimación, sino que esta misma suspensión situacional de la norma vela las tensiones irresueltas, los ejercicios de exclusión, las confrontaciones que surgen de las diferencias de su premacía potencial de unas identidades ante las otras, inherentes al orden normativo. No obstante, este velo no es simplemente un sepultamiento, una estrategia para silenciar la algarabía del conflicto. Es más bien, una forma de hacerlo patente, visible, oblicuamente. Es también un recurso para construir, a través del sentido de la acción misma, un repliegue “reflexivo” sobre las condiciones mismas del espectro de conflictos comunitarios. Turner rompe así, a partir de una interpretación singular de la represión freudiana con las visiones funcionalistas que proponen el acto ritual o bien como la superación de la tensión conflictiva o bien su escenificación. Turner admite, también de manera crítica, la visión que busca caracterizar este vuelco reflexivo de la acción colectiva como un “comentario metasocial” (Geertz). Turner añade:

Es un metalenguaje con una gramática y vocabulario propios para el escrutinio y la asunción de principios que en contextos no rituales (mundanos, seculares, cotidianos o profanos) se muestran axiomáticos en apariencia (24).

El ritual se constituye en este recurso no sólo de la afirmación de la norma y el vínculo comunitario, sino también como un recurso para suscitar su metamorfosis, para minar sus certidumbres, para recobrar la fuerza de una imaginación que surge de esta posibilidad disyuntiva de la reflexión de la acción sobre la propia norma. Así, el ritual se vincula estrechamente con las formas de escenificación fantasmática por excelencia: el juego, el sueño, la imaginación estética.

4. Coda

La confrontación entre psicoanálisis y antropología ha involucrado incontables voces y puntos de vista, convergencias y divergencias, asperezas y afinidades. Hemos presentado algunas voces que revelan la insistencia inquietante de la pregunta por lo psíquico inherente a la empresa antropológica. No obstante, a la mirada y la crítica de los antropólogos, a la lectura al sesgo de los textos psicoanalíticos, a la divergencia en los fundamentos de la observación, métodos de prueba y formas de construcción de la certeza, propios de los antropólogos han respondido también los psicoanalistas. Sus voces no han sido recogidas en el presente trabajo, sino sólo a través de sus ecos refractados por la visión antropológica. Aparecen las posiciones del psicoanálisis sólo en las resonancias equívocas que adquieren al encontrarse con la arquitectura quebrantada de las nociones antropológicas. Hemos encontrado al psicoanálisis en las secuelas de lecturas ajenas a la perplejidad de las pendientes de lo psíquico. No obstante, la interrogación sobre lo psíquico persiste, implícita o explícitamente en la constelación de las miradas de la antropología y en las sombras de sus categorías. La pregunta por lo psíquico aparece tácitamente alentando alternativas analíticas e interrogaciones, recobrando o trastocando las categorías antropológicas. La mirada necesariamente compleja y radical de la antropología cuyo objeto es esa red intrincada de órdenes, imperativos, invenciones, imágenes, lenguajes, actos y alusiones, representaciones multívocas y unívocas de su propia identidad y de su entorno, construye sobre la tierra silenciosa de lo psíquico imágenes y metáforas. Sólo así logra aprehender el comportamiento, el arraigo de afectos, espectros y manifestaciones íntimas y colectivas de ficciones fantasmales que se conjugan en vastas estrategias, procesos, dramas y universos cognitivos, actos y vínculos sociales en una permanente reconstitución. Es a través de un juego de equívocos y de invenciones recíprocas como la antropología y el psicoanálisis buscan la inteligibilidad de alianzas, reciprocidades, gestos, silencios e identidades entre sujetos, los movimientos de cuerpos y espíritus que reclaman para su comprensión múltiples miradas en confrontación y desplazamiento permanente.

Bibliografía

Durkheim, Émile

1894 *Les règles de la méthode sociologique*, Flammarion, París.

1996 *De la division du travail social*, PUF, París, [1893].

Kroeber, A. J.

- 1920 "Totem and Taboo: an ethnologic psychoanalysis", en *American Anthropologist*, Brace and Com., Nueva York.
- 1948 *Anthropology*, Brace and Com., Nueva York.
- 1950 "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Plon, París.

Lévi-Strauss, Claude

- 1955 *Tristes tropiques*, Plon, París.
- 1958a "Le sorcier et sa magie", en *Anthropologie structurale*, Plon, París.
- 1958b "L'efficacité symbolique", en *Anthropologie structurale*, Plon, París.
- 1983 *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, México, [1949].
- 1985 *La potière jaloux*, Plon, París.

Malinowski, Bronislaw

- 1980 *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, Payot, París, [1927].

Mauss, Marcel

- 1950a "La place de la sociologie dans l'anthropologie", en *Sociologie et anthropologie*, introducción de Lévi-Strauss, Plon, París.
- 1950b "Services récents rendus par la psychologie à l'anthropologie", en *Sociologie et anthropologie*, introducción de Lévi-Strauss, Plon, París.

Róheim, Géza

- 1972 *Origine et fonction de la culture*, Gallimard, París, [1943].

Sapir, Edward

- 1985 "Cultural Anthropology and Psychiatry", en *Selected Writings in Language, Culture and Personality*, University of California Press, Berkeley.
- 1993 *The Psychology of Culture*, editado por Judith T. Irvine, Mouton de Gruyter, Berlín.

Turner, Victor

- 1992 "Encounter with Freud: the Making of a Comparative Symbologist", en *Blazing the Trail*, editado por Edith Turner, University of Arizona Press, Tucson.