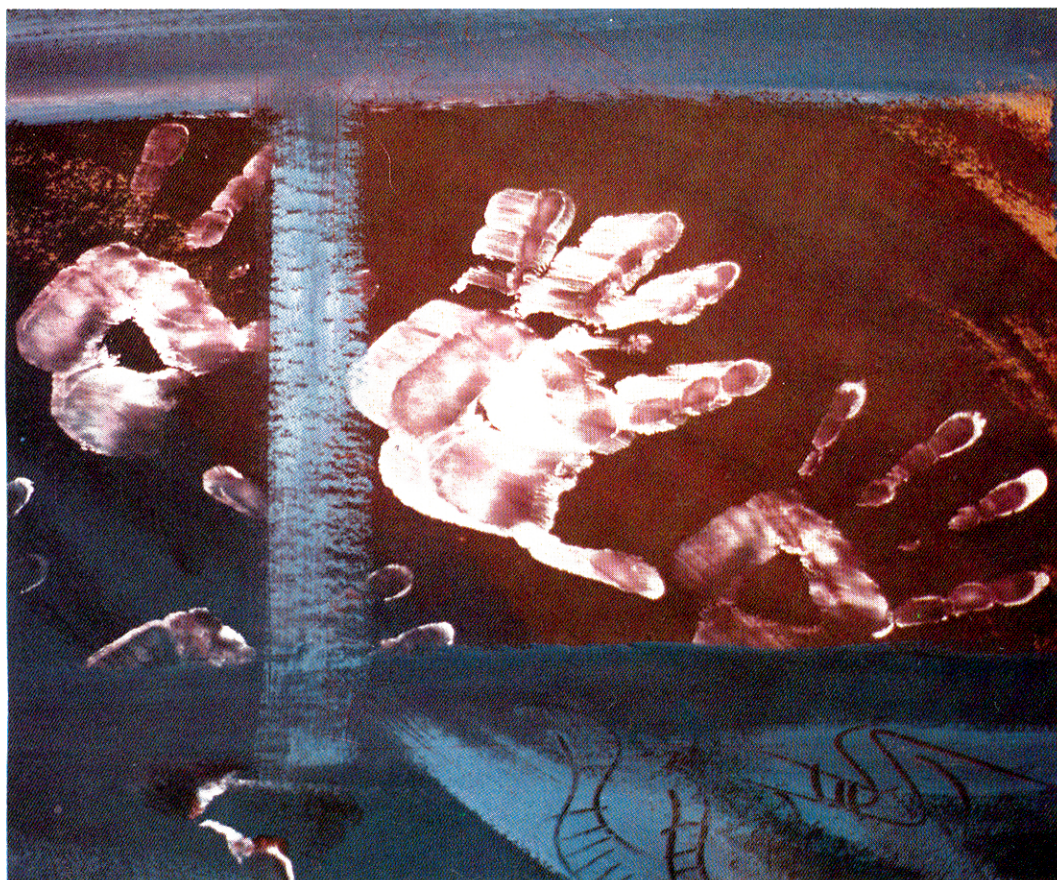


ISSN 1405-7778

# Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA volumen 7, número 18, enero-abril, 2000



Antropología y psicoanálisis

NUEVA ÉPOCA VOLUMEN 7, NÚMERO 18, ENERO-ABRIL, 2000

## Presentación

*Françoise Vatant y José Luis Vera*

## DOSSIER

- *Semblanza de Pradelles*  
**Françoise Vatant**
- *El imaginario corporal y lo social*  
**Charles-Henry Pradelles de Latour**
- *Desde la etnología de campo a la actividad de mediador en familias africanas de los suburbios parisinos*  
**Charles-Henry Pradelles de Latour**
- *De nuevo el Edipo*  
**Charles-Henry Pradelles de Latour**
- *La antropología ante el psicoanálisis: las iluminaciones tangenciales*  
**Raymundo Mier**
- *Diferencias de sexo, género y diferencia sexual*  
**Marta Lamas**
- *Una perspectiva antropológica sobre el síntoma en las disciplinas "psi"*  
**José Eduardo Tappan Merino**
- *Más allá de la eficacia simbólica del chamanismo al psicoanálisis*  
**Francisco de la Peña**

## MISCELÁNEA

- *Etnología o folclor. Fray Bernardino de Sahagún y el registro de la palabra indígena*  
**María Soledad Pérez López**
- *El consumo del maíz en la construcción de la persona mazateca*  
**Esperanza Penagos Belman**

- *Una reconstrucción simbólica de las explicaciones gineco-obstétricas sobre la anatomía femenina durante el siglo XIX en México*  
**Oliva López Sánchez**
- *De la mujer ideal a la mujer real. Las contradicciones del estereotipo femenino en el siglo XIX*  
**Ana Saloma Gutiérrez**
- *la rebelión de los cañaderos en Nuevo México, 1837-1838*  
**Martín González de la Vara**
- *La Historia Patria de Alfonso Toro: análisis de un libro de enseñanza de la historia de México*  
**Diana Birrichaga Gardida**
- *Visión geográfica de los lugares gay de la ciudad de México*  
**Álvaro Sánchez Crispín y Álvaro López López**

# Presentación

“La antropología y el psicoanálisis, a pesar de su largo pasado de curiosidad e irritaciones mutuas, así como de las aportaciones realizadas por algunos, continúan intercambiando tarjetas de cortesía sin lograr unir sus destinos. [...] el único ‘debate’ entre ambas disciplinas sigue siendo el que versa sobre la universalidad o la no-universalidad del complejo de Edipo, [...]”

MARC AUGÉ, *Símbolo, función e historia*.

La edición de un número de *Cuicuilco* sobre la relación ya antigua de la etnología y del psicoanálisis<sup>1</sup> se ideó a partir de la obra de Charles-Henri Pradelles de Latour, poco difundida en México,<sup>2</sup> la cual nos pareció imprescindible dar a conocer, sobre todo en la ENAH, uno de los lugares del país donde se gesta la antropología del siglo XXI. Los miembros del Comité Editorial de *Cuicuilco*, a quienes fueron presentados los artículos traducidos,<sup>3</sup> propusieron

<sup>1</sup>Se podría fechar en 1898, con el artículo “Représentations individuelles et représentations collectives” de Durkheim este primer acercamiento. Es imposible creer que Durkheim se hubiera referido a otra cosa que al psicoanálisis, cuando escribía: “*C’est ainsi que cette spiritualité par laquelle on caractérise les faits intellectuels, et qui semblait naguère les mettre soit au-dessus, soit au-dessous de la science, est devenue elle-même l’objet d’une science positive, et, entre l’idéologie des introspectionnistes et le naturalisme biologique, s’est fondé un naturalisme psychologique dont le présent article contribuera peut-être à démontrer la légitimité.*” [“Así, esta espiritualidad por la cual se caracterizan los hechos intelectuales, y que parecía hasta hace poco colocarlos sea por encima, sea por debajo de la ciencia, se ha vuelto a su vez el objeto de una ciencia positiva, y, entre la ideología de los introspeccionistas y el naturalismo biológico, se ha fundado un naturalismo psicológico del que el presente artículo contribuirá quizá a demostrar la legitimidad”]. *Sociologie et philosophie*, PUF, París, 1963: 46. (Existe una versión en español elegantemente redactada pero pésimamente traducida).

<sup>2</sup>Ni su libro ni artículos han sido traducidos al español. Una buena muestra de sus artículos se han publicado en *L’Homme*, revista que puede consultarse en bibliotecas del DF. Sólo conocemos un artículo suyo traducido al español (1994b).

<sup>3</sup>Los tres artículos, “El discurso del psicoanálisis y el parentesco”, “La muerte en una sociedad africana” y “El imaginario corporal y lo social”, fueron traducidos por Eduardo Olivares en su servicio social. Los últimos dos, “Desde la etnología de campo a la actividad de mediador en familias africanas de los suburbios parisinos” y “De nuevo el Edipo”, por Françoise Vatan; el propio Pradelles, en París al pedirle autorizarnos publicar la traducción de sus artículos, nos los proporcionó por ser más recientes. Se decidió publicar los tres últimos en este número y se publicarán posteriormente, fuera del dossier, los otros dos.

aprovechar esta oportunidad para invitar a algunos teóricos mexicanos, conocedores de la problemática, a escribir un artículo sobre psicoanálisis y antropología.<sup>4</sup> Así, a 100 años de la primera edición de *La interpretación de los sueños*,<sup>5</sup> este número constituye un homenaje al nacimiento del psicoanálisis y a la memoria de su fundador, contribución ínfima que no será la única en el mundo.

Posponiendo para otra ocasión una semblanza de los encuentros y desencuentros del psicoanálisis y de la etnología,<sup>6</sup> los artículos presentados aquí son sólo una pequeña muestra. Debido a la importancia que tiene Pradelles,<sup>7</sup> decidimos presentarlo en una introducción específica, limitándonos en esta sección a comentar brevemente los artículos de nuestros colaboradores mexicanos que abordan, cada uno a su manera, la problemática relación entre la antropología y el psicoanálisis.

En “La antropología ante el psicoanálisis: las iluminaciones tangenciales”, su autor, Raymundo Mier, expone la relación entre psicoanálisis y antropología como una relación caracterizada por “un diálogo inclinado a una discordancia de tensiones desiguales y desarrollos equívocos, proximidades y convergencias desdeñadas, desencuentros acentuados, invocaciones e iluminaciones apenas insinuadas o bien mimetismos o pugnas”, pero a la vez como una relación de mutua fascinación marcada alternativamente por encuentros y desencuentros.

El universo de lo psíquico es para Mier, inherente a la empresa antropológica; sin embargo, no obstante el aparente diálogo de sordos, producido en la mencionada relación disciplinar, se constituye como un diálogo necesario para dar cuenta de un proceso que en sí mismo demanda múltiples aproximaciones, de diversas miradas posicionadas en ángulos distintos que permitan la reconstrucción de la relación psique-cultura.

Marta Lamas, en su trabajo titulado “Diferencias de sexo, género y diferencia sexual”, aborda la dimensión psicoanalítica de la diferencia sexual y de género.

Aunque afirma que lo psíquico y lo social requieren de abordajes teórico-metodológicos diferenciados, reconoce también la enorme utilidad del psicoanálisis lacaniano para los estudiosos de la cultura.

El punto de inflexión para Lamas radica en los procesos de simbolización de los seres humanos que permiten la confluencia del psicoanálisis y la antropología. Por otro lado, menciona la necesidad de dar respuesta a la pregunta de

<sup>4</sup> Pedimos disculpas a los investigadores que no pudimos invitar. Estamos seguros de que, como nos lo enseñaron los más grandes del psicoanálisis en sus mejores momentos, no somos los mejores; tampoco los peores.

<sup>5</sup> Agradecemos a José Tappan habérselo recordado.

<sup>6</sup> El último conocido es “Anthropologie psychanalytique”, en *L'Homme*, 149, París, 1999.

<sup>7</sup> Aprovechando este espacio, anunciamos la visita de Pradelles a México la primer quincena de septiembre.

hasta dónde la identidad sexual, considerada generalmente como un problema psíquico, tiene su origen en la cultura.

En el trabajo "Una perspectiva antropológica sobre el síntoma en las disciplinas psi," José Tappan aborda desde diferentes ángulos (medicina, psiquiatría, psicoanálisis, psicología, antipsiquiatría, etcétera) la definición de síntoma, como factor revelador que permite la representación y comprensión del malestar: dolor, desazón, inconformidad.

Menciona la necesidad de interpretar al síntoma y a su representación desde la concepción social o cultural que subyace siempre en una perspectiva cultural. De esta forma, el síntoma es el cruce donde confluyen en interacción el malestar y la enfermedad con el entramado de representaciones que de ellos se tienen culturalmente.

Por último, Francisco de la Peña, en su trabajo "Más allá de la eficacia simbólica. Del chamanismo al psicoanálisis", estudia, a partir del estructuralismo levistraussiano y del psicoanálisis lacaniano, los paralelismos de los principios curativos del chamanismo y el psicoanálisis.

La posibilidad de confluencia de ambos tipos de principios curativos, radica en que la representación cultural de la dimensión psíquica del malestar, permite terapéuticas tan aparentemente antagónicas como las descritas en el trabajo.

Françoise Vatan  
José Luis Vera

## Semblanza de Pradelles

Nacido en 1938, después de una licenciatura en teología en Montpellier (1962), de una maestría de sociología en Estrasburgo (1970), donde enseña actualmente en las universidades, II des Sciences Humaines *La structure de parenté et le système de croyances dans une chefferie bamiléké du Cameroun* [La estructura del parentesco y el sistema de creencias en una jefatura bamileke del Camerún], y I Louis Pasteur *Introduction aux systèmes de parenté élémentaires et semi-complexes* y *Les discours relatifs au mal persécution, culpabilité et fatalité et leur articulation sur un système de parenté africain* [Introducción a los sistemas de parentesco elementales y semicomplejos, y Los discursos relativos a la mala persecución, culpabilidad y fatalidad y su articulación sobre un sistema de parentesco africano] y de un doctorado de tercer ciclo en Nanterres, París X con la tesis (1974): *La famille et la parenté dans une chefferie bamiléké du Ndè (Cameroun)* [La familia y el parentesco en una jefatura bamileke del Ndè (Camerún)], Charles-Henri Pradelles de Latour recibió su doctorado de Estado en EHESS con la tesis (1986): *Le champ du langage dans une chefferie bamiléké* [El campo del lenguaje en una jefatura bamileke]. Actualmente, es miembro del Laboratorio de antropología del *Collège de France* y Director de investigación en el CNRS. Llevando paralelamente a su formación antropológica la psicoanalítica, fue miembro fundador de *L'École Lacanienne de psychanalyse* y participa activamente en su revista *Revue du Littoral*. Etnólogo y psicoanalista, realizó trabajo de campo entre 1972 y 1974, estuvo dos años en el país bamileke con pequeñas estancias en Bangoua; trabajó un año, entre 1975 y 1976 en unidades habitacionales de la ciudad de Montbéliard, Francia, con obreros de la fábrica Peugeot; volvió a África entre 1988 y 1989 para realizar otro año de campo en el país pèrè, sociedad matrilineal del Camerún, mientras los bamileke son patrilineales. Desde fines de 1998 trabaja para los jueces de niños del Tribunal de Gran Instancia de Nanterre, con

familias de origen africano, de los suburbios parisinos que son objeto de señalamientos (violencia, deserción escolar, *racket*, conflictos repetidos), a fin de discutir sus problemas familiares, sociales y personales.

Pradelles es lacaniano y él mismo lo explicita en sus primeros textos: “precisamos inmediatamente que no deseamos reanudar con la problemática freudiana, sino mostrar que el desplazamiento del discurso del psicoanálisis operado por Lacan permite abordar los sistemas de parentesco bajo otro ángulo que aquel que ha prevalecido hasta hoy en día” (1986). Más todavía, si se toma el número de *L’Homme* mencionado en la presentación como representativo de la antropología institucional contemporánea francesa que dialoga con el psicoanálisis, su artículo es el único en referirse a Lacan y a uno de sus seguidores, Jean Allouch.

Pradelles justifica en varias partes la pertinencia del psicoanálisis para estudiar problemas antropológicos que todos, con numerosos matices,<sup>1</sup> introducen a la dimensión subjetiva de toda sociedad humana. Además de explicitar la especificidad de su teoría, “un etnopsicoanálisis centrado sobre el sujeto y orientado por la falta<sup>2</sup> simbólica”, precisa también el ámbito de su uso: “no tiene, pues, por función resolver problemas económicos y políticos que no son de su incumbencia, pero puede esclarecer bajo un nuevo ángulo el estudio de los sistemas de parentesco que están en la base de la regulación del deseo” (x).

Situándose en la problemática del sujeto, que está en el centro de un encuentro posible entre las dos teorías, Pradelles se diferencia de la mayoría de los demás estudiosos tanto como Lacan se puede diferenciar del Freud que dio pie a una psicología del “yo”. Así, lo que él entiende por sujeto, radicalmente diferente de otros enfoques que confunden esta categoría con el individuo y le dan una importancia fundamental a la afectividad, le permite superar la —para mí falsa—, disyuntiva entre estructuralismo y antropología psicoanalítica tal como la plantean P. Bidou, J. Galinier y B. Juillerat en “Arguments”, apertura al número de *L’Homme* dedicado a tal disyuntiva. “Es en este punto (F.V. el paso que da Lévi-Strauss, desde su análisis del mito Ojibwa, ‘de la cantidad continua a la cantidad discreta’) que se inscribe, en ruptura con el procedimiento estructuralista, una antropología de inspiración psicoanalítica que se apega radicalmente a los términos y también a sus contenidos, dicho de otra manera que constituye al individuo en cuanto tal, en su originalidad y sus particularidades de ser humano, el individuo en su cualidad singular de sujeto psíquico, como parte integrante e inalienable de la significación de los hechos de cultura.” [Traducción mía (1999:15)].

<sup>1</sup> ¿La repetición?, insistencia característica de lo real (x).

<sup>2</sup> En el sentido de *manque*, ausencia.



Mientras, Pradelles justifica su etnopsicoanálisis con “un paralelismo entre el orden social y la estructura continua y discontinua del sujeto. Tal es el ‘punto’ de convergencia (tomado en los dos sentidos del término) donde se unen y separan la etnología, estudio de las sociedades orales, y el psicoanálisis, que trata a los pacientes por la palabra. Se unen porque la cuestión del sujeto, tributario del lenguaje hablado y no de las lenguas, es la misma para todo ser humano; se separan porque sus prácticas son diferentes” [Traducción mía (1991c: 229)]. Introduce con eso una diferencia esencial con los autores citados; en vez de relacionar directamente sujeto psíquico y cultura, media un tercer término, el lenguaje.<sup>3</sup>

En efecto, para Pradelles, la constitución del sujeto pasa doblemente por la alteridad:<sup>4</sup>

Pasa por el otro, otro imaginario para la constitución del “yo” a partir de las identificaciones, estando siempre presente el Otro simbólico, tercero que mueve el espejo de la imagen e impide la fusión de la relación dual. Para Lacan, la imagen no proviene de una conciencia sino que está en el origen de las primeras formaciones del “yo” en cuanto la imagen unificada es una victoria sobre el despedazamiento de los miembros y el punto de partida de las coordinaciones futuras. La imagen no es reflejo pasivo sino causalidad que tiene un efecto formador. Alienado desde el principio, el “yo” está condenado a la sociabilidad. Por esta exterioridad del ser humano, puesto que sólo existe en el otro, “este otro que soy es otro que ‘yo’”, lo que es el origen mismo de la violencia doble: porque el otro me sustrae a mi imagen o porque me da una imagen en la que no me puedo reconocer.

Pasa por el otro si introducimos esta nueva forma de alteridad, vacío de sentido pero lugar de todas las suposiciones; este Otro inherente al lenguaje, que puede ser un tercero arbitrario como en los juicios africanos<sup>5</sup> o el Otro absoluto de los cristianos.

Esta apretada síntesis de “El imaginario y lo social” constituyó una vía de acceso al uso que hace Pradelles del psicoanálisis, siendo cada uno de sus demás textos a la vez una materialización de esta teoría y un desarrollo de los objetos de la antropología susceptibles a un doble acercamiento. Los reagruparé en tres temáticas: la propia práctica de campo del etnólogo desde su relación con el grupo estudiado; las relaciones de parentesco, con las problemáticas que le son inherentes, el Edipo y la teoría de la alianza; y fenómenos sociales que llamaré subjetivos en cuanto giran alrededor del sujeto, sede de mecanismos que le son

<sup>3</sup> Otra vez me veo llevada a remitir al lector al mismo texto citado de Durkheim.

<sup>4</sup> Otro objeto común del psicoanálisis y de la antropología; otro argumento para relacionarlos a ambos.

<sup>5</sup> Al igual que en el caso de las terapias tradicionales que se practican en varias partes de México.

propios por pertenecer a la especie animal humana, particularmente las creencias; entre éstas, desarrollará particularmente las representaciones que los diferentes grupos humanos tienen del individuo humano, reagrupadas desde Mauss en la categoría de persona, la moral y los fenómenos de brujería, todas relacionadas entre sí, con el parentesco y la política, y analizadas desde la perspectiva lacaniana. Incursiona en otras temáticas cuando el abordaje psicoanalítico es relevante. Así, en la reseña (1991b) que hace de un libro de orientación etnopsiquiátrica,<sup>6</sup> la diferencia entre individuo y sujeto le permite mostrar la diferencia, fundamental para los estudios de comunidad, entre colectividad y grupo, en cuanto el “momento simbólico marcado por el apuro es totalmente extraño a las máquinas. Es aquí donde se sitúan la palabra y el sujeto que no existen el uno sin el otro, también es aquí donde comienza la colectividad. Mientras el grupo, semejante a la clase de los lógicos, está compuesto con individuos que tienen atributos o relaciones comunes, la colectividad conjunta sujetos que comparten la incompletud. A diferencia de los individuos, ‘los sujetos no se reconocen como unidad en el acto donde se constituyen’”.

El meollo de la teoría lacaniana es el triple registro imaginario-simbólico-real, andamiaje de los desarrollos propios, “lo que Lacan, en los últimos años de su vida, intentó ilustrar por medio de las tres argollas del nudo borromeo. Si se separa una de las argollas, las otras dos se desprenden; de igual manera, si se retira lo imaginario, lo simbólico y lo real no tienen ninguna relación entre sí” (1987). En general, Pradelles se limita a los dos primeros, y sólo en un artículo, seguramente de los más abstractos, escrito en colaboración con Barbara Glowczewski (1987c)<sup>7</sup> toca el problema de lo real<sup>8</sup> nodalmente desde la topología.<sup>9</sup> Retoma este problema en otro artículo,<sup>10</sup> para responder a las críticas hechas, en este mismo número, al libro de Glowczewski<sup>11</sup> que había servido de punto de partida para su

<sup>6</sup> Margarita Xanthakou, *Idiots du village. Conversations ethnopsychiatriques en Péloponnèse*, Université de Toulouse-Le Mirail, Presses Universitaires du Mirail, 1989.

<sup>7</sup> Donde su propósito es explicar porque el tabú suegra / yerno es absoluto en las sociedades aborígenes de Australia, en términos de estructura y a partir de la etnografía de una de estas sociedades, los walpiri.

<sup>8</sup> “Lo real [...], es en primer lugar lo continuo indistinto, no simbolizable y no imaginable. Lo real es el límite de nuestra experiencia, lo que no es diferenciado, desprovisto de toda propiedad. Es la ‘aversión de sentido’, ‘la ausencia de ley’, pues el punto ciego donde se unen las categorías del goce y del mal: el incesto, la promiscuidad, lo oculto, por una parte, el caos, la nada, los sufrimientos y la muerte, por otra parte. [...] es lo imposible vivido, rechazado por el pensamiento como principio de contradicción [...] es ‘lo que no puede ser’ [...] es el ‘siempre hicimos así’ de los informantes [...]. Lo real no puede pues, por sí solo, constituer un universo, al menos de ser casado a las otras dos funciones” (x).

<sup>9</sup> En su libro recurre varias veces a la topología, particularmente a la cinta de Moebius, para dar un modelo de varios ritos (de matrimonio, de nacimiento, funerarios, de los antepasados).

<sup>10</sup> “L’Hypercube donne à penser”, *L’Homme*, 130, pp. 119-121, avril-juin, Paris, 1994.

<sup>11</sup> *Du rêve à la loi chez les aborigènes. Mythes, rites et organisation sociale en Australie*, CNRS-PUF, Paris, 1991.

primer artículo. En el momento en que la búsqueda de modelos es tan importante para explicar fenómenos sociales de la sociedad mexicana, me parece importante citar la conclusión de Pradelles: “El etnólogo no tiene otra ambición que la de jugar con las figuras puestas a su disposición por los matemáticos a fin de hacer adelantar el análisis de los datos etnográficos y apuntalar, lo más que se puede, su coherencia. Las propiedades constrictivas de una figura son muchas veces más heurísticas que una batería de conceptos. El hipercubo permanece, en este sentido, como un modelo que refleja un procedimiento analítico cuyos imperativos permiten acercarse lo más que se puede a una estructura real. No es un ‘objeto’, sino un juego que da a pensar. Ya es mucho.”

Una de las diferencias entre lo simbólico y lo imaginario es la función de separación del primero, capaz de paliar los estragos del segundo en cuanto el sujeto, bajo su único control desde la continuidad mortífera de la identificación, luchará a muerte, en ausencia de ley, para la consecución del mismo objeto que su imagen, el otro que es “yo”. La ley, un tercero múltiple entre los que el lenguaje es primordial, permite establecer la distancia y la discontinuidad. Esta diferencia entre ambos registros permite diferenciar, en el proceso de subjetivación, entre dos funciones: una, interna y unificadora, la materna, y otra externa y separadora, la paterna. Si bien en nuestra sociedad occidental son asumidas por la misma persona, es más común que vayan desdobladas; así, en la sociedad bamileke, patrilineal, son aseguradas por el padre genitor y el padre de la madre que son ambos, respectivamente, tomador y dador de mujer (1991c: 227).<sup>12</sup>

Regresando al parentesco y considerando los dos grandes ejes que forman la consanguinidad y la alianza, el imaginario, que constituye “lo mismo” con el que hay peligro de perderse, corresponde a la filiación, mientras lo simbólico, presencia de la ley y de la cultura, corresponde a la alianza que permite la alteridad. Ya que toda sociedad tiene que lidiar con estos objetos peculiares que son los individuos humanos, llevándoles, al culturalizar su naturaleza biológica, de la pulsión al deseo, y cohesionándolos, según las leyes que les son propias, en diferentes unidades sociales, identidad y alteridad, las dos relaciones sobre las que descansa el sistema de parentesco, pasan a ser objetos de su control. Simultáneamente, se establecen las fronteras de los espacios de la ley y de la permisividad en los que se deberán mover.

Estas relaciones parentales, como todas las relaciones sociales, son permeadas por uno de los mecanismos reguladores más importantes de las relaciones

<sup>12</sup> Eje del artículo “Desde la etnología de campo a la actividad de mediador en familias africanas de los suburbios parisinos”.

intersubjetivas, la ley de reciprocidad que conlleva el problema de la deuda<sup>13</sup> bajo sus tres formas, imaginaria, simbólica, real, de las que explicitaré dos, la deuda imaginaria de filiación, sometida a la ley de reciprocidad e infinita, y la deuda simbólica de alianza, fuera de esta ley. Aun cuando se podría mostrar su fundamento más hondo desde el psicoanálisis, puesto que tiene por trasfondo la dinámica de las identificaciones o sea, otra vez, la diferencia imaginario/simbólico, “si yo deseo lo que desea el otro que quiero ser, lo único que impide la lucha a muerte es el aplazamiento y la reciprocidad mediada por la ley,” esta ley de reciprocidad, fundada sobre el juego en espejo, es fundamentalmente una relación imaginaria, y por eso permeada por los diferentes afectos, mientras la relación simbólica es no especular, no idealizada y por eso mismo está fuera de las pasiones. Gracias a la configuración que las dos funciones adoptan en el caso de los bamileke, “las manifestaciones de violencia y de perversión son raras [...]; menos idealización, menos represión; menos sublimación, menos perversión. La principal ley social depende pues en primera instancia, no de una ideología constreñente, como lo quería Durkheim,<sup>14</sup> sino de una falta de “significante primero” que es, como tal, en el origen del sujeto deseante.” Esta conclusión puede ser punto de partida para explicar la violencia social que subsume el campo indígena mexicano.<sup>15</sup>

Sólo me queda presentar lo que será aquí el último aporte teórico de Lacan repetitivamente trabajado por Pradelles, el sujeto dividido. Otra vez acudiré a sus propios desarrollos (1995b; 1995c) para presentar su núcleo analítico, vía de entrada a lo que se pueden llamar fenómenos hipersubjetivos, muy a menudo relacionados con la muerte y la enfermedad, particularmente la que nuestras sociedades llaman mental, como la moral, la tríada culpa,<sup>16</sup> persecución, destino, y la brujería, todos sostenidos por los sistemas de creencias de cada grupo. Desde el planteamiento freudiano, en el que el inconsciente es el fundamento mismo del aparato psíquico, el sujeto permanecerá dividido entre el sujeto de la enunciación, o del inconsciente, pura diferencia, y el sujeto del enunciado, o “yo”, ego, “especie de identidad que permanece relativamente constante durante la vida de uno”. Cada sociedad privilegia uno de ellos, determinando el tipo de

<sup>13</sup> Me parece que desde otra problemática, Godelier, había tocado este punto en *Lo ideal y lo material* con su tesis de que el fundamento del consentimiento de la explotación se encuentra en el intercambio desigual de servicios entre dirigentes y explotados: éstos contratan una deuda incuantificable tan abrumadora que su sola vida no basta para pagarla.

<sup>14</sup> *Las reglas del método sociológico*, p. 11 en la edición francesa. [Nota de Pradelles].

<sup>15</sup> No por ser mayor que en otras partes de la República Mexicana o del mundo, sino por ser incumbencia nuestra.

<sup>16</sup> Me parece importante recordar que Geertz incluye igualmente este fenómeno social de la culpa dentro de sus preocupaciones teóricas, pero en su vertiente de diferenciar entre culturas de la culpa y culturas de la vergüenza.

responsabilidad de sus actos que se espera de cualquiera de sus miembros. Si bien la mayoría de las sociedades consideradas retoman esta división, otras, de las que nuestra sociedad occidental, es un ejemplo, defienden su unidad.

Queda mucho por decir de Pradelles, en esta ocasión me limité, pensando en un público de antropólogos, estudiantes y profesionales, desconocedores de Lacan, a los puntos teóricos que juzgaba más importantes para orientarles en su lectura. Pido a los conocedores seguramente más numerosos que los que fueron invitados a participar en este número disculpas. Como antropólogos, todos tomamos con este infranqueable que constituye la diferencia entre cultura y sociedad; o trabajamos en el campo de una o en el de la otra. La primera, considerada como un conjunto de sistemas simbólicos cuyo modelo podría estar dado por el lenguaje verbal, no tiene nada que ver con la conciencia. Como nos lo enseñó Leroi-Gourhan, se trata de comportamientos maquinales. Mientras, el campo social forzosamente introduce el sujeto como el propio Durkheim lo admite en el artículo ya citado. Si bien Lévi-Strauss nos enseñó que la cultura estaba supeeditada a la lógica binaria de las oposiciones, lo que nos podemos preguntar, siguiendo a Pradelles,<sup>17</sup> es si la sociedad no sería tributaria de la lógica triádica propia al sujeto.

Hoy en día, los avances de las diferentes “ciencias humanas” nos permiten quizá trabajar más la subjetividad, este fenómeno social tan recóndito, puesto que involucra el narcisismo de cada uno de nosotros;<sup>18</sup> el reto que tienen los etnólogos del futuro será introducirla después de lo económico, lo político, lo jurídico y los procesos simbólicos. Si bien todos los aspectos anteriores son aprehensibles por la racionalidad occidental, ¿será posible aplicar ésta también a lo menos racional que es este objeto sociocultural, la subjetividad del individuo humano?

## Bibliografía

Entre las publicaciones de Pradelles,<sup>19</sup> citaré solamente a *Ethnologie à Montbéliard*, como su obra de gran difusión, para detenerme más sobre su producción cien-

<sup>17</sup> En su texto “x”.

<sup>18</sup> Recordaré, con palabras mías que conservan más el espíritu que la forma, las tres heridas narcisistas que Freud consideraba obstáculos al desarrollo científico: creer que nuestra tierra era el centro del universo; que nuestra especie era única y la favorita de Dios; y por fin que nuestra razón era todopoderosa. El descubrimiento del inconsciente acabó con la última; pero detrás de éste está todavía lo real.

<sup>19</sup> Las que vienen a continuación fueron seleccionadas por él mismo. Su semblanza anterior es igualmente transcripción del encuentro que tuvimos a fines de 1998 en París, por lo que no actualicé su producción posterior.

Para esta presentación me basé sobre los artículos presentados aquí y los que vienen acompañados por un asterisco en la bibliografía.

tífica, libros, artículos y capítulos de obras colectivas. Dentro de los artículos, creo que es fundamental diferenciar a su vez entre las reseñas, que no se limitan a sintetizar la obra reseñada sino que le permiten expresar su propia concepción de la antropología, y los artículos construidos sobre su trabajo de campo o sobre estudios de caso clásicos de la antropología. Una vez hecha esta aclaración, por privilegiar el criterio cronológico, se presentarán juntos.<sup>20</sup>

- 1974 "Phonèmes et tons du bamiléké de Bangoua", en colaboración con P. Vogler, en *Travaux de l'Institut de Phonétique de Strasbourg*, número 6, Strasbourg, pp. 29-32.
- 1977 "Le système de parenté dans les grands ensembles de Montbéliard", en *Bulletin de Psychologie de la Sorbonne*, XXXI (335), París, pp. 510-520.
- 1980 "Kaningou ou les affres de l'alliance inversée", en *L'Homme*, XXI (2), París, pp. 103-114.
- 1983 "Divination et persécution", en *Littoral* 7-8, Toulouse, pp. 135-143.
- 1985a "La cause de maladie conjuguee au futur antérieur (Critique de la théorie de Robert Horton)", en *L'Ethnographie*, LXXXI, 96-97, París, pp. 179-185.
- 1985b "Le cycle bisannuel chez les bamiléké", en *Système de pensée en Afrique noire*, Cahiers 7, París, pp. 87-89.
- 1985c "La beauté inconnue dans la tradition bamiléké", en *Nouvelles rationalités africaines*, I (2), París, pp. 271-275.
- 1985d "La sorcellerie et le savoir", en *Littoral*, 19-20, Toulouse, pp. 87-98.
- 1986 "Le discours de la psychanalyse et la parenté", en *L'Homme*, XXVI (1-2), París, pp. 93-106.
- 1987a "La lettre dans la littérature orale", en *L'Artichaut* 4, París, pp. 141-147.
- 1987b "L'imaginaire corporel et le social", en *L'Homme*, XXVII (2), París, pp. 173-179.
- 1987c "La diagonale de la belle-mère"\*, en colaboración con Barbara Glowczewski, en *L'Homme*, XXVII (4), París, pp. 27-53.
- 1989 "Le regard conjuré", en *Littoral*, 27-28, Toulouse, pp. 109-119.
- 1991a "Alliance et persécution", en *Les persécutions*, Actes du colloque, Editions GREC, París, pp. 153-173.
- 1991b "Les fous et la collectivité"\*, en *L'Homme*, 118, XXXI (2), París, pp. 141-145.

<sup>20</sup> Incluíré en esta nota, y no en el texto, por desconocer otros datos que no sean su título, el artículo "Ethnopsychanalyse: une autre approche du sujet" ["Etnopsicoanálisis: otro acercamiento del sujeto"], que me parece muy importante por las nuevas vías de investigación que abre. Lo cité como "x".

- 1991c *Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*, EPEL, París, reeditado bajo el nuevo título de *Le crâne qui parle*, segunda edición de *Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*, EPEL, París, 1966.
- 1993 "Gérer la mort", en *Césure*, 4, Notre malaise, Revue de la Convention Psychanalytique, París, pp. 181-204.
- 1994a "Marriage Payments, Debt and Fatherhood among the Bangoua: A Lacanian Analysis of a Kinship System", en *África*, 641, París, pp. 21-33.
- 1994b "El cráneo que habla", en *Littoral*, revista de psicoanálisis en Argentina, 16, Buenos Aires, pp. 103-112.
- 1994c "'La feuille de la mort' ou le rite d'initiation des jeunes Pères du Cameroun", en *Rites de passage: d'ailleurs, ici, pour ailleurs*, Thierry Goguel d'Allondans éd., Erés, Toulouse, pp. 31-39.
- 1994d "Les origines du mal dans la mythologie africaine", en *Revue du Littoral*, 39, pp. 59-68. Reeditado en *Revue d'éthique et de théologie morale*. Le supplément intitulé: Vers une éthique universaliste, Cerf, París, pp. 149-160, 1995.
- 1995a "Witchcraft and the Avoidance of Physical Violence in Cameroon", en *Man, the Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 1, 3, Londres, pp. 599-609.
- 1995b "La mort dans une société africaine", en *Deuil d'enfant*, número fuera de serie de la *Revue du Littoral*, Toulouse, pp. 45-59.
- 1996 "Institutionnalisation de l'exception et du manque symbolique", en *L'Une bévée*, 7, 1995-1996, París, pp. 213-228.
- 1997 "The Initiation of the Dugi among the Pèrè", en *Jaso, Journal of the Anthropological Society of Oxford, (Special Issue in honor of Sally Chilver)*, Vol. XXVI, 1, Hilary, Londres, pp. 81-86.
- 1998 "De l'ethnologie de terrain à l'activité de médiateur auprès de familles africaines de la banlieue parisienne", inédito.
- 1999 "L'Édipe à nouveau", en *L'Homme* 149, enero-marzo, París, pp. 167-176.

Françoise Vatant

# El imaginario corporal y lo social\*

Charles-Henry Pradelles de Latour\*\*

Resumen: Reseña de un libro de Philippe Julien sobre Lacan, hecha desde el eje del imaginario especular, dimensión a la que "todo etnólogo está confrontado en la práctica y en la teoría". El acercamiento lacaniano al imaginario, que se debe contrastar con los estudios anteriores hechos por la antropología y la filosofía, constituye la vía privilegiada a los fenómenos de identificación y de alteridad.

Abstract: Review of the book about Lacan by Philippe Julien done from a specular imagery perspective, a dimension that "is faced by all ethnologists, in the field as well as in theory." The lacanian approach of the imagery, which should be well distinguished from former anthropological and philosophical studies, offers a privileged way to engage in the phenomena of otherness and identification.

**E**n *El regreso a Freud de Jacques Lacan*, Philippe Julien no sólo logra comprender —etapa por etapa— los enlaces principales del pensamiento de Lacan, desde sus inicios hasta su última fase, sino también hacer accesibles —gracias a una exposición didáctica— los elementos fundamentales de una teoría considerada difícil de comprender. Aun si fuera sólo por estas cualidades, esta obra es en la actualidad, la mejor introducción a la obra de Lacan. Del psiquiatra de los años treinta, autor de una tesis sobre la paranoia y de un célebre artículo, "El estadio del espejo", pasa al psicoanalista de los años cincuenta, regresando a la obra de Freud, leída a partir de la noción de significante retomada de Saussure;

\*Artículo que aparece en *L'Homme*, 102, abril-junio, 1987, XXVII (2), París, pp. 173-179.

A propósito del libro Philippe Julien, *Le retour à Freud de Jacques Lacan. L'application au miroir*, Toulouse, Érès, 1985, 239 p., index, ill., schémas ("Littoral. Essais en psychanalyse"). Existe traducción al español del libro comentado: Philippe Julien, *El regreso a Freud de Jacques Lacan. La aplicación al espejo*, Sistemas Técnicos de Edición, México, 1992, 225 p. [N. T.].

\*\* Collège de France/CNRS.



finalmente llega al topólogo de los últimos años, cada vez más interrogado por lo real, lo imposible, inherente a toda estructura. Tres hombres, tres periodos, tres dimensiones: lo imaginario, lo simbólico y lo real. Julien decide mostrar en qué aspecto el imaginario especular —primera dimensión abordada— determina las elaboraciones ulteriores de Lacan y progresivamente induce un desplazamiento de la práctica analítica. El autor se pregunta durante este recorrido, si Lacan fue tan freudiano como quiso dar a entender. En esta reseña limitaremos esencialmente al imaginario especular, al cual todo etnólogo está confrontado en la práctica y en la teoría; además presentaremos algunas de las articulaciones que enlazan este imaginario en el plano social, a lo simbólico y a lo real.

El imaginario que Lacan aprehendió a partir de la clínica de las psicosis es un imaginario corporal. Esta especificidad lo demarca radicalmente del imaginario de los filósofos, del que Sartre dio una definición acabada en 1940, es decir dos años después de la primera aparición de “El estadio del espejo”, en el artículo “El complejo, factor concreto de la psicología familiar” de la *Enciclopedia francesa* publicada por Larousse. Para destacar mejor esta distinción, primero se recordará cuál es la concepción de lo imaginario para el fenomenólogo.

Según Sartre captamos los objetos que nos rodean bajo su aspecto real, bajo forma de imagen o por medio de conceptos. Percibir, imaginar y concebir son los tres tipos de conciencia que nos permiten aprehender el mundo (21). La primera es concreta, la última abstracta mientras que la conciencia imaginante intermedia se alimenta por imitación de la realidad y sirve de soporte al concepto, situándose entre las dos. Por un lado, esta conciencia imaginante es fundamentalmente irreal, porque en ella se da una representación de la cosa independientemente de ésta; así que es más vaga que la realidad —Alain ya había notado que si se representa en imagen al Panteón, no se puede contar las columnas del peristilo—. Por otro lado, la imagen, en tanto soporte, confiere al concepto un cierto saber, pero un saber degradado que nada aporta a la comprensión (201).

La ambigüedad de la conciencia imaginante se duplica por el hecho de que también sirve como mediación entre la realidad exterior y el mundo interior de las sensaciones. Puesta en lugar de otra cosa, la imagen es el límite inferior hacia el cual el objeto real se cambia en artefacto —el centauro, el unicornio— y el límite superior hacia el cual remontan los sentimientos inefables cuando buscan manifestarse (143). La imagen entretiene la ilusión de inmanencia (continuidad entre lo exterior y lo interior), trasciende la espacialidad y la temporalidad, y las transforma en contenido psíquico (110). En resumen, lo imaginario fundamentalmente irreal es ilusorio. Gracias a él, el niño puede guardar

sus distancias en relación a las dificultades de la vida y soñar mejor, y el mago puede ejercer una influencia sobre las emociones de sus consultantes. Lo imaginario es posesión, fatalidad, fijeza; sólo se entra en él aniquilándose.

Lo imaginario es un mal, pero un mal necesario por el cual hay que pasar para superarse. La conciencia está preñada de imaginario porque es libre (358). Se vuelve a encontrar aquí condensada la concepción de los clásicos, que de Platón a Spinoza rebajan lo imaginario al rango del engaño, y la de los románticos que la coronan de todas las virtudes: creación, evasión, poesía. ¿No es el arte el parangón de lo imaginario?

Lacan toma la contraparte de esta tradición: la imagen no resulta de una conciencia, pero es el origen de las primeras formaciones del yo. Darwin constataba que hacia el octavo mes, el infante manifiesta su sorpresa cada vez que su mirada encuentra su imagen, y H. Wallon explicaba que en el espejo el niño se sorprende por primera vez en su totalidad (198). La imagen unificada es una victoria sobre la fragmentación de los miembros desunidos y el punto de partida de las coordinaciones motrices futuras. Lacan añadió que el niño se alegra porque descubre en la imagen del semejante, la síntesis de los elementos constitutivos del yo: una totalidad unificada que desde luego colma el déficit orgánico de la cría del hombre, nacida prematura y enteramente dependiente de otro pero, sobre todo una totalidad cuyo aspecto formal está cargado de consecuencias: “La imagen no es reflejo pasivo sino engendramiento; es en el sentido fuerte *imago, urbild*, causalidad que tiene efecto formativo” (Julien, 48). La aprehensión de las sensaciones internas y de la motricidad pasan primeramente por una representación que el carácter de exterioridad de la imagen posibilita. “El niño no es, pues, un ser originalmente encerrado en sí mismo que debe abrirse poco a poco al mundo exterior a fin de salir de un autoerotismo primordial”, como lo pensaba Freud. Al contrario, “es un ser vertido enteramente al exterior, un ser entregado al otro y sujetado al acontecimiento” (44). “No hay formación del yo por un movimiento del interior hacia el exterior, sino a la inversa el yo es exteroceptivo o no es” (45). Alienado desde el principio el yo está condenado a la sociabilidad.

Si la imagen del cuerpo propio se sostiene de la imagen del otro, el ser humano es fundamentalmente un ser social y un ser en tensión. En efecto, si no existo más que en el otro, este otro es a la vez yo y diferente de mí. Esta discordancia intrínseca a la imagen especular se sitúa en el origen de la violencia y de las dos grandes concepciones del mal. Soy agresivo cuando el otro, colocándose en mi lugar, viene a sustraerme de mi imagen, o bien cuando el otro me remite a una imagen en la que me es imposible reconocirme. Me vuelvo

vengativo y racista frente a rivales, mis semejantes, y frente a extranjeros, mis desemejantes. Cada uno debe vivir a cierta distancia de los suyos, tal es la ley de grupo; pero el grupo que rechaza al otro no es social.

Las repetidas pérdidas materiales y los duelos de los prójimos pueden también enturbiar el juego de la especularidad. La prueba que roe mi cuerpo estropea mi imagen, me siento fragmentado, y la mala imagen de mí que vuelvo a encontrar en el otro me acorrala a escoger entre yo y el otro. En el primer caso tomo sobre mí todo el desorden del mundo y me salvo salvando al otro; es el cristianismo que toma al prójimo como un semejante. En el segundo caso, no soy yo quien soy responsable, es el otro que me persigue, soy la víctima de un sortilegio; la brujería. Mientras el cristiano apasionado de caridad tiende a atraer al otro a sí mismo, la acusación de brujería que estipula que “la maldad viene del otro” (Augé: 87), disuelve a la vez al yo y al otro: excluyendo al otro me excluyo a mí mismo. La primera creencia peca por exceso de inclusión, la segunda por exceso de exclusión, pero ambas son más sociales que el racismo, porque sostienen que identidad y alteridad no existen la una sin la otra.

El imaginario corporal nos conduce al corazón de la problemática de lo social, pero es evidente que este último no podría ser reducido a la dimensión de lo especular, a menos de confundir lo social y el grupo. Ahora bien, si el grupo se satisface con sus propias imágenes reflejadas por los suyos, lo social ubica la alteridad más allá de las fronteras que delimitan a un conjunto de individuos. Más allá de los otros está el Otro. La historia del pueblo judío es desde este punto de vista ejemplar, porque muy temprano creyó en un Dios universal y único (Dios de las naciones y padre de un pueblo elegido) quien trasciende toda representación. El Dios no especular, hostil a las imágenes esculpidas y fundador de la ley, se presenta en última instancia bajo la forma de un tetragrama impronunciado. Un juego de letras fuera de sentido, tal es el orden simbólico que Lacan coloca, en los años cincuenta, en el fundamento del lenguaje. “La imagen en el espejo jamás está enfocada cuando se permanece al nivel del yo especular (yo ideal). Su patología indica al contrario y *après coup* que concretamente se sobrepone a esta relación otra dimensión que le aporta regulación y resolución” (68), a saber las letras y los significantes que están en la base de los ideales (ideal del yo) y de las identificaciones constitutivas del yo. Considerada así, la imagen especular es esencialmente el soporte de los rasgos pertinentes o significantes seleccionados por la historia de una persona, a fin de establecer su identidad. La alienación imaginaria redobla entonces en parte la alienación a la letra o al lenguaje que Lacan llama el Otro. Es por ello que los ciegos de nacimiento no son ajenos a la imagen del cuerpo propio.

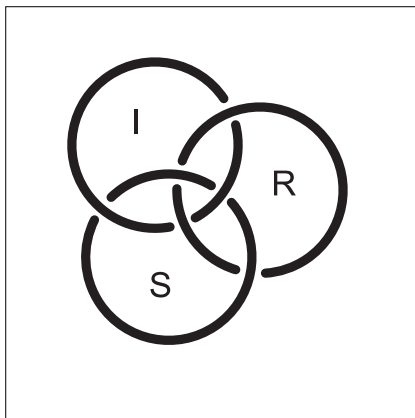
Pero ¿cuál es este Otro? El ejemplo del ídolo rechazado por el judaísmo nos va a encaminar sobre la pista. Pausanias nos dice que la estatua de Atenas que reinaba en el Partenón era criselefantina<sup>1</sup> (Lacarrière: 35). Majestuosa y derecha, la diosa coronada de un casco en oro sobre el cual yacía una esfinge, portaba sobre su larga túnica, a guisa de pectoral, la égida donde resplandecía una medusa en marfil. El ídolo que alberga la divinidad se presenta como una forma plena en un templo que forma un vacío alrededor de ella. Los dos espacios se responden. Si la diosa está ahí en la estatua, está bajo arraigo domiciliario y no más viviente que los materiales que la forman. La diosa está entonces presente y ausente; o aun el ídolo no existe más que en relación a un Otro ausente, sin el cual no es nada. El Otro está, como el tetragrama representando al dios de la Tora, vacío de sentido pero, también por este hecho, el lugar de todas las suposiciones. El Otro inherente al lenguaje puede ser así, sea un tercero arbitrario como lo son los juicios a los cuales en África, recurren los individuos prisioneros de un asunto de brujería, sea el Otro absoluto, al cual el cristiano se sacrifica para obtener el reconocimiento final de su ser. Es desde este lugar invisible y distante que el yo puede reconocerse en los seres imaginarios que habitan sus ensoñaciones. Para que exista amor de sí mismo, tiene que haber al principio el Otro simbólico de donde el yo puede ser visto como deseable, pero de donde no puede mirarse porque el Otro, desprovisto de sentido, está ciego.

Aquí aparecen dos preguntas. ¿En qué difiere la mirada de la visión? y, si la mirada no está en el Otro, ¿en dónde está? Ya en el estadio del espejo, la captación de la imagen unificada del otro eleva al niño y lo arrastra como si la mirada arrebatara sus gestos. “La primacía del *speculum* induce en la cultura el poder anticipador de la *speculatio* sobre la acción y de la teoría (*théorein*: observar) sobre la praxis” (46). La mirada sería pues verse a sí mismo a través de los otros, el espejismo de la imagen del cuerpo propio precediendo la visión de sí entre las cosas del mundo. “Preñez de la forma unificada como primera, geometría de bolsillo determinando totalidades plenas, con superficies vistas como fronteras de un volumen, y sosteniendo la hipótesis de una substancia que la hace unidad permanente más acá de las apariencias cambiantes. Dominio y estabilidad encuentran en eso sus fundamentos euclidianos” (194).

Esta opción, largamente conocida, ha sido subvertida por los filósofos y más particularmente por Caillois y Merleau-Ponty, quienes fueron los primeros en localizar el corte entre la mirada y la visión. Caillois retoma los relatos relativos a las Gorgonas, hermanas monstruosas, de las cuales la más célebre es

<sup>1</sup> Técnica de la antigüedad que empleaba oro y marfil para la realización de estatuas.

Medusa. Sus cabellos erizados de serpientes son funestos a los mortales, y sus ojos dilatados como ocelos suspenden el soplo de los vivos. Las Gorgonas paralizan y transforman en piedra a aquellos que las observan. Polidectes, rey de Sérifos —isla sobre la cual habían naufragado Dánae y su hijo Perseo— persigue a ésta con su deseo. Para deshacerse del hijo demasiado vigilante, Polidectes le propone a éste ir a cortar la cabeza de Medusa. Hermes da al joven héroe unas sandalias aladas y una hoz de acero duro, y Atenas un escudo de bronce pulido, haciendo de espejo. Perseo encuentra a las Gorgonas dormidas en una caverna, capta la imagen mortal de los monstruos con ayuda de su escudo, decapita a Medusa sin mirarla y mete su cabeza dentro de un saco. Cuando la saca delante de Polidectes, éste se transforma en piedra, al igual que todos los miembros de su séquito. Aun muerta, la cabeza de Medusa tenía valor de mal ojo, por lo cual Atenas, quien la recibe en calidad de trofeo, la fija sobre su égida para aterrorizar al enemigo. “No se trata de ojos sino de algo enorme, brillante, enorme y circular que sin ser un ojo parece mirar” (120). La mirada muerta es más fuerte que la visión de un vivo. Así Caillois concluye: “Los ojos intimidan porque se parecen a ocelos y no a la inversa” (118). Merleau-Ponty corrobora esta versión: “...como lo han dicho muchos pintores, me siento mirado por las cosas, [...] mi actividad es idénticamente pasividad, lo que es el sentido segundo y más profundo del narcisismo: no ver hacia fuera, como los otros ven el contorno de un cuerpo habitado, sino sobre todo ser visto por él, existir en él, emigrar en él, estar seducido, captado, alienado por el fantasma, de manera que viendo y visible son recíprocos y se deja de saber quién ve y quién está visto” (183). Y para Julien: “La mirada se debe pues articular en sus relaciones fundamentales a la fascinación de la mancha que es anterior a la vista que la descubre” (191). ¿Qué significa eso sino que detrás de la imagen del cuerpo propio que me devuelven los otros hay un más allá de donde pido ver? Pero ¿ver qué? Nada, una mancha, mi mirada, que Lacan llama el objeto escópico, de donde busco hacerme ver. Es desde este objeto no especular y disfrazado bajo la imagen especular que cada uno quisiera ser visto *kalos kagathos* (“bello”, “bueno” y *tutti quanti*), pero desde ahí no hay nadie para verme. El encuentro con mi mirada no puede ser más que fallido, a menos de volverme mancha en medio de los otros. Es de ahí que mi exaltación se transforma en vergüenza, el “buen ojo” en “mal ojo”. El objeto escópico, causa del deseo, es punto de fuga, punto perdido inalcanzable, que toca a lo real, es decir a lo imposible. Fuera del lenguaje exterior al Otro y escondido bajo la imagen especular a la que anima por sus sobresaltos, es incognoscible, lo que Merleau-Ponty (182) llamaba “la carne del mundo”.



El nudo borromeo

La imagen disociada de la mirada deja de proceder del imaginario especular, ahora proviene de un imaginario agujerado no especular. El agujero de este imaginario recubre la falta de sentido inherente al Otro simbólico y la pérdida irremediable propia a lo real. Este triple agujero confiere a las tres dimensiones su consistencia: “lo que les mantiene juntas, lo que les da cuerpo” (Julien: 215), lo que Lacan, en los últimos años de su vida, intentó ilustrar por medio de las tres argollas del nudo borromeo. Si se separa una de las argollas, las otras dos se desprenden; de igual manera, si se retira lo imaginario, lo simbólico y lo real no tienen ninguna relación entre sí. Es pues imposible subestimar esta dimensión, no es de ningún modo inferior a las otras dos.

Las tres etapas que acabamos de trazar no son extrañas al camino seguido por el etnólogo. En un primer momento, el hombre de campo debe reconocer a sus interlocutores y hacerse reconocer por ellos en el fuego de las miradas cruzadas. Imposible de permanecer neutral o distante; el etnólogo no puede hacer otra cosa que poner en juego la imagen de su cuerpo en las interrelaciones que suscita. Descubre después, al filo de los encuentros y de las entrevistas, más allá de los ideales expresados, elementos del orden simbólico que determinan la vida social de sus huéspedes y en la cual se ha inscrito momentáneamente. Encuestadores y encuestados establecen entonces un pacto sellado por un Otro invisible, al cual las dos partes se refieren silenciosamente. Por fin, de regreso a su país de origen, el etnólogo escribe en un momento doloroso donde debe perder el objeto escópico que le había animado y de donde se veía visto

deseable en medio de los otros. Es a cambio de esta pérdida de la mirada que puede articular los datos de campo y hacer resurgir su coherencia.

Se recordará que en este recorrido el encuestador no es opuesto a los encuestados, ni el individuo a la sociedad. En todo momento estas dos entidades están insertas en las mismas dimensiones. Es aquí donde se verifica que el juego en espejo de la realidad no puede ser abordado sin pasar por el Otro, aun sabiendo que al enigma de este lugar simbólico responde en lo real un resto inaccesible. Entre estos dos extremos el conocimiento de los hechos y de las ideas es frágil.

Traducido por Eduardo Olivares Mendoza

### Bibliografía

Augé, Marc

1975 *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Hermann, París.

Caillois, Roger

1960 *Méduse et Cie*, Gallimard, París. Existe traducción al español: *Medusa y Cia. Pintura, camuflaje, disfraz y fascinación en la naturaleza y el hombre*, Seix Barral, Barcelona, 1965.

Lacarrière, Jacques

1978 *Promenades dans le monde antique*, Hachette, París.

Merleau-Ponty, Maurice

1964 *Le visible et l'invisible*, Gallimard, París. Existe traducción al español: *Lo visible y lo invisible*, Seix Barral, Barcelona, 1970.

Sartre, Jean-Paul

1940 *L' Imaginaire*, Gallimard, "Idées", París. Existe traducción al español: *Lo imaginario: psicología fenomenológica de la imaginación*, Losada, Buenos Aires, 1976.

Wallon, Henry

1934 *Les origines du caractère chez l'enfant*, Boivin, París.

# Desde la etnología de campo a la actividad de mediador en familias africanas de los suburbios parisinos\*

Charles-Henry Pradelles de Latour\*\*

Resumen: Este artículo puede considerarse una incursión en la antropología aplicada al grupo africano patrilineal bamileke, en cuanto algunos resultados teóricos relativos a la especificidad de la relación de alianza en esta sociedad, aplicados a casos difíciles de migrantes permiten cambiar a los sujetos involucrados. Esta diligencia se retroalimenta teóricamente con el estudio del papel de las creencias mágico-religiosas en las relaciones parentales.

Abstract: This article describes an experience in applied anthropology in the African patrilineal group of the Bamileke. Theoretical results of former research about the specificity of alliance relationships in this society, when applied to complex migrant cases, allowed a change in the subjects involved which has offered a theoretical feedback for the research of the role of magical-religious beliefs within kinship relationships.

A los jueces de niños de los Altos-de-Sena<sup>1</sup>

Desde hace seis años, los jueces de niños del tribunal de gran instancia de Nanterre me delegaron la tarea de mediador con las familias africanas señaladas por los servicios sociales de los Altos-de-Sena. Esta actividad me ha llevado a establecer con estas familias, a quienes visito regularmente a domicilio, una relación basada en el modelo de la relación de alianza matrimonial en la que los bangouas me colocaron cuando hice mi primer trabajo de campo, en Camerún en el país bamileke.

¿Cómo fui introducido en una relación de alianza por los bamilekes? ¿Cuáles son las principales características de esta relación? ¿En qué aspecto es pertinente

<sup>1</sup> *Département* francés que colinda con París. (Los *départements* son unidades político-administrativas francesas que corresponden a los estados mexicanos) [N. T.].

\* Este artículo se publica aquí por vez primera.

\*\* Collège de France / CNRS.



la relación de alianza matrimonial para efectuar un trabajo social de mediación con familias de origen africano que sufren conflictos? Tales son las preguntas alrededor de las cuales gira este artículo.

### **Al principio, un asunto de brujería**

En 1972, apenas un mes después de mi llegada a la jefatura bamileke llamada Bangoua estalló un asunto de brujería entre el jefe del pueblo —del que yo era huésped— y el secretario del ayuntamiento<sup>2</sup> con el que mantenía excelentes relaciones porque hablaba muy bien francés y tenía interés en confrontar sus ideas con las mías. El jefe lo acusaba de haberlo querido envenenar. Yo creía que iba a poder observar *de visu* una verdadera historia de brujería y vivir una bella experiencia para un etnólogo. No tardé en desengañarme, ya que un asunto de brujería no es ni más ni menos que la expresión de un conflicto entre dos partes que ya no se comunican y se excluyen mutuamente. Así que me encontraba entre la espada y la pared; del lado del jefe me decían: “Debes respaldar a tu anfitrión, por ser el representante de las costumbres que veniste a estudiar”; del otro lado me recordaban que yo era blanco, por lo que debía defender a los representantes de la modernidad. Entre ambas facciones, no quedaba lugar para una tercera persona neutral susceptible de investigar sobre el conflicto. Como Jeanne Favret-Saada lo ha formulado claramente: “No se habla de brujería para informar (26).” En efecto la gestión de este exclusivismo se reveló difícil. Así, el día del gran mercado, no muy lejos del palacio del jefe donde habitaba, había representantes de los dos grupos sobre la carretera a unos cincuenta metros de distancia, esperando con curiosidad ver por cuál de las dos partes me iba a decidir acompañar en la zona de transacciones, situada a unos diez kilómetros. Entonces, tuve que pasar frente al segundo grupo y explicar: “Hoy, no me los llevo conmigo, pero les prometo que la próxima semana les tocará a ustedes.” El esfuerzo constante que realizaba para tratar de permanecer neutral y la desconfianza que este conflicto generaba perturbaban fuertemente el arranque de mi trabajo de campo.

Más allá de la rivalidad de dos hombres, este conflicto descubría las crecientes tensiones entre el ocaso del poder de la tradición y el auge de la influencia de la nueva administración. El prefecto<sup>3</sup> se enteró y los bangouas

<sup>2</sup> *Mairie*, corresponde a la unidad administrativa de cada poblado francés [N. T.].

<sup>3</sup> Instancia administrativa a nivel del *département*, equivalente al gobernador del estado mexicano [N. T.].

residentes en la ciudad se alarmaron al ver que peligraba la unidad del país a la que la ideología bamileke defiende bajo el adagio: “Debemos todos constituir una sola boca”; es decir debemos estar unidos con nuestro jefe. Así, en ocasión de la fiesta del país que se desarrolla cada dos años, los bangouas que ocupan un lugar elevado en la jerarquía política y económica del Camerún usaron su autoridad para imponer una reconciliación de las partes en conflicto. Uno de los yernos del jefe, hombre íntegro e ilustrado, logró convencer a su suegro de firmar la paz con el supuesto brujo compartiendo una comida con él. Para mi gran sorpresa, este tratado de paz me proporcionó la estima de ambas facciones. “Está bien, ni tú ni tu esposa se inmiscuyeron en nuestros asuntos”, dijeron. Así las relaciones se relajaron. Ya se me llamaba *mekénstué* “el blanco de la jefatura” o *sup nguofô* “hijo del jefe”. Pero después de esta reconciliación, *mefô cutuo*, la abuela paterna del jefe, venerada en el país como reina-madre, me llamó *Tiénja*, públicamente, en la plaza del mercado, como se llama cotidianamente a todos los hijos de hija del jefe. Las hermanas del jefe y los habitantes de la jefatura recuperaron inmediatamente esta denominación graciosa que conservé desde entonces. En la noche, de regreso al palacio, el jefe, reservado, quien acababa de darse cuenta de que en adelante nuestras relaciones iban a cambiar, me dijo: “Entonces, ¡eres *Tiénja!*” Posteriormente, tomé conciencia de que a partir de ese momento pasé de ser considerado como uno de sus allegados o de sus hijos, a uno de sus aliados, un hijo de hija, lo que introdujo entre nosotros una sana distancia que mejoró nuestras relaciones así como las relaciones que yo tenía con los habitantes del país. Con esto las conversaciones, desde ahora fundadas sobre la confianza compartida, se volvieron amenas y ricas en información.

Posteriormente al hacer el recuento de mis datos etnográficos sobre las relaciones parentales, entendí que mi inserción en esta relación de alianza se debió a la neutralidad de la que había dado pruebas en este asunto de brujería.

### **La alianza matrimonial**

En África la alianza matrimonial no debe confundirse con la relación conyugal, como es el caso de la sociedad occidental. Mientras la relación conyugal es la unión entre dos esposos, la alianza matrimonial es una relación sellada por pagos entre el linaje del novio y el de la novia. Aun cuando la prescripción matrimonial obliga al prometido a pagar una determinada cantidad de dinero o a hacer numerosos regalos para adquirir una esposa, la alianza matrimonial no podría reducirse a un intercambio mercantil. A la inversa del

precio de las mercancías, el precio de la novia pagado por el novio no se establece ni en función del valor de la mujer intercambiada, ni en función de las reglas de la oferta y de la demanda. No es porque habría, por ejemplo, menos mujeres disponibles en el “mercado” que el precio de la novia aumentaría. Entre los bangouas, el novio primero debe pagar al padre de su novia un precio proporcional a la riqueza del linaje al que él pertenece por el lado de su padre. Así un rico paga mucho, un pobre poco. Después el novio debe ofrecer un precio convencional al abuelo materno de la novia, sin cuyo acuerdo el matrimonio no podría realizarse. Dicho de otra manera, la alianza matrimonial de los bamilekes se establece entre tres patrilinajes (el del novio, receptor de mujer, y los del padre y del abuelo materno de la novia, los donadores); y en tres tiempos que abordaremos desde los estatutos de aliada y consanguínea por los que atraviesa una mujer que se casa. Mostraremos que los estatutos de la mujer intercambiada, propios a los tres tiempos de la alianza matrimonial, determinan cada uno un régimen de deuda específico. Contrariamente a la sociología occidental que privilegia el juego de las funciones gracias a las que los individuos y los grupos en competencia buscan aumentar su crédito, la sociología africana, que depende de la costumbre, se fundamenta esencialmente sobre arreglos y transformaciones de estatutos cuyo aspecto social se concretiza con diferentes tipos de deudas.

En el primer tiempo, la alianza está determinada por una incompatibilidad en el orden de los estatutos entre el dador y el receptor de mujer. Para su padre, la novia es efectivamente por ser aliada, una esposa (futura madre) intercambiable y por ser consanguínea una hija no intercambiable; mientras que

**Cuadro 1. Los estatutos iniciales de la novia para las dos partes de la alianza entre los bamilekes**

<b>Estatutos de la novia</b>	<b>para el padre</b>	<b>para el novio</b>
Aliada:	esposa-madre intercambiable	hija intercambiable
Consanguínea:	hija no intercambiable	esposa-madre no intercambiable

para el novio, estos estatutos se invierten, la aliada siendo una hija intercambiable (la que proviene de otro linaje diferente al suyo), y la consanguínea una esposa-madre no intercambiable.

Como los estatutos de la novia, quien sale de su familia paterna, son estrictamente opuestos a los de la mujer que entra en su familia marital, la relación matrimonial es impracticable. Por eso un padre pide de entrada para su hija casadera un precio exorbitante sabiendo que el pretendiente no logrará pagarlo. Por más numerosos que sean los presentes en naturaleza y en especies que el novio ofrece a su futuro suegro y a los miembros de su linaje, siempre será considerado efectivamente como su deudor. Así, la primera prestación matrimonial causa una deuda infinita, cuyo carácter de insolvencia es persecutorio para el novio. Cualquiera que sea la cantidad pagada, éste no obtiene nada. Para salir de este callejón sin salida, la alianza matrimonial es objeto, en esta sociedad, de una segunda transacción llevada a cabo por el abuelo materno de la novia.

Así, en el segundo tiempo, la alianza matrimonial establece una mediación. En efecto, la nieta, que pertenece al linaje del yerno de su abuelo materno, es para éste una aliada. Cómo este estatuto es intercambiable tanto para el donador como para el receptor de la mujer, es posible establecer entre las dos partes una equivalencia bajo la forma de un valor común.

Así tradicionalmente el abuelo materno pide por la novia un precio convencional que consiste en una cabra y una calabaza de aceite de palma. Cuando el novio le ha entregado estos presentes, se ha librado de la deuda por la nieta entregada; pero como adquiere además una esposa-futura madre cuyo valor

Cuadro 2. El estatuto de la novia después de la mediación

Estatutos de la novia	para el abuelo materno	para el novio
Aliada:	nieta intercambiable	nieta intercambiable
Consanguínea:	—	esposa-madre no intercambiable

consanguíneo es inconmensurable, contrae una deuda incobrable, pero sin objeto, puesto que el abuelo materno, que ha sido legalmente retribuido, no pide nada más. La segunda transacción matrimonial abre una deuda simbólica que cumple tres funciones:

- Da por terminados los efectos persecutorios de la deuda infinita intrínseca a la primera transacción.

- Subordina el receptor de mujer al donador. El acreedor no es el que recibe una mujer, sino el que la entrega. Así, en la tradición africana, el marido, sometido consuetudinariamente a sus suegros, no puede ni repudiar su esposa impunemente, ni divorciarse fácilmente.

- Instaure *in fine* un corte limpio según el cual el valor de la nieta aliada (pagada en naturaleza por una cabra y una calabaza de aceite de palma) no tiene ninguna relación con el valor inconmensurable de la esposa-madre consanguínea. Ahora bien, si la deuda simbólica mantiene separados los estatutos de aliada y consanguínea de una mujer casada, eso equivale a decir que este pago ejerce una función homóloga a la función de la prohibición del incesto. Durante el segundo tiempo de la alianza matrimonial, los dos últimos estatutos de la mujer intercambiable son disociados por un lugar faltante, por no decir un espacio vacío.

Posteriormente, en un tercer tiempo, los esposos están ligados durante toda su vida por obligaciones recíprocas. El marido, que desbroza los nuevos campos, planta los árboles, cría las cabras y se dedica al comercio para poder dar en principio la sal, el aceite de palma y la carne a su esposa. Como contraparte, ésta cultiva los campos y cocina para su esposo e hijos. Además la esposa entrega del 15 al 20% de su cosecha de maíz a su marido que debe asegurar el empalme antes de las cosechas siguientes y enfrentar los imponderables, fiestas o duelos.

Así, la alianza matrimonial descansa sobre tres tipos de deudas: infinita, simbólica y recíproca; las últimas dos nos ayudan a diferenciar la relación de alianza garantizada por un abuelo materno y la relación de filiación mantenida por un padre.

### **Las funciones paternas y los dos tipos de integración social**

Las actitudes del padre y las del abuelo materno llamado “padre de atrás”, difieren en varios puntos. Primero, un padre da bienes a sus hijos; les da de comer, los viste, los ayuda a casarse y, a su muerte, transmite su herencia a uno de ellos. Como contraparte los hijos deben obedecerlo, ofrecerle las primicias de su cosecha y satisfacer sus necesidades cuando envejece. Entre padre e hijos la relación está fundada sobre la reciprocidad. Por el contrario, el abuelo materno que remite a la deuda simbólica de alianza, no da nada a los hijos de su hija. Incluso después de su muerte, no les transmite ningún patrimonio, y mientras vivía no les ofrecía ni tierra ni bienes. Puede, si la ocasión lo amerita, prestarles una herramienta, pero ésta debe regresársele rápidamente para que el objeto entregado no devenga *juâ ndu* “causa de maldición”. Estas actitudes económicas contrastadas determinan el discurso específico de los dos hombres.

El padre, que puede dar o despojar, recompensar o castigar, se encarga de la educación. Enseña a sus hijos lo que se debe hacer o no hacer, les “muestra el camino” para que puedan volverse cultivadores y comerciantes. Así, puede preferir a uno de sus hijos de los demás, aventajarlo, revelar le el lugar donde esconde su dinero; pero igualmente puede desposeer al hijo que no llena sus expectativas. Si uno de sus hijos lo deshonra comportándose mal, tiene el poder de maldecirlo virtiendo el agua de una calabaza nueva al pie del árbol sagrado de su residencia en presencia de los miembros de su linaje. Con esto rompen relaciones hasta que el padre anule ritualmente su maldición. En cambio, el “padre de atrás”, que no da nada, no sanciona ni el bien ni el mal. No puede confiar un secreto a su nieto ni rechazarlo. Su palabra es más trivial que la palabra del padre, pero es también más libre. “Todo lo que digo a mi nieto”, me confiaba un abuelo materno, “puedo decirlo al que sea. Es el padre quien de-be poner la mano sobre él para corregirlo. Si me enojo con él y le pasa algo, se me reprochará haberlo matado.” Padre de atrás e hijos de hija no comparten ninguna intimidad pero, tampoco pueden excluirse.

Un padre, que tiene la responsabilidad de transmitir a sus hijos las prohibiciones e ideales heredados del pasado, sabe lo que está bien y lo que está mal. Puede tomar por testigos a sus antepasados o al árbol sagrado de su residencia

para dar a su palabra mayor autoridad. Así su palabra alterna entre dos posibilidades: se autoriza de los dioses que confieren a su maldición su carácter sagrado de irreversibilidad, o se acurruca en la alcoba del secreto. En ambos casos su palabra es singular y exclusiva: la autoridad paterna no respetada conduce al rechazo del grupo de linaje, y el compartir confidencias separa a los que saben de los que no saben. Por cierto su palabra parcial, fundada sobre un saber, le permite bendecir y maldecir para mantener a su descendencia unida; pero, por su ambivalencia, lleva dentro de ella el germen de la exclusión. Así, un patrilinaje constituye un conjunto cerrado, centrado sobre la persona excepcional del padre y del jefe de linaje. La palabra de un padre de atrás, que remite a una falta simbólica, no puede valerse ni de un saber ni de una verdad preestablecida para los hijos de sus hijas. El abuelo paterno no puede en ningún caso invocar a Dios junto al árbol sagrado para reforzar su decir. Desde luego que su palabra está marcada por incompletitud (el abuelo materno no puede tomar decisiones), pero está desprovista de equívoco. Cuando se le pregunta a un bamileke: “¿Cuál es la palabra más fuerte, la del padre o la del padre de atrás?”, contesta sin dudar: “La palabra del padre de atrás.” ¿Por qué? “Porque, allí, no me rechazarán nunca, aun si me acusan de lo peor.” Abuelo materno y nieto, que se reconocen mutuamente fuera de toda identificación y de toda reciprocidad, conservan así una relación en la cual un sujeto está reconocido, pase lo que pase, en su alteridad (lo que lo hace otro). La relación de alianza, exterior a las acusaciones de brujería y a los remordimientos de la culpabilidad, es por esencia una relación trivial y apaciguada. No es pues, sin razón que la reina-madre me ha nombrado *Tiénja*. Mi neutralidad en el conflicto que dividía la jefatura me ha merecido, sin que yo lo supiera, cambiar de estatuto en relación al jefe, y pasar así de una relación de adopción filial a una relación de alianza, abuelo materno/nieto.

Los discursos relativos del padre y del padre de atrás abren en la jefatura bangoua dos tipos de integración social que son utilizadas por las personas en dificultades. Todo individuo que acorralado en un conflicto, se siente víctima de un embrujo o deudor de una deuda infinita, puede reincorporarse al orden social, reconociendo las obligaciones recíprocas que lo enlazan con su padre y las potencias tutelares de su linaje, o reinscribiéndose en la deuda simbólica de alianza que está en el fundamento de la prohibición del incesto. Así, cuando un hijo trae ofrendas a su padre para los antepasados paternos, se reintegra a los constreñimientos inherentes a su linaje, y cuando un hijo de hija trae a su abuelo paterno, para sus antepasados por alianza, la cabra y la calabaza de aceite de palma que se requieren en estas circunstancias, reacredita a la deuda sim-

bólica contraída cuando su padre se casó, y, por eso mismo, se reinscribe en la prohibición del incesto intrínseca al orden de la alianza matrimonial. Contrariamente a una idea recibida las ofrendas destinadas a los antepasados tienen por meta, entre los bamilekes, no reembolsar deudas, sino reinstaurarlas. El primer tipo de integración, que consiste en restablecer la deuda de reciprocidad para con las autoridades paternas, es eminentemente religiosa, porque acredita las instancias sobrenaturales (árbol sagrado y antepasados) que garantizan esta autoridad. El segundo tipo se acerca más al campo del psicoanálisis, porque al restablecer la deuda simbólica, restablece la relación trivial que, desprovista de toda mediación imaginaria (identificación por semejanza y por idealización), se aproxima al registro de la castración definido por Lacan (3). Es bastante notable que la relación de alianza abuelo materno/nieto, que participa de la no creencia, sea eminentemente más social (menos exclusiva) que la relación padre/hijo anclada en las creencias religiosas.

No obstante, la relación padre de atrás/nieto no podría ser generalizada porque, por una parte, sin referencia al juego de la reciprocidad, se volvería rápidamente inaguantable y por otra parte, no podría ser normativa sin traicionar su especificidad de relación trivial. Por eso los bangouas dicen que “esta relación de atrás” sólo es un recurso que los sujetos utilizan cuando tienen dificultades en las relaciones públicas, con el fin de zafarse de las relaciones conflictuales que animan los asuntos de brujería, o de las relaciones de autoridad que descansan sobre la represión y la culpabilidad. En otros sistemas de parentesco africanos, la relación de alianza abuelo materno/nieto está articulada según modalidades diferentes entre el sobrino uterino y su tío materno. Pero, a pesar de estas variaciones, sigue siendo una relación de exterioridad que secularizándose y volviéndose trivial, subvierte las creencias más sagradas que son el fundamento de los grupos de filiación.

El reconocimiento mutuo de los sujetos en su alteridad, propio de la relación de alianza matrimonial, explica en gran parte la tolerancia que los africanos mantienen en sus relaciones con los extranjeros. Saben guardar muy bien su distancia con sus creencias e incluso si la ocasión se presenta se divierten burlándose de ellas. Cómo esta relación se libera de toda creencia mágico-religiosa y de toda referencia a la brujería, favorece una comunicación abierta y libre que no descansa sobre certidumbres compartidas, sino sobre su suspensión momentánea. Ahora bien, debido a que los sistemas de parentesco entrañan la alteridad, los africanos son capaces de adaptarse fácilmente a otros medios sociales que les son extraños. Sin embargo, no debemos pensar que esta predisposición a la tolerancia los aleja de sus propias creencias; muy al



contrario, les permite esencialmente pasar de un discurso a otro, y por lo mismo de su cultura a la cultura del país que los acoge. Así, la estabilidad de los africanos en Francia no depende, ni de la conservación integral de sus tradiciones, ni de su integración total a nuestra sociedad, sino del paso constante de una a la otra. La experiencia de campo en los suburbios parisinos me ha mostrado que las familias africanas cuando se encuentran en dificultades, ya sea cuando por tener nostalgia de su pueblo y de sus costumbres, no logran integrarse a la sociedad donde han inmigrado, o ya sea cuando están demasiado alejados y sólo tienen a nuestro modo de vida como referencia. A mayor vaivén entre los dos continentes, más fácil será el tránsito de las familias de una cultura a otra y más estables serán éstas.

### **La actividad de mediación**

La relación de alianza matrimonial abuelo materno/nieto de los bamilekes es desde varios puntos de vista un modelo de referencia que puede ser útil a un trabajo de mediación entre las familias africanas.

Si uno se mantiene dentro de este tipo de relación permanece cerca de las personas sin tener por eso que compartir con ellas lazos afectivos. Esta proximidad sin intimidad que desactiva la oposición clásica privado/público sobre la cual nuestra sociología de la familia descansa, permite encontrar regularmente padres e hijos en su domicilio sin por eso molestarlos o establecer automáticamente una familiaridad.

Como esta relación apaciguada no sufre de prohibiciones ni temas tabú, es posible abordar sin miramientos todos los aspectos de conflicto, aun los más candentes, e intentar progresivamente desapasionarlos sin tomar partido y sin desencadenar culpas.

Por fin, porque la relación de alianza abuelo materno/nieto está fundada sobre el reconocimiento de la alteridad, se vuelve propicia a una práctica de entrevista que busca acercarse a la singularidad de un sujeto y a lo que tiene de problemático.

Gracias a este tipo de relación, no solamente mi actividad de mediación es socialmente adaptada a los sistemas de parentesco de las familias africanas a las que mi actividad profesional me conduce, sino que también se diferencia claramente de las actividades de los jueces, de los educadores y de los psicólogos, con los que por cierto colaboro. La relación de alianza que no debe nada a un saber, está muy alejada a la de los jueces que deciden y sancionan; por consiguiente, aun si ellos me acreditan y financian los informes que debo entre-

garles, me esfuerzo en permanecer neutral a lo que pueden representar para mis interlocutores. Si adquiero un compromiso con los jueces al firmar un contrato con ellos, y si a la vez las familias entrevistadas tienen un compromiso con ellos, la relación de tercero en la que me encuentro me obliga a guardar una cierta distancia con los imperativos institucionales del tribunal. Por eso, al contrario de los educadores, no asisto nunca a las audiencias dadas por los jueces, y desde el principio les advierto a las personas a las que estoy acreditado que si no se adhieren a las entrevistas propuestas, pueden discutirlo y suspenderlas cuando quieran, e inmediatamente rescindo el contrato que el juez hizo conmigo.

A diferencia de los educadores, la relación que establezco con las familias africanas no se apoya sobre un don, una ayuda material o servicios administrativos. La relación de alianza abuela materna/nieto, —extraña a la relación educadora y a los prejuicios del saber—, descansa no sobre un contrato impositivo fundado sobre la reciprocidad sino sobre un intercambio libre de palabras que no excluye los terceros. Las situaciones familiares con las que tuve que lidiar en ocasiones son tan inextricables que me he visto obligado, en ciertos casos, a llamar a miembros de la familia ampliada o a los representantes de instituciones escolares para permitir una mejor comprensión de los motivos del conflicto y sobre todo para intentar hacer circular las informaciones dadas entre varios actores. La comunicación así reanudada permite a veces darle un nuevo impulso.

La relación de mediación calcada sobre la relación de alianza de los bamilekes difiere igualmente con la relación que los psicólogos y los analistas establecen generalmente con sus pacientes. Cómo desde el principio soy yo quien desea encontrar a estas personas y no ellas a mí, me desplazo para verlas en su residencia o en una agencia social de su barrio. No me es posible situarme en relación a una demanda y seguir su curso a través del juego de la transferencia ya que mi deseo al involucrarse más que el suyo, mi transferencia es motora, y mis cuestionamientos deben a menudo preceder los que ellos se pueden hacer. Si no me comprometo parcialmente, no obtengo gran cosa. Para ser mediador hay que ser deseante. Además, este acercamiento no siempre desemboca en entrevistas involucrando la subjetividad.

La actividad de mediación que ejerzo consiste en un principio en ponerme a tono con los problemas planteados por la situación familiar por la que me consultan. De conformidad con la costumbre africana, conozco primero al jefe de familia, a su o sus esposa(s), luego al hijo agredido o agresor que ha sido objeto de un señalamiento. Busco durante las primeras entrevistas reconstruir,

lo más que se pueda, las genealogías de ambos padres, su historia de vida y sus lazos con su familia y sus compatriotas tanto en África como en Francia. Presto un interés particular en entender las tradiciones todavía vigentes, alianzas matrimoniales, ceremonias de duelo, funerales, y en localizar los accidentes y la violencia sufrida que han perturbado en un momento u otro su recorrido. Uno de mis primeros objetivos consiste en recopilar toda la información posible sobre la familia ampliada que reside en el pueblo, sobre la que se ha reconstituido en la ciudad de acogida, y sobre las relaciones que mantienen ambas. Estas entrevistas preliminares permiten determinar luego el o los tipo(s) de mediación aconsejable. En ciertos casos, mi intervención se limita en preguntar por qué los padres abandonan las obligaciones consuetudinarias, tales como las reglas exogámicas intrínsecas a la alianza matrimonial, la reunión de las familias convocadas por un divorcio, o los imperativos con los muertos. Cuando una familia padece dificultades acumuladas, deja de pensar que la tradición puede ayudar aun si se encuentra en el extranjero. En otros casos, la mediación consiste ya sea en aclarar un malentendido o el objeto de un conflicto gracias a una serie de entrevistas individuales con varios miembros de la familia, ya sea poniendo en contacto a un hijo con un padre o una madre separados en circunstancias todavía no explicadas. Por fin, en las situaciones complejas, escucho las justificaciones dadas, las reivindicaciones expresadas, las creencias en la brujería evocadas, y manteniéndome exterior a estos datos, trato de evocar los problemas conflictuales en términos diferentes de los suyos para que puedan apartarse parcialmente de las pasiones involucradas y encontrar sus propias soluciones. Busco entonces establecer una serie de entrevistas con una o dos personas determinadas por un periodo específico. La actividad de mediación se transforma entonces en acompañamiento. Así, he descubierto que no basta interesarme en una historia personal y en la alteridad de un sujeto para que una situación cambie; se requiere también que éste pueda cuestionar mis expectativas y que yo pueda someterme a prueba de sus resistencias, sean éstas expresadas bajo forma de mutismo, de prohibiciones o de ausencia. Cuántas veces, en la cita dada, la persona convocada no estaba presente. No está en donde la esperamos, porque nuestras esperas son demasiado insistentes. No puede responder. Cuántas veces también he escuchado decir: "Hablar, eso no sirve para nada, es una pérdida de tiempo." La mediación consiste entonces en no soltar, en regresar a la cita fijada, en asumir los rechazos y los reproches sin entrar en el juego del conflicto o de la culpabilidad. Entonces, uno se da cuenta a veces que es en el momento en el que se quiere dejar todo, que algo inesperado ocurre. El otro en su alteri-

dad es el punto límite nunca alcanzado de la actividad de entrevista, o a veces rozado sin que se entienda verdaderamente por qué. En todos los casos nunca es posible triunfar.

### **Conclusión**

La sociología africana revela, en su seno, una relación parental secularizada que, al no deber nada a las creencias mágico-religiosas, está particularmente bien adaptada a las actividades de mediación y de entrevista que ejerzo en los Altos-de-Sena, entre familias emigradas que afrontan dificultades. La actividad de mediación, a la vez etnológica y psicológica, tiene por especificidad principal permanecer exterior a los efectos de norma y de grupo, a fin de tratar de acercarse al origen de una situación conflictual y, cuando es posible, rozar lo que hace que un sujeto sea otro en su singularidad.

Traducido por Françoise Vatan

### **Bibliografía**

Favret-Saada, Jeanne

1977 *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage*, Gallimard, "Bibliothèque des Sciences de L'Homme", París.

Lacan, Jacques

1969-1970 *La psychanalyse à l'envers*, seminario inédito.

Pradelles de Latour, Charles-Henry

1996 *Le crâne qui parle. Deuxième édition de ethnopsychanalyse en pays bamiléké*, EPEL, París.

# De nuevo el Edipo\*

Charles-Henry Pradelles de Latour\*\*

Resumen: Artículo que retoma la discusión antropológica sobre el complejo de Edipo a partir del libro reciente de Cai Hue sobre los na, sociedad matrilineal de China “sin padre ni marido”. Este nuevo caso, confrontado a los sistemas de parentesco, matrilineal de los trobriandeses y patrilineal de los thonga, lleva a pensar que su práctica sexual cumpliría, en esta sociedad, las funciones de corte y olvido que desempeña la alianza matrimonial en otras sociedades.

Abstract: This article brings us back to the anthropological debate about the Oedipus complex because of a recent book by Cai Hua about the Na, a matrilineal society in China “with neither father nor husband”. This new case, confronted with the kinship systems of the matrilineal Trobriands and of the patrilineal Thonga, suggests that in this society the sexual practices would have the functions of cutting off and forgetting otherwise done by marriage alliance in other societies.

La facultad de olvido una vez perdida,  
se yerra definitivamente una cierta vida.  
Sin duda eso es salir de la infancia.

MARGUERITE DURAS, *La vie tranquille*.

**D**iscípulo de Havelock Ellis, Malinowski fue uno de los primeros admiradores de la teoría psicoanalítica naciente que ofendía a la mojigatería de la era victoriana en relación a la sexualidad. Pero, desde la aparición de *Tótem y tabú* en 1912, el etnólogo de los trobriandeses criticó la problemática del Edipo en cuanto a su inadecuación al sistema de parentesco matrilineal. Para Malinowski, el Edipo que Freud centraba sobre el padre y la patrilinealidad no podía ser considerado universal (1970:16). Posteriormente, Ernest Jones y Melford Spiro (109-130) intentaron mostrar que la triangulación edípica en la que se

\* Artículo que aparece en *L' Homme*, 149, 1999, París, pp. 167-176.

\*\* Collège de France/CNRS

encontraba el niño se repetía solapadamente en el parentesco matrilineal, pero sus argumentos sólo convencieron a sus partidarios. Así, la problemática del Edipo, ni enteramente validada, ni verdaderamente desautorizada, se ha vuelto un corte de cuentas entre el psicoanálisis y la antropología social, un objeto juzgado sin gran interés. A eso se puede atribuir la aparente indiferencia que acogió, en 1997, el libro de Cai Hua, *Une société sans père ni mari*, sobre los na matrilineales de China. El anonimato del genitor en esta sociedad vuelve a cuestionar más seriamente el complejo de Edipo de lo que la ausencia de engendramiento atribuido al padre entre los trobriandeses permitía. Propongo en este caso, comparar el sistema de parentesco de los trobriandeses y el de los na a fin de resaltar en que aspecto este último subvierte radicalmente la relación establecida entre sexualidad y paternidad, la que constituye uno de los fundamentos del psicoanálisis y uno de los prejuicios más tenaces de la mentalidad occidental. Al testimoniar la irreductibilidad de la sexualidad a la noción de identidad, se verá que los na coinciden en cierta manera con los desarrollos más recientes de la erotología, que se deben a Michel Foucault (101-151), Jacques Lacan (1972) y Pascal Quignard (302).

### **Las dos funciones paternas entre los trobriandeses**

La etnografía de Malinowski nos enseña que los jóvenes trobriandeses, que pertenecen enteramente al linaje de su madre, no tienen con su padre ningún lazo de sangre ni sustancia corporal. Establecen pues con su tío materno, la autoridad de su matrilineaje, una relación basada en el temor y la sumisión, y con su padre, que es para ellos una suerte de extranjero, una relación afectiva y permisiva (1970: 19-21). Valiéndose de estos datos, Malinowski sostuvo que en la adolescencia el varón entra en conflicto, no con su padre, que ha sido una "nana" para él, sino con su tío materno que tiene autoridad sobre él; paralelamente, desea en secreto a su hermana más que a su madre (1969: 30). Dicho de otra manera, los comportamientos infantiles no son los mismos en todas las sociedades, y el complejo de Edipo inducido por la filiación patrilineal no podría ser generalizado. Ernest Jones, fiel colaborador de Freud, replica que al denegar al padre toda participación en la procreación, los trobriandeses disminuyen y desvían el odio que le tienen sin lograr por tanto suprimirla, por lo que vierten sobre el tío los elementos del conflicto. La ignorancia de la paternidad fisiológica protege así al padre y al hijo contra la hostilidad engendrada por la rivalidad de la que el padre es la apuesta (109-130). Esta interpretación es psicoanalíticamente impugnable porque, según Freud, un hecho se deniega

si, y sólo si, previamente se le da como existente (1925: 11-15). Ahora bien, no es nuestro caso. Las creencias de los trobriandeses relativas a la concepción de los niños no provienen ni de una ignorancia, ni de una denegación, sino de un postulado cultural según el cual el padre le da al niño su apariencia y su semejanza, la madre la sangre y el cuerpo. En efecto, los trobriandeses piensan que por coitos repetidos con su esposa preñada, el esposo modela el feto a su imagen (Malinowski, 1970: 155; Weiner: 144). Así pues, si el padre no es genitor, transmisor de sustancias, existe *de facto*, a la manera de los escultores melanesios de estatuas de madera, como creador de formas.

Harry Powel, que hizo un trabajo de campo prolongado en los años cincuenta en Omarakana en el feudo de Malinowski, atestigua por su parte que los niños manifiestan ocasionalmente agresividad hacia su padre cuando éste obstaculiza, de una manera o de otra, los lazos íntimos que les unen con su madre nutricia (105-147). Melford Spiro se apoya esencialmente sobre este testimonio para afirmar que los jóvenes trobriandeses, apegados como cualquier niño a su madre, viven un conflicto edípico semejante al de los jóvenes occidentales (137). Pero al sostener esta tesis, Spiro deja totalmente de lado la función del tío materno cuya importancia había sido subrayada por Malinowski. Además, es bastante notable que en esta polémica, como en las discusiones analíticas, “se piensa siempre al Edipo a partir de un ego varón, las niñas haciéndose rogar de apegarse al escenario” (Allouch, 1998a: 89).

Ahora bien, en las islas Trobriand, primero la madre tiene la especificidad de remitir sus hijos a dos figuras paternas distintas: la del padre (del lado de la sexualidad) está fundada en la semejanza y las relaciones en espejo marcadas por la atracción y la afectividad; la del tío materno (del lado de la autoridad), enteramente extraña a los juegos de semejanza, se encarga de administrar y de transmitir el patrimonio material y espiritual que pertenece al matrilineaje. Mientras el padre, creador de forma, tiene por papel valorizar la belleza y la dignidad de sus hijos a fin de preservarlos de la vergüenza y de ayudarles a insertarse por el sesgo de la seducción en los intercambios de la vida social, el tío, poseedor de las magias y de las tierras del matrilineaje, tiene el papel de asegurar la salud y la prosperidad de sus sobrinos uterinos. Estas dos funciones paternas contrastadas diferencian los intereses entre los muchachos y las muchachas. Los primeros miran sobre todo hacia su padre que les ayuda a integrarse en las relaciones sociales exteriores, las segundas hacia su tío materno que garantiza las reglas propias de su grupo de filiación. Así, es el padre que casa a su hijo; la hija es casada, primero por su padre y luego por su tío materno, quien es garante, en última instancia, de su unión matrimonial (Weiner: 190-191).

Las prácticas sexuales de los adolescentes son mucho más libres en las islas Trobriand que en Occidente, no porque los trobriandeses recibieran los beneficios de un estado de gracia “salvaje”, cómo lo postulaba el romanticismo de la generación de Malinowski, sino simplemente porque la sexualidad, que proviene únicamente de la alianza matrimonial, está desconectada de los constreñimientos morales, económicos y políticos internos al grupo de filiación. Si marido y mujer son separados por la matrilinealidad, sus matrilineajes respectivos por otra parte se relacionan de manera continua por intercambios de bienes masculinos (ñames y hachas de piedra pulida) y de riquezas femeninas (haces de hojas de platanar y faldas de rafia decoradas) durante la fiesta anual de las cosechas, en ocasión de matrimonios y de ceremonias funerarias. En esta sociedad, el honor y el prestigio se demuestran con los intercambios externos (alianza matrimonial) y en la vida interna del matrilineaje (filiación).

### **La sexualidad sin identidad de los na**

La obra de Cai Hua sobre el sistema de parentesco de los na ya ha sido presentada en *L'Homme* por Laurent Barry (233-248). Por lo mismo me limitaré a recordar las principales características necesarias a los desarrollos que siguen. Los na, que residen en la provincia del Yunnan cerca de la frontera birmana, están divididos en matrilineajes matrilocales cuyos miembros comparten el “mismo hueso”, es decir una consanguinidad real, pura y dura. La unidad del matrilineaje se circunscribe por reglas exogámicas muy estrictas en donde la infracción bajo forma de incesto se castigaba con la muerte; su perennidad es asegurada de generación en generación sólo por el lazo biológico madre-hijos, de tal suerte que un niño adoptado puede pertenecer a la casa de su madre adoptiva pero no a su linaje (Hua: 102, 224). Este grupo de filiación es igualmente una unidad económica y política que posee hábitat y tierras, cuya intendencia interna es administrada por una decana y las relaciones externas por uno de sus hermanos. Como en las islas Trobriand, el tío materno ejerce la autoridad sobre los hijos de su hermana con el fin de educarlos.

A excepción del jefe, el *zhifu*, que practica con sus esposas un matrimonio que presenta todos los requisitos que le son asociados, en razón de la transmisión agnática de su cargo, la mayoría de los na acostumbra la visita nocturna en tres variantes según su grado de estabilidad. En la vida furtiva, que es la más frecuente, un hombre pasa la noche con una mujer y la deja en la madrugada. La iniciativa de esta relación puede venir tanto del hombre como de la mujer, y su duración limitarse a algunas noches o prolongarse durante varios



años; pero, en todos los casos, no se les puede llamar amantes a los miembros de la pareja que se designan mutuamente *açia* “los que se acuestan juntos”, ya que sólo son *açia* durante el transcurso del acto sexual que les aproxima. Así, hombres y mujeres pueden tener varios *açia* en la misma noche o en el transcurso de noches sucesivas. “El o la que prohíbe a otro la visita furtiva es culpabilizado(a), se vuelve objeto de broma” (Hua: 196, 226). Cuando un hombre y una mujer se enamoran, practican entonces la visita ostensible, “andar abiertamente”, que implica dones recíprocos y sobre todo una comensalidad común. El visitante, de ahora en adelante llamado *dhu zī* “pareja”, puede entretenerse en la noche en presencia de sus cuñados incluso compartir una comida con ellos. Esta visita, que no implica ningún reparto económico, no excluye la práctica de la visita furtiva con otros. Finalmente, en ciertos estratos sociales tales como los aristócratas o los ricos, o en los linajes que padecen la falta de hombres o de mujeres, los na practican la cohabitación. Mediante esta práctica residen juntos no sólo para vivir maritalmente sino también y sobre todo para cooperar económicamente. Sin embargo, las residencias viril-locales y uxiril-locales tienen un carácter disimétrico. Cuando una mujer habita en la casa de un hombre, es respetada y se convierte en ama de casa y en la administradora de la vida doméstica. En cambio, cuando un hombre permanece en la casa de una mujer se vuelve su servidor y se explota su mano de obra (Hua: 288). Como la fidelidad nunca llega a adquirirse, cohabitaciones y visitas ostensibles llegarán a dislocarse con el tiempo, y los miembros de la pareja regresan entonces a la práctica normativa de la visita furtiva.

El sistema de parentesco de los na se aproxima al de los trobriandeses, porque en ambas sociedades la autoridad parental encargada de la educación está ejercida por el tío materno, pero se diferencia de él porque el padre biológico, abandonado en el anonimato, no tiene identidad. Por cierto, gracias al juego de las semejanzas, un individuo puede descubrir por quien ha sido concebido, pero nunca nadie conocerá al genitor de su genitor (Hua: 173). Así los na no son, hablando con propiedad, “una sociedad sin padre”, como lo anuncia el título ambigüo de la obra, sino una sociedad que no reconoce identidad al genitor. La originalidad de su sistema de parentesco reside en el hecho de que las funciones paternas comunes como la de representante de la ley y de reproductor sexuado, están totalmente disociadas: una asegurada por el tío materno y la otra por anónimos. Así el orden parental de esta sociedad subvierte menos a la función de engendramiento que a su asociación tradicional con el garante de la ley. Por eso, si bien los Na comparten con todos los humanos el destino común de experimentar sus primeros impulsos sexuales por

su madre, como inicialmente lo ha entrevisto Freud, se puede presumir que sentirán hostilidad por él o los compañero(s) sexual(es) de ésta o por cualquier individuo fantaseado, pero no por un hombre reconocido como genitor y fundador de una descendencia a la que garantizaría el orden. Ahora bien, es esta hostilidad edípica contra el padre sexuado que Freud y Lacan han teorizado respectivamente bajo la forma de un padre primitivo y de la metáfora paterna. Porque la función paterna de autoridad está eminentemente sexuada en la clínica de sus pacientes, Freud ha descubierto la problemática edípica, para luego crear un “mito científico” (1967: 229; 1976: 165) según el cual el padre primordial de la horda primitiva, padre sexuado por excelencia, posee todas las mujeres. Por eso sus hijos celosos lo matan para tener acceso a las esposas, y establecen entre ellos una regla de reparto de la que proceden para su descendencia las leyes exogámicas. El homicidio del *Urvater*, generador de la ambivalencia de los sentimientos, culpabilidad e idealización, da origen a la religión y a la civilización en general (1970: 162-168). Esta hipótesis ha conducido a Freud a postular que:

La herencia arcaica del hombre no cuenta sólo con predisposiciones, sino también con contenidos ideativos, huellas mnémicas que han registrado experiencias fuertes en las generaciones anteriores [...] Planteado eso, no vacilo en afirmar que los hombres siempre han sabido que un día, habían impugnado y asesinado a un padre primitivo (1948: 134-138).

Lacan no volvió a hacerse cargo de esta conjetura que se aproxima extrañamente a la del pecado original; así ha diferenciado de manera más nítida que su predecesor el papel del padre en la realidad familiar y su posición en las formaciones del inconsciente. Si el padre está ausente en la primera, puede estar presente en las segundas bajo la forma de un significante que lo representa (1958). Debido a que el padre es falóforo, o sea más deseable que la madre, por un juego de sustitución de significantes, toma en el inconsciente el lugar de lo que era inicialmente el significado del objeto deseado por la madre. De donde se deriva la siguiente aserción: “La significación del falo debe ser evocada en el imaginario del sujeto por la metáfora paterna”, es decir por la sustitución de un significante llamado Nombre-del-Padre al significante materno que recubre el significado del objeto de su deseo (Lacan, 1966: 72). La función paterna de representante de la ley, prohibiendo el incesto con la madre, es pues, tanto para Freud como para Lacan, coextensiva al goce sexual o al falo, lo que da lo mismo. Respecto al sistema de parentesco de los na,

la asociación del padre sexuado a la ley y la “metaforización paterna del falo” son presupuestos culturales que, aun cuando son válidos en Occidente y en otras partes, no podrían ser considerados razonablemente como universales.

Cuando la sexualidad no se convoca para ratificar al genitor y para unir una esposa-madre a un esposo, se ejerce, como entre los na, fuera de todo vínculo de parentesco. Y como los *açia* son tanto hombre como mujer, la práctica sexual tampoco es tributaria de la dominación de un sexo o de otro. La problemática de la sexualidad planteada por los na coincide con la de la erotología defendida, no sin razón, por los movimientos homosexuales actuales de los cuales el de Léo Bersani hizo el eco (24). Las relaciones sexuales funcionan tanto entre hombres y entre mujeres como entre hombre y mujer. Ahora bien, si la sexualidad escapa a toda identidad de parentesco y de género, ¿cuál es su función social?

### El olvido del deseo

Según la ética de los na, “se juzga vergonzoso al juramento de fidelidad, porque se le compara a un comercio, un intercambio que no está conforme a su contenido” (Hua, 1997: 163). Este principio nítido y consecuente indica primero que la sexualidad no podría confundirse con las estructuras de la reciprocidad que la enmarca o la cobija. Es exterior a las reglas exogámicas y a la elección preferencial del cónyuge que están en el fundamento de las estructuras de parentesco según las cuales un hombre renuncia a su hermana a condición de que sus vecinos hagan lo mismo (Lévi-Strauss: 72). Cai Hua nota de manera pertinente que el matrimonio no es, como uno lo piensa habitualmente, la institución obligada de la reproducción social (Hua: 360). Por otro lado la sexualidad es externa al sentimiento de amor del que Lacan ha mostrado que se transforma en metáfora viva cuando la persona deseada, *eromenon*, se vuelve a su vez realmente deseante, *erastes* (Lacan, 1961). Si el amor implica necesariamente un vínculo de reciprocidad bajo la forma de una dependencia o de una posesión mutua, la relación sexual es, por su parte, desposeimiento, renunciamiento a todo dominio. “Este desposeimiento es tan entero, dice Georges Bataille, que en el estado de desnudez que lo engancha, que es su emblema, la mayoría de los seres humanos se esconden ...” (22). Es así que la relación sexual puede lindar tanto con el “vaciamiento” del placer supuestamente compartido como con los disgustos, vergüenza, asco y repulsión. La pérdida momentánea de sí desemboca, en el orgasmo, en una pasividad idéntica para los dos amantes (Allouch, 1998b). El desposeimiento

final es un desbordamiento de placer hasta el punto límite en el que el estallamiento del goce se borra en su propio deslumbramiento. La relación sexual se acaba así, no en la fusión de los cuerpos, sino en la disyunción del cuerpo y del goce (Lacan, 1967). El ocaso de la tumescencia y la caída de tensión confieren al acto cumplido su evanescencia, cuando no su ausencia de relación. No memorizable y poco contabilizable, el acto sexual no hace inscripción; se sume en el olvido, el *ex nihilo* del deseo, de donde emergen de nuevo los comienzos. Según su etimología *secare*, la sexualidad es “corte”, ruptura de la continuidad. Por consiguiente, cuando el acto sexual no se rescata para realzar con su prestancia la memoria de un genitor, fundador de descendencia, revela en su desnudez su función de olvido, el antídoto de la religión.

Marcel Detienne atestigua que, para los griegos, el olvido *léthé*, se opone a la verdad, *aléthé*, o más precisamente a la ausencia de olvido que está en el principio del pensamiento de los maestros y de la ideología religiosa (146-147). Yosef Yerushalmi, recuerda acertadamente que “la *Biblia* sólo resuena del terror del olvido. El revés de la memoria es siempre negativo. Es el pecado conductor, del que provienen todos los demás” (10). *Zachar*, “recordarse”, es la palabra clave empleada por Dios para que su pueblo le vuelva a prestar atención: “No olvides al Señor Dios. No desatiendas sus leyes y sus mandamientos que te doy hoy. No vayas a vanagloriarte de eso y a olvidar que debes todo eso al Señor tu Dios, él que te ha sacado de Egipto, donde eras esclavo” (*Deut.* 8/11, 14). A partir de eso nos podemos preguntar si el regreso a un acontecimiento portador de salvación es una forma de olvido, como lo pretende Marc Augé (16). El olvido, que socava en sus fundamentos toda unidad primera, es por excelencia la antirreligión. Desde esta oposición, se puede adelantar que el sistema de parentesco de los na descansa, como el de los trobriandeses pero de manera diferente, sobre dos funciones paternas separadas: por una parte la ausencia del padre sexuado, el olvido del genitor, y por otra parte su presencia asexuada y autoritaria, asumida por el hermano de la madre. Así los na ponen concretamente en práctica el adagio universal *mater certissima, pater semper incertus*. La ausencia o la función cero del padre sexuado está a tal punto en el origen de la separación de los linajes y de las generaciones, que un genitor puede perfectamente tener relaciones sexuales con su hija sin que este acto sea considerado como un incesto, los *açia* siendo por definición extraños el uno al otro. Al contrario la presencia del tío materno asegura la transmisión de las tradiciones heredadas del pasado en el grupo de filiación. Ahora bien, si la discontinuidad creada por el olvido entre los linajes, y la continuidad del “hueso” (memoria y consanguinidad) en su

seno constituyen los dos ejes principales alrededor de los cuales se articula el orden parental de los na, ¿no asegura su práctica sexual la función de corte que es la de la alianza matrimonial en otras sociedades?

### La alianza matrimonial como corte

La alianza matrimonial, definida por Claude Lévi-Strauss y Françoise Héritier, está centrada sobre el signo de la alteridad. En efecto, mientras una mujer es estructuralmente la misma para un hombre, le es prohibida; sólo se puede casar con ella si deviene otra (132-133). Ahora bien, los na que no conocen ni aliados ni afines, no escapan a esta regla. Un hombre y una mujer que no son otros no pueden volverse *açia*. Pero, para ellos, la alteridad se define, no por su posición en una estructura de intercambio matrimonial, sino en términos de sexualidad. La práctica sexual de los na, sustraída a la identidad, es pura alteridad. Para los hombres y las mujeres, para los heterosexuales y los homosexuales, llamados homos, el sexo es el otro: la alteridad presente en el corazón mismo de la identidad, que sólo se reconoce en una relación real o fantaseada con un otro. De eso surge la pregunta: esta alteridad intrínseca a la sexualidad, de la que los na nos revelan las funciones de olvido y de corte, ¿no es similar a la que se encuentra en el regimen matrimonial de los thonga del Zimbabwe cuyo modelo es muy difundido en varias sociedades africanas?

El sistema de parentesco de los thonga nos interesa aquí porque, a la inversa del de los na, es patrilineal. Según su regimen matrimonial, un hombre recibe por su hermana ofrecida en matrimonio un precio de la novia elevado llamado *lobola*, al que utiliza para adquirir a su vez una esposa en un tercer linaje. El *lobola* recibido por una hermana y pagado para adquirir una esposa confiere al intercambiador una plusvalía de orden sexual cuyo valor no se puede contabilizar. Así, el hermano de una hermana debe una "deuda residual" (Goody: 75) relativa a la sexualidad, no al marido de su hermana, que es igualmente beneficiario de una esposa, sino al hijo de este último, su sobrino uterino. Eso explica que el hijo de la hermana tiene el derecho de saquear las reservas de comida de su tío materno y conjuntamente de bromear sexualmente con su esposa, la que ha sido adquirida gracias al *lobola* pagado por su padre para su madre (Junot: 219-220). Además, y de manera muy significativa, el sobrino uterino puede, después de la muerte de su tío materno, casarse con su mujer con dos condiciones: la viuda debe dar su consentimiento y los niños por nacer pertenecen, no al sobrino, sino al linaje de su tío. Dicho de otra manera, la unión entre el sobrino y la esposa de su tío materno, que es exterior a los im-

perativos de la filiación, es puramente sexual. El sobrino, al que no se reconoce como genitor de una descendencia en el matrilineaje de su tío materno, es, pues, solamente un aliado, un tercero exterior. Es así que entre los thonga y en muchas otras sociedades africanas tales como los lowiili del Ghana (Goody: 65) el sobrino uterino, que actúa como sacrificador cuando su tío materno se dedica al culto de sus antepasados, tiene el derecho de cometer actos que, en otras circunstancias, serían consideradas como sacrilegios. Cuando el tío materno dirige un rezo a sus padres, su sobrino puede echarle cerveza en la garganta para "cortarle la saliva" (cerrarle el pico), y cuando ofrece comida sobre el altar, puede marcharse llevando la espaldilla del animal sacrificado (Junot: 363). El sobrino uterino, que queda fuera de filiación, es pues, sobre el modo de la broma, un separador. Tal como la prohibición del incesto, desune los estatutos de esposa y de madre de la esposa de su tío materno, y seculariza (hace caer en el olvido) a los antepasados, venerados como padres fundadores del linaje.

La función de corte inherente a la práctica sexual de los na se vuelve a encontrar pues en la sociedad thonga bajo la forma de una relación tercera interna a su régimen matrimonial. Este cotejo tiene por mérito hacernos descubrir que la alianza matrimonial ejerce una función de olvido y de corte que, por una parte es exterior a la problemática edípica occidental, por otra está ausente de la teoría levistraussiana del intercambio matrimonial. Ahora bien, cómo estas funciones de olvido, de corte y de falta son al principio mismo del deseo y de la castración definidos por Lacan (1970), uno se puede preguntar si la alianza matrimonial no juega, en la estructuración de los sujetos, un papel más determinante, que el papel de las figuras edípicas centradas sobre la filiación. Si existe, pues, una pasarela entre la antropología del parentesco y el psicoanálisis, ésta consistiría, según nosotros, no en universalizar el complejo de Edipo cuyas modalidades varían sensiblemente de un área cultural a otra, sino en buscar el punto de olvido y de ruptura promovido tanto por la práctica sexual entre los na como por relaciones específicas de alianza tal como la que se da entre el sobrino uterino y el tío materno entre los thonga.

Traducido por Françoise Vatan

## Bibliografía

Allouch, Jean

1998a *La psychanalyse: une érotologie de passage*, EPEL, "Cahiers de l'Une bévüe", París.

1998b Seminario inédito del 2 de junio.

Augé, Marc

1998 *Les formes de l'oubli*, Payot, "Manuels", París.

Barry, Laurent S.

1998 "Le tiers exclu", en *L'Homme*, 146, París.

Bataille, Georges

1957 *L'érotisme*, Éditions de Minuit, París.

Bersani, Léo

1998 *Homos. Repenser l'identité*, Éditions Odile Jacob, París.

Detienne, Marcel

1990 *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, La Découverte, París.

Duras, Marguerite

1972 *La vie tranquille*, Gallimard, "Folio", París, [1944].

Foucault, Michel

1976 *La volonté de savoir*, Gallimard, "Bibliothèque des sciences humaines", París.

Freud, Sigmund

1925 "Die Verneinung", en *Gesammelte Werke*, Imago Publishing, Bd. XIV, S, Londres.

1948 *Moïse et le monothéisme*, Gallimard, "Idées", París, [1939].

1967 *L'interprétation des rêves*, PUF, París, [1901].

1970 *Totem et tabou*, Payot, París, [1912].

1976 "Psychologie des masses et analyse du moi", en *Essais de psychanalyse*, Payot, "Petite bibliothèque Payot", París, [1921].

Goody, Jack

1969 "The Mother's Brother and the Sister's Son in West Africa", en *Comparative Studies in Kinship*, Stanford University Press, Stanford.

Hua, Cai

1997 *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine*, PUF, "Ethnologies", París.

Jones, Ernest

1925 "Mother Right and Sexual Ignorance of Savages", en *International Journal of Psychoanalysis*, VI, 2, Londres.

## Junod, Henri

- 1936 *Moeurs et coutumes des Bantous. La vie d'une tribu sud-africaine. I. La vie sociale*, Payot, París

## Lacan, Jacques

- 1958 *Les formations de l'inconscient (1957-1958)*, seminario inédito del 15 de enero.  
 1961 *Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques (1960-1961)*, seminario inédito del 30 de octubre.  
 1966 *Écrits*, Le Seuil, París.  
 1967 *La logique du phantasme (1966-1967)*, seminario inédito del 7 de junio.  
 1970 *La psychanalyse à l'envers (1969-1970)*, seminario inédito del 18 de marzo.  
 1972 *... ou pire*, seminarios inéditos del 15 de diciembre de 1971 y del 15 de enero.

## Lévi-Strauss, Claude

- 1967 *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton Maison des Sciences de L'Homme, nouvelle édition revue et corrigée, París-La Haya [PUF, 1949]

## Malinowski, Bronislaw

- 1969 *La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, Payot, París, [1929]  
 1970 *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, Payot, París, [1929].

## Powel, Harry

- 1955 *An Analysis of Present Day Social Structure in the Trobriands*, Ph. D. dissertation, Cambridge University, Londres.

## Quignard, Pascal

- 1994 *Le sexe et l'effroi*, Gallimard, París.

## Spiro, Melford

- 1982 *Œdipus in the Trobriands*, The University of Chicago Press, Chicago.

## Weiner, Annette B.

- 1983 *La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes. Iles Tobriands*, Le Seuil, París, [1976].

## Yerushalmi, Yoseph

- 1988 "Réflexione sur l'oubli", en *Usages de l'oubli*, Le Seuil, París.



# 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 aserciones 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 matrilinear 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).<sup>1</sup>

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 “objetalidad”

<sup>1</sup> 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 inadmisible 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 inadmisiblemente, 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 encabalgan 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).<sup>2</sup>

<sup>2</sup> 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).<sup>3</sup>

<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> 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:

<sup>4</sup> 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 tópicos*, 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 signifi-

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.

# Diferencias de sexo, género y diferencia sexual\*

Marta Lamas\*\*

Resumen: ¿Cuál es la verdadera diferencia entre los cuerpos sexuados y los seres socialmente construidos? La sexualización de los seres humanos produce una simbolización específica en cada cultura, y ésta tiene efectos en su imaginario. Algo fundamental, tanto para hombres como mujeres, es que el Otro es básicamente el Otro sexo. La antropología y el psicoanálisis aportan información, para responder esa pregunta. También es necesario distinguir entre sexo, género y diferencia sexual.

Abstract: What is the real difference between sexualized bodies and socially constructed beings? Every culture symbolizes the sexualization of human beings in its own specific ways that act on its imagery. We have to realize that for both men and women the Other essentially is the Other sex. Anthropological and psychoanalytical research may offer an important contribution to answering the former question that requires a clear distinction of sex, gender and sexual difference.

La antropología se ha dedicado a explorar las formas de existencia del Otro: de las personas “primitivas”, las no occidentales, las diferentes, las marginadas. Durante largo tiempo la construcción del conocimiento antropológico se basó en develar la singularidad de una cultura, objetivada en un ser social, fuera éste individual o colectivo, sobre todo, si se encontraba en los márgenes de las culturas hegemónicas. García Canclini lo dice acertadamente: “Los antropólogos se ocuparon de encontrarle valor a cuanto grupo extraoccidental había sido colonizado y sometido, olvidado y subordinado por el desarrollo moderno”. A esta misma trayectoria, las antropólogas feministas introdujeron la inquietud por indagar la universal condición de Otro de las mujeres.

\* Agradezco enormemente la lectura crítica y los comentarios de Françoise Vatan y María Antonieta Torres Arias. Como no siempre incorporé sus señalamientos, asumo la responsabilidad de los errores que seguramente tiene el texto.

\*\* PUEG-UNAM

La crítica feminista amplió el repertorio de la interrogante antropológica, al registrar las formas en que el cuerpo es percibido por un entorno perceptivo estructurado por el género. El género se conceptualizó como el conjunto de ideas, representaciones, prácticas y prescripciones sociales que una cultura desarrolla desde la diferencia anatómica entre mujeres y hombres, para simbolizar y construir socialmente lo que es “propio” de los hombres (lo masculino) y “propio” de las mujeres (lo femenino).

A pesar de los cambios de orientación de la investigación antropológica en las últimas décadas, se sostiene<sup>1</sup> la centralidad explicativa de cultura. Incluso, el término cultura ha rebasado su origen antropológico convirtiéndose en uno de los conceptos más usados para explicar la condición humana en las ciencias sociales. Hoy en día se reconoce que lo característico de la cultura es su naturaleza simbólica que, entreteje un conocimiento tácito sin el cual no hay interacción social ordenada y rutinaria, con la que las personas comparten significados no verbalizados, ni explicitados que toman por verdades dadas. En este entretejido tácito, el género es el elemento básico de la construcción de cultura.

Género es un término derivado del inglés (*gender*), que entre las personas hispanoparlantes crea confusiones. En castellano género es un concepto taxonómico útil para clasificar a qué especie, tipo o clase pertenece alguien o algo; como conjunto de personas con un sexo común se habla de las mujeres y los hombres como género femenino y género masculino. También se usa para referirse al modo a la manera de hacer algo, de ejecutar una acción; igualmente se aplica en el comercio; para referirse a cualquier mercancía y, en especial, de cualquier clase de tela (Moliner). En cambio, la significación anglosajona de *gender* está únicamente referida a la diferencia de sexos. En inglés el género es “natural”, es decir, responde al sexo de los seres vivos ya que los objetos no tienen *gender*, son “neutros”. En otras lenguas como el castellano, el género es “gramatical” y a los objetos (sin sexo) se les nombra como femeninos o masculinos.

Dentro de la academia feminista se ha reformulado el sentido de *gender* para aludir a lo cultural y así distinguirlo de lo biológico. Esta nueva significación se está empleando en las ciencias sociales, aunque se topa con varias dificultades. A la confusión de emplear un término tradicional con una distinta

<sup>1</sup> Aunque el término cultura aparece en un amplio rango de los escritos de distintas disciplinas sociales, persiste un cierto monismo explicativo. Strathern en un agudo ensayo, señala el riesgo de utilizar la cultura como un concepto totalizador que vuelve toda evidencia de sí mismo: como el contexto de los contextos. Esto no le quita al término cultura “la flexibilidad de un concepto que es simultáneamente normativo y comparativo”.

acepción se suma la complicación de utilizar simultáneamente género como categoría, como objeto empírico de investigación y como *explanans*.<sup>2</sup>

Todavía hay mucho por investigar respecto a las diferencias entre los sexos, al género y a la diferencia sexual (con su connotación psicoanalítica); sobre todo, es imprescindible distinguirlas, pues persiste la confusión entre diferencias de sexo y diferencia sexual; y porque con frecuencia se utiliza por parte de cierto sector de la academia feminista, el género para aludir a cuestiones que atañen a la diferencia sexual. Aunque para estudiar a seres humanos cuya sexuación produce una simbolización específica en una cultura determinada, resulta especialmente útil la comprensión de cuestiones básicas de la teoría psicoanalítica, para no confundir los abordajes teóricos. Cuando no se distingue el ámbito de lo psíquico del ámbito de lo social surgen dificultades y errores; de allí que afinar la distinción epistemológica entre diferencias de sexo, género y diferencia sexual resulte una tarea necesaria.

En este ensayo trato algunas consecuencias de confusiones conceptuales y, además, retomo la interpretación de Bourdieu sobre el género como *habitus*, por ser éste una explicación contundente de la complejidad de los procesos histórico-culturales en la construcción de la masculinidad y la femineidad. Aunque se requieren abordajes teóricos y metodológicos distintos para lo psíquico y para lo social, también sostengo la extrema utilidad que representa para las personas que hacen antropología el tener un conocimiento básico de la teoría psicoanalítica lacaniana. Por eso también, esta reflexión pretende mostrar lo que une a las dos disciplinas en un afán por comprender los procesos de simbolización de los seres humanos, que los hace compartir ciertos elementos teóricos. Por último, pienso que todo lo anterior va encaminado a un punto importante hoy en día: el esclarecer hasta dónde cuestiones de la identidad sexual, consideradas como problemas psíquicos, tienen su origen en la cultura.

## El género y la cultura

La nueva acepción de género se refiere al conjunto de prácticas, creencias, representaciones y prescripciones sociales que surgen entre los integrantes de un grupo humano en función de una simbolización de la diferencia anatómica entre hombres y mujeres (Lamas). Por esta clasificación cultural se definen no sólo la división del trabajo, las prácticas rituales y el ejercicio del poder, sino que se atribuyen características exclusivas a uno y otro sexo en materia de

<sup>2</sup> Ver la crítica de Hawkesworth y el interesante debate propiciado por su texto.

moral, psicología y afectividad. La cultura marca a los sexos con el género y el género marca la percepción de todo lo demás: lo social, lo político, lo religioso, lo cotidiano. Por eso, para desentrañar la red de interrelaciones e interacciones sociales del orden simbólico vigente se requiere comprender el esquema cultural de género.

La investigación, reflexión y debate alrededor del género han conducido lentamente a plantear que las mujeres y los hombres no tienen esencias que se deriven de la biología, sino que son construcciones simbólicas pertenecientes al orden del lenguaje y de las representaciones. Quitar la idea de mujer y de hombre conlleva a postular la existencia de un sujeto relacional, que produce un conocimiento filtrado por el género. En cada cultura una operación simbólica básica otorga cierto significado a los cuerpos de las mujeres y de los hombres. Así se construye socialmente la masculinidad y la feminidad. Mujeres y hombres no son un reflejo de la realidad "natural", sino que son el resultado de una producción histórica y cultural, basada en el proceso de simbolización; y como "productores culturales" desarrollan un sistema de referencias comunes (Bourdieu, 1997). De ahí que las sociedades sean comunidades interpretativas que se van armando para compartir ciertos significados.

El género produce un imaginario social con una eficacia simbólica contundente y, al dar lugar a concepciones sociales y culturales sobre la masculinidad y feminidad, es usado para justificar la discriminación por sexo (sexismo) y por prácticas sexuales (homofobia). Al sostenimiento del orden simbólico contribuyen hombres y mujeres, reproduciéndose y reproduciéndolo. Los papeles cambian según el lugar o el momento pero, mujeres y hombres por igual son los soportes de un sistema de reglamentaciones, prohibiciones y opresiones recíprocas.

Con la difusión de la nueva acepción de género el feminismo logró modificar no sólo la perspectiva política con que se abordaba el conflicto de las relaciones mujer-hombre, sino también transformó el paradigma con el cual se explicaba. Aunque el uso de género permitió romper con el determinismo biológico y socavó las nociones tradicionales de qué son las mujeres y los hombres, con el tiempo empezaron a surgir confusiones y reduccionismos, sobre todo cuando se intentó aplicar este concepto al campo de la subjetividad.

En los años setenta, las investigadoras feministas norteamericanas consideraban la subordinación femenina como un fenómeno multicausal, y pensaban que la explicación psicológica tenía mucha importancia. Por eso buscaron una perspectiva interpretativa que diera cuenta de lo psíquico y que fuera capaz de articularse con recuentos sociales e históricos sobre las mujeres, supeditados

a otras categorías, como las de clase, raza y etnicidad. Según ellas, género podía cumplir ese objetivo, pues servía para referirse a los orígenes sociales de las identidades de hombres y mujeres. Además, comparado con el concepto psicoanalítico de diferencia sexual, con su resonancia a diferencias de sexo y, por lo tanto, riesgosamente biologicista, género les pareció un concepto más adecuado. Curiosamente, aunque les sirvió para dar una interpretación sobre la subjetividad, al usar género se eludió el papel del inconsciente en la subjetividad.

Al elaborar sus planteamientos teóricos, estas feministas hablaron de diferencia de género, y redujeron la definición de diferencia sexual a lo anatómico, a las diferencias de sexo. Ellas limitaron el concepto diferencia sexual a una distinción sustantiva entre dos grupos de personas en función de su sexo, es decir, a un concepto taxonómico como el de raza, análogo a la categoría de clase social, sin reconocer su sentido psicoanalítico. Al ignorar un sistema total de relaciones que incluye la subjetividad y la sexualidad, no rebasaron los límites de la interrogante de los papeles sociales.

No registrar la existencia del inconsciente tiñó, además, la forma en que la reflexión feminista imaginó a la mente como una página en blanco, sobre la cual la sociedad escribe un “script” con papeles diferenciados para mujeres y hombres. Pensar al cuerpo como mediador pasivo de estas prescripciones, y creer que con pura voluntad se cambia el “script”, llevó a parte del feminismo a plantear como vía para resolver el conflicto entre hombres y mujeres una especie de recondicionamiento social: una reeducación voluntarista y bien intencionada para transformar los códigos patriarcales arbitrarios y opresivos, y fomentar el aprendizaje de conductas y rasgos “políticamente correctos”.<sup>3</sup> Esta actitud de buenos propósitos fue cuestionada por las psicoanalistas feministas lacanianas, en especial las inglesas Adams y Cowie, quienes hacían hincapié en la importancia del inconsciente.

Esta diferencia de posiciones responde a una división dentro de las posturas teóricas del pensamiento psicoanalítico. Aunque el psicoanálisis apuntala las dos perspectivas —la biológica (el sexo) y la sociológica (el género)— con las que se pretende explicar las diferencias entre hombres y mujeres; plantea la existencia de una realidad psíquica distinta a una esencia biológica o a la marca implacable de la socialización. En la reflexión feminista se manifiestan claramente dos escuelas psicoanalíticas: por un lado la escuela que trabaja con el género y la teoría de las relaciones de objeto, y por el otro la escuela laciana, que usa el concepto psicoanalítico de diferencia sexual.

<sup>3</sup> Un caso paradigmático de esta postura es el libro de Chodorow cuya popularidad fue impresionante.

El feminismo norteamericano, que desarrolla un psicoanálisis sociologizado, no incorpora los conceptos lacanianos derivados de la teoría del significante, que se trabaja en tres registros: lo real, lo imaginario y lo simbólico. Además, su visión reconoce de manera muy simplista que las personas están configuradas por la historia de su propia infancia, por las relaciones del pasado y del presente dentro de la familia y fuera de ella pero, olvida el papel del deseo y del inconsciente. Esta ausencia las lleva a pensar que lo que está primordialmente en juego son los factores sociales y, por tanto, el género, con su diferente “potencial de relación” entre los sexos.<sup>4</sup> Como su concepción de diferencia sexual se reduce a las diferencias de sexo, eso las lleva a considerar que en las relaciones sociales el principio de igualdad es capaz de modificar el estatuto de lo psíquico.

Por otra parte, las psicoanalistas lacanianas fueron quienes insistieron en la necesidad de utilizar la teoría psicoanalítica para abordar los problemas de la diferencia sexual. Especialmente el grupo feminista formado alrededor de la revista inglesa *m/f*<sup>5</sup>, se propuso revisar los planteamientos feministas socialistas, y mostrar cómo el discurso da forma a la acción y cómo hace posibles ciertas estrategias. Este grupo desarrolló un proyecto deconstructivista en el sentido más amplio del término, y le negó una especificidad fundante al feminismo al cuestionar la idea esencialista de la mujer. Aunque su adhesión al psicoanálisis le ganó acusaciones de elitista e indiferente a las urgencias políticas, *m/f* se sostuvo en su afirmación y difusión de las ideas psicoanalíticas.

A diferencia de otras, las feministas influenciadas por el psicoanálisis laciano consideran que la determinación sexual está en el inconsciente. La estructuración psíquica del deseo se da de manera inconsciente, y además lo “femenino” o lo “masculino” no corresponden al referente biológico. Esta visión no impide la crítica a la definición patriarcal de “lo femenino” dentro del orden simbólico, sino sólo reitera que el sexo se construye en el inconsciente independientemente de la anatomía, por lo que subraya el papel del inconsciente en la formación de la identidad sexual, y la inestabilidad de tal identidad, impuesta en un sujeto que es fundamentalmente bisexual.

A excepción de estas feministas inglesas, el término diferencia sexual se interpretó en la academia feminista como “diferencia de sexos”. En cambio el

<sup>4</sup> Por ejemplo, para Chodorow las diferencias entre masculinidad y feminidad son el resultado de que las mujeres desempeñen el papel de madres; ella declara: “el hecho de que las mujeres hacen de madres es el único factor de su subordinación y el más importante”.

<sup>5</sup> La revista *m/f* se publicó en Inglaterra durante ocho años, de 1978 a 1986. Sus ensayos más importantes fueron publicados posteriormente en el libro de Adams y Cowie.



género se convirtió en el sello distintivo del discurso feminista. Y aunque su connotación psicoanalítica fue ignorada, ganó terreno la idea de que diferencia sexual implica no sólo anatomías distintas sino subjetividades diferentes. Las feministas que hablaban de “diferencia sexual” subrayaban la existencia de algo específico de las mujeres en virtud de su ser sexual y su función materna. Diversas investigadoras iniciaron una búsqueda para registrar esa “otredad” o “diferencia” que es lo femenino pero, no dentro de una cultura “masculina”.

Este proceso del pensamiento feminista condujo, ya en los años noventa, a la aceptación de que si bien analizar la situación de mujeres y hombres requiere comprender el género, es decir, las creencias, costumbres y tradiciones sexistas, homófobas y machistas que se encuentran insertas en la cultura; también se debe entender que en el ser humano lo subjetivo juega un papel determinante. Pero este reconocimiento no desembocó automáticamente en la comprensión de que lo subjetivo incluye también la forma individual en que el dato biológico es simbolizado en el inconsciente.

### **El género como performance**

Para principios de los noventa el feminismo anglosajón (norteamericano y británico) había escrito montañas de páginas sobre el género. Ante la regulación de los cuerpos por medios políticos y legales, mucho del discurso feminista había tomado como punta de lanza de su lucha el respeto a la diversidad (sobre todo en materia de prácticas sexuales). Pero la manera en que se formulaban muchas demandas y análisis, como los relativos a la “preferencia sexual”, reiteraba el voluntarismo feminista que ignoraba el inconsciente en la complejidad de la diferencia sexual.

En ese contexto, no es de extrañar el éxito de Judith Butler, al plantear el género como un hacer que constituye la identidad sexual, como parte de un proceso que articula sexo, deseo sexual y práctica sexual, y que deriva en actos performativos. Por este proceso el cuerpo es moldeado por la cultura mediante el discurso.

Butler definió el género como “el resultado de un proceso mediante el cual las personas recibimos significados culturales, pero también los innovamos” (1990). En su reflexión integró la perspectiva filosófica para tratar las interpretaciones sobre el género, el feminismo y la identidad. Pero, sobre todo, su trabajo levantó expectativas al interrogar hasta dónde el género puede ser transformado a voluntad. En un ensayo anterior de 1987, ya se había preguntado hasta dónde el género puede ser elegido. Partiendo de la idea de que

las personas no sólo somos construidas socialmente, sino que en cierta medida nos construimos a nosotras mismas, Butler formuló que “elegir nuestro género” significa interpretar las normas de género recibidas de tal forma que se les reproduzca y organice de nueva cuenta. Butler lanzó la provocadora idea de que el género es un proyecto para renovar la historia cultural en nuestros propios términos corpóreos. ¿Cómo interpretar esto?, ¿cómo la escenificación de los mitos culturales en nuestro ámbito personal? o ¿cómo la posibilidad de construir nuestras propias versiones del género?

Al conceptualizar el género como performance “como una actuación cuya condición coercitiva y ficticia se presta a un acto subversivo” Butler se pregunta si la “naturalidad” se constituye a través de actos culturales que producen reacciones en el cuerpo ¿ser femenina es un hecho “natural” o un “performance” cultural? e indaga cuáles son las categorías fundantes de la identidad: ¿el sexo, el género, el deseo sexual? Para responder, propone analizar una serie de “prácticas paradójicas” que ocasionan la “resignificación subversiva” del género y su “proliferación más allá de un marco binario”. Un acierto de su parte es el atinado cuestionamiento al esencialismo presente en la búsqueda de “lo genuino”.

Butler construye su discurso con connotaciones teatrales y “performativas”, y utiliza la jerga filosófica para avalar la propuesta feminista para distinguir el comportamiento de género del cuerpo biológico que lo alberga. Parte sustantiva de su interpretación tiene influencias de autores franceses como Mauss y Bourdieu, a quienes extrañamente no cita, aunque comparte conceptualizaciones similares, como la que el género es algo que se hace, como un estilo corporal sólo en escasa medida voluntario, ya que está arraigado profundamente en “scripts” culturales previos.

Las coincidencias de esta definición con el *habitus*, planteado primero por Mauss y desarrollado ampliamente por Bourdieu son innegables. Marcel Mauss, quien trabajó el tema del cuerpo en los años treinta, señaló que:

“El cuerpo es el primer instrumento del hombre y el más natural, o más concretamente, sin hablar de instrumentos, diremos que el objeto y medio técnico más normal del hombre es su cuerpo” (342). En su ensayo de 1936 “Técnicas y movimientos corporales” planteó que: “La educación fundamental de estas técnicas consiste en adaptar el cuerpo a sus usos” (355).

Él también analizó la división de las técnicas corporales según los sexos, y no simplemente la división del trabajo entre los sexos, y afirmó que:

Nos encontramos ante el montaje fisio-psico-sociológico de una serie de actos, actos que son más o menos habituales y más o menos viejos en la vida del hombre y en la historia de la sociedad (354).

También en ese texto propuso la utilización del término "*habitus*", explicando que:

lo digo en latín, ya que la palabra traduce mucho mejor que 'costumbre', el '*exis*',<sup>6</sup> lo 'adquirido' y la 'facultad' de Aristóteles (que era un psicólogo). La palabra no recoge los hábitos metafísicos, esa misteriosa memoria, tema de grandes volúmenes o de cortas y famosas tesis. Estos "*habitus*" varían no sólo con los individuos y sus limitaciones, sino sobre todo con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda. Hay que hablar de técnicas, con la consiguiente labor de la razón práctica colectiva e individual, allí donde normalmente se habla del alma y de sus facultades de repetición (340).

Butler retoma de manera inteligente la reflexión de Mauss sobre el cuerpo, y la lanza nuevamente.<sup>7</sup> Mucho del impacto de su trabajo radica en la reformulación del concepto de *habitus*, que ella plantea como un estilo corporal arraigado profundamente en "*scripts*" culturales ya previamente existentes. La desconstrucción que Butler lleva a cabo es importante, así como el hecho de que se manifiesta de manera novedosa frente a las líneas tradicionales de argumentación sobre el conflicto del sexo/género/identidad; si bien *Gender Trouble* recibe muchas críticas, también genera una cauda de admiradoras.

Butler representa una ruptura con el discurso feminista sobre género, que durante los ochenta había centrado su investigación en las consecuencias del género, dando pie a un corpus de teorizaciones y postulados parciales preocupados casi exclusivamente por los procesos de socialización. Así, por alejarse de la línea que privilegia lo social sin visualizar lo psíquico, no logra evocar la complejidad de la adquisición de género por los cuerpos sexuados en una cultura, asunto que Bourdieu explica mejor.

Preguntarse cómo han sido inscritas, representadas y normadas la feminidad y la masculinidad implica realizar un análisis de las prácticas simbólicas

<sup>6</sup> *Exis* o *hexis* es el término griego que se refiere a la manera de ser, al estado, la constitución, el temperamento y el hábito.

<sup>7</sup> Por eso en su libro siguiente, *Bodies that Matter* responde a sus críticas planteando que aunque jugar con el género es una estrategia para resistir el esencialismo "los cuerpos cuentan" (1993).

y de los mecanismos culturales que reproducen el poder a partir del eje de la diferencia anatómica entre los sexos. Esto requiere decodificar significados y metáforas estereotipadas, cuestionar el canon y las ficciones regulativas, criticar la tradición y las resignificaciones paródicas. Para ello no basta la concepción del género como performance, como actuación, con cierto grado de creación individual. Quienes se han interesado por desconstruir los procesos sociales y culturales del género han intentado también comprender las mediaciones psíquicas y profundizar en el proceso de la constitución del sujeto.

Bourdieu, que continúa la línea de investigación etnológica de Mauss y sí asume su deuda intelectual con él, muestra cómo las diferencias entre los sexos están inmersas en el conjunto de oposiciones que organizan todo el cosmos, la división de tareas y actividades, y los papeles sociales. Él explica cómo al estar construidas sobre la diferencia anatómica, estas oposiciones confluyen para sostenerse mutua, práctica y metafóricamente, al mismo tiempo que los “esquemas de pensamiento” las registran como diferencias “naturales”; por lo cual no se puede tomar conciencia fácilmente de la relación de dominación que está en la base, y que aparece como consecuencia de un sistema de relaciones independientes de la relación de poder.

Bourdieu analiza la realidad social concebida en “clave de género” y reconstruye la manera en que se simboliza la oposición hombre/mujer mediante articulaciones metafóricas e institucionales, mostrando la forma en que opera la distinción sexual en todas las esferas de la vida social y el orden representacional. El conjunto de su obra, desde su trabajo de campo antropológico, especialmente sus primeras investigaciones etnográficas, hasta sus reflexiones posteriores, en particular *El sentido práctico* (1991) y *La dominación masculina* (1998), resulta ser la indagación más consistente sobre el proceso de constitución e introyección del género.

### **El *habitus* o la subjetividad socializada**

A lo largo de diversas obras Bourdieu argumenta que todo conocimiento descansa en una operación fundamental de división: la oposición entre lo femenino y lo masculino. La manera como las personas apprehenden esa división es mediante las actividades cotidianas imbuidas de sentido simbólico, es decir, mediante la práctica cotidiana. Establecidos como conjunto objetivo de referencias, los conceptos cotidianos sobre lo femenino y lo masculino estructuran la percepción y la organización concreta y simbólica de toda la vida social. Bourdieu ofrece, a partir de su investigación en Cabilia, decenas de analogías

de lo femenino/masculino, húmedo/seco, frío/caliente, claro/oscuro, alto/bajo, estirado/encogido, ruidoso/silencioso, etcétera.

Bourdieu advierte que el orden social masculino está tan profundamente arraigado que no requiere justificación: se impone así mismo como autoevidente, y se considera “natural” gracias al acuerdo “casi perfecto e inmediato” que obtiene de estructuras sociales tales como la organización social de espacio y tiempo y la división sexual del trabajo, y por otro lado, de estructuras cognitivas inscritas en los cuerpos y en las mentes. Estas estructuras cognitivas se traducen en “esquemas no pensados de pensamiento” en *habitus*, mediante el mecanismo básico y universal de la oposición binaria, en forma de pares: alto/bajo, grande/pequeño, afuera/adentro, recto/torcido, etcétera. Estos *habitus* son producto de la encarnación de la relación de poder, que lleva a conceptualizar la relación dominante/dominado como natural.

En su obra más reciente *La dominación masculina*, ampliación de un artículo con el mismo nombre que data de 1990 y se publicó en México en 1996, Bourdieu retoma sus trabajos e inquietudes anteriores, los sistematiza y convierte su etnografía en un trabajo de “Socioanálisis del inconsciente androcéntrico mediterráneo”. Los bereberes representan para él una forma paradigmática de la visión “falnarcisista” y de la cosmología androcéntrica, comunes a todas las sociedades mediterráneas, pues su visión y cosmología sobreviven hoy día en nuestras estructuras cognitivas y en las estructuras sociales de todas las culturas europeas. Él los caracteriza como “la ultramasculinidad mediterránea” (1996:9).

Bourdieu documenta con insistencia cómo la dominación masculina está anclada en nuestros inconscientes, en las estructuras simbólicas y en las instituciones de la sociedad. Por ejemplo, muestra cómo el sistema mítico ritual, que juega un rol equivalente al sistema jurídico en nuestras sociedades, propone principios de división ajustados a divisiones preexistentes que consagran un orden patriarcal.

Desde su perspectiva, la eficacia masculina radica en el hecho de que legitima una relación de dominación al inscribirla en lo biológico, que en sí mismo es una construcción social biologizada. De entrada, el autor refrenda el conflicto epistemológico ya señalado:

Al estar incluidos hombres y mujeres en el objeto que nos esforzamos en aprehender, hemos incorporado, bajo la forma de esquemas inconscientes de percepción y apreciación, las estructuras históricas del orden masculino; nos arriesgamos entonces a recurrir, para pensar la dominación masculina, a formas de pensamiento que son ellas mismas producto de la dominación (1998:11).

Bourdieu enriquece la definición de *habitus* de Mauss y plantea que son “sistemas perdurables y transponibles de esquemas de percepción, apreciación y acción, resultantes de la institución de lo social en los cuerpos”. También amplía el concepto clave de *habitus*, como una “subjetividad socializada”, y con él se refiere al conjunto de relaciones históricas “depositadas” en los cuerpos individuales en forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción. La cultura, el lenguaje, la crianza, inculcan en las personas ciertas normas y valores profundamente tácitos, dados por “naturales”. El *habitus* reproduce estas disposiciones estructuradas de manera no consciente, regulando y armonizando las acciones. Así el *habitus* se convierte en un mecanismo de retransmisión por el que las estructuras mentales de las personas toman forma (se encarnan) en la actividad de la sociedad (1996: 87).

Las consecuencias de esto son brutales. Bourdieu destaca la violencia simbólica como un mecanismo opresor sumamente eficaz precisamente por la introyección que las personas hacen del género. Para, la violencia simbólica es “lo esencial de la dominación masculina” (1996:24). En su definición de violencia simbólica Bourdieu incorpora la definición de Gramsci de hegemonía: Dominación con consentimiento, y afirma que no se puede comprender la violencia simbólica, a menos que se abandone totalmente la oposición escolástica entre coerción y consentimiento, imposición externa e impulso interno. Bourdieu rearticula culturalmente la idea de hegemonía, haciendo notar que la dominación de género consiste en lo que en francés se llama *contrainte par corps*, es decir, un constreñimiento efectuado mediante el cuerpo.

Así, con la lectura de Bourdieu el cuerpo aparece como un ente/artefacto simultáneamente físico y simbólico, producido tanto natural como culturalmente, y situado en un momento histórico concreto y en una cultura determinada. El cuerpo experimenta, en el sentido fenomenológico, distintas sensaciones, placeres, dolores, y la sociedad le impone acuerdos y prácticas psicolegales y coercitivas. Todo lo social es vivenciado por el cuerpo. Es más, para Bourdieu, la socialización tiende a efectuar una “somatización progresiva de las relaciones de dominación de género”. Este trabajo de inculcación, a la vez sexualmente diferenciado y sexualmente diferenciador, impone la “masculinidad” a los cuerpos de los machos humanos y la “feminidad” a los cuerpos de las hembras humanas.

Pero, aunque Bourdieu reconoce que “convendría llevar mucho más lejos la lectura antropológica de los textos del psicoanálisis, de sus conjeturas, de sus sobreentendidos y de sus lapsus”, él no da ese paso, sólo enuncia ideas contundentes, pero difíciles de entender. Por ejemplo, cuando afirma que “la

somatización del arbitrario cultural también se vuelve una construcción permanente del inconsciente” (1996). ¿Qué quiere decir con esto?, ¿qué la forma en que nuestros cuerpos asimilan la prescripción cultural de ser hombre o mujer se fija en el inconsciente?

Bourdieu no registra aspectos claves de la complejidad que provoca la adquisición del género por cuerpos sexuados y con inconsciente. Desconocer las formas diversas de recepción del mandato de la cultura en la psique individual, es decir, su traducción en el imaginario, hace que su explicación muestre lagunas, especialmente al omitir la problemática de las personas cuya identidad sexual va en contra de la prescripción cultural, y de los *habitus* de la masculinidad y feminidad.

Bourdieu comparte con otros científicos sociales un manejo de conceptos que, aunque surgieron en el psicoanálisis, tienen ya una acepción social en la teoría antropológica, como inconsciente. Sin embargo, aunque Bourdieu aplica al psicoanálisis el mismo tratamiento riguroso con que se maneja él mismo, y se pregunta ¿si el discurso del psicoanalista no se halla permeado hasta en sus conceptos y problemática por un inconsciente no analizado?, también cita tanto a Freud como a Klein para fundamentar muchas de sus apreciaciones. Por ejemplo, otorga credibilidad al psicoanálisis cuando, al hablar de la construcción social del sexo, señala que las acciones:

surten el efecto de construir, mediante una verdadera acción psicósomática, las disposiciones y los esquemas que organizan las posturas y los hábitos más incontrolados de la *hexis* corporal y las pulsiones más oscuras del inconsciente, como las revela el psicoanálisis (1996:35).

Sin embargo, pese a algunas inconsistencias, Bourdieu reconstruye lo más cuidadosamente posible la lógica interna de las ideas que articulan la configuración de relaciones entre mujeres y hombres, y las prácticas sociales que las sostienen. Su mérito es mostrar cómo los sujetos apprehenden y vuelven subjetivas relaciones sociales e históricas. Y aunque no es parte de los tótemes culturales del feminismo, debería tener un reconocimiento especial, ya que con su obra Bourdieu da la razón de ser del feminismo al concluir que “el orden social funciona como una inmensa máquina simbólica fundada en la dominación masculina” (1996).<sup>8</sup>

<sup>8</sup> A la misma conclusión llega otro conocido antropólogo, Maurice Godelier, a partir de su investigación sobre los baruya.

## Cuerpos sexuados y psiques sexualizadas

La antropología teoriza el cuerpo críticamente, tomando distancia de posiciones esencialistas, tal vez porque su espacio de intervención —las múltiples expresiones de el Otro— es propicio para darse cuenta de cómo el dato biológico del *Homo sapiens* se manifiesta y expresa de variadas maneras. Pero el cuerpo es territorio tanto de la simbolización social como de la psíquica, y los escollos surgen cuando se analizan cuestiones que pertenecen a los dos ámbitos, como la masculinidad y la feminidad — expresiones culturales y posiciones psíquicas— y se carece de un sustento teórico mínimo para poder distinguir ¿qué se puede abordar desde un determinado ámbito, y qué desde el otro?

¿Qué pasa con el referente al cuerpo, en concreto la diferencia anatómica, sobre la cual se arman las interpretaciones psíquicas y culturales? El cuerpo simbólico es social, cultural e históricamente específico, comparte un lenguaje y asume los *habitus* y los discursos comunes: médico, educativo, jurídico. El cuerpo imaginario de un sujeto se construye tomando la diferencia anatómica como punto de partida. Pero ¿tiene expresión social en la producción de cultura el hecho de privilegiar imaginariamente ciertas partes del cuerpo o fantasear con otras? No es común en la antropología interrogarse sobre qué ocurre con las formas particulares que el cuerpo, construido culturalmente, toma en el imaginario de las personas. ¿Cómo se proyecta en la vida social esa elaboración supuestamente individual?

El psicoanálisis explora la forma cómo cada sujeto elabora en su inconsciente la diferencia sexual y cómo a partir de esa operación se posiciona su deseo sexual y su asunción de la masculinidad y feminidad. La teoría psicoanalítica ofrece el recuento más complejo y detallado, hasta el momento, de la constitución de la subjetividad y de la sexualidad, así como del proceso mediante el cual el sujeto resiste o se somete al código cultural. El psicoanálisis piensa al sujeto como un ser sexuado y hablante, que se constituye a partir de cómo imagina la diferencia sexual, y sus consecuencias se expresan también en la forma en que se aceptan o rechazan los atributos y prescripciones del género.

La identidad “social” de las personas como “mujeres” u “hombres” —la identidad de género— y la identidad sexual — estructurada en el inconsciente— no son lo mismo. Sin embargo, se suele subsumir una dentro de la otra; con menor frecuencia, se distinguen ambas cuando entran en contradicción; por ejemplo, por los conflictos que surgen ante la existencia de personas cuya identidad sexual no corresponde con su identidad de género: mujeres que



aman a mujeres y hombres que desean a hombres. La manera en que un sujeto sexuado asume, inconsciente e imaginariamente, su diferencia de sexo es especialmente relevante en la formación de su identidad sexual.

Al examinar cómo el género estructura la vida material y simbólica salta a la vista el papel constitutivo que tiene para dicha simbolización la complementariedad reproductiva. Esta complementariedad, recreada en el lenguaje y en el orden representacional, favorece una conceptualización biologicista de la mujer y del hombre, de la feminidad y la masculinidad,<sup>9</sup> y formula una supuesta “naturalidad” de la heterosexualidad. Desde la lógica del género la relación entre los sexos aparece como complementaria, no sólo en el aspecto reproductivo, sino en muchos otros: afectivo, económico, etcétera. Si bien la heterosexualidad ha sido imprescindible para la reproducción, no lo ha sido para la obtención de placer sexual. El psicoanálisis rompe con la idea de complementariedad, especialmente con Lacan, quien señala que la complementariedad es imaginaria.

Pero, si otorgamos al género el papel constitutivo de la masculinidad y la feminidad, como hace gran parte de la academia feminista, ¿qué ocurre con los elementos psíquicos de la diferencia sexual? No se puede trasladar mecánicamente el problema de las identidades sexuales subjetivas de mujeres y hombres al de subjetividades femeninas o masculinas pues, esto presenta otro conjunto de asuntos que pasan por el dilema: ¿quién es hombre o mujer?, ¿quiénes cargan con los cromosomas que corresponden?, ¿quiénes se sienten como tales o quiénes son reconocidos así por su entorno social?, ¿qué ocurre con las personas que aceptan los emblemas correspondientes a la masculinidad y a la feminidad, aunque su cuerpo no corresponda a tal prescripción?

Encarar de manera crítica esta problemática conduce a revisar tanto los efectos consistentes de la simbolización y el condicionamiento en los cuerpos de las personas, como las fugas, resistencias y rupturas que los sujetos llevan a cabo frente a la imposición cultural del género. Esto requiere de la exploración de la relación entre corporeidad, autoconciencia e identidad.

La diferencia sexual en su acepción psicoanalítica de cuerpo e inconsciente, no es una invención humana, ni es una construcción social; es lo que podríamos llamar sexo/substancia y, al mismo tiempo, sexo/significación. ¿Qué supone replantear desde ahí la disimetría biológica entre los machos y las hembras de la especie? ¿Hay o no una relación contingente entre cuerpo de

<sup>9</sup>La esencialización que se construye en torno a la idea de “mujer” y de “hombre” se consolida básicamente en la oposición y contraposición solidarias de lo femenino, encarnado en la figura de la madre, por una parte, y lo masculino, representado en la figura del guerrero, por otra.

hombre y masculinidad y cuerpo de mujer y feminidad? El feminismo señala que el hecho de que el cuerpo de mujer o el cuerpo de hombre tengan un valor social previo y distinto tiene un efecto en la conciencia de mujeres y hombres. Pero Bourdieu muestra que masculino y femenino no son transcripciones arbitrarias en una conciencia indiferente, sino que la significación del género está anclada en la biología vivida en el contexto histórico y cultural. Ahora bien, ¿acaso la determinación social de la identidad personal que opera a nivel de la mente es capaz de reconocer los esquemas inconscientes? En ese sentido, si tanto la femineidad como la masculinidad (en el aspecto de género) son más que una mera socialización y condicionamiento, o sea, si son algo más que una categoría discursiva sin referente concreto, podemos interpretarlas como formas imaginarias que utilizan fantasmas culturales compartidos (simbólicos) sobre la biología.

Una manera posible de responder a esto es pensar que la subjetividad se expresa también como sentimiento corporeizado. El término *embodiment*, que empieza a alcanzar el estatuto de concepto en el análisis cultural,<sup>10</sup> transmite mejor la idea de Bourdieu, pues remite a la presencia concreta y material del cuerpo y su subjetividad sensorial. Según Bourdieu lo determinante, más que el tema de la corporalidad de la diferencia, en el sentido de la diferencia anatómica entre mujeres y hombres, es el proceso de encarnación (*embodiment*), es decir, de organización en el cuerpo de las prescripciones culturales. Por eso, con la teorización sobre la articulación entre lo cultural, lo biológico y lo psíquico se podría decir que Bourdieu investiga el cuerpo simbólico en la cultura ¿el imaginario social?, mientras que Lacan investiga el cuerpo simbólico en el imaginario del sujeto.

Esta problemática se relaciona con la formación de la identidad. Colocar la cuestión de la identidad en la cultura, derrumba concepciones biologicistas: tener identidad de mujer, posición psíquica de mujer, sentirse mujer, y ser femenina, o sea, asumir los atributos que la cultura asigna a las mujeres no son procesos mecánicos, inherentes al hecho de tener cuerpo de mujer. Contar con ciertos cromosomas o con matriz no implica asumir las prescripciones del género y los atributos femeninos; ni viceversa en el caso de los hombres. Las conceptualizaciones que vinculan deterministamente cuerpo, género e identidad se estrellan contra la multiplicidad de “identidades” que hoy en día observamos en mujeres y hombres.

<sup>10</sup> Ver la compilación de Csordas especialmente su introducción, donde plantea al cuerpo como representación y como forma de ser en el mundo.

Por eso en la actualidad las interrogantes más acuciantes y provocativas que plantea el trabajar con los conceptos de género y de diferencia sexual están vinculadas a cuestiones relativas a la identidad sexual: ya no se trata de analizar sólo la dominación masculina; ahora es preciso reflexionar sobre la dominación de la ideología heterosexista, de las personas heterosexuales sobre las personas homosexuales, las lesbianas y los gay, los transexuales, los *queer*, es decir, de las personas que no asumen los *habitus* femeninos y masculinos que corresponden a la prescripción de género en materia de sexualidad y afectividad. Y aunque distintas culturas reconocen más que los dos cuerpos obvios (distinguen los intersexos y diversos grados de hermafroditismo), hay gran resistencia a reconocer esa variación en materia de subjetividades y deseos sexuales.

Entre los esquemas de “pensamiento impensado” de Bourdieu está la heteronormatividad de la vida sexual. Bourdieu habla de “el modo de operación propio del *habitus* sexuado y sexuante y las condiciones de su formación”. ¿Qué pasa con un número cada vez mayor de personas que tienen experiencias de vida que no se ajustan a la normatividad de género imperante? Precisamente, para explicar ese fenómeno es necesaria la concepción de Freud de que el ser humano es básicamente un ser sexual, y que su libido tiene una calidad indiferenciada. La teoría psicoanalítica ayuda a leer en términos nuevos el significado de los conflictos ligados a la identidad sexual. Esto remite a algo central: hoy el análisis del deseo sexual se vuelve un territorio privilegiado de la interrogante sobre el sujeto.

Aunque la determinación somática de la identidad de género que opera a nivel de la mente no reconoce los esquemas inconscientes que la constituyen, eso no significa que éstos no tengan un efecto. Surge entonces la duda de si algunas experiencias corporales, que no necesariamente tienen una significación cultural fija, cobran relevancia simbólica en relación con la feminidad y el ser mujer, y con la masculinidad y el ser hombre.

En muchos recuentos feministas sobre *habitus* de la masculinidad y la feminidad parecería que los valores que se inscriben culturalmente en el cuerpo fueran arbitrarios: como si la feminidad fuera un constructo que se impone al cuerpo de la mujer y la masculinidad al del hombre. Varias etnografías establecen una relación entre experiencias corporales exclusivas de un cuerpo de mujer o un cuerpo de hombre y la construcción simbólica del género (Héritier). Aunque se han documentado divergencias en cómo se interpreta la imposibilidad de controlar la menstruación o la erección del pene, algunas señalan que atributos considerados femeninos, como la modestia o el pudor, tie-

nen que ver con la vivencia de la menstruación, en el sentido de la imposibilidad de controlar este fluido corporal, mientras que la metaforización de la sexualidad masculina como una fuerza indomable tiene que ver con la vivencia de la erección incontrolada del pene.

El análisis de los rasgos ostensibles del género, su apariencia y su actividad como performance, representación, o *habitus*, rutinizado e integrado, apunta a algo básico: no obstante existen cuerpos de mujer y de hombre, no hay esencia femenina ni masculina. El análisis de la subjetividad de personas en cuerpo de mujer o de hombre conduce a reconocer algo similar: no hay características psíquicas exclusivas de un sexo. Sin embargo, ¿cómo viven la feminidad, mediada por el cuerpo, ciertos hombres que se sienten mujeres y qué se comportan con atributos “femeninos”, si carecen de la vivencia de los fenómenos que simbólicamente se asocian a la feminidad, como la sangre menstrual? ¿Establece eso una diferencia cualitativa con la vivencia de las mujeres?

Creo que la pregunta que subyace a estas dudas va más allá de interpretaciones, de elaboraciones o de representaciones, ¿qué es lo real del cuerpo? Eso que no se puede formular, para lo que no hay palabras, eso que se escapa, es lo que Lacan llama lo real.

### **Diferencia sexual y género, psicoanálisis y antropología**

La construcción social de los deseos, discursos y prácticas en torno a la diferencia entre los sexos apunta, más que a una articulación de la mente con el cuerpo, a una integralidad difícil de concebir. El psicoanálisis, que supera la concepción racionalista mente/cuerpo, propone concebir la diferencia sexual como cuerpo e inconsciente: un cuerpo pensante, un cuerpo que habla, que expresa el conflicto psíquico, que reacciona de forma inesperada, irracional;<sup>11</sup> un cuerpo que recibe e interpreta percepciones olfativas, táctiles, visuales y auditivas que tejen sutilmente vínculos entre sufrimiento, angustia y placer. Para el psicoanálisis es imposible hacer un claro corte entre la mente y el cuerpo, entre los elementos llamados sociales o ambientales y los biológicos: ambos están imbricados constitutivamente.

<sup>11</sup> Aquí vale la pena recordar cómo surge el psicoanálisis. En 1889, el neurofisiólogo Freud, asombrado ante el fenómeno de la histeria, lo describe tentativamente como un misterioso salto de la mente al cuerpo. La manera innovadora en que Freud interpretó la interacción entre cuerpo y mente en la histeria, le permitió comprender el vínculo emocional del sujeto con su cuerpo, y así inauguró ese campo de saber que tomaría el nombre de psicoanálisis.

No es posible hoy tratar temas como la existencia de el Otro, o sea, no es posible hacer antropología reflexiva,<sup>12</sup> sin comprender el género y la diferencia sexual y sin abordar el proceso de constitución de la identidad. La identidad de un sujeto no puede ser entendida a menos que se perciba al género como un componente en interrelación compleja con otros sistemas de identificación y jerarquía (Alcoff y Potter). El paradigma de que el sujeto no está dado sino que es construido en sistemas de significado y representaciones culturales, requiere ver que, a su vez, éstos están inscritos en jerarquías de poder.

Por eso, hoy en día un dilema epistemológico de las antropólogas feministas consiste en dejar de pensar que toda la experiencia está sólo marcada por el género; sino pensarla también marcada por la diferencia sexual, entendida no como anatomía sino como subjetividad inconsciente. El sujeto es producido por las prácticas y representaciones simbólicas dentro de formaciones sociales dadas, pero también por procesos inconscientes vinculados a la vivencia y simbolización de la diferencia sexual. Es crucial comprender que la diferencia sexual no es cultura (cómo sí lo es el género), y por lo tanto no puede ser situada en el mismo nivel que los papeles y prescripciones sociales. Confundir diferencia sexual con sexo o con género, emplear los términos indistintamente, oculta algo esencial: que el conflicto del sujeto consigo mismo no puede ser reducido a ningún arreglo social.

Aunque el ámbito psíquico requiere diferente abordaje que el ámbito social, el interés compartido de la antropología y el psicoanálisis por los procesos de simbolización de los seres humanos perfila una posible relación entre ambas disciplinas. Al menos desde la antropología, para ir más allá de la descripción etnográfica e intentar comprender la dinámica interna de la constitución del sujeto requiere un manejo básico de elementos de la teoría psicoanalítica. Sin embargo, el uso de ciertos términos psicoanalíticos, pero a los que cada disciplina otorga significados distintos, puede plagar de disonancias de interpretación este supuesto manejo básico. Un ejemplo clásico es el uso distinto de lo simbólico. Mientras que los antropólogos lo aplican a las construcciones culturales, el término simbólico desde el psicoanálisis laciano es uno de los tres registros (imaginario, real y simbólico) que hacen referencia a la ley del significante: la manera en que el ser humano está sometido a una regulación simbólica. También el concepto de inconsciente tiene una aplicación distinta en antropología. Otras dificultades son de corte ideológico, como la resisten-

<sup>12</sup> El sentido de la antropología reflexiva lo explican Bourdieu y Wacquant. Para una referencia más etnográfica ver a Aull Davies.

cia a comprender la distinción que Freud introdujo entre instinto y pulsión, al diferenciar la función natural del instinto y la vinculación de la pulsión con la representación. Pero pese a estas, y otras divergencias, la coincidencia entre antropología y psicoanálisis por su interés en los procesos de representación, en un caso en la cultura y en el otro en el imaginario del sujeto, abre un fecundo campo para el diálogo.

La perspectiva psicoanalítica lacaniana sirve para descifrar el complicado proceso de resistencia y asimilación del sujeto ante fuerzas culturales y psíquicas. En esta exploración es notable cómo destacan los mecanismos con los que las personas resisten y elaboran las posiciones de sujeto impuestas desde afuera, como el género. El amplio y complejo panorama de fantasías, deseos e identificaciones detectado por la clínica psicoanalítica es un corpus que describe la necesidad humana de tener una identidad sexual, y también muestra que las formas que esa identidad toma jamás son fijas. Para leer este corpus, para retomarlo, se requiere el manejo básico de cuatro conceptos, articulados entre sí, que sostienen el campo operativo del psicoanálisis: inconsciente, repetición, pulsión y transferencia. ¿Por qué no revisarlos desde la antropología?

Todavía hoy existen serias dificultades para integrar el saber psicoanalítico en las concepciones teóricas ¡qué decir de las cotidianas! sobre las personas. Freud descubrió que lo que percibimos no entra todo en la conciencia sino que buena parte permanece en el inconsciente. Pero lo que percibimos inconscientemente actúa y deja su marca. Por ello algunas experiencias corporales, que no necesariamente tienen una significación cultural fija, cobran relevancia simbólica en relación con la feminidad y el ser mujer, y con la masculinidad y el ser hombre. Algo especialmente rescatable del psicoanálisis es su radicalidad crítica, que toma todo como materia de cuestionamiento, y muestra que no hay tema, ni persona, ni pensamiento que no pueda ser revisado. Al poner en tela de juicio todas las “representaciones de la tribu”, aún las de sus antecesores míticos, el psicoanálisis continúa la línea de desconstrucción radical que inició Freud.

Pero, además de las resistencias ante la teoría, hay un amplio número de cuestiones vitales que no se quieren comprender. Bourdieu (1991) plantea que todas las personas tienen cierto interés en no comprender, o en desconocer, los significados de la cultura en que viven. Esa forma de ignorancia voluntaria, distinta al proceso de represión inconsciente, hace que las personas no puedan entender cuestiones de su vida cotidiana. Esta forma de desconocimiento “involuntario” es una parte sistemática del proceso de mantenimiento y reproducción del orden social. Por eso, explorar la determinación situa-

cional y relacional de los seres humanos lleva a cuestionar los procesos de representación y de producción de conocimiento, cruzados tanto por el género como por la estructuración psíquica de los seres humanos.

El cuerpo es una bisagra que articula lo social y lo psíquico. Allí se encuentran sexualidad e identidad, pulsión y cultura, carne e inconsciente. ¿Cómo investigar *habitus* seculares producidos por instituciones de carácter patriarcal en culturas con inconsciente androcéntrico? Se requiere una labor constante de crítica para revisar los *habitus* que, asumidos sin cuestionamiento, troquelan nuestras vidas y nutren los estereotipos de género vigentes. Pero también se necesita distinguir en qué consiste la diferencia sexual. La comprensión de esa bisagra psíquico-social permite una nueva lectura de las relaciones sociales. Por eso, el desafío intelectual es intentar esclarecer los procesos psíquicos y culturales mediante los cuales las personas nos convertimos en hombres y mujeres dentro de un esquema que postula la complementariedad de los sexos y la normatividad de la heterosexualidad.

Desde puntas distintas, la antropología y el psicoanálisis pretenden aprehender el cuerpo, como un real inasible. ¿Será que es imposible, por el momento, concebir al cuerpo, al sexo? Joan Copjec al señalar las dificultades que tenemos los seres humanos para pensar cuestiones que nos rebasan, parafrasea a Kant y dice que “teorizar el sexo implica una eutanasia de la razón pura”. Copjec dice que tratar de entender el sexo es lanzar la razón a conflicto, pues al enfrentar la aparente irresolubilidad de ciertas cuestiones, ésta se apega más fuertemente a sus suposiciones dogmáticas o se abandona a un escepticismo sin esperanzas. Lo interesante de la reflexión de Copjec es su formulación sobre la necesidad de interrogarse sobre sí no existe una forma de pensar la división de los sujetos en dos sexos sin que, por ejemplo, esto apoye cuestiones como la heterosexualidad normativa.

La superficie del cuerpo, esa envoltura del sujeto, es simbolizada en los dos ámbitos: psíquico y social. La representación inconsciente del cuerpo necesariamente pasa por la representación imaginaria y simbólica. La representación social se arma a partir de lo simbólico y lo cultural. La tríada lacaniana de simbólico, imaginario y real, viene a plantear que no hay división entre lo biológico, lo psicológico y lo social: hay un nudo borromeo que es una concepción estructural que diluye estas dicotomías.

¿Cómo entiende hoy la antropología al Otro? ¿Y a su vez el psicoanálisis? ¿Qué se puede aprovechar de ambas comprensiones? Algo básico, pero fundamental, es que el Otro es también el Otro sexo, tanto para el hombre como para la mujer. De ahí la vigencia de la indagación básica del feminismo: ¿Cuál

es la verdadera diferencia entre los cuerpos sexuados y los seres socialmente contruidos? Para responder a esa pregunta se necesita distinguir entre diferencias de sexo, género y diferencia sexual, y este ensayo pretende dar un paso en esa dirección.

### **Bibliografía**

- Adams, Parveen y Elizabeth Cowie, editoras  
1990 *The Woman in Question*, Verso, Londres.
- Alcoff, Linda y Elizabeth Potter  
1993 "Introduction: When Feminisms Intersect Epistemology", en *Feminist Epistemologies*, Routledge, Londres.
- Aull Davies, Charlotte  
1999 *Reflexive Ethnography*, Routledge, Londres.
- Bourdieu, Pierre  
1991 *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.  
1996 "La dominación masculina", en *La Ventana*, Revista de Estudios de Género, número 3, julio, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.  
1997 *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona.  
1998 *La domination masculine*, Seuil, París.
- Bourdieu, Pierre y Loïc J. D. Wacquant  
1996 *Respuestas por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México.
- Butler, Judith  
1990 *Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Nueva York.  
1993 *Bodies that Matter*, Routledge, Nueva York.  
1996 "Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig and Foucault", en *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Marta Lamas, compiladora, Editorial Porrúa/UNAM, México.
- Chodorow, Nancy  
1984 *El ejercicio de la maternidad. Psicoanálisis y sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- Copjec, Jean  
1994 "Sex and the Euthanasia of Reason", en *Supposing the Subject*, Verso, Londres.



Csordas, Thomas J.

1994 "Introduction: the Body as Representation and Being in the World", en *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge University Press, Cambridge.

Feher, Michael, Ramona Naddaff y Nadia Tazi

1990 *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Taurus Ediciones, tomo I, Madrid.

1991 *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Taurus Ediciones, tomo II, Madrid.

1992 *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Taurus Ediciones, tomo III, Madrid.

García Canclini, Néstor

1997 "Antropología y estudios culturales: Después de los monólogos", ponencia presentada en el coloquio Estudios Culturales en México: epistemología y perspectivas, organizado por el Instituto Indigenista Interamericano y la Dirección General de Culturas Populares, Agosto.

Gatens, Moira

1991 "A Critique of the Sex Gender Distinction", en *A Reader in Feminist Knowledge*, Sneja Gunew editora, Routledge, Londres.

Godelier, Maurice

1986 *La producción de grandes hombres, poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*, Editorial Akal, Madrid.

Hall, Stuart

1994 "Cultural Studies: Two Paradigms", en *Culture, Power, History*, N. Dirks, G. Eley y S. Ortner editores, Princeton University Press, New Jersey.

Hawkesworth, Mary *et al.*

1997 "Confounding Gender", en *SIGNS: Journal of Women in Culture and Society*, volumen 22, número 3, traducción al español en *Debate feminista*, número 20, octubre, México, 1999.

Héritier, Françoise

1996 *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Ariel, Madrid.

Lamas, Marta

1996 "La antropología feminista y la categoría género", en *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG/Editorial Porrúa, Colección las Ciencias Sociales, Estudios de Género, México.

Mauss, Marcel

1936 "Técnicas y movimientos corporales", Conferencia dada el 17 de mayo de 1934 en la Sociedad de Psicología, en *Journal of Psychologie* XXXII, números 3-4, 15 marzo-15 abril. Publicada en español en *Sociología y antropología*, Editorial Tecnos, Madrid, 1971.

Moliner, María

1992 *Diccionario de uso del español*, Gredos, Madrid.

Scott, Joan W.

1992 "Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista", en *Debate feminista*, número 5, marzo, México.

Strathern, Marilyn

1995 "The Nice Thing about Culture is that Everyone has it" en *Shifting Contexts, Transformations in Anthropological Knowledge*, Routledge, Londres.

# Una perspectiva antropológica sobre el síntoma en las disciplinas “psi”

José Eduardo Tappan Merino\*

**Resumen:** Este artículo presenta las diferentes maneras en que las disciplinas de corte psiquiátrico, psicológico, psicoterapéutico y psicoanalítico interpretan al síntoma. Se muestra además que en las propuestas científicas encontramos implícitamente y quizá ocultada deliberadamente la ideología y la moral socialmente aceptada por occidente. En síntesis se exploran los elementos socio-históricos que constituyen las diferentes perspectivas “psi” del síntoma.

**Abstract:** This article analyzes the different interpretations of the symptom in the fields of psychiatrics, psychology, psychotherapeutics and psychoanalysis. It also shows how these scientific proposals imply and perhaps deliberately hide the ideology and morality socially accepted by the western world. That is, it examines the social and historical elements that constitute the different “psi” perspectives of the symptom.

## El problema de lo que significa un síntoma

El concepto de salud-enfermedad se relaciona estrechamente con la concepción de lo que es el hombre en un determinado momento histórico en una cultura particular; es por ello que los conceptos salud y enfermedad pueden abordarse desde el campo de la antropología. Bajo esta perspectiva consideramos tarea ardua responder a las siguientes preguntas: ¿qué cosa es estar bien?, ¿cómo se imaginan ese malestar?, ¿cómo se explica?

El encontrar el significado prístino de las palabras, nos sirve para poder hablar de términos como lo enfermo, lo sintomático o lo patológico, evitando desacuerdos semánticos o ambiguos.

El término síntoma revela algo, en especial una enfermedad; sin embargo el término síntoma también se emplea por los sufrientes para intentar definir su

\* Antropólogo y psicoanalista

malestar, ya que el dolor, la inconformidad, la desazón, los vicios o el malestar no remiten necesariamente a algo concreto. La construcción que realiza el sufriente del síntoma, puede ser confusa o estar desarticulada para el médico, es decir el profesional de la medicina espera que los malestares de los enfermos coincidan con los criterios que aparecen en los distintos manuales de diagnóstico; bajo este esquema se piensa que los órganos tienen voz propia y que ésta se manifiesta universalmente de la misma manera. Pero los enfermos, si no saben que existe un órgano es muy difícil que se imaginen su dolor. Por ello, a diferencia del signo, el síntoma se presta a la interpretación individual o cultural, es decir a una falsa representación. Un conjunto de malestares en una cultura puede representar síntomas muy específicos, en donde el sufriente intenta lograr que su malestar coincida con el espacio que genera la expectativa sociocultural sobre el significado y el sentido del dolor o del malestar. Así en este primer acercamiento vemos que el síntoma es un contenedor, un eje de coordenadas a partir del cual se incluye la expectativa individual con el imaginario social, esta perspectiva intenta dar un sentido específico al dolor, al malestar en un contexto determinado, creándole un marco histórico, social y personal; proporcionándole un rostro determinado sin que intermedie la angustia o la ansiedad.

La palabra síntoma viene de la voz griega *synmptóma* que significa coincidencia, lo que evocaría a dos fenómenos que mantienen una relación, una articulación; en cuanto a su uso síntoma se emplea para relacionar trastornos o dolencias con enfermedades, lo que le confiere al síntoma tres reinos que coinciden en tiempo y espacio, en donde se establecen puentes entre ellos: el del cuerpo (soma), el del alma (psique) y el del lenguaje que es desde donde se ejerce el gobierno.

Los síntomas son reveladores, catalizadores, muestran estados de ánimo, aflicciones, condiciones físicas, etcétera, fenómenos que a partir de ser llamados síntomas los ubicamos dentro de lo patológico; estos síntomas son considerados la voz de elementos malignos o dañinos, en estos casos se trata de una enfermedad; se presume entonces que el síntoma es una forma de expresión, la manera en que habla una enfermedad, por ejemplo la diarrea puede ser un síntoma de infección, lo mismo que la fiebre o el "susto".

El síndrome alude al conjunto de síntomas y signos que son característicos de una enfermedad. Se presume entonces que la hepatitis siempre se acompaña de un conjunto de síntomas: ictericia, fiebre, cuerpo cortado, cambio de color en el excremento, etcétera; uno sólo de estos síntomas no es un factor suficiente para diagnosticar la enfermedad.

En general cuando empleamos el concepto de signo bajo los parámetros médicos, aludimos al signo lingüístico constituido por la díada significante-signi-

ficado propuesta por Saussure en su *Curso de lingüística general*, es decir, a la relación de dos elementos, lo que se nombrará y lo que es nombrado, entre la palabra y el objeto; se trata de una relación que se presenta de forma unívoca y por lo tanto intenta ser clara, sin propiciar ambigüedades o posibles interpretaciones, aspecto que no sucedería con un síntoma, ya que éste siempre es ambiguo requiere de traductores; con el signo se cree que una palabra alude directa y únicamente a un fenómeno u objeto; así por ejemplo los signos vitales son siempre indicadores de vida: los latidos del corazón, la respiración, nunca se presentarán en la muerte.

Bajo esta perspectiva entendemos que los signos aparecen con ese sentido inequívoco para los médicos, quienes manejan un determinado código. La magia del saber de los especialistas es llamada diagnóstico e implica a su vez el establecer a partir de las manifestaciones de los malestares un conjunto de hipótesis sobre su causa y origen, así como la manera en que deben abordarse para que desaparezcan. El médico debe tratar de transformar (dentro del esquema teórico de la especialidad) al síntoma inespecífico en un signo. Es claro entonces que signos, síntomas y síndromes son formas que sólo adquieren sentido dentro del lenguaje, no surgen de manera espontánea, no son independientes del lenguaje, requieren de intérpretes, de lectores. Así, los mismos síntomas fueron leídos de manera distinta por Hipócrates, Galeno, Vesalio o por cualquier médico o psiquiatra contemporáneo.

### Una fenomenología del síntoma

De acuerdo a lo anterior, actualmente parecería inútil preguntarnos ¿qué es el síntoma para las disciplinas “psi”?, supondríamos que deberían ser espacios muy discutidos y ampliamente documentados; sin embargo desde el territorio de la antropología encontramos lagunas.

El síntoma es entendido dentro las disciplinas “psi” como la forma en que:

“se muestra una enfermedad mental”, “para la mayoría de los psiquiatras, todas las enfermedades mentales están por hipótesis, condicionadas por afecciones somáticas generales o cerebrales [...] buen número de enfermedades mentales son sintomáticas de procesos orgánicos” (Ey: 598).

Podríamos decir que los síntomas son las expresiones manifiestas de fenómenos latentes u ocultos, en general de origen orgánico por traumas ocurridos en la infancia, ésta a pesar de ser una propuesta simple, es fundamental para en-

tender el problema al que debemos añadir los datos empíricos con los que nos topamos cotidianamente en las diferentes clínicas “psi”; como ejemplo estaría el caso un padre de familia que consultara a un profesional del campo “psi”, para que atendiera a su hijo de cinco años que se orina en la cama, el especialista mirándolo con altivez por el poder que le confiere el “conocimiento”, le diría que debe valorarlo para poder diagnosticar y elegir el tratamiento adecuado; diagnosticar si se trata de una enuresis de orden primario o secundario; es decir, si se trata de un trastorno de la conducta o fisiológico. Si el problema es de su área podrá atenderlo, pero si encontrara una lesión orgánica, le recomendaría algún neurólogo para que le realice otro tipo de estudios necesarios. Con lo anterior el padre pensará que está consultando al mejor de los especialistas, deseará que la causa por la que se orina su hijo, se trate de una “enfermedad” que pueda ser “curada” por el profesional “psi”. Posteriormente, si el niño asiste a sesiones de terapia al preguntarle el especialista “¿sabes por qué estás aquí?” el niño respondería “sí, porque mi mamá me dijo que no debo hacerme pipí en la cama, que ya soy un niño grande y que los niños grandes no se orinan en la cama”.

¿La famosa enuresis para quién es un síntoma?, si el niño es enurético, es esto una molestia para el padre porque la madre lo presiona para que como papá lo resuelva; simultáneamente es una molestia para la madre que al consultar a otras madres, quienes le indican que sus hijos ya no se orinan en la cama, además el hecho de que se orine le obliga a cambiar las sábanas todos los días lo cual implica trabajo extra. Así, el niño es el único que parece indiferente, al que no le preocupa nada, el supuesto enfermo, quien declara que sabe que está mal lo que hace porque su mamá se lo ha dicho, sin embargo para él no es un problema.

El asunto no termina aquí ya que podemos considerar que el niño enurético puede ser un síntoma de un problema intrafamiliar, o un problema en la relación madre hijo, es decir, no necesariamente el niño tiene un síntoma sino un problema. Para que sea visto como síntoma, debe expresar algo. Regresando a la ficción, debemos entonces interrogar al síntoma y preguntarnos si el hecho de que el niño duerma en la misma cama con los padres, sea el motivo de ese comportamiento “enfermizo”; o sea “sano” para el niño construir una barrera de orines frente a los padres que no le dan la posibilidad de independizarse, los enfermos en este caso serían los padres y el hijo una expresión sintomática de ellos.

El ejemplo anterior es importante ya que en general no nos preguntamos nada más allá de lo que consideramos evidente, nos basamos en un induccionismo ingenuo, sobreentendemos lo que es un síntoma, la respuesta aparece generalmente

de manera inmediata sin mayor cuestionamiento, la enuresis es un síntoma del niño, pero ¿será un síntoma del niño?, ¿de los padres?, ¿de la relación entre padres e hijo?, ¿de la madre?, ¿del padre? quien confiesa al psicoterapeuta: que él se orinaba en la cama hasta los diez años y que nunca consideró el asunto como un problema serio.

Si analizamos el Manual de Diagnóstico Psiquiátrico conocido como DSM-IV encontramos que el término síntoma no tiene importancia alguna, ya que solamente se trata de promedios estadísticos de signos que deben establecerse a partir de criterios taxonómicos muy claros. Si por ejemplo buscamos delirio, encontramos una definición en la cual el sentido debe ser dado por el psiquiatra, el “enfermo” es simplemente un sufridor pasivo sin ningún tipo de responsabilidad con su malestar; suele responsabilizarse a la existencia de algún trauma de la infancia, por la madre o por alguna deficiencia o lesión orgánica, como la que podría resultar de la escasa o excesiva producción de algún neurotransmisor.

La pregunta sobre el síntoma implica cuestionarnos qué es una patología, sus posibles lecturas y su relación con la enfermedad. Desde la antropología podemos penetrar al escabroso universo psíquico humano para responder si existen enfermedades psíquicas, o se emplea el término de patología en las disciplinas “psi” como sugiere Fernando Savater de una manera analógica, como parábola en donde la enfermedad psíquica no es equiparable a una pancreatitis o a un cáncer, se trata entonces de emplear el término de una forma alusiva y comparativa, como por ejemplo cuando hablamos de que vivimos en una sociedad enferma, que tenemos una economía enferma, de que determinado programa de televisión nos enferma, etcétera.

Existen corrientes dentro de las disciplinas y los tratamientos “psi” de características medicalizadas o sea psiquiátricas, con sus posibles variantes; busqué explicaciones y causalidades propiamente biológicas o dinámicas, o de corte psicológico, las cuales afirman lo que es la condición de la enfermedad mental y los síntomas que la anuncian. Si rastreamos los criterios que fungen como parámetros de estas posiciones vemos que en occidente tienen como ejes de lo saludable al arquetipo de la neurosis obsesiva no grave, que se sustenta a su vez con criterios absolutamente ideológicos sostenidos en los ideales sociales de lo que es “bueno y exitoso” visto como saludable, y el “fracaso” visto como lo enfermo; se trata por lo tanto de prejuicios no asumidos abiertamente o bien que aparecen implícitamente en un conjunto de teorías medicalistas y psicologistas poco críticas. Estos criterios ideológicos que determinan y condicionan lo que se considera enfermedad y lo que es sintomático no aparecen explícitamente, ese es quizá el factor en el que radica su fuerza, pero actúan como los princi-

pales pilares en donde se sitúan los diagnósticos (determinando clara y universalmente lo patológico, y lo que está bien o está mal), así estas formulaciones culturales son fundamentales para entender el problema de lo que es concebido como sintomático, ¿será este el síntoma de nuestra cultura? Las teorías autodenominadas como “científicas” en las disciplinas “psi”, analizadas a la luz de la antropología, aparecen mostrando sus contenidos ideológicos y culturales, además son comprendidas como maneras de entender un asunto, por lo tanto no podemos inferir necesariamente que tienen una verdad, son conjuntos de hipótesis, ideologías o formas de ver el mundo que requieren de instituciones, como sucede en todas las producciones culturales en ambientes educativos, o bien en su dimensión clínica ya sea legitimando su práctica y su quehacer, legalizando sus perspectivas como a sus mismos profesionales.

Se presenta así una taxonomía de lo sintomático y lo patológico:

con la perentoria eternidad de las tablas de la ley, pero es seguro que no hubiera sido idéntico en otras épocas y que hoy mismo tampoco será interpretado idénticamente en toda circunstancia cultural (Savater: 275).

### **Lo patológico y el síntoma en las disciplinas “psi”**

En relación al problema expuesto anteriormente se tejen diferentes modelos explicativos, existen:

quienes afirman que la enfermedad mental es auténtica, literalmente una enfermedad, aunque naturalmente con sus características propias. Algo en el cuerpo del paciente no funciona como es correcto y esta disfunción es la que provoca la alteración psíquica (Savater: 277).

Nos sorprendemos todavía más porque al intentar obtener consenso sobre lo que es un síntoma, lo que es patológico, lo que encontramos fue disenso. No hay acuerdos conclusivos entre las diferentes escuelas y disciplinas encargadas de los asuntos mentales y psíquicos, cada escuela tiene su propia posición:

Se esta dando una gran proliferación a nivel nacional e internacional, de diversos tipos de terapias (Karasu reporta más de 400 variedades de psicoterapias a la fecha) de manera no controlada y poco seria, que capitalizan el desconocimiento y confusión de la población en general en cuanto a temas de salud mental (Escandón: 324).



Sin embargo este grán número de disciplinas “psi” pueden agruparse en seis o siete familias que podrían interesarnos en este artículo. La primera familia sería la anteriormente expuesta que explica a la patología como un problema de orden orgánico que se traduce en desórdenes mentales y psíquicos; que a su vez para determinar que es un síntoma debemos tener muy claro lo qué son las formas biológicamente sanas y cuáles son sus comportamientos, contrastándolas con las manifestaciones enfermas para poder determinar correctamente lo que es una alteridad al “orden” y saber lo que es “propiamente” un síntoma; esto implica tener “claramente establecidas” las cadenas de causalidades, entre un comportamiento y sus correspondientes alteraciones o disfunciones orgánicas. El problema de esta posición es el simplismo en el que se sustenta, al considerar que el pensamiento y lo mental son efecto del cerebro, como si lo psíquico o lo mental fueran resultado espontáneo de las funciones cerebrales. La perspectiva antropológica nos permite comprender que este tipo de modelos explicativos “falaces”, conciben a la ciencia y a las instituciones de occidente como una fuente de verdad a la manera de las religiones.

El segundo grupo de teorías sobre el síntoma, lo considera índice de inadaptación, el malestar es efecto de la desadecuación, así lo que debe promoverse son fórmulas adaptativas ya sean orientadas hacia el sí mismo del sufriente o dirigidas por él a su entorno. El síntoma es entendido como el coeficiente de malestar del individuo frente al fenómeno adaptativo puede ser entonces egodistónico o egosintónico, es posible que disminuya o incluso desaparezca en proporción directa con el grado de éxito en las estrategias de carácter adaptativo. Esta es una posición inspirada en el darwinismo, la etología y la biología, y las formas de trabajar con estos “trastornos” son las terapias reeducativas de las escuelas norteamericanas encabezadas por Hartmann y sus discípulos, quienes proponían la idea de transformar el psicoanálisis en una psicología general, en donde la adaptación y los procesos de maduración biológicos tenían un lugar importante en el desarrollo psíquico, entendiendo al desarrollo como una evolución natural y gradualista.

La tercer familia a la que pertenecen las disciplinas “psi” en general considera que el síntoma es un asunto de personalidad, y que ésta se adquiere porque el individuo queda fijado en un momento determinado del desarrollo evolutivo psicosexual, se trata de un evento traumático que al aparecer en un determinado periodo del desarrollo (oral, anal o fálico o en sus subperiodos pasivo, activo, sádico, etcétera) es concebido a su vez como un efecto madurativo “normal”, todos los niños transitan por esta senda de manera unilineal y universal, lo que implica la posibilidad de que un niño sea sano si no existen factores graves que inter-

fieran en su historia infantil. De esta manera una persona “enferma” se encuentra determinada por síntomas “claros” efecto de problemas de personalidad. Los síntomas pueden ser por ejemplo: el ahorro excesivo, la limpieza exagerada, el orden sobrado, la indecisión, el estreñimiento, etcétera. Son síntomas obsesivos, es decir, el síntoma es todo aquello que es considerado malo, sobrado, o bien lo que es carente o disminuido; contrastado con la noción del ser humano “normal” que tiene el terapeuta y la sociedad. La crítica a esta propuesta sería la misma que realizaron los antropólogos Morgan, Tylor, Boas y White a las ideas evolucionistas unilineales de la sociedad.

El cuarto grupo que da un sentido particular a los síntomas, lo hace a partir de la matriz sociocultural influida por el periodo de la historia en que se establece. Por ejemplo ser amanerado era el síntoma de: a) una corrupción en el alma como era visto en la Inglaterra del siglo pasado que encerró a Oscar Wilde, por ser considerada la homosexualidad una corrupción, una sodomía o b) una enfermedad como fue considerada hace treinta años en el *Manual de la Asociación Psiquiátrica Americana* (DSM-II) donde aparecía como patología en el apartado número V que trabajaba trastornos de personalidad y trastornos mentales no sicóticos; con el Código 302 de desviaciones sexuales en donde en primer lugar aparece la homosexualidad. En 1980 en el DSM-II aparece sólo la homosexualidad distónica como trastorno de identidad sexual. Hasta que la presión de las organizaciones homosexuales obligaron a los psiquiatras a reconsiderar este asunto y en una votación que hoy es histórica, sin argumentación consistente, y por un sólo voto de diferencia, se aceptó que la homosexualidad es una tercera forma de sexualidad.<sup>1</sup> Una conducta es vista como un síntoma por una sociedad cuando un individuo profesa “una adhesión a valores y metas demasiado desviados con relación a los que dominan la cultura de un momento dado”. El mito de la enfermedad mental era sin duda el caso del marqués de Sade, cuando desde el manicomio de Charenton, responde a la carta en la que su mujer lamentaba la desgracia en que se veía por su forma de pensar: “No ha sido mi forma de pensar lo que me ha hecho desdichado, sino la forma de pensar de los demás” (Savater: 276-277). Efectivamente si viviera hoy en día el marqués de Sade probablemente tendría una *sexshop* en la ciudad de Rotterdam y no habría quien lo calificara de enfermo sino de extravagante.

<sup>1</sup> Es importante subrayar que son los criterios políticos, es decir, las presiones de las organizaciones homosexuales, las que hicieron que la Sociedad Psiquiátrica Norteamericana por medio de una votación y no de una investigación científica cambiara lo que se suponía era una sólida y académica posición.

Esta es la misma situación con la que algunos gobiernos intentan aprovechar “el mito de la enfermedad mental”, bajo el cual califican determinados comportamientos sanos como enfermizos, así las críticas son síntomas de inadaptación, lo que les permite diagnosticar a sus disidentes como enfermos, argumentando que están alineados porque no se dan cuenta de que lo que ofrece el gobierno es lo mejor, por lo tanto es un enfermo quien no reconozca la suprema verdad y bienestar establecido como ideología de Estado, este fenómeno es frecuente en algunas instituciones incluso psicoanalíticas.

La quinta familia en la que podemos agrupar alrededor de una determinada mirada al síntoma, me recuerda a la política de algunas islas del Pacífico sur en donde lo que se acepta de entrada es que la igualdad no existe, todos somos diferentes y por lo tanto no podemos generalizar al hablar de síntomas. Quizá se trate de cumplir el ideal postmoderno del derecho y la promoción de la diferencia, bajo este punto de vista el síntoma es por lo tanto algo particular, algo que debe ser leído de individuo en individuo y en el caso de encontrar dos síntomas iguales, muy probablemente expresen cosas diferentes, en esta dirección lo problemático, lo difícil de sobrellevar, el malestar, deben ser interrogados de persona en persona, de cultura en cultura. La estandarización de criterios lejos de ayudar entorpecen el proceso de cognición del malestar; esta manera de mirar, nos recuerda al relativismo cultural de sello boasiano, cuya ingenuidad ha sido examinada y discutida por infinidad de teóricos entre los que quizá el más destacado sea Lowie al señalar que las diferentes culturas comparten elementos que pueden ser comparados o contrastados, existe algo de lo humano de carácter universal que va más allá de las características o modas geográficas, históricas o culturales.

El sexto grupo en el que podemos encontrar una forma de explicar al síntoma en las disciplinas “psi” es el que lo trata como la condición básica para la existencia humana, bajo esta propuesta el síntoma no es más que la manifestación del *phatos* esencial, esa sería una condición necesariamente humana que se logra como efecto de la desgarradora separación de la naturaleza, en este sentido se piensa que el ser humano es un producto. Por lo que entendemos que no es un efecto espontáneo de la naturaleza, el inconsciente necesariamente es una condición anómala frente a la supuesta armonía del reino de la naturaleza. Esa anomalía se expresa sintomatológicamente siempre como una forma dolorosa de existir.

La lectura que podríamos establecer de esta propuesta del síntoma se expresa de dos maneras: a) de forma general donde sería visto como condición para la existencia humana, existiendo propiamente tres posibilidades de ser humano:

neurótica, perversa, psicótica; o bien la esquizoparanoide por un lado y la depresiva por otro; estas formas serían posiciones estructurales como propondrían los teóricos del psicoanálisis francés e inglés respectivamente (Lacan y Klein) que determinan nuestra forma de concebir el mundo y de actuar en él. Por otro lado b) el síntoma particular, es decir, el de cada persona, que sería como la forma privada de habitar el mundo determinado por cada una de las estructuras o posiciones psíquicas. Podríamos poner como ejemplo el idioma como si se tratara de la estructura y a la variante dialectal como si se tratara de las formas privadas y personales, estructuralmente hablamos español (es decir estructuralmente estamos constituidos por una patología) pero existen diferentes variantes dialectales del español, como el de Madrid, Buenos Aires, el de la Ciudad de México, etcétera. Si bien estamos estructurados a partir de un *phatos*, éste condiciona nuestras diferentes formas de expresión, entonces bajo esta propuesta sería el *phatos*<sup>2</sup> una condición ontológica y por lo tanto no obedece a condiciones históricas o socioculturales sino estructurales, es decir, de todos los seres humanos, de todos los hablantes, lo patológico es universal (visto como condición de la existencia humana), sin embargo la forma en que se manifiesta esta patología es a partir de condiciones particulares, en el ejemplo anterior serían los diferentes dialectos. Esta propuesta muestra el milagro de la condición humana que es compartida por diferentes filósofos y psicoanalistas, se trata de un punto de vista como ya hemos señalado de carácter transhistórico y transcultural.

### **Sobre las teorías y formas de pensar el síntoma**

La relatividad sobre lo que expresa un síntoma, me pareció muy clara hace más de quince años en Chiapas, en la región de Los Altos donde vivía. Una mañana salí en compañía de unos campesinos tzotziles, uno de ellos tenía los ojos francamente irritados y le pregunté si no le ardían, la respuesta de todos fue una estrepitosa carcajada, estaban sorprendidos de las minucias por las que me preocupaba, para ellos eso era normal, “ya que en general arden los ojos y eso es bueno porque nos recordamos, tenemos ojos y miramos”; para ellos la irritación y el color rojo de los ojos no eran síntoma de nada, no expresaban nada más que la

<sup>2</sup> *Phatos* que etimológicamente remite a la pasión, a vivir de una manera que permita integrar la razón y la pasión; de esta manera queda claro que la intelectualización como forma de vida es una defensa frente a lo que se siente. La vida afectada por el *phatos* nos conduce a recordar para dejar de recordar, que nuestra historia pase nuevamente por el corazón (*recordíz*) y no simplemente por la memoria *recordari* (*rememorar*) deshaciéndonos del sentimiento.

cotidianidad del trabajo del campo entre tolveneras. También sucedió lo opuesto en esa misma comunidad, salía con un iloletic (chamán) al campo para identificar plantas medicinales, cuando mi falta de destreza al brincar una zanja hizo que me cayera dentro de ella, tras reponerme del golpazo logré salir después de dos o tres intentos, mi acompañante estaba muy preocupado, me dijo “tenemos que curarte, debemos regresar en este momento”, yo quería aliviar su aflicción diciendo que se trataba simplemente de un moretón, “ese es el problema tienes la sangre molida y eso es muy malo, debemos atenderte inmediatamente”, por lo que regresamos y fui atendido de algo que para mi no representaba problema alguno. Entonces ¿qué es un síntoma?, ¿para quién es un sintoma?, con lo que descubrimos que un síntoma no evoca necesariamente a las mismas patologías, es decir no es lo mismo para todas las personas, siempre estará implicado un aspecto referencial, individual y social, siempre estará añadida una perspectiva personal, una historia, una genealogía, etcétera, todo este complejo universo es presentado de diferentes maneras ya sea explícita o implícitamente en la construcción misma del síntoma.

Ahora centrémonos en interrogar al síntoma, no deja de sorprenderme Roger Bartra, en su trabajo sobre la melancolía nos muestra que ésta ha tenido diferentes ropajes a lo largo de la historia, ya que no siempre fue considerada una enfermedad, sino de que ha cambiado a lo largo del tiempo, lo mismo que sus síntomas y formas de expresarse:

(...) la tradición aristotélica que arranca del problema XXX, establecía una relación entre la melancolía y la lascivia, pues igual que el vino, la bilis negra incita al amor, razón por la cual la mayor parte de los melancólicos están obsesionados por el sexo (11).

Las explicaciones que se crean desde las diferentes culturas sobre la causa de los síntomas o las patologías, sin duda son propuestas completamente circulares. Además, sabemos que han existido periodos de la historia donde la melancolía ha sido considerada como una característica normal; los diversos puntos de vista sobre un mismo asunto nos conducen a preguntarnos la naturaleza y los límites del campo de lo que podría considerarse una enfermedad, y por lo tanto las formas en que ésta es vivida, o las maneras en que se expresa, lo que implica conocer sus distintas construcciones sintomáticas. Por ejemplo, en una comunidad rural de México si un niño llora mucho, dirían que le echaron mal de ojo, ya que para ellos el llanto del niño es un síntoma claro de esa afección, lo que nos conduce a ver que el síntoma es una corroboración de la expectativas

sociales de igual manera que es una expresión de la enfermedad. Se pretende lograr una adecuación de las taxonomías culturales de las disciplinas “psi” bajo la perspectiva “etic”, haciendo corresponder la vivencia del malestar con las expectativas e idealizaciones culturales o científicas. Dicho sea de paso, una manera sumamente cómoda de trabajar de la que se han servido algunas teorías dentro del psicoanálisis, las cuales consideran lo empírico como una manera de corroborar la perspectiva teórica: se trata de comprobar que lo que se piensa es lo correcto, más que la de explicar propiamente hablando un fenómeno dentro del campo preconcebido como lo patológico. El síntoma se adapta a circunstancias de carácter sociocultural, a las preguntas que puede hacerse el doliente, a la forma en que imagina su enfermedad, a las preguntas que le hace el que lo cura, y a la manera en que concibe su cuerpo, su alma, su mente, sus relaciones familiares, sociales, etcétera. En el siglo V, San Agustín veía a los afectos como movimientos del alma, y a las pasiones como movimientos perturbadores del alma, por lo tanto contrarios a la naturaleza. Podemos entender que la pasión sea concebida como un síntoma en nuestra época, lo que nos lleva a incluir un tercer concepto en nuestro análisis, el de salud, así es evidente entonces que todo aquello que atente contra lo que se concibe socialmente como un estado “saludable de normalidad” será visto como algo peligroso, anormal y patológico. Para una sociedad inspirada en valores profundamente estoicos y conservadores el amar a una persona será visto como un síntoma de una posesión demoníaca, como una enfermedad, como algo anómalo, fuera de la “verdadera” naturaleza humana; un síntoma desde esta perspectiva será calificado y determinado por cada sociedad como algo opuesto a lo benéfico, a lo moral:

El ejemplo de Pedro Hispano, gran médico portugués del siglo XIII, es sintomático en sus *Cuestiones sobre viaticum* establece que el amor es una enfermedad del cerebro, no de los testículos, que afecta la facultad estimativa, y cita a Avicena, quien decía que la mejor cura consiste en acostarse con el amado (Bartra: 14).

La cita anterior nos llevaría a compartir la ilusión de pensar que lo anterior son ideas arcaicas para concebir al síntoma y a la enfermedad, tenemos hoy mejores explicaciones y métodos para estudiarla, sin embargo, ¿no pensaban eso mismo los médicos que citamos?, ¿qué pensarán los médicos del mañana de nuestras “objetivas” maneras de establecer síntomas y cuadros nosológicos? Recordemos que realmente hace muy poco tiempo la homosexualidad estaba

etiquetada como una enfermedad mental, y que actualmente nos reiríamos del médico que considerara como enfermo a un homosexual, a partir de lo que serían síntomas claros para el psiquiatra de esa “enfermedad” como el amaneramiento y las conductas “poco juiciosas”.

Como podemos ver el preguntarnos sobre lo qué es un síntoma nos lleva a reflexionar sobre lo que son la salud y la enfermedad; implica también cuestionar los criterios sobre los que se establecen las comparaciones vistas como semejanzas y las distinciones entre un fenómeno y su correspondiente; así por ejemplo entre el coito y el embarazo no todas las sociedades han establecido una relación, las mujeres en algunas islas del Océano Pacífico piensan que se embarazan porque son habitadas por un espíritu de los antepasados familiares, considerando a las relaciones sexuales sólo una manera de pasarla bien; es decir, para determinar lo que es un síntoma, es necesario considerar el orden cultural, social e histórico, además de las formas legales que establecen las instituciones y profesionales, que son efecto de las mismas condiciones socioculturales; pero sobre todo las relaciones que establecemos entre los distintos fenómenos, las causalidades inmanentes en nuestras construcciones de lo que es sintomático.

La salud como ya hemos señalado, es un asunto que remite a otros fenómenos que a su vez nos conduce a las preguntas claves de la antropología filosófica ¿qué es ser un hombre?, de lo que se desprende ¿un hombre nace o se hace? Las diferentes escuelas “psi” de manera abierta o encubierta intentan responder asuntos como ¿existe algo que sea independientemente del contexto sociocultural?, o ¿los contextos, y las circunstancias sociales e históricas son indispensables?, ¿se requiere de la segunda matriz, es decir la del orden simbólico?, ¿qué es lo filogenético en el hombre?, etcétera, y generan respuestas a las preguntas que de ello se derivan; por ejemplo la teoría kleiniana propone la existencia de un yo arcaico filogenético, que se irá desarrollando, necesitando la incorporación de los “objetos”, que no son otra cosa que la introyección del orden simbólico; estos límites serían lo que ordena y clasifica ese caos que sería el mundo “exterior” e “interior”; no es más que el eje de coordenadas que da sentido y significación al orden “interno”, es decir a las representaciones del mundo interior y exterior que conllevan su internalización. Las escuelas freudiana, lacaniana y hartmaniana proponen que no existe un componente filogenético que constituya un yo, por lo que el hombre no nace, se hace, es necesaria la emergencia de un acto psíquico fundacional, al que se llama “estadio del espejo”. Sin embargo, esto parece ser muy contundente para algunos autores como Abraham y Mahller, quienes proponen una especie de camino madurativo por el que deben transitar todos los hombres en su desarrollo psicosexual, es decir, hay algo del orden de la

evolución o de la maduración biológica en su propuesta, con Nietzsche y Lacan diríamos no sólo que el hombre se hace, sino que en este efecto de hacerse se desnaturaliza centrado en su *phatos*, con ello la patología es condición necesaria para la existencia de una persona, por lo tanto “lo normal” estadísticamente hablando es que una persona sea patológica y presente multitud de malestares como condición de su existencia, el psicoanálisis trataría de producir una especie de recorte sobre ese indefinido malestar para transformarlo en síntoma.

Esta propuesta invita a perderle miedo al malestar, a reconocer en la indiferencia o en el bienestar mudos pero corrosivos fenómenos de destrucción de la condición humana (¿se trata de síntomas?). El *phatos* no sobrevive en la mediocridad, en el establecimiento de la cotidianidad, se opone a este fácil doliente e incómodo permanecer en el mundo. En la construcción del síntoma entonces contorneamos nuestra inconformidad; delimitamos las fronteras de nuestra responsabilidad frente a lo que nos hace padecer y actuar; se trata de no permanecer en una actitud pasiva frente al malestar, pero tampoco de huir de él sin menoscabo de las consecuencias.

Un ensayo de Arnoldo Kraus aparecido en *La Jornada*, en su sección cultura, presenta las siguientes ideas:

Camino yermo de sorpresas o dolores. Lo completo enfada pues conlleva ausencia de movimiento y ahuyenta la sorpresa virtud, esta última, casi sepultada por la modernidad. Hay que recordar que los equilibrios perfectos esterilizan e inmunizan. Ensilencian al individuo, erradican la autocrítica y asfixian ideas y voces. Lo mismo puede decirse de la salud perfecta. Si nada duele, si no hay flaquezas y si la enfermedad no llama a la cura, la monotonía y el olvido se apoderan del ser. No hay idea del cuerpo y a veces ni siquiera de la existencia. No hay tampoco conciencia que alerte si no se conocen las cicatrices y preguntas que emanan del mal (3).

Efectivamente bajo esta perspectiva lo patológico y el sufrimiento son substanciales y son cimientos del hombre mismo, no podemos pensar al hombre de manera aislada, al menos que deseemos proponer una ficción idealizada, un maniquí estereotipado en el que el hombre sólo ve reflejados sus ideales, no “su naturaleza”; se trata de huir del dolor objetivo que intenta promover una sociedad sostenida en el consumo suntuario de satisfactores, de bienes cuya función es producir confort, que permita enmascarar el dolor; de hecho la medicina alopática sería un buen ejemplo de la alineación de la persona frente a los deseos



e ideales de la sociedad, al intentar enajenarlo del dolor, proponernos que la enfermedad no es nuestra, que no nos pertenece y que por lo tanto no somos responsables, que el dolor y la enfermedad no nos son útiles de ninguna manera, que debemos emplear todos los medios analgésicos, anestésicos y enajenantes que nos proporciona la sociedad, la medicina y algunas de las psicoterapias *lights* para huir; el precio es alto pues nos deshumanizamos, nos perdemos a nosotros mismos al no enfrentar la “enfermedad” y el “dolor”. La revolución psicoanalítica freudiana impactó de manera brutal a la filosofía en general y a la de corte humanista en particular, al señalar que el inconsciente es el centro y la característica de lo humano, no la conciencia y menos la razón, con esta manera de mirar al hombre sin intermediar los ideales, apareció ante nuestros ojos que no querían ver, un ser necesariamente imperfecto que desea hacer cosas que no puede llevar a la práctica, que no es razonable, por lo que ni la razón, ni la racionalidad, ni la conciencia de un problema son los aspectos que nos permiten cambiarlo o llegar a solucionarlo, que la racionalidad no es entonces propiamente la protagonista de nuestro destino, donde advertimos el espíritu de la pintura flamenca recordando siempre nuestra condición mortal con un cráneo anamórficamente pintado con ese propósito. Sólo sabiendo que moriremos tiene un sentido la existencia, sólo sabiendo que la enfermedad y el dolor nos son propios desearemos vivir intensamente. El confort, el consumismo, el huir del dolor pueden ser vistos también como síntomas de la destrucción del alma:

La salud total suele alejar la reflexión. En cambio los padecimientos, con frecuencia, invitan a repasar los rincones olvidados del alma y del cuerpo. (...) las penas del alma son las venas naturales que conectan las avenidas internas con las del universo (Kraus: 3).

La enfermedad y el dolor, son entonces algo de lo que no debemos huir, se trata de una verdad, tampoco intentamos hacer una alegoría del sufrimiento humano; podemos tomar las enseñanzas que implican hacer un acuse de recibo, para no eternizarnos en el sufrimiento de la enfermedad y deshacernos de ella lo antes posible. Beber el veneno necesario para crecer en el alma. La corrupción en el alma genera una actitud que nos permite entender la frase: “me muero porque no me muero”.

El síntoma es entonces un índice, una representación con sentido específico, dado por el concepto que tenemos de bienestar o malestar, de lo que es un hombre dentro de patrones establecidos por la cultura, la historia, la ciencia y la sociedad.

## El síntoma, psicoanálisis y antropología

El seguimiento y análisis desde la antropología de las diferentes maneras de entender lo que es un síntoma, nos conduce a la crítica de manera sistemática de los lugares comunes, que por lo general corresponden a puntos ciegos para las disciplinas “psi” por su actitud etnocéntrica, que carece del cuestionamiento de los distintos puntos de vista, es decir, no revisan explícitamente los criterios asumidos culturalmente, no critican los axiomas o los prejuicios de los que se parte, tratando de identificar además del nuestro los otros puntos de vista, ya que en general, toda perspectiva es reflejo de condiciones socioculturales e ideológicas de las cuales generalmente somos ignorantes, y se cuelan en nuestros juicios puntos de vista que determinan por lo tanto “asintomáticamente” lo que es un síntoma, así como su abordaje metodológico.

Podemos entender que el síntoma remite necesariamente a parámetros de referencia posibles de agrupar en dos grandes grupos, el primero de carácter sincrónico y el segundo de carácter diacrónico. Comencemos por el primer grupo, se trata del dolor que surge de la falta de ser, que es condición de la existencia humana, por lo tanto de pertenecer y ser sujetos al lenguaje. Quiero decir con esto, que necesariamente se presenta el malestar como condición, en el sentido diacrónico tendría que ver con el habla, con la enunciación, con la manera en que establecemos vínculos con nuestras producciones imaginarias, es decir con nuestras fantasías, ideales, expectativas, etcétera.

De tal manera que un ataque que nosotros llamaríamos epiléptico, y al ser espectadores viviríamos con terror, en algunas comunidades es vivido de manera festiva y/o mística por el individuo que lo experimenta y por su comunidad, ya que éste es entendido como si se tratara de un trance que implica una comunicación directa con los dioses, por lo que es un asunto venerado y respetado, no sólo no se teme a la promoción de este tipo de alteraciones de la conciencia, sino que se promueven; así un mismo suceso puede considerarse síntoma en una cultura y no serlo en otra.

Existen estudios que muestran cómo los pacientes tienden a ajustar sus “dolencias” a las expectativas del médico, de hecho hoy existe el término de “psiquiatrización” del síntoma, cuando el paciente comienza a mimetizarse con la institución psiquiátrica, transformando su complejo mundo sintomatológico en cuadros precisos que el médico puede entender. No se trata de un fenómeno difícil de comprender cuando sabemos que el síntoma es un decir, un hacer, un intento de expresión de algo, que por lo general desconocemos y que no podemos expresar de otra manera, pero que en el psicoanálisis puede ser expresado de otras maneras.

Freud señala en su artículo sobre las afasias que una misma lesión en una misma área del cerebro, no presenta necesariamente los mismos tipos de respuestas, tiene elementos comunes, pero con muchas diferencias, ¿no son estas diferencias marcas individuales, que nos permiten vivir y expresar problemas idénticos de manera distinta porque se trata de diferentes personas? Esto mostraría que el síntoma no es un mero reflejo automático ocasionado por desórdenes o lesiones orgánicas, y que por lo tanto aún en estos casos se abre la posibilidad de establecer un trabajo psicoanalítico de la forma en que es vivido o habitado el problema del que mostramos síntomas. El síntoma es entonces una manera en que establecemos un diálogo “plástico” con el malestar, con el cuerpo, con la enfermedad, con la expectativa que tenemos culturalmente.

La ciencia médica nos ha corroborado lo influyentes que son los estados emocionales en el sistema inmunológico, así como en el digestivo, el cardiovascular, el respiratorio, el nervioso, etcétera, los cuales nos dan un criterio fundamental para entender cómo es posible asociar en algunos casos depresiones seguidas de cuadros gripales, o pensar que fuertes dolores en el estómago son síntomas de una perforación a la que llamamos úlcera, y que ésta es a su vez el síntoma de estrés, y el estrés es síntoma de la difícil condición socioeconómica por la que atraviesa el individuo, y que la tensión con la que enfrenta el problema económico es síntoma de una neurosis ... y así sucesivamente.

En esta dirección Savater —de quien debo confesar que ya no soy un lector sino arrendatario— muestra de una manera clara lo complejo de este asunto:

Por decirlo de otro modo, la enfermedad *stricto sensu* es algo que uno tiene, pero la llamada enfermedad mental siempre se refiere a actitudes o formas de obrar que se adoptan... o que no pueden adoptarse. (...) En las enfermedades corrientes, es el paciente el que pide ayuda mientras que en las dolencias psíquicas suelen ser los demás los que establecen taxativamente que la necesita lo quiera o no (...) En una palabra, la sociabilidad del comportamiento y la productividad parecen ser mucho más influyentes en el diagnóstico de los enfermos mentales que en los otros (276).

¿De qué se trata entonces? simplemente de subrayar la relatividad de lo que significa lo patológico, lo que es la enfermedad mental, por lo tanto en la construcción del síntoma intervienen un conjunto de fenómenos de distinto calibre e importancia referentes a lo que podría ser la autopercepción de lo que es la dirección del proyecto humano. El síntoma no es un continente cerrado, un efecto claro de una patología establecida por criterios objetivos. Sabemos que estos

criterios se encuentran por lo general establecidos por la historia, la cultura, la ciencia y la sociedad, que a su vez determinan las diferentes propuestas sobre lo que es la antropología filosófica, lo que es el hombre y lo que es su naturaleza. La cultura es la que propone un eje de coordenadas precisas en donde se representa lo que es regularidad y normalidad y lo separa de lo que es irregularidad y alteridad, por lo tanto enfermedad, todo esto a su vez marca la manera en que construimos teorías para conocer y la manera en que interrogamos lo humano, en donde clasificamos a lo distinto, al dolor, a la extravagancia, a lo patológico, etcétera. Convirtiendo a la clínica en la mayoría de los casos en una forma de limar las diferencias de los otros, porque nos lastiman a nosotros.

Para finalizar no quisiera que quedara una idea equivocada sobre el significado del malestar en la sociedad y la cultura, ya que podría parecer que se esconde una crítica al proyecto civilizatorio occidental, lo que se ha querido mostrar es la cosustancialidad del malestar del hombre y sus producciones, ya sea la cultura o la ciencia, entendida ésta como una producción sociocultural, por lo que cualquier propuesta aún en el territorio de las disciplinas “psi” está necesariamente e implícitamente determinada por un conjunto de factores que le dan amarras, aún a las propuestas transhistóricas y transculturales, algunas de las cuales pueden ser rastreadas por una disciplina como la antropología.

## Bibliografía

Bartra, Roger

1997 “Melancolía y cristianismo en el Siglo de Oro”, en *Vuelta*, número 250, septiembre, México.

1998 *El siglo de la melancolía. Textos españoles y novohispanos sobre las enfermedades del alma*, Universidad Iberoamericana, México.

Escandón Carrillo, Roberto

1995 “Psicoterapia psicoanalítica integrativa ecléctica”, en *Ciencia ergo sun*, Universidad Autónoma del Estado de México, volumen 2, número 3, noviembre, México.

Ey, Henri

1980 *Tratado de psiquiatría*, Editorial Masson, 8ª edición, México.

Kraus, Arnoldo

1997 “Enfermedad y creatividad”, en *La Jornada*, sección cultura, México.

Savater, Fernando

1984 *Ética como amor propio. ¿Enfermedad mental o enfermedad moral?*, Ed. Mondadori, Madrid.

# Más allá de la eficacia simbólica del chamanismo al psicoanálisis

Francisco de la Peña

Resumen: El trabajo aborda las tesis elaboradas por Lévi-Strauss en torno al chamanismo con el fin de mostrar que los elementos que vinculan la cura chamánica con la psicoanalítica son tan importantes como aquellos que las separan. Los límites de la interpretación levistraussiana del psicoanálisis se hacen evidentes a la luz de las ideas de Jacques Lacan.

Abstract: This paper concerns the theses elaborated by Lévi-Strauss about shamanism with the finality of showing that the elements which link shamanistic and psychoanalytic cure are as important as those which separate them. The limitations of the Lévi-Strauss interpretation of psychoanalysis become evident under the perspective of Jacques Lacan's ideas.

## Antropología estructuralista y psicoanálisis

Claude Lévi-Strauss fue el primer antropólogo en llamar la atención sobre los paralelismos entre los principios curativos del chamanismo y el psicoanálisis. No obstante las luminosas intuiciones con las que dio origen a un largo debate intelectual sobre las relaciones entre ambas prácticas curativas, es sabido que las reflexiones del sabio francés enfatizaron sobretudo el parentesco entre el chamanismo y el psicoanálisis (caracteriza al psicoanálisis como una "forma moderna de la técnica chamánica") y descuidaron sus diferencias cualitativas, que no son pocas.

Nos proponemos abordar en este trabajo las tesis elaboradas por Lévi-Strauss para mostrar que los elementos que vinculan la experiencia chamánica y la psicoanalítica son tan importantes como aquellos que las distinguen. A fin

\* ENAH-INAH

de hacer evidentes los límites de la interpretación levistraussiana ahondaremos en las reflexiones de Jacques Lacan, acaso el más importante psicoanalista después de Freud, cuya crítica del psicoanálisis hegemónico (dominado por el freudismo norteamericano y anglosajón) no es ajena a una “crítica del chamanismo”. La influencia de las ideas estructuralistas de Lévi-Strauss en la obra de Lacan es de sobra conocida, en particular lo concerniente a la concepción del inconsciente y del orden simbólico. Con todo, Lacan se opone radicalmente a Lévi-Strauss al demostrar de una manera rigurosa que el psicoanálisis es una práctica que pretende ir más allá de la eficacia simbólica del mito, clave de todo dispositivo chamánico. Irreducible a la lógica del chamanismo, el psicoanálisis es para Lacan una producción cultural inédita que sólo en apariencia puede ser confundida con el chamanismo o comparada con él.

### **La estructura mítica de la cura chamánica**

Como es sabido, el chamán clásico, descubierto y estudiado por primera vez entre los pueblos de Siberia, es un individuo que desempeña distintos roles, que pueden ser políticos, religiosos o mágicos. Como terapeuta, se caracteriza por utilizar técnicas muy específicas de trance controlado que le permiten servirse de estados alterados de conciencia para curar (la palabra chamán significa en las lenguas siberianas “exaltado”).

En una acepción estricta, el fenómeno del chamanismo se localiza únicamente dentro de ciertos complejos culturales específicos, y más concretamente en ciertos tipos de sociedades ágrafas. Sin embargo, la categoría de chamán puede ser también entendida en un sentido bastante amplio e incluir a su interior actores culturales muy diversos. En esta acepción, la noción de chamanismo no se refiere a un fenómeno propio de ciertas sociedades sino a una lógica transcultural de la curación, y el chamán podría ser definido como todo tipo de sujeto capaz de curar las enfermedades, y en particular las enfermedades del alma, que se vale de técnicas con una fuerte carga simbólica que están revestidas de una eficacia vinculada a lo sagrado, es decir, vinculadas a la otredad en su sentido más radical.

Ya definido, podemos incluir dentro del campo del chamanismo, y como variantes culturales de su lógica, tanto al chamán *strictu sensu*, como al exorcista, al mago, al brujo, al hechicero, al médico tradicional, al curandero, al gurú, al profeta, al místico, al sacerdote e incluso a ciertos psicólogos y psiquiatras (Lévi-Strauss incluye igualmente al psicoanalista, que le sirve de referencia mayor en sus célebres ensayos sobre el chamanismo).

La antropología ha demostrado que la oposición entre medicina alopática y homeopática, o medicina de los contrarios y medicina de lo semejante, no distingue la concepción de la enfermedad occidental de la no occidental. Por el contrario, las teorías que localizan el origen de la enfermedad tanto en factores patógenos objetivos, naturales o externos al paciente y al médico, como en factores extraempíricos o subjetivos que no son extraños ni al paciente ni al médico, existen en las más diversas culturas, y expresan dos abordajes posibles del problema de la enfermedad en todo tipo de sociedad. En otras palabras, en toda sociedad pueden coexistir dos tipos de concepciones de la enfermedad, la racional-empírica y la personal-sobrenatural.

En este sentido, el tratamiento de la enfermedad vía el “espíritu” es una forma posible de tratar con las enfermedades. Una forma que, en el caso del chamanismo, supone la utilización de relaciones de transferencia o sugestión que hacen depender la cura de la identificación entre el paciente y el chamán (Lévi-Strauss precisa que la cura chamanística está a medio camino entre nuestra medicina orgánica y una terapéutica como el psicoanálisis).

La discusión sobre las relaciones entre el chamán tradicional y el psicoanalista tienen como referentes los ensayos que sobre este tema escribió Lévi-Strauss en 1949: “La eficacia simbólica” y “El hechicero y su magia”. En ellos el chamanismo es definido por Lévi-Strauss como un complejo cultural que comprende tres actores que, relacionados entre sí, inciden en la curación: el chamán, el paciente y el conjunto de los integrantes de la sociedad que los incluye.

Para el etnólogo francés el chamán es un abreactor profesional, es decir, alguien que al poner en escena los trastornos que originaron su “vocación” de chamán, provoca que su paciente reviva intensamente la situación inicial que provocó su enfermedad a fin de superarla. Al igual que el psicoanalista, que debe pasar por un análisis personal y confrontar su relación a lo inconsciente, “enfermarse” (de la llamada neurosis de transferencia) y curarse de dicha enfermedad a fin de poder desempeñar su actividad y tratar a sus pacientes, el chamán utiliza su “llamado” (la crisis, experiencia sobrenatural o enfermedad que le reveló su condición) para poder curar.

Ahora bien, la curación mágica requiere, para ser eficaz, de la creencia del chamán en su técnica, del paciente en la virtud del chamán, y del grupo en el chamanismo. Esta creencia es indispensable ya que el poder del ritual curativo reside, según Lévi-Strauss, en la actividad inconsciente de mecanismos psicológicos capaces de originar por igual trastornos o reajustes psicoafectivos.

El chamán requiere ser proclive o haber experimentado ciertos estados psicossomáticos, ya que ello le permite dotar de un sistema de símbolos a los

conflictos inconscientes que están en el origen de la enfermedad de su paciente. El chamán traduce los significados difusos de la enfermedad a un lenguaje que permite el desbloqueo y la reorganización del caos que manifiesta el organismo, procurándole su alivio.

Lévi-Strauss afirma que el chamanismo opera por la reducción a un orden lógico de fenómenos inexplicables como las enfermedades, expresiones del caos y el desorden, y que dicha restitución lógica es inconsciente en sus mecanismos. La enfermedad provoca que el individuo exprese un trastorno que en su fondo es doble, biológico por una parte, social por la otra, y la función del chamán estriba en conducir al paciente a su regeneración mediante ritos y mitos que lo resitúan en la estructura social. Así, a través de una manipulación psicológica el chamán resuelve la enfermedad como si se tratara de un conflicto intelectual, y de esta manera disuelve sus síntomas afectivos.

Si la cura consiste en “volver pensable una situación dada al comienzo en términos afectivos, y hacer aceptables para el espíritu los dolores que el cuerpo se rehusa a tolerar” (Lévi-Strauss, 1949b: 173) la función del mito utilizado por el chamán consiste en hacer inteligible y darle sustento a la incoherencia y arbitrariedad de los síntomas de la enfermedad.

Lévi-Strauss nos indica que en el chamanismo, a diferencia de la relación causal entre microbio y enfermedad, exterior al espíritu del paciente, la relación entre mito y enfermedad es interior a su espíritu, y en consecuencia simbólica, puesto que liga un significante a un significado, y traduce a un lenguaje verbal un estado informulable como el de la enfermedad. Para Lévi-Strauss, el principio de la eficacia simbólica del chamán, que provoca una transformación real en el cuerpo o la conducta del paciente a través de representaciones y manipulaciones, puede ser explicada a dos niveles:

Por una parte, por la propiedad inductora que poseen, unas con respecto a otras, ciertas estructuras formalmente homólogas, es decir traducibles una a otra, constituidas a diferentes niveles del ser vivo (procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo) y que son puestas en consonancia por la operación del curandero.

Por otra parte, por la relación que existe en el complejo chamánico entre pensamiento normal y pensamiento patológico. El primero es aquel que aspira a que la realidad le entregue su sentido, tratando de comprender un mundo cuyas leyes escapan a su dominio; el pensamiento patológico, por el contrario, desborda de interpretaciones y sobrecarga de sentido a la realidad. Así, si el pensamiento normal padece de un déficit de significado, el pensamiento patológico dispone de una sobreabundancia de significante.



Es por esta razón que la colaboración colectiva en la cura es decisiva, pues permite establecer un equilibrio entre estas dos formas de pensamiento. A través de la participación colectiva en la curación de la enfermedad, el universo de efusiones simbólicas (tanto del chamán como del paciente) es integrado en una estructura que concilia en un todo la riqueza afectiva desordenada y la invención individual con la tradición social y el pensamiento normal: “gracias a sus trastornos complementarios, la pareja hechicero-enfermo encarna para el grupo, de manera viva y concreta, un antagonismo que es propio a todo pensamiento, pero cuya expresión normal sigue siendo vaga e imprecisa; el enfermo es pasividad, alienación de sí mismo, como lo informulable es la enfermedad del pensamiento; el hechicero es actividad, desborde de sí mismo, como la afectividad es la nodriza de los símbolos. La cura pone en relación estos polos opuestos, asegura el pasaje de uno a otro y manifiesta, en una experiencia total, la coherencia del universo psíquico, proyección del universo social” (Lévi-Strauss, 1949a: 165).

Para Lévi-Strauss la similitud entre chamanismo y psicoanálisis es evidente: ambos tienen como propósito llevar a la conciencia conflictos de carácter inconsciente, que presentan ese estado en razón tanto de su represión por obra de fuerzas psicológicas como de su naturaleza orgánica. Ambos buscan disolver los conflictos y resistencias que causan la enfermedad a través de un conocimiento supuesto, más que real, que provoca una experiencia de reactualización de los conflictos, en un plano que permite su desenvolvimiento y desenlace bajo la forma de una abreacción. Y en ambos casos también, tanto la figura del psicoanalista y el chamán surgen en los conflictos del paciente a través de la transferencia y posibilitan la explicitación de una situación inicial, la enfermedad, que había permanecido informulada.

En función de su interpretación, Lévi-Strauss postula una serie de paralelismos y oposiciones lógicas entre chamanismo y psicoanálisis:

- a) Mientras que el chamán en la cura habla y abreacciona “para” el enfermo, haciendo que éste a su vez abreaccione, en el psicoanálisis es el enfermo el que habla y abreacciona “contra” el analista, que sólo lo escucha y cuya abreacción no es concomitante a la de su paciente, sino anterior y parte de su formación profesional previa.
- b) Cuando la transferencia se instituye, el enfermo hace hablar al psicoanalista atribuyéndole supuestas intenciones y sentimientos; por el contrario, el chamán habla por su paciente, poniendo en su boca réplicas que corresponden a la interpretación de su estado, un estado con el cual debe identificarse.

- c) Mientras que la cura chamánica readapta el grupo a problemas predefinidos que le plantean el enfermo y la enfermedad, el psicoanálisis readapta el enfermo al grupo. En otras palabras, si en el chamanismo la enfermedad se presenta como un desarreglo del universo de significado colectivo, para el psicoanálisis la enfermedad es un desarreglo del universo de significado individual, que no altera ni compromete al conjunto de la sociedad como tal, o en todo caso sólo en la medida en que ésta es troquelada, por decirlo así, a través de la subjetividad.
- d) Chamanismo y psicoanálisis buscan provocar una experiencia reconstruyendo un mito que el enfermo debe vivir o revivir. Pero mientras en el psicoanálisis se trata de un mito individual que el enfermo elabora con elementos extraídos de su pasado, en el chamanismo se trata de un mito social que el enfermo recibe del exterior y que no corresponde a vivencias personales.
- e) Mientras el neurótico enfrenta su malestar con un mito individual que requiere de una oposición al psicoanalista real, el enfermo chamánico vence su enfermedad identificándose con un chamán míticamente traspuesto e idealizado.
- f) Mientras que en el psicoanálisis el médico cumple las operaciones, dirigiéndose a su paciente más allá de la palabra, mediante gestos y significantes que inciden en el inconsciente, permitiéndole al paciente producir su mito, en la cura chamánica el médico proporciona el mito, el discurso y la interpretación, y el paciente cumple con las operaciones.

### **Lacan, el psicoanálisis y la crítica al chamanismo**

Las penetrantes y lúcidas observaciones que nos ofrece Lévi-Strauss sobre el chamanismo lo condujeron a un conjunto de reflexiones sobre la naturaleza del psicoanálisis de los años de posguerra, reflexiones de gran importancia para interrogarnos el significado de esta práctica en nuestra sociedad.

Al preguntarse por el papel del grupo en la cura chamánica y en el psicoanálisis, Lévi-Strauss observa que en la sociedad tradicional la enfermedad es concebida como un problema de significado, que afecta al conjunto de los miembros del grupo, altera el universo de su cultura y los obliga a reintegrar el sinsentido que representa el padecimiento del enfermo. La conducta mágica frente a la enfermedad no es más que la respuesta a un hecho que tiene una naturaleza simbólica, intelectual y social, más allá de su manifestación afectiva.

Ahora bien, el pensamiento mágico se distingue de la ciencia porque su finalidad es alcanzar, por los medios más económicos, una comprensión general del universo, partiendo del principio de que si no se comprende todo no puede explicarse nada. Por contraste, la ciencia opera por etapas, distinguiendo diferentes dominios del universo y dividiendo los problemas que se plantea en tantas partes como sean necesarias. Por ello, el chamanismo, a diferencia del psicoanálisis, recurre al pensamiento mágico para salvar el abismo que separa el universo del significado del universo del significante a través de una integración global y colectiva de ambos, integración que supere la contradicción y el sinsentido que la enfermedad provoca en la vida social.

En este sentido, Lévi-Strauss advierte el riesgo que corre el psicoanálisis de perder su penetración y criticidad científica y convertirse en una técnica comparable al chamanismo. En efecto, al convertirse en lo que Lévi-Strauss llama una "mitología difusa", el psicoanálisis tiende a dejar de ser un sistema de hipótesis que aborda las causas de la psicopatología individual, provocando curas reales, para transformarse poco a poco en un sistema terapéutico aplicable a cualquier sujeto.

Al hacer esto, el psicoanálisis pasa, de disciplina científica, a convertirse en una tradición terapéutica entre otras, conforme a la cual se reconstruye el universo del individuo, apoyándose en el sentimiento de seguridad aportado al grupo por el mito fundador de la cura.

Para Lévi-Strauss, al incluir en su técnica ya no sólo a los pacientes anormales sino a cualquier sujeto típico de nuestra sociedad, el psicoanálisis arriesga transformar lo que es un tratamiento en una conversión, es decir que en vez de producir soluciones a trastornos específicos, el psicoanálisis se reduce a reorganizar el universo del paciente en función de una interpretación psicoanalítica oficialmente reconocida, divulgada y sancionada socialmente. El psicoanálisis desemboca así en la técnica chamánica y se confunde con un sistema mágico-social, perdiendo toda su especificidad.

El costo de ello es la imposibilidad de un progreso del conocimiento científico al interior del psicoanálisis. Si el psicoanálisis no se confunde con el chamanismo es porque, como lo reconoce Lévi-Strauss, no basta que la integración de la enfermedad de un individuo al universo simbólico del grupo sea posible y hasta eficaz para que sea verdadera, ni para asegurar que una adaptación de este tipo no constituya la afirmación de un estado mórbido. Como observa con razón el antropólogo francés: "reabsorber una síntesis aberrante local mediante su integración, con las síntesis normales, en el seno de una síntesis global pero arbitraria representaría una pérdida en todos los frentes" (1949: 167).

En este punto adquiere todo su sentido la crítica de Jacques Lacan a la interpretación de la teoría freudiana desarrollada por el psicoanálisis norteamericano, dominante hasta nuestros días, una interpretación muy influenciada por el relativismo culturalista y la psicología de inspiración empírico-pragmática, sea conductista, cognitivista o biologista. Sin poder reconocerlo, dicha concepción del psicoanálisis, que se ha convertido en su versión oficial en todo el mundo, ha operado en la práctica como un auténtico chamanismo basado en la socialización de la enfermedad por medio del mito colectivo del *american way of life*, es decir, el mito del individuo libre, autosuficiente, maduro y adaptado a la realidad.

Basando su técnica en la adaptación del paciente a la "realidad", dicho psicoanálisis adapta más bien "la realidad" al paciente, encarnando en la figura del analista (a quien el paciente debe identificarse) los ideales de la maduración, la integración, el libre albedrío, la iniciativa y la adecuación a las normas establecidas de la sociedad occidental. Al anteponer la eficacia a la verdad subjetiva, el psicoanálisis americanizado ha estado más interesado en la adecuación de sus resultados a los fines esperados que en el avance o la profundización de la ciencia freudiana. En esa medida su lógica no es distinta de la lógica del complejo chamánico, pues comparte con él la asimilación de la enfermedad al universo simbólico de los ideales sociales y no la elaboración personal de la enfermedad por el sujeto.

Lacan ha mostrado la manera en la que al seno del psicoanálisis hegemónico el abandono del trabajo sobre lo inconsciente y lo reprimido, sobre la división subjetiva y el deseo, ha sido correlativa de la primacía otorgada al ego y al fortalecimiento del ego, el yo o el *self* a través de la identificación al analista-chamán. Identificación que no es sino la contraparte de la interiorización del mito de la "adaptación" o de la "buena" relación de objeto por parte del paciente.

Al recuperar el sentido radical de la doctrina freudiana, Lacan se sirvió sin duda de las ideas de Lévi-Strauss en un doble plano para, por una parte, "deschamanizar" al psicoanálisis y convertirlo en una teoría capaz de ser formalizable y dar cuenta de sus elaboraciones, condición de cualquier quehacer científico; y por otra parte, para abordar el estudio de lo inconsciente a la luz del orden simbólico y sus leyes.

En efecto, la definición de lo inconsciente propuesta por el antropólogo francés tuvo un impacto decisivo en la lectura de Freud por Lacan. En cierta medida, Lacan coincide con Lévi-Strauss en la afirmación de que la matriz que opera en la cura chamánica y psicoanalítica tiene la estructura de un mi-

to, en un caso recibido de la tradición colectiva, en el otro producido a partir de la elaboración del pasado individual de un paciente.

La cura psicoanalítica, así concebida, depende menos del carácter real de las situaciones rememoradas que del hecho de que el sujeto las experimente bajo la forma de un mito vivido. Por esta razón, el efecto traumatizante de una situación o acontecimiento pasado en la vida de un paciente no resulta de su carácter intrínseco sino de su cristalización en una estructura preexistente, cuya eficacia es totalmente simbólica. Así, mas allá de los acontecimientos y la historia individual, lo inconsciente podría concebirse a través del conjunto de estas estructuras preexistentes y sus leyes, lo que Lacan ha definido como el orden simbólico.

Para Lévi-Strauss y para Lacan el inconsciente freudiano, que no debe ser pensado como un depósito de particularidades subjetivas, puede reducirse a una función, la función simbólica, que en todos los hombres se ejerce según las mismas leyes, y que se limita a imponer dichas leyes a un conjunto de elementos inarticulados. Independientemente de que la fuente del mito sea un material de imágenes individuales o colectivas, recreado por el sujeto o extraído de la tradición, el inconsciente opera sobre ambos tipos de materiales, imponiéndoles una estructura.

Se derivan de estas consideraciones tres conclusiones:

- 1) Si el inconsciente es un producto de la función simbólica y está vinculado a sus leyes, se comprende el sentido de la definición lacaniana de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, tesis que inaugura su llamado "retorno a Freud" así como su posición dentro del psicoanálisis (Lacan: 227-310).
- 2) Si la lógica del mito que opera en la cura chamánica y psicoanalítica deriva de la misma fuente, la función simbólica y sus leyes inconscientes, se comprende también la posible relación entre las leyes de estructura del mito y la de los complejos psicoafectivos de un individuo.
- 3) Si con todo, el chamán no psicoanaliza y el psicoanalista no es un chamán, es porque en nuestra civilización el tiempo y la experiencia mítica y sagrada sólo pueden expresarse en un plano individual y no colectivo.

### **Los límites del mito de la estructura**

Ahora bien, a pesar de que es evidente la coincidencia de muchas de las ideas de Lévi-Strauss y de Lacan, es necesario reconocer que su relación no es convergente en todos los puntos. El inconsciente del estructuralismo antropo-

lógico tiene más semejanzas con una suerte de “kantismo sin sujeto” que con la particular concepción de Lacan, de la cual difiere radicalmente. La identidad de las leyes del psiquismo y de la cultura no es una idea común a Lacan y Lévi-Strauss, sino a éste último y Geza Roheim (aunque uno la establezca en función de la unidad y universalidad de la ontogenia humana, y el otro en función de la emergencia del orden simbólico).

Mientras que para Lévi-Strauss la estructura inconsciente del mito es subjetiva y formalizable, para Lacan el inconsciente en tanto orden simbólico es inconsistente y formalizable sólo en la medida en que está marcado por la presencia de la pulsión, la subjetividad y la castración.

La originalidad de Lacan consistió sin duda en la aplicación que hizo al psicoanálisis de los aportes de la lingüística estructural y la antropología de Lévi-Strauss, para quien la cultura y el psiquismo derivan de las leyes del lenguaje, leyes cuya naturaleza es inconsciente. Dicha tesis llevó a Lacan a concebir la universalidad de las leyes del inconsciente freudiano a partir de las leyes del lenguaje (y no a partir de la teoría evolucionista de la herencia filogenética) y a afirmar que el inconsciente está estructurado según estas leyes.

Con ello Lacan logró liberar al inconsciente freudiano de todo reduccionismo biologista o culturalista, y esclareció como nadie su especificidad y legalidad propias. Sin embargo lo más importante es que su importación de las ideas de la antropología estructuralista al psicoanálisis no fue mecánica. La originalidad de la reflexión lacaniana se hace evidente en su lectura de los ensayos de Freud calificados como “antropológicos”.

En efecto, más que considerar tales trabajos como los fundamentos de una antropología psicoanalítica, es decir como aplicaciones del psicoanálisis a la cultura a fin de explicar los hechos sociales a partir de causas psíquicas, Lacan los concibe más bien como tentativas para resolver los problemas lógicos derivados de la comprensión estructural del psiquismo. Para Lacan, Freud no explica la cultura por el psiquismo. Freud nos permite comprender los principios universales del psiquismo considerando ciertos rasgos estructurales de la cultura, inherentes a su naturaleza simbólica e inconsciente (expresados en el ritual, el mito, la religión, el arte, la economía, la organización social o política) pero abordados bajo la forma en que se manifiestan a través de sus efectos subjetivos, como estructuras psíquicas y no culturales.

En otros términos, esto significa que para Lacan la articulación entre lo inconsciente con lo cultural, por un lado, y con lo psíquico, por otro, es distinta en cada caso. Si bien Lacan coincide con Lévi-Strauss en que tanto las leyes de la cultura como las del psiquismo están basadas en las leyes del lenguaje

y en que ambas tienen una naturaleza inconsciente, no deduce de ello, a diferencia del antropólogo francés, que la cultura explica al psiquismo o viceversa, que el psiquismo explica la cultura.

Para Lacan las leyes de lo inconsciente en el plano psíquico suponen el proceso material a través del cual cada individuo es inscrito como sujeto dividido en el orden del lenguaje.

Por el contrario, para Lévi-Strauss la dicotomía entre individuo y sociedad, subjetivo y objetivo, yo y otro, es sólo una apariencia que nos hace creer en una diferencia entre el psiquismo y la cultura. Según el etnólogo francés, sólo desde una perspectiva que se desplace del nivel de los fenómenos conscientes a los inconscientes es posible superar dicha antinomia, y comprobar que las leyes del psiquismo son homólogas a las de la cultura, y ambas un producto de la existencia del orden simbólico, que es el orden del lenguaje (Lévi-Strauss, 1950). Pues más que distinguirse, la sociedad y el individuo serían las dos caras de un mismo fenómeno, la consecuencia necesaria de la existencia del lenguaje, variaciones específicas de una lógica que deriva de las leyes del orden simbólico (aunque esto no signifique que el paralelismo lógico de las leyes del psiquismo y la cultura se confunda necesariamente con la armonía entre individuo y cultura).

En cualquier caso, a diferencia del inconsciente estructural de Lévi-Strauss, que es un inconsciente sin falla, consistente y totalizable, producto del conjunto de permutaciones lógicas a que dan lugar las leyes del intelecto o la mente, que no son sino las leyes de la cultura, el inconsciente para el psicoanálisis lacaniano se constituye y está soportado por una radical inconsistencia, una falla que testimonia la presencia de un sujeto del inconsciente marcado por la hiancia que hace de todo ser humano un ser deseante, dividido y marcado por la otredad.

Para Lacan, el inconsciente freudiano es ante todo psíquico, y aunque estructurado según las leyes del lenguaje, no supone su reducción a dichas leyes más que hasta cierto límite. Un límite desde el cual se presentifica el campo de la castración, de lo real, de lo inarticulable y de lo no simbolizable, del goce y la pulsión de muerte, fenómenos que tienen para el psicoanálisis una importancia capital para comprender las paradojas de la dialéctica subjetiva.

En Lacan, el orden simbólico que el lenguaje introduce en la vida de los hombres regula la economía inconsciente de un goce pulsional mudo y abismal que debe de ser encuadrado en los márgenes del deseo. Deseo y ley sin duda son las dos caras de un mismo fenómeno, el lenguaje, pero ambas producen y derivan a la vez del goce, de un plus que es un más y un menos des-

de el que la inconsistencia de lo simbólico se revela como necesaria e insuperable. Para el psicoanálisis freudiano y lacaniano el lenguaje, sus leyes pero sobre todo sus límites, son la materia de la experiencia analítica, una confrontación del deseo a la falta de goce, la sustitución del goce del otro por un "otro" goce hecho de actos y no de razones.

En otras palabras, el inconsciente psicoanalítico no se agota en el orden del lenguaje, y por lo tanto en la lógica de la cultura tal y como la entiende el estructuralismo antropológico. Más aún, el inconsciente del estructuralismo levi-straussiano, en la medida en que no se constituye por la represión originaria, podría ser calificado de prefreudiano. Dicho inconsciente se asemeja más a una no conciencia o preconciencia que reenvía a la inabarcabilidad por parte de una conciencia particular del alcance de las leyes culturales, un inconsciente que se reduce a una idea de lo simbólico como un orden totalizable y asimilable al conjunto de sus leyes. Tal inconsciente "es universal, allí donde para Freud solo hay inconsciente en singular, está abierto al descubrimiento y a la formalización, como un yo ahí totalmente cognoscible y previsible" (Dunand: 313).

### **La ilusión chamánica**

Hasta aquí hemos constatado que si Lévi-Strauss libera al inconsciente freudiano de sus connotaciones más elementales: depósito del instinto, de lo arcaico, de lo genético o de lo ilusorio, Lacan retoma sus críticas y las desarrolla hasta sus últimas consecuencias. Pero comprobamos también que la convergencia entre ambos se vuelve divergencia a partir del lugar desde el cual hablan, la antropología y el psicoanálisis. Ahí donde Lévi-Strauss encuentra un común denominador entre la actividad del chamán y el psicoanalista, la eficacia simbólica del mito y de sus leyes, Lacan establecerá su radical diferencia.

Si es posible establecer una diferencia entre el chamanismo y el psicoanálisis es porque el primero opera siempre bajo una lógica normativizante y socializante, en beneficio del superyó y el ideal del grupo. Como afirma Anne Dunand: "el psicoanálisis se opone a la antropología, pues ésta se ocupa de lo normal (ideal) y aquel de lo que trastabilla" ya que "contrariamente a lo que sucede con el chamán, no puede haber voluntad de curar en el analista, pues él está de lado del sujeto en su posición frente al inconsciente y no del lado del ideal del yo" (Dunand: 306).

Si el inconsciente psicoanalítico no se reduce a las leyes del simbolismo universal de la cultura, si no es equivalente de lo inconsciente en el sentido de la antropología estructuralista, es porque introduce al sujeto en la definición de



la estructura inconsciente. Lévi-Strauss opera una forclusión del sujeto que le lleva a establecer una relación no subjetivada del sujeto al inconsciente, lo que le impide reconocer la originalidad de la experiencia psicoanalítica y le lleva a subsumirla, a pesar de sus brillantes observaciones, a la lógica del chamanismo.

¿De que manera deberíamos, en consecuencia, concebir la especificidad del psicoanálisis frente al conjunto de técnicas tradicionales de curación? En un brillante estudio comparado entre las tradiciones curativas hindúes y el psicoanálisis, Sudhir Kakar comprueba que la principal diferencia entre ambas estriba en la forma en que la persona es concebida culturalmente en la sociedad occidental y la hindú. Mientras en occidente la persona es de naturaleza indivisible (individuo), esto es, permanente homogénea y cerrada, en la hindú la persona más que una mónada es un individuo, constituido y definido por relaciones abiertas, fluidas y relativas.

Para los hindúes los desórdenes afectivos y emocionales son desórdenes de las relaciones sociales, no del individuo, y por ello para su psicoterapia el origen de la enfermedad está en el nivel del grupo más que en la fantasía individual. En lugar de la deconstrucción de las fantasías inconscientes del individuo, la terapéutica tradicional en la hindú opera a través de una fantasía primaria, socialmente reconocida por los practicantes de un sistema curativo determinado, que se ajusta al conflicto inconsciente central de determinados pacientes.

La proliferación de escuelas curativas de las más diversas orientaciones mágico-religiosas ( budista, hinduista, islámica, etcétera) a lo largo y ancho de India, se explica así por el hecho de que la fuerza de la sociedad tradicional limita al mínimo la diferencia individual al interior de un grupo. Por ello, la cultura religiosa o de casta de cada grupo predetermina el tipo de marco mítico-fantasmático al interior del cual el deseo de la mayoría de sus miembros se manifiesta, ofreciendo a todo individuo un dios para cada estado psíquico, un mito para cada deseo o una leyenda para cada angustia (Kakar).

Sin duda Kakar retoma la clásica dicotomía entre occidente y oriente que opone las sociedades individualistas a las sociedades holistas, y que no es más que una variante de la oposición entre la sociedad occidental y la sociedad tradicional en general. Con todo, las conclusiones a que arriba Kakar y que son válidas para la mayoría de las sociedades de las que habla la etnología (en donde se expresa con mayor transparencia el complejo chamánico) podrían serlo también para el mundo occidental, puesto que el individualismo puede en el fondo considerarse como una variante empobrecida del holismo.

La sociedad occidental contemporánea no está exenta de la práctica del chamanismo, como el mismo Lévi-Strauss reconoce y el psicoanálisis postfreudiano a la americana lo prueba. En efecto, el culto al individuo no es más que otra forma del ideal del grupo, en la que el ego representa la norma colectiva. La proliferación de todo tipo de psicoterapias que aspiran a sustituir al psicoanálisis del yo (legitimado en todas sus variantes en la Asociación Psicoanalítica Internacional) ofreciendo métodos más eficaces de reforzamiento yoico, recuerda al estado de las terapéuticas tradicionales descrito por Kakar en la India. No es una casualidad que la mayoría de las técnicas psicoterapéuticas más difundidas hoy día (Gestalt, análisis transaccional, psicodrama, terapias sistémicas, etcétera), tengan como objetivo el apuntalamiento del ego, y que recurran a la dinámica de grupos. Cada una de estas doctrinas ofrecen, al igual que sus homólogos hindúes, diversos tipos de fantasías primarias que operan como mitos colectivos y que sujetan al individuo a los ideales superyoicos de nuestra sociedad.

Toda la originalidad de la obra de Lacan consistió en librar al psicoanálisis, temor compartido por Freud mismo, del destino al que lo condenaba su apropiación por los representantes de las normas colectivas: los médicos, los psiquiatras, los psicólogos y los sacerdotes.

El error de Lévi-Strauss no consiste en haber constatado la semejanza entre el chamanismo tradicional y el psicoanálisis, sino en reducir éste último a su versión americanizada. El desacuerdo entre Lacan y Lévi-Strauss, sin embargo, no se reduce a esto. La teoría del chamanismo y la concepción del psicoanálisis de Lévi-Strauss desconocen los efectos que la existencia del sujeto y la castración tienen en la definición misma del inconsciente, y por lo tanto en la estructura misma del mito, colectivo o individual, que le sirve al antropólogo de fundamento a su teoría de la eficacia simbólica.

Lacan hará explícita su relación con Lévi-Strauss en su trabajo "El mito individual del neurótico" de 1953, que representa la aplicación de los principios del estructuralismo antropológico al campo psicoanalítico a fin de refundar la ortodoxia freudiana con otro lenguaje. Sin embargo, su concepción del mito no es del todo idéntica a la del antropólogo francés.

Lacan propone en este ensayo, a través de la articulación del caso del hombre de las ratas y la autobiografía de Goethe, una revisión del complejo de Edipo en clave estructuralista, que tratando a dicho complejo como un mito, permite un desplazamiento de su articulación triangular a una estructura cuaternaria.

Si el título de este trabajo alude a la relación de inversión que establece Lévi-Strauss entre el mito colectivo de la cura chamánica y el mito individual que

produce el análisis, para Lacan se trata de demostrar la naturaleza imaginaria del complejo edípico, mito individual que encubre la presencia de la castración dando su sentido a la neurosis, y no de situar en el mito la eficacia de la cura, como postula Lévi-Strauss.

A diferencia de la capacidad socialmente reguladora y adaptativa que tiene en Lévi-Strauss el simbolismo del mito, Lacan sitúa en la falta en lo simbólico la subversión y la originalidad de la experiencia analítica, que apunta a un real que en el mito neurótico es reprimido imaginariamente.

Como señala Roudinesco, al interpretar las tesis freudianas a la luz del estructuralismo antropológico, Lacan introduce sus propias hipótesis, que no se encuentran ni en el corpus freudiano ni en los textos de Lévi-Strauss (288). Más que la incidencia del mito, es su desplazamiento lo que el psicoanálisis tiene como meta. Como lo afirma con toda precisión Dunand:

lo que se pone en juego en un análisis no tiene el fin de hacer al sujeto conforme a la regla, tal como ella se formula en su mito individual, sino llegar a que él se despegue de este mito, mito que es inconsciente a diferencia de los mitos etnológicos que no lo son. El mito, en tanto que recibe la adhesión de los individuos de una misma sociedad, no es inconsciente. Es una representación imaginaria que obtura el agujero abierto por lo real en lo simbólico, explica y describe la ley, e incluso, la justifica. Su función es la misma que la del mito individual (328).

Si el mito es la expresión de los ideales del grupo (y en consecuencia encarna lo que Lacan denomina el discurso del amo), independientemente de que sea transmitido al individuo o producido por él, su función es en todos los casos la de asegurar la represión, y por ello puede ser utilizado a través del ritual o la técnica para una curación adaptativa convencional. Toda la diferencia entre el chamán y el psicoanalista consiste en que este último no apuntala al yo ni al ideal del yo, sino que permite manifestarse al sujeto como sujeto del lenguaje y de la castración.

## **Bibliografía**

Dunand, Anne

1989 "Lacan lector de Lévi-Strauss" en Nestor Braunstein *Las lecturas de Lacan*, Editorial dos velas, México.

Kakar, Sudhir

1989 *Chamanes, místicos y doctores. Una investigación psicológica sobre la India y sus tradiciones para curar*, FCE, México.

Lacan, Jacques

1987 *Escritos*, Siglo XXI editores, México.

Lévi-Strauss, Claude

1949a "El hechicero y su magia", en *Antropología estructural*, 1977, Eudeba, Buenos Aires.

1949b "La eficacia simbólica", en *Antropología estructural*, 1977, Eudeba, Buenos Aires.

1979 "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Editorial Tecnos, Madrid, [1950].

Roudinesco, Elisabeth

1993 *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Fayard, París.

## Miscelánea

PAGINA # 154 BLANCA

# Etnología o folclor. Fray Bernardino de Sahagún y el registro de la palabra indígena

María Soledad Pérez López\*

Resumen: En este artículo se analizan las formas utilizadas por fray Bernardino de Sahagún para transcribir la palabra indígena. A través de los diferentes planos de la enunciación podemos observar la perspectiva metodológica desde la cual el franciscano recuperó y trabajó el testimonio oral. Se demuestra así, desde el siglo XVI, la diferencia en el tratamiento de la tradición oral según se considere a una sociedad con o sin escritura.

Abstract: In this article, we analyze the manners in which Bernardino de Sahagún transcribed indigenous language. In the different levels of the statement we can observe the methodological perspective from which this Franciscan recovered and worked on oral testimony. Thus, the difference in the treatment of oral tradition can be seen since the 16<sup>th</sup> century, depending on whether a society is considered as one having writing or not.

La célebre obra de fray Bernardino de Sahagún, la *Historia General de las Cosas de la Nueva España*,<sup>1</sup> fue escrita oficialmente entre 1558 y 1579, aunque sabemos que dos de los 12 libros que la componen fueron redactados antes: en 1547 el VI y entre 1553 y 1555 el XII. Si bien es cierto que el libro VI, conocido como los *huehuetlatolli*, se compone de discursos en estilo directo sin marcas declarativas, y que estos discursos representan discursos-objeto, es decir, son el objetivo mismo del libro, la palabra indígena está presente a lo largo de toda la obra bajo formas y funciones diversas que aquí nos proponemos estudiar.

Esta presencia está justificada si pensamos en el método de trabajo empleado por el franciscano. Sabemos que Sahagún interrogó a los indígenas sobre

<sup>1</sup> Para este análisis se utilizó la edición de Alianza Editorial. Existen varios estudios sobre la cronología de la elaboración de la obra pero una buena síntesis se puede encontrar en Miguel León-Portilla, 1987.

\* Universidad Católica de Guingamp, Francia.

los temas que le interesaban y que compuso su obra con la información obtenida. La palabra indígena representa, entonces, la huella del trabajo sobre el terreno de estudio. Sahagún redactó su obra en náhuatl para después elaborar la versión bilingüe, conocida como el *Códice Florentino*. El análisis que nos proponemos realizar se desarrolla únicamente sobre la versión en español, ya que es en ella en donde podemos observar cómo el franciscano recupera la palabra indígena a la hora de traducirla para un público hispanohablante.

Ahora bien, no todos los materiales en náhuatl recogidos por Sahagún fueron utilizados para la redacción de la *Historia General*, como se deduce del análisis de los borradores conocidos como *Códices Matritenses*. Hay manuscritos que no fueron traducidos del náhuatl, como los capítulos correspondientes a las partes del cuerpo humano o a los cantos, que él consideraba ininteligibles (León-Portilla, 1987: 96-97). Esto nos habla de un trabajo de clasificación y de selección que lo llevó a utilizar el estilo indirecto libre. Es posible decir, entonces, que existe un discurso I que corresponde a lo que los indios dijeron y un discurso II que corresponde a lo que Sahagún nos ha presentado en español y que podemos suponer fue lo que entendió de lo que le dijeron los informantes o lo que le interesaba que fuera conocido por un público hispanohablante. La identificación de esos dos niveles es muy difícil ya que lo oral no deja huellas, además de los problemas planteados por la traducción. Sin embargo podemos intentar algunas diferenciaciones a partir de los contextos en que aparecen las formas de la enunciación.

Este trabajo es importante en la medida en que nos informa sobre la concepción a través de la cual nuestro cronista se propuso la recuperación del testimonio oral indígena, al mismo tiempo que permite plantear algunas reflexiones históricas sobre la etnología y la tradición oral.

### **El testimonio indígena: representación o realidad**

El método seguido por Sahagún en la elaboración de su obra ha desatado varias polémicas respecto al papel desempeñado por los informantes y los alumnos (León-Portilla, 1974: 243). En general podemos decir que la discusión se centra en la posibilidad de dar a los indígenas el lugar de autores o de coautores, sobre todo en la versión en náhuatl. Sin querer adentrarnos en ella, esta polémica nos lleva a reflexionar sobre la que se ha desarrollado en el seno de la antropología, la etnografía moderna, en relación con el entrecruzamiento de voces: la del etnólogo y la de los indígenas. Clifford dice que toda exposición etnográfica incorpora naturalmente un conjunto de descripciones, transcripciones e interpretaciones



que es la obra de autores indígenas, y se pregunta cómo manifestar en ella la “figura de autor” (110-111).

Esta complejidad de voces proviene, sin duda, del lugar que la palabra indígena tiene en el interior del texto etnográfico, en el cual a la vez que representa una autoridad en el sentido de que informa e inicia al investigador en una cultura determinada, se instituye como parte del objeto que debe describirse. Lo que hacen, piensan y dicen los indígenas representa la “realidad” de la que tiene que dar cuenta el etnógrafo, pero mientras los actos representan la “realidad” directa, observable, las palabras la “reflejan”. Como dice Pereyre-Alvarez, lo que se plantea aquí es un problema de referente. Los actos que describe el etnógrafo tienen su referente en lo que él observa directamente mientras que las descripciones aportadas por los indígenas pertenecen a la categoría de lo “representado”, cuyo referente debe ser establecido en un ir y venir entre dichas descripciones y la sociedad a la cual hacen referencia.

Lévi-Strauss también se había planteado este problema, aunque desde otra perspectiva, cuando criticaba el “Ensayo sobre el Don”, de Marcel Mauss.<sup>2</sup> En este trabajo Marcel Mauss analiza la estructura y la representación del sistema de intercambios entre los maorí a partir de la explicación proporcionada por el jefe de la etnia, cuyo texto, registrado por él mismo, reproduce en el ensayo. Para Lévi-Strauss esta obra tiene una gran importancia en la construcción de la ciencia antropológica, sin embargo el problema se plantea cuando el antropólogo se pregunta si lo que se elabora en ella es un “cuadro de la teoría indígena” o de la “realidad indígena”. Es decir que la teoría indígena, lo que los nativos piensan de lo que hacen y dicen, sólo tiene valor como documento etnográfico, que aunque resulta inestimable en un sentido, puede estar alejado de lo que realmente hacen o piensan.

Es a partir de esta problemática que la etnografía presenta tal complejidad a la hora de recuperar la palabra indígena. Así, podemos ver que la voz de los indígenas en las etnografías modernas se manifiesta generalmente bajo las tres formas clásicas de introducción de los discursos, es decir, de lo que el etnógrafo ha escuchado. La primera es el estilo directo o inmediato, en el que las palabras son citadas tal y como fueron pronunciadas. A esta categoría pertenece el registro de fórmulas mágicas, de las palabras pronunciadas en los rituales, de los mitos, etcétera. Estos registros responden a la forma de discursos-objeto. No representan un medio para informarse sobre otros aspectos sino que

<sup>2</sup> “L’essai sur le Don”, en *Sociologie et Anthropologie*. Ver la introducción de Lévi-Strauss.

constituyen la información misma requerida, igual si son el objeto de análisis para encontrar sus relaciones con las acciones llevadas a cabo durante un ritual o con las formas inconscientes que les subyacen, con los universales, diría Lévi-Strauss.

La segunda forma utilizada es el estilo indirecto con un verbo introductor que responde en general a la marca de autoridad de los informantes, ya que sirve para sostener las afirmaciones y las interpretaciones del etnógrafo. Sin embargo el estilo indirecto no siempre es una simple trasposición del enunciado original. Dan Spencer distingue dos formas: puede presentarse un resumen de lo que fue dicho o puede desarrollarse una noción añadiendo las observaciones del etnógrafo al enunciado original. La tercera forma, y tal vez la más utilizada, es el estilo indirecto libre. En ella las marcas de introducción de los discursos no aparecen y no se puede distinguir quién es el que habla, si el etnógrafo o el indígena. Es aquí, según Spencer, en donde la etnografía construye las llamadas representaciones mediadoras para interpretar y explicar una cultura.<sup>3</sup>

Esta actitud de la etnografía hacia el testimonio indígena puede ser confrontada con la tradición oral, cuyos orígenes se encuentran en los estudios del folclor. Aunque a partir de Lévi-Strauss el folclor ha sido reivindicado como parte de la etnología, en sus inicios en el siglo XIX fue definido como un campo aparte que se ocupaba de las culturas orales dentro de las sociedades con escritura. Es en el marco del estudio de las tradiciones populares de las sociedades occidentales que surgen los conceptos de literatura oral y de literatura popular. Esos orígenes le han dado al folclor una perspectiva metodológica diferente a la de la etnología. Mientras que el folclor pone el acento en el carácter literario de las manifestaciones orales y registra producciones verbales que responden a géneros definidos de antemano, utilizando el estilo directo, la etnología, en tanto ciencia de las sociedades sin escritura, utiliza el registro de lo oral como un medio para informarse sobre el pasado y el presente de sociedades que no cuentan con documentos escritos, por lo que la utilización de los estilos indirecto e indirecto libre es esencial.

El surgimiento de la etnología como tal data de finales del siglo XIX, pero se reconoce una actividad precursora desde el siglo XVI, con la llegada de los

<sup>3</sup> Estas tipologías de la introducción de los discursos han sido elaboradas y utilizadas fundamentalmente en el campo de los estudios y de la crítica literaria (Bakhtin; Genette), sin embargo recientemente se han extendido hacia otros dominios y la crítica antropológica está haciendo un uso bastante interesante de ellas (Spencer; Borel, Calame, Adam *et al.*).

misioneros a América. El folclor, como lo hemos dicho anteriormente, surge en Europa en el siglo XIX, sin embargo se ha servido bastante de los testimonios legados por las encuestas inquisitoriales y por los humanistas del siglo XVI.

Cabe preguntarnos si la *Historia General*, en su manejo del testimonio indígena, se acerca más a un “cuadro de la teoría indígena” o a la “realidad indígena”, como lo plantea Lévi-Strauss; o si podemos hablar de la transmisión de la tradición oral, en la que el discurso recopilado constituye la realidad misma. Si tomamos la definición de tradición oral propuesta por Calame-Griaule como “el conjunto de mensajes que un grupo social considera haber recibido de sus ancestros y que se transmiten oralmente de una generación a otra”, tendríamos que preguntarnos si las declaraciones que los indios le hicieron a Sahagún responden a ella (23). ¿No podríamos ver en estas declaraciones el resultado de una larga interrogación más que una tradición que busca transmitirse de una generación a otra? ¿Las declaraciones de los indígenas, hubieran tenido las mismas características de haberse tratado de mensajes dirigidos a otra generación de indígenas y no a un misionero? Un investigador como López Austin, quien ha reconstituido hipotéticamente el cuestionario aplicado por Sahagún, encuentra que los datos proporcionados por la *Historia General* responden a una sistematización de la información que, más que dada espontáneamente, forma parte de un plan elaborado a conciencia (1974). Finalmente es necesario preguntarnos por las transformaciones que el registro escrito debe haber impreso en estos testimonios.

La recolección de las tradiciones orales se hace a través de géneros precisos que tienen una función determinada dentro de una comunidad, por ejemplo los cuentos, las leyendas, los mitos. Cuando los especialistas empezaron a interesarse en las sociedades no occidentales estas clasificaciones fueron cuestionadas y otros géneros hicieron su aparición, como las genealogías o las fórmulas rituales. Sin embargo podemos decir que la característica central de este trabajo consiste en el registro integral de lo que se ha dicho, es decir, en la transmisión de los discursos tal y como han sido pronunciados en un contexto preciso: un ritual, una noche alrededor de la chimenea, etcétera. Si miramos de cerca la *Historia General* nos daremos cuenta de que solamente los libros VI y XII proporcionan discursos en estilo directo susceptibles de ser considerados como tradición oral. Se trata de mensajes con una estructura propia en los que se puede identificar un nivel de enunciación diferente al de Sahagún, como las oraciones o los discursos de un padre a su hijo o a su hija. Analizar la tradición oral en los relatos de los cronistas del siglo XVI requiere, como lo sugiere Monod-Bequelin, de una definición más amplia así como de

estrategias de análisis diferentes, ya que la tradición oral no corresponde en estos textos a lo que ahora se entiende por este concepto (1984b).

Monod-Bequelin, quien ha estudiado la tradición oral en los cronistas franceses, nos dice que raramente se opusieron las tradiciones orales indígenas a las europeas. En general los autores de esta época juzgaron los relatos hechos por los indios desde la perspectiva religiosa o filosófica, para ellos se trataba de “creencias” o de “pensamientos”, pero no de géneros.

En este sentido podemos decir que el trabajo de Sahagún es una excepción ya que la *Historia General* nos presenta algunas muestras de tradición oral clasificadas en géneros: las “pláticas”, las “oraciones”, las “fábulas”, los “refranes” y los “acertijos”, aunque también nos transmite mensajes en los cuales la palabra indígena pasa por los estilos indirecto e indirecto libre. Según Monod-Bequelin la tradición oral en los cronistas del siglo XVI se presenta bajo fórmulas como “ellos decían”, “ellos creían”, “de miedo que” o “para que”, que introducen explicaciones provenientes de relatos míticos. En estos textos se registran narraciones que reciben los nombres de “mitos”, “fábulas”, “decires de los ancestros”, pero también explicaciones que se refieren a la “costumbre”, a una tradición, a un sistema de creencias o a un fragmento de mito y que pueden encontrarse redactadas en estilo directo o indirecto. El objetivo de Monod-Bequelin es el de reconstruir los mitos de los pueblos del norte a través del análisis de los textos de estos cronistas, sin embargo estas distinciones nos sirven a nosotros para observar cómo va tomando forma, ya en ellos, la perspectiva funcionalista que más tarde les dará la etnografía. A diferencia de las recolecciones de las tradiciones populares europeas, los mitos y los cantos de los indios de América no eran considerados como literatura “oral” sino que servían para informarse sobre lo que esas gentes creían y pensaban así como para reconstruir su pasado.

Según algunos mesoamericanistas entre los pueblos anteriores a la conquista existían varios géneros históricos y literarios, como los llamados *xihuhámatl* (anales históricos) y los *yaocuícatl* (cantos de guerra), se habla también de teatro, de poesía, etcétera. Sin embargo se trata de reconstrucciones hechas a partir del análisis de los documentos existentes: códices o testimonios de los cronistas del siglo XVI (Baudot; Todorov; Garibay). Sahagún alude, por ejemplo, a las “representaciones”, para las que en la versión náhuatl utiliza el término *neixcuitilli* y cuya traducción en latín, según Duverger, correspondería al término *exemplum*. No obstante, en la versión española de la *Historia General* presenta algunas muestras de los discursos recogidos únicamente a partir de las categorías occidentales. No se puede decir, por lo tanto, que el franciscano

llevara a cabo un trabajo de presentación de los géneros propios de la sociedad mexicana a un público español, aunque es cierto que realizó un trabajo de recuperación de textos orales más bien raro en un su época y sobre todo en América.

Esta actitud de los cronistas del siglo XVI, dice Monod-Bequelin, fue una de las causas de la pérdida de las tradiciones orales de las altas civilizaciones, ya que los modelos occidentales impregnaron y remodelaron el conjunto de las tradiciones indígenas. Además, dice la misma autora, en estas civilizaciones el saber era detentado por una élite cuya desaparición conllevó también la de las tradiciones orales; pero fue sobre todo la existencia de una concepción cíclica del tiempo lo que las volvió vulnerables frente a un elemento imprevisto como la llegada de los blancos, obligándolas a modificar un esquema construido de antemano.

Podemos decir lo mismo de la tradición occidental, que también se vio obligada a introducir en su cosmovisión la existencia de pueblos que no estaban mencionados en las *Sagradas Escrituras*, aunque este trabajo se hizo desde una perspectiva diferente. Los indios integraron la llegada de los blancos a partir de las estructuras orales mientras que los europeos integraron la existencia de los indios a través de la escritura, mediante la aplicación de moldes que funcionaron de manera rigurosa. Es este trabajo de integración el que nos interesa.

### Los discursos-objeto

La *Historia General*, como ya lo hemos dicho, aporta un gran número de discursos en estilo directo cuya función no es siempre la misma. Sin embargo podemos distinguir estas funciones en relación con el contexto en el que aparecen. En el libro II, por ejemplo, que trata sobre las fiestas y que está redactado en su mayor parte en estilo indirecto e indirecto libre, se introducen también algunos fragmentos en estilo directo:<sup>4</sup>

En esta fiesta llevaban las mazorcas de maíz que tenían guardadas (...) para que allí se hiciesen benditas. Llevaban las mazorcas unas muchachas vírgenes (...) y si por ventura algún mancebo decía alguna palabra de requiebro, respondían las viejas que iban con ellas: **“Y tú, cobarde ¿Hablas bisoño? ¿Tú habías de hablar? Piensa en como hagas alguna hazaña para**

<sup>4</sup> Todos los subrayados son de la autora.

**que te quiten la vedija de los cabellos que traes en el cocote...** Y algún mancebo que tomaba para sí esta reprensión, respondía diciendo... (cap. XXIII: 114).

O en el libro VIII, en el que se habla de la manera que tenían “los señores nobles de educar a sus hijos”:

instruían al niño estos que andaban con él para que háblase palabras bien criadas (...) y que no hiciése desacato a nadie y si alguna persona, aunque fuese de baja suerte, lo saludaba, inclinábanse y saludábanlo también diciendo: **“Vais en horabuena abuelo mío” y el que oía la salutación tornaba a replicar diciendo: “nieto mío, piedra preciosa, pluma rica, hasme hecho gran merced. Ve próspero tu camino”**. Y los que oían al niño hablar de la manera dicha holgábanse mucho y decían: **“Si viviere este niño será muy noble, porque es generoso. Por ventura algún gran oficio merecerá tener”** (cap. XX: 532).

En estos fragmentos los discursos referidos forman parte del objeto descrito: la fiesta llamada *Calionahuac* en el primero y la educación de los hijos de los nobles en el segundo.

En el libro VI, intitulado por Sahagún “De la retórica y la filosofía moral y teología de estas gentes Mexicanas”, como ya lo dijimos, encontramos una serie de discursos en estilo directo que nosotros hemos llamado discursos-objeto, ya que además de guardar su estructura enunciativa primera, es decir, de que comportan un enunciador indígena y un enunciatario del mismo universo, constituyen el objetivo del libro. El interés central de este libro, para nosotros, consiste en que en él podemos observar el desarrollo del método de Sahagún a través de las modificaciones en las formas utilizadas para registrar las declaraciones de los informantes.

En efecto, a lo largo de este libro las marcas enunciativas sufren algunas modificaciones que hacen pasar el registro del estilo directo al indirecto y al indirecto libre. Los nueve primeros capítulos están constituidos por “oraciones” dirigidas a los dioses introducidas por medio de un largo título, como en este ejemplo:

Capítulo II, del lenguaje y efectos que usaban cuando oraban al principal de sus dioses llamado Tezcatlipuca, y Yoalli Ehécatl demandándole socorro contra la pobreza. Es oración de los sátrapas, en la cual le confiesan

por señor de las riquezas, descanso y contento y placeres, y dador dellas, y señor de la abundancia (310).

Después tenemos la introducción de un discurso-objeto en el cual ningún nivel de la enunciación primera interviene, el “yo” del discurso corresponde a quien pronuncia la oración:

¡Oh señor nuestro, valerosísimo, humanísimo amparador! Vos sois el nos dais vida y sois invisible y no palpable, señor de todos y señor de las batallas. Aquí me presento delante de vuestra majestad, que soís amparador y defensor. **Aquí quiero decir unas pocas palabras a vuestra majestad por la necesidad que tienen los pobres populares y gente de baxa suerte y de poco caudal en hacienda...**

Hay un “yo”, el sacerdote, que pide por “ellos”, la gente popular, y que se dirige a un “vos”, el dios. Sin embargo en el capítulo VII, en el que se presentan las palabras que el franciscano distingue como una “confesión”, podemos detectar algunos cambios de enunciador. El informante o Sahagún interviene siguiendo los diferentes momentos del acto de la confesión, como en este fragmento: “Después que el penitente había dicho sus pecados, luego el mismo sátrapa hacía la oración que se sigue, delante de Tezcatlipuca” (324). O más adelante: “Aquí habla el sátrapa al penitente, diciendo...” (325). El capítulo acaba con una intervención del autor para explicar ciertas acciones llevadas a cabo en el acto de la confesión y para comentar la existencia del dios de la confesión entre las diferentes etnias:

Adoraban a Tlazultéotl, dios de la luxuria, los mexicanos, especialmente los mixtecas y olmecas. Dicen que en tiempo de la infidelidad los mixtecas siendo enfermos, confesaban todos sus pecados a un sátrapa, y en confesar les mandaba hacer satisfacciones, pagar las deudas, hurtos, usuras y fraudes. Y el sátrapa ora fuese adivino o astrologo, mandaba al enfermo que se confesaba que págase lo ajeno que tenía en su poder. E los Cuextecas adoraban e honraban a Tlazultéotl, y no se acusaban delante dél de la luxuria, porque la luxuria no la tenían por pecado. Los occidentales, como son los de Michoacán, etcétera, **no saben dar razón los viejos** si adoraban a este dios de la luxuria... (328).

En este capítulo tenemos, entonces, discursos-objeto en estilo directo pero también descripciones de acciones y de creencias en las que interviene el nivel

primero de la enunciación. A partir de aquí el procedimiento se vuelve sistemático y los capítulos empiezan o terminan con una descripción del contexto en el que estos discursos son pronunciados y de los rituales que los acompañan:

El que dice esta oración delante del dios Tezcatlipuca está en pie y inclinado hacia la tierra, y los pies juntos. Y los que son muy devotos están desnudos. Y antes que comience la oración ofrecen copal o fuego o algún otro sacrificio, y si están con su manta cubierta ponen la atadura de ella hacia los pechos, de manera que la parte delantera está desnuda. Y algunos diciendo esta oración, están en coglillas y ponen la manta sobre el hombro. **A esto llaman *moquichtlalía*** (cap. IX: 336).

¿Es Sahagún quien habla? ¿Por qué es utilizado el presente? Nosotros pensamos que se trata de los informantes ya que en el discurso siguiente, correspondiente al capítulo X, podemos observar la inclusión del enunciador:

Este orador que hace esta **oración** delante del señor recién electo era alguno de los sacerdotes muy entendido y muy retórico, o era alguno de los tres sumos sacerdotes, que el uno se llama *Quetzalcóatl*, y el otro *Tótec Tlamacazqui*, y el tercero *Tláluc* (...) y esto es así necesario porque el señor recién electo háblanle de esta manera, y también cuando muere porque entonces, cuando recién electo, toma el poder sobre todos, tiene libertad de matar a quien quisiere, porque ya es superior, y por esta causa cuando recién electo **decimosle** todo lo que ha menester para hacer bien su oficio, y esto con mucha reverencia y humildad. Por esta razón el orador habla con gran tiento y llorando y suspirando (342).

En este ejemplo el verbo “decir” está en presente y en la primera persona del plural, con lo que el informante se incluye en el grupo y se enuncia. Es interesante observar que si bien los capítulos X al XVI tratan de los discursos dirigidos a los señores electos, lo que en los títulos se traduce como “pláticas”, en las descripciones se habla de “oraciones”. ¿Es un detalle que se le escapó a Sahagún? ¿Los indios utilizaron el mismo término en náhuatl para referirse a los discursos dirigidos a los dioses así como a los señores y Sahagún decidió transcribirlo así aunque los clasificara como “pláticas”? En todo caso el procedimiento va tomando formas que corresponden a lo que ahora se llama etnología de la palabra, es decir, a la puesta en situación de los discursos indicando las condiciones en las que eran o debían ser pronunciados.



Esta evolución de las formas discursivas responde a un cambio en la definición de los objetos que se quieren registrar. Si las “oraciones” o las “pláticas” son un acto del habla en sí —invocación de una divinidad, amonestación, felicitación, etcétera—, acompañado de rituales, cuando se empieza a hablar de “matrimonio”, de “parto”, de “bautizo” nos encontramos en el terreno de acciones que son acompañadas de palabras. Es necesario, entonces, un trabajo de descripción de estas acciones. Lo que Sahagún llama “bautizo”, por ejemplo, consiste en una serie de acciones como la imposición del agua al niño por parte de la partera, en la cual se pronuncian ciertas palabras que serán referidas al mismo tiempo que las acciones. El franciscano pasa de la transcripción de discursos-objeto a la descripción de acciones-objeto. El capítulo sobre el matrimonio, “de la manera que hacían los casamientos estos naturales”, es una descripción de las ceremonias que se llevaban a cabo en esta ocasión y por lo tanto los discursos ocupan un lugar mínimo. Los últimos “discursos” del libro VI se acercan cada vez más a los que analizamos al inicio, correspondientes al libro II, al tomar el estatuto de palabras que forman parte de la descripción de un objeto.

Sabemos que el libro VI fue compuesto hacia 1547, 10 u 11 años antes del inicio de la *Historia General*. Sin embargo ya se pueden observar en él tanto los objetos que constituirán la mayor parte de la obra como las formas discursivas que serán utilizadas para presentarlos. Si seguimos este proceso cronológico de elaboración podemos constatar que la investigación de Sahagún pasó de las palabras a las cosas. Esto es normal si pensamos que el interés de los misioneros era el de dominar la lengua para en seguida pasar a las “cosas” —creencias, conocimientos, formas de gobierno, etcétera—. Esta evolución nos habla también del camino seguido por Sahagún para abordar el mundo náhuatl. El franciscano empieza por recolectar discursos en los que identifica los temas con los que elaborará sus cuestionarios. En el libro VI se habla ya de dioses, de fiestas, de la confesión, del bautizo, de los señores, de los curanderos, etcétera, pero sobre todo encontramos en él la sustitución del estilo directo (el discurso-objeto) por el indirecto (el discurso-representación), con el que redactará la mayor parte de la obra.

## Creer

En el mismo campo de la transmisión de los discursos de los indígenas podemos encontrar el discurso indirecto, pero en la modalidad de “creer”. En el caso de los discursos-objeto que acabamos de analizar la estructura subyacente se-

ría la de presentar lo que “decían” como una acción o como parte de una acción; en el que vamos a ver ahora se trata de describir lo que “decían creer”, es decir, nos encontramos en el dominio de los pensamientos y de las creencias. Aquí el verbo “decían” es utilizado en el mismo contexto que “tenían”. López Austin señala, en la introducción a la *Historia General*, que en el siglo XVI incluía el sentido de “mantener”, “sostener”. Veamos este fragmento:

Estas diosas llamadas Cihuapipilti (...) Y **decían** que andaba en las encrucijadas de los caminos haciendo estos daños (...) Y cuando a alguno le daba perlesía u otra enfermedad repentina, o entraba en él algún demonio, **decían** que esta diosa lo había hecho (lib. 1: 42).

El mismo sentido aparece en este fragmento, pero con el verbo “tener”:

Este dios llamado Tlaloc Tlamacazqui era el dios de la lluvia. **Tenían** que él daba las lluvias (...) También **tenían** que el enviaba el granizo y los relampagos... (lib. 1: 38).

Más adelante encontramos a los dos verbos funcionando en el mismo sentido:

Este Quetzalcoatl, aunque fue hombre **teníanle** por dios y **decían** que barria el camino de los dioses del agua (lib. 1: 39).

El verbo “decir” en este contexto tiene dos funciones, por un lado describe lo que “creían” y por el otro separa el campo de creencias del autor del de los indígenas. De esta manera Sahagún deja a los indígenas la tarea de explicar y de dar una razón a sus actos. Por ejemplo en este enunciado:

a la noche, luego comenzaban a beber pulcre los viejos y las viejas. **Decían** que lavaban los pies a los dioses (lib. 2, cap. XXXI: 153).

Mientras más consistan los objetos descritos en creencias más interés tendrá el autor en separarse del discurso pronunciado. Todo el libro de la adivinación está trabajado de esta forma:

Cualquiera que nacía, ahora fuese noble, ahora fuese plebeyo, en alguna de las dichas casas, **decían** que había de ser cativo (...) Más **decían** que aunque fuese nacido en tal signo mal afortunado, remedíabase por la destre-

za y diligencia que hacía por no dormir mucho y hacer penitencia (lib. 4, cap. II: 235).

El verbo “decir” desaparece cuando la información ha sido clasificada de antemano en la categoría de “creencia”. Es el caso, por ejemplo, del libro en el que se habla de los “agüeros” y las “abusiones”. Los “agüeros” son definidos y presentados en el libro V, que trata de las cosas sobrenaturales, pero también hay bastantes en el libro XI, que trata de las cosas naturales:

Deste animalejo que se llama comadreja o mostolilla se espantaban y tomaban mal agüero cuando lo vían entrar en su casa o atravesar por delante de sí cuando iban por el camino o por la calle. Y concebían en su corazón mala sospecha de que les había de venir algún mal, o que si algún viaje tomase no le había de suceder bien... (291-292).

Aquí la palabra “agüero” reemplaza al verbo “decir”. A veces las creencias del autor y las de los indígenas se mezclan, por ejemplo cuando habla del fantasma llamado Centlapachtón:

Capítulo XII, en que se trata de otras fantasmas que aparecían de noche. Había otra manera de fantasma que de noche aparecía, ordinariamente en los lugares donde iban a hacer sus necesidades de noche. Si allí les aparecía una mujer pequeña, enana que le llamaban Cuitlapantón, o por otro nombre Centlapachtón, cuando este tal fantasma aparecía, luego tomaban agüero que habían de morir.

Si observamos bien, el hecho de que se trate de un fantasma no es cuestionado ya que no introduce un “decían que había un fantasma”. Podemos pensar, por lo tanto, que Sahagún no dudaba de su existencia puesto que atribuía al Diablo la capacidad de transformarse para engañar a la gente. En otro capítulo lo vemos afirmar, por ejemplo, la existencia de gigantes. En donde Sahagún se deslinda es en la interpretación que los indios hacen de esta aparición, ya que aquí se trata de una falsa creencia o agüero.

Ahora bien, estas formas de introducción del discurso funcionan más que como marcas de la enunciación o de la autoridad sobre el terreno, que como veremos están en presente, como objetos de la descripción, es decir, forman parte de las “cosas” que Sahagún quiere conocer y mostrar. Estas formas del verbo “decir” están manejadas en estilo indirecto y en imperfecto. Sin embargo

Sahagún también utiliza lo que podríamos considerar como estilo indirecto libre, en el que la transmisión de las palabras de los otros se hace sin marcas de introducción y en el que las voces se confunden.

## Describir

La *Historia General*, al menos en la versión española, es un discurso sobre las “cosas” de los pobladores de las Nuevas Tierras, de las que el Viejo Mundo quería informarse por primera vez. Para explicarlas al público hispano Sahagún estaba obligado a cerner estas “cosas” a través de conceptos familiares. Para esto, como ya lo dijimos, recopiló una masa de documentos escritos y orales sobre la que realizó un ejercicio de análisis y de interpretación. A pesar de que de la obra se desprende una sensación de impersonalidad podemos detectar la enunciación que se encuentra detrás y sobre todo podemos observar la actividad interpretativa de nuestro autor.

Si miramos de cerca el apéndice del libro II, en el que se habla del destino de las almas después de la muerte y que fue uno de los primeros en ser elaborados ya que se encuentra en los borradores conocidos como *primeros memoriales* (León-Portilla, 1974: 97), podremos notar que los discursos referidos en estilo directo tienen todavía un lugar importante, aunque conjugados con los discursos en estilo indirecto, como en este fragmento:

**Y más** daban otros papeles al defuncto, diciendo: “veís aquí con que habeís de pasar ocho páramos”. **Y más** daban otros papeles al defuncto diciendo: “veís aquí con que habeís de pasar collados”. **Y más** decían al defuncto: “veís aquí con que habeís de pasar al viento de navajas, que se llama *itzehecaya*”. Porque el viento era tan recio que llevaba las piedras y pedazos de navaja. **Por razón** de estos vientos y frialdad, quemaban todas las petacas y armas, y todos los despojos de los captivos que habían tomado en la guerra, y todos sus vestidos que usaban. **Decían** que estas cosas iban con aquel difuncto, y en aquel paso le abrigaban para que no recibiese gran pena (220).

Existe aquí un estilo muy oral que es revelado por la fórmula “y más”, que en el fragmento completo se repite al menos siete veces. Sin embargo también podemos detectar la intromisión de Sahagún en la fórmula “por razón”, utilizada para informar sobre la razón de los rituales que le son explicados, y en la utilización del estilo indirecto en “decían”. Si miramos otro pa-

saje en el que se evocan los ritos funerarios, esta vez en el libro VIII, de los mercaderes, encontramos una reformulación de las mismas informaciones:

Y si alguno de los pochtecas del Tlatilulco enfermaba y muría, no le enterraban, sino poníanle en un cacaxtle **como suelen componer los defuntos**. Lo componían con su barbote, y teñíanle de negro los ojos, y teñíanle de colorado el rededor de la boca, y poníanle unas bandas blancas por el cuerpo y poníanle unas tiras anchas de papel, a manera de estola, como se le pone el diácono, desde el hombro al sobaco. Habiéndole compuesto poníanle en un cacaxtle y atábanle en él muy bien y llavábanle a lo alto de algún monte. Ponían el cacaxtle levantado, arrimado a algún palo hincado en tierra. Allí se consumía y decían que no muría, sino que se fue al cielo, adonde está el sol. **Lo mismo se decía de los que murían en la guerra, que se habían ido adonde está el sol** (cap. V: 554).

En este fragmento la intervención de Sahagún es flagrante. La introducción de la frase en presente, “como suelen componer los defuntos”, nos habla de la actividad de observación del autor y de la reformulación de un dato que había obtenido en otro lugar. La frase “lo mismo se decía de los que murían en la guerra” confirma esta idea. Tzvetan Todorov dice que las precisiones técnicas en la descripción de los sacrificios humanos, “dos palmas o un poco más”, etcétera, no aparecen en el texto náhuatl sino que fueron redactadas a partir de las informaciones recogidas en otro lugar (235-236).

La diferencia con la traducción lingüística no es muy evidente. Según Spencer la traducción es una representación fiel de la significación lingüística y generalmente se presenta mediante una perífrasis, como en estos ejemplos:

*ácatl* que quiere decir caña  
*tochtli* que quiere decir conejo

Pero la obra de Sahagún no es un vocabulario ni un diccionario, es un tratado sobre las “cosas”, por lo tanto el acercamiento lingüístico es un medio para alcanzar sus objetos, veamos este ejemplo:

Si algún borracho se despeñó o se mató, decían “aconejóse”. Y porque el vino es de diversas maneras y hace borrachos de diversas maneras, llamaban *centzontotochtin*, que son “cuatrocientos conejos”, como si dicesen que hacen infinitas maneras de borrachos (lib. 4, cap. V: 240).

Aquí hay una traducción literal de la palabra *centzontochtin* como “cuatrocientos conejos”, pero el objetivo no es el de darnos un significado lingüístico sino el de asociar dicho significado con una creencia o con una práctica. El mismo procedimiento se utiliza en este otro ejemplo:

También hacían otra cerimonia que tomaban con las manos a las niñas y niños, apretándoles por las sienes. Los levantaban en alto. Decían que así los hacían crecer. Y por esto llamaban a esta fiesta *izcalli* que quiere decir “crecimiento” (lib. 2, cap. XXXVII: 176).

La traducción del término *izcalli* como “crecimiento” tiene el objetivo de asociar el nombre de la fiesta con las acciones que son llevadas a cabo.

Pero lo más importante es que en este fragmento podemos advertir la utilización del estilo indirecto para lo que se consideran “creencias” y del indirecto libre para la descripción de actos que remiten a lo observable. Esto no quiere decir que los haya observado forzosamente sino tan solo que podría haberlo hecho. La creencia se registra con “decían” mientras que en las acciones nos encontramos con la forma “decían que hacían”. La mayor parte de la *Historia General* está redactada con estas dos formas que separan sistemáticamente las creencias de los actos observables. En esta última forma las voces de los informantes y la del autor se confunden, por ejemplo en la descripción de los emblemas que llevaban los señores:

También estos señores llevaban a cuestras una manera de divisas que se llaman *izpapálotl*. Es esta divisa hecha de manera de figura de diablo, hecha de plumas ricas. Y tenía las alas y cola a manera de mariposa, de plumas ricas, y los ojos y uñas y pies y cejas y todo lo demás eran de oro. Y en la cabeza de esta divisa poníanle dos manojos de quetzatl. Eran como cuernos (lib. 8, cap. XII: 511)

En esta descripción el verbo “decir” no aparece y tenemos una comparación con el Diablo que proviene seguramente de Sahagún. Este tipo de discurso responde a la búsqueda de sentido mediante una doble aproximación, la de los informantes y la del autor, quien interpreta a través de la comparación entre dos objetos que en su opinión son válidos para las dos culturas. Es a esto a lo que Spencer ha llamado la búsqueda de significaciones en etnografía, mediante la utilización del estilo indirecto libre, y que responde más

exactamente al concepto de “representaciones mediadoras extrínsecas al objeto”. La diferencia de esta comparación entre un término lingüístico y las acciones, con las citadas arriba, es que en aquellas los términos de la comparación pertenecen al universo de la sociedad estudiada. Spencer llama a esto “representaciones mediadoras intrínsecas al objeto”.

Hasta aquí hemos visto las diferencias en la utilización del estilo directo, del estilo indirecto, con el verbo introductor en imperfecto, y del indirecto libre. Todas esas formas marcan el universo estudiado y no tanto la enunciación, esto es más claro si oponemos estas formas al verbo “decir”, en presente.

### Decir

Normalmente las marcas de la enunciación de los informantes no aparecen ya que el autor, en la introducción al libro II, nos ha hecho saber que son ellos quienes han proporcionado las informaciones que nos presenta. Así, estas marcas han sido borradas en la mayor parte del libro para dar lugar a la descripción impersonal que tanto ha llamado la atención de los especialistas. Sin embargo podemos detectar algunas de ellas, que en general están en presente, y analizar los contextos en los que aparecen, como en este ejemplo:

**Otros dicen** que este era un hocico de espartarte, que es un pez marino que tiene un arma como espada en el hocico (...) **Según otros** al que había de matar... (cap. XXVI: 133).

O bien:

En el primer día del mes celebraban una fiesta a honra, **según algunos** de los dioses Tlaloques, que los tenía por dioses de la lluvia; y **según otros** de su hermana la diosa del agua Chalchiuhtlicue; y **según otros**, a honra del gran sacerdote o dios de los vientos Quetzalcóatl. Y podemos decir que a honra de todos estos... (cap. I: 81)

Estas formas del verbo “decir”, aunadas en estos ejemplos a la preposición “según”, responden bien a la enunciación de los informantes. En ellas podemos observar el trabajo de confrontación de los testimonios que el franciscano llevó a cabo y del que nos habla en la presentación del calendario. Estos actos de enunciación son presentados en estilo indirecto, del cual podemos reconstituir la estructura subyacente:

“(Yo digo) que ellos dicen”.

Estas formas se presentan también en pasado simple, como en el ejemplo siguiente:

Lo que **dijeron** y **supieron** los naturales desta tierra de los defunctos que se morían es que las ánimas de los defuntos iban a una de tres partes (lib. 3, apéndice al cap. I: 219).

O en este fragmento del libro XII sobre la guerra:

Cerca de esta materia allégase también a esto que los que fueron conquistados **supieron y dieron relación** de muchas cosas que pasaron entre ellos durante la guerra, las cuales ignoraron los que los conquistaron, por las cuales razones me parece que no ha sido trabajo superfluo el haber escrito esta hestoria la cual se escribió en tiempo en que eran vivos los que se hallaron en la misma conquista, y ellos dieron esta relación... (Introducción: 677).

La utilización del pasado simple se debe, quizá, al hecho de que los libros en los que aparece fueron los primeros en ser redactados, incluso antes que la versión en español. Es posible que los autores de estas informaciones estuvieran muertos en el momento de la redacción final, pues Sahagún nos dice que esta historia “se escribió en tiempo en que eran vivos los que se hallaron en la misma conquista”. La utilización del pasado simple expresaría entonces la cronología de la recopilación del testimonio y la de la elaboración de la obra. Esta forma en pasado simple es, sin embargo, la menos común, pues en general las marcas de la enunciación están en presente. Aquí vemos que los informantes no “decían”, sino que “dicen” o “dijeron”. Podemos restablecer la estructura de la enunciación con el esquema siguiente:

[Sahagún dice que:

(los informantes dicen o dijeron que:

{sus ancestros decían, creían, hacían, etcétera})]

En esta estructura hay tres niveles. Los dos primeros, en presente, representan el universo de la enunciación. El tercero, en imperfecto, el universo del enunciado, los objetos de la descripción. Lo que Sahagún nos presenta son los discursos que los indios “tenían” sobre sus ancestros. Esta estructura refleja la



posición de los informantes respecto a las prácticas sociales descritas: se ubican al exterior y no como participantes. Borel, en un análisis sobre el trabajo de Evans-Pritchard dice, refiriéndose a los informantes, que “el zandé” es designado por un nombre común como miembro de una clase, “los azandé”. Sólo los informantes tienen derecho a un nombre propio, signo de que se encuentran en la frontera que separa el interior del exterior del dominio en el cual el objeto toma forma.<sup>5</sup>

De igual manera en la *Historia General* los sujetos-objeto del discurso son “Los Mexicanos”, “La gente indiana”, “Los naturales de estas tierras”, “Los de Tlatelolco”, pero los informantes tienen derecho a un nombre propio mencionado en el prólogo al libro II, en el que nos explica el procedimiento seguido para la elaboración de la obra:

Hice juntar los principales con el señor del pueblo que se llamaba Diego de Mendoza (...) y en todos los escrutinios hubo gramáticos y colegiales: el principal y más sabio fue Antonio Valeriano (...) Alonso Vegerano (...) Martín Jacobita (...) Pedro de San Buenaventura (...) Los escribanos (...) Diego de Grado (...) Bonifacio Maximiliano (...) Mateo Severiano... (79).

El nombre propio al que tienen derecho es un nombre español que refleja el grado de aculturación pero sobre todo la distancia temporal en relación con el objeto descrito.

## Conclusiones

Hemos visto cómo la palabra indígena tiene un estatuto diferente según la forma y el contexto en que se inserta. La voz de los indígenas es tanto la autoridad sobre la que reposan las informaciones, cuando el verbo introductor está en presente, como el objeto mismo del discurso, cuando aparece en estilo directo o indirecto, pero en imperfecto. Esta última forma es propia del relato iterativo, es decir, de las acciones que se repiten a lo largo de un espacio indeterminado de tiempo. No podemos decir que la *Historia General* sea una compilación de textos indígenas porque no responde a la definición que damos de tradición oral. El objetivo del autor no era el de mostrar la producción lingüística de una cultura, aunque más tarde su obra sirviera para la elabo-

<sup>5</sup> “La schématisation descriptive...”, en *Le discours anthropologique*: 202.

ración de un diccionario, sino el de reconstruir el pasado de dicha cultura a través de las informaciones proporcionadas por los testigos de un orden social considerado como terminado. Es por esto que los testimonios debían ser contrastados y presentados en estilo indirecto e indirecto libre, en los cuales la reformulación de las declaraciones indígenas era necesaria. La obra de Sahagún parte más que de la tradición oral de esa perspectiva funcionalista que la etnología legitimará más tarde y para la cual la palabra indígena es un medio para acceder a las concepciones, las creencias y los eventos pasados de una sociedad considerada sin escritura.

Esta diferencia en el tratamiento del testimonio oral en América y en Europa puede observarse si revisamos el trabajo de recolección de los géneros orales llevado a cabo por los humanistas del siglo XVI o los manuales de supersticiones escritos en base a las encuestas y los interrogatorios de los inquisidores, pero eso sería objeto de otro artículo. Por ahora sólo podemos concluir que el siglo XVI fue testigo de dos enfoques distintos en el tratamiento del testimonio oral, ya sea que se tratara de sociedades consideradas con escritura o sin ella, y que en el siglo XIX estos enfoques desembocaron en dos disciplinas diferentes: el folclor y la etnología.

### **Bibliografía**

Bakhtin, Mikhail

1977 *Le marxisme et la philosophie du langage*, Minuit, París.

Baudot, Georges

1990 *Relatos aztecas de la conquista*, Grijalbo, México.

Borel, Marie Jeanne

1991 "Objets de discours et représentation", en *Langages*, núm. 103, septiembre, pp. 36-50.

Borel, Marie Jeanne, Claude Calame, Jean-Michel Adam y Mondher Kilani

1990 *Le discours anthropologique*, Méridiens-Klincksiek, París.

Calame, Claude

1986 "Le récit en Grèce ancienne, énonciations et représentations de poètes", Méridiens-Klincksiek, París.

Calame-Griaule, Geneviève

"Pour une étude ethnolinguistique des littératures orales africaines", en *Langages*, núm. 18, pp. 22-47.

Clayton L., Mary

1989 "A trilingual spanish-latin-nahuatl manuscript dictionary sometimes attributed to fray Bernardino de Sahagún", en *International Journal of American Linguistics*, vol. 55, núm. 4, octubre.

Clifford, James

"De l'autorité en ethnographie", en *L'ethnographie*, núms. 90/91, pp. 87-118.

Garibay, Ángel María

1975 *Historia de la literatura náhuatl*, vol. 5, Porrúa, México.

Genette, Gérard

1972 *Figures III*, Du Seuil, París.

León-Portilla, Miguel

1974 "The problematics of Sahagún: Certain topics needing investigation", en *Sixteenth-Century Mexico. The work of Sahagún*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

1987 *Bernardino de Sahagún*, Historia 16/Quórum, Madrid.

López Austin, Alfredo

1974 "The research method of fray Bernardino de Sahagún: The questionnaires", en *Sixteenth-Century Mexico. The work of Sahagún*, University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 111-149.

Mauss, Marcel

1950 *Sociologie et anthropologie*, Quadrige/P.U.F., París.

Monod-Bequelin, Aurore

1984a "La parole et la tradition dans les récits des chroniqueurs aux XVIème et XVIIème siècles", en *Amerindia*, número especial 6, pp. 297-348.

1984b "Quelques remarques sur la tradition orale amérindienne", en *Cahiers de Littérature Orale*, núm. 6, pp. 172-209.

Ong, Walter J.

1982 *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, FCE, México.

Pereyre-Alvarez, Frank

1985 "Le statut du langage dans la pratique anthropologique", en *Linguistique, Ethnologie, Ethnolinguistique (La pratique de l'anthropologie aujourd'hui)*, Actes de l'Atelier "Linguistique et ethnologie" du Colloque International du CNRS (Sèvres, 19-21 de novembre de 1981), SELAF, París.

Sahagún, fray Bernardino de

1979 *Historia General de las cosas de Nueva España*, prefacio y comentarios de Ángel María Garibay, Porrúa, México.

1981 *Códice Florentino*, 3 vol., edición facsimilar, Gobierno de la República/CIRCA, México.

1987 *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Historia 16/Quórum, Madrid.

1988 *Historia General de las cosas de la Nueva España*, 2 vol., Alianza Editorial, comentarios de Alfredo López Austin, México.

1989 *Breve compendio de los ritos idolátricos que los indios de esta Nueva España usaban en tiempos de su infidelidad*, Departamento del Distrito Federal, México.

Spencer, Dan

1981 "L'interprétation en anthropologie", en *L'homme*, núm. 21, enero-marzo.

Todorov, Tzvetan

1982 *La conquête de l'Amérique*, Du Seuil, París.

# El consumo del maíz en la construcción de la persona mazateca\*

Esperanza Penagos Belman\*\*

Resumen: El presente trabajo ofrece algunas reflexiones sobre el papel del maíz en la integración del individuo mazateco. Pasa revista, en primer lugar, a la constitución anímica de la persona desde la representación simbólica mazateca y, en segundo lugar, a la importancia de la manipulación y del consumo del maíz en la constitución del hombre como un ser “cabalmente íntegro”.

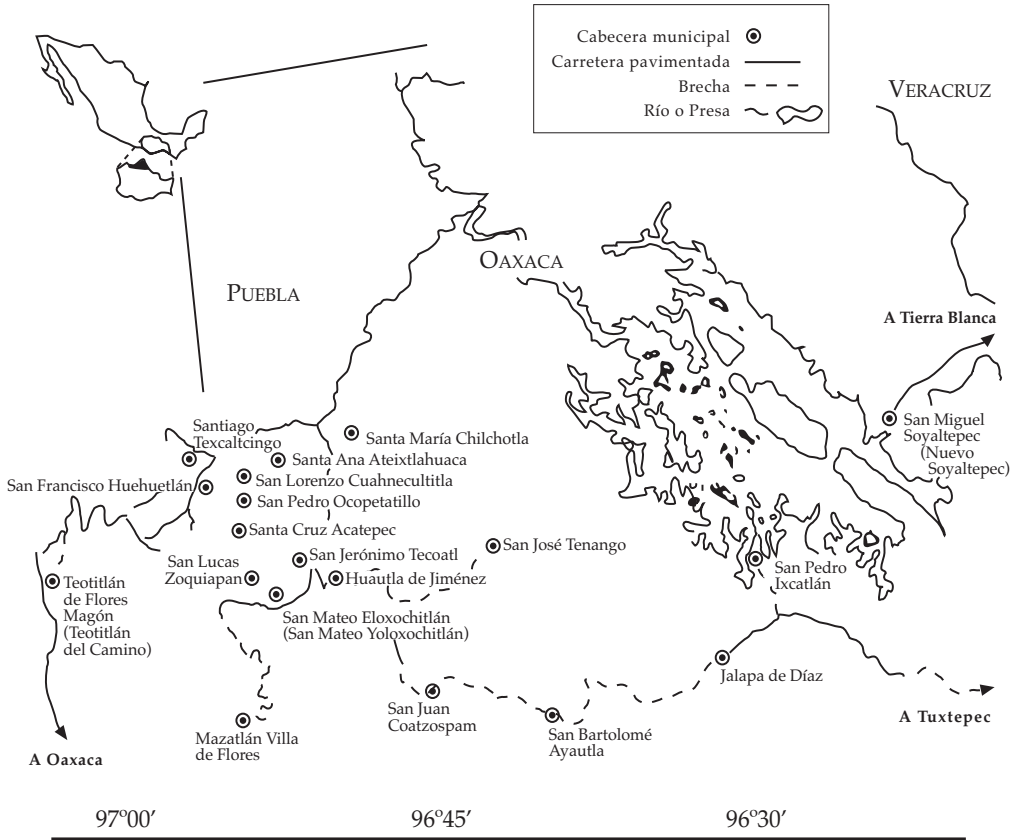
Abstract: The objective of this paper is to share some reflections on the role maize has in the integration of the Mazatec individual. The author analyzes first, the person's constitution from the scope of symbolic Mazatec representation and second, the importance of maize consumption and manipulation in the constitution of man as a “fulfilled human being”.

La región mazateca se ubica en la parte septentrional del estado de Oaxaca, en el interior de la Sierra Madre Oriental. Limita al norte con Veracruz, al sur con el río Santo Domingo, al este con las tierras chinantecas que corresponden a los municipios de Ojitlán y Tuxtepec y al oeste con el estado de Puebla (ver el mapa). Dividida por su orografía en alta y baja mazateca esta región sufrió una violenta transformación en sus condiciones de existencia a partir de la década de los cincuenta del siglo pasado. Para la región serrana esta fecha marcó el inicio de una nueva forma de integración a la economía nacional e internacional debido a que el Estado intentó obtener el monopolio de la producción, la comercialización y la distribución del café. Para la mazateca baja

\* DES-ENAH

\*\* Quiero dedicar este trabajo a mi muy querida maestra, la Dra. Marie-Odile Marion, *in memoriam*. Por otra parte deseo expresar mi agradecimiento al Dr. Alessandro Lupo, de la Universidad de Roma, quien invitado por la profesora Marion y la línea de Antropología Simbólica de la ENAH impartió una conferencia en dicha escuela en el año de 1998. Muchas de sus sugerencias y reflexiones sirvieron de guía para este proyecto.

Localización geográfica de la región mazateca



Fuente: López Cortés, Eliseo y Juan Pérez Quijada: 4.

la década de los cincuenta representó el punto de partida en la edificación de una obra magna de ingeniería hidráulica circunscrita a un programa de desarrollo regional conocido como Proyecto Papaloapan, que generó la inundación de más de 51,000 Ha de terreno fértil pertenecientes a tres municipios de dicha región.

Con la construcción de la presa Miguel Alemán la mazateca baja perdió más de 500 km<sup>2</sup> de su territorio, es decir, la mitad de las tierras cultivables pertenecientes a San José Independencia, San Pedro Ixcatlán y San Miguel Soyaltepec. Esto

provocó el desplazamiento de 22,000 indígenas mazatecos que fueron relocalizados en cinco zonas ubicadas a una distancia entre los 50 y los 200 km de su lugar de origen. En la actualidad la presa Miguel Alemán constituye un gran lago de configuración irregular con numerosas islillas que, según su tamaño, son utilizadas estacional o permanentemente como centros de población o como áreas de pastos y tierras de agostadero.

Cabe señalar que las comunidades en las que desarrollamos nuestro trabajo forman parte de tales áreas. No es momento para hablar sobre el proceso de repoblamiento y colonización de la presa, baste señalar que hoy en día tanto la isla Málzaga como la Buenos Aires están habitadas por más de 200 indígenas mazatecos de procedencia diversa.

En la concepción mazateca una persona está constituida fundamentalmente por un cuerpo que contiene huesos, carne, sangre, corazón y sobre todo un número plural de espíritus. Cada ser humano se compone, pues, de cuerpo y de espíritus plurales. Siete para el caso femenino y seis para el caso masculino. Dichas entidades espirituales, denominadas *ase niti* (imagen de día), se asientan privilegiadamente en el corazón.

Para los mazatecos todo ser viviente posee un corazón. Goza, por lo tanto, del aliento y la fuerza vitales que le garantizan la sobrevivencia en un primer momento. Pero esta esencia vital, que entre los antiguos mexicanos se creía insuflada en el vientre materno por la dualidad suprema del Omeyocan (López Austin: 227), este influjo que podría ser identificado con aquella sustancia conocida como el *tonalli* entre los nahuas del siglo XVI y que está muy cercano al *yolo* y al *ecahuil* de los nahuas contemporáneos de Santiago Yancuitalpan (Signorini y Lupo), es insuficiente para garantizar la vitalidad de un individuo.

Para los mazatecos la ontogénesis humana no involucra la formación de su entidad espiritual. Aunque las opiniones son divergentes y no siempre poseen la coherencia que deseáramos, gran parte de los testimonios coinciden en señalar que los embriones, es decir, los niños que no han sido expulsados del vientre materno, carecen de dicha entidad anímica. Poseen, claro está, un corazón, la sede donde se alojará el aliento vital, pero en tanto el embrión no haya salido del campo uterino permanecerá desprovisto de fuerza espiritual. El feto no está animado por el espíritu, éste “le entra hasta que nace, cuando ya está en el piso, cuando ya cae. Le entra por la cabecita o por el pecho”. Teófilo Morelos, hombre de conocimiento de la isla Buenos Aires, afirma que:

No está [el espíritu] adentro, y si lo consultamos no lo podemos ver, consultamos [el espíritu] de la mamá nada más. Ya cuando el niño cae, entonces

ya tiene su espíritu. Entonces si el bebé, vamos a poner, está adentro todavía, no podemos poner su espíritu. Pues sí, pues todavía es como si apenas se estuviera desarrollando, entonces ya cuando cae el aire, entonces ya hay espíritu. Entra el espíritu.

Existe, sin embargo, cierta ambigüedad respecto a la naturaleza y al número de entidades anímicas que integran a la persona mazateca,<sup>1</sup> aunque generalmente se estima la cantidad de seis espíritus para el varón y de siete para la mujer:

son siete espíritus los que tenemos, así dicen los viejitos de antes. Si nomás tuviéramos uno y nos pasa algo, si nomás tenemos uno, enseguida nos vamos a morir; pero porque son siete, por eso aguantamos. Los espíritus son siete, pero el corazón nomás es uno y nosotros también somos un cuerpo.

En este testimonio, que nos fue dado por una mujer, se advierte que es en dicha pluralidad en donde reside la fuerza anímica, que se concibe como una especie de reserva vital. En efecto, la muerte no es considerada como un acontecimiento que sobreviene en un momento preciso; por el contrario, es entendida como la paulatina pero inexorable pérdida de las entidades vitales. Así, cuando uno “ya está moribundo es porque los seis espíritus ya abandonaron el cuerpo de uno, pero el principal ahí está, hasta que no se mueran todos está bien muerta una persona.”

Esta idea de una jerarquía entre las entidades espirituales es reconocida por la población mazateca en general. Ellos creen en la existencia de un espíritu principal, del “mero espíritu”, sustancia vital que a la muerte del hombre abandona su sede corpórea y pasa a habitar la viga principal de la casa. Es en honor de ella que se celebran las exequias de los 40 ó 47 días. El cuerpo humano aloja, pues, un espíritu principal y seis réplicas, cada una de las cuales otorga fuerza y vitalidad al individuo mazateco.

Como hemos visto, los hombres no son concebidos con estas entidades anímicas. Sin embargo no queda claro en qué momento se le incorporan. Hemos de mencionar que en el pensamiento mazateco tampoco es suficiente, para que el niño sea cabalmente humano, la incorporación de una entidad anímica;

<sup>1</sup> Hubo algún informante que me señaló que el hombre poseía 120 espíritus. Hubo otra opinión, sostenida por numerosos informantes, acerca de que la integridad anímica de la persona mazateca estaba conformada por cuatro espíritus.



hace falta un prolongado tiempo de maduración y de crecimiento en el que el maíz y su consumo constituyen una parte decisiva. Esta idea de que el hombre alcanza su plenitud sólo cuando ha llegado a poseer y a consumir el maíz podemos observarla en los nahuas posteriores a la conquista. En esa especie de proyección simbólica, en ese juego de paralelos, López Austin dice que en náhuatl el término más usual para referirse al cuerpo humano en su integridad era el de *tonacayo*, que quiere decir “nuestro conjunto de carne”, término que también se empleaba para denominar a los frutos de la tierra y en particular al alimento por excelencia, el maíz: “Formándose así metafóricamente un vínculo entre la corporeidad del hombre y del cereal al que debía su existencia” (172).

Tanto el espíritu que se incorpora al nuevo ser en el momento del nacimiento como su estructura corpórea tendrán que pasar por un proceso de maduración. La individualidad anímica se irá conformando y complementando a lo largo de la vida, y todas las acciones que emprenda el hombre en el transcurso de su existencia coadyuvarán o no a su constitución. Un ejemplo de ello, a nivel de conducta ritual, es el bautizo, cuyo fin en la mentalidad mazateca es el de “dar más valor al espíritu, darle más vida para vivir”.

A lo largo del ciclo vital, pero sobre todo durante los primeros años,<sup>2</sup> habrá un permanente refuerzo de la estructura corporal y espiritual del sujeto mazateco. Los niños serán observados muy de cerca y toda conducta que salga de la norma será interpretada como parte de un desequilibrio anímico y de un conflicto corporal. Con frecuencia las madres mazatecas asisten con los *shuta shiné* u hombres de conocimiento para que diagnostiquen el mal que afecta a sus pequeños y para celebrar ceremonias propiciatorias de sus fuerzas espirituales:

A los niños chiquitos si lloran mucho [se] les prenden velas. Ahí dice qué tiene, por qué llora. Ya de ahí se van aliviando. Se les prenden cuatro velas. Esas velas las enciende el curandero pero se traen a la casa para que ahí terminen de consumirse.

Nuestra hipótesis acerca de que el niño es considerado como un ser de “incompleta humanidad” puede observarse en el rito que sigue a la muerte de un individuo de pocos meses o días de edad. Antaño en las comunidades que nos

<sup>2</sup> Un informante me dijo que es durante los dos primeros años de vida que los niños deben recibir un refuerzo de su integridad espiritual.

ocupan, cuando un niño moría después de nacer o cuando moría sin haber sido mojado por el agua vital (el bautizo) era enterrado en un espacio no socializado por la presencia humana ni por la principal actividad que signa al hombre como ser en plenitud, es decir, la actividad agrícola. Se le enterraba en el monte alto, en la selva virgen, fuera del espacio que correspondía a los otros muertos, a aquellos que estaban destinados a convertirse en ancestros. Sus restos, por ende, se transmutaban nuevamente en naturaleza.

En la actualidad las reglas éticas de la sociedad mazateca se han transformado, ahora los niños que no recibieron el bautismo no son excluidos del panteón que ocupan los otros muertos. Sin embargo todavía subsisten ciertas formas de representación simbólica en torno al aspecto ferino o no socializado de los niños que mueren en edad temprana; un ejemplo nos lo ofrece el caso de los lactantes, es decir, de aquellos que no consumieron el maíz.

Cuando un mazateco muere las exequias suelen durar hasta siete años y son observadas con gran cuidado, tiempo éste en el que se considera completa la transformación de los muertos en antepasados. En el caso de los niños que mueren antes de haber consumido el maíz se suprimen muchos de los actos rituales que sí se observan en las otras muertes, por ejemplo el velorio de los 47 días. La cosmovisión mazateca establece que al término de los 40 ó de los 47 días el espíritu emprende definitivamente el viaje a su destino ultraterreno. Desde nuestra perspectiva dicha transición, que marca el término de un estado liminal, está signada fundamentalmente por la elaboración de una comida ritual en la que el maíz ocupa un lugar privilegiado. Cabe señalar que la preparación de dicha comida involucra un modo particular de cocción y de elaboración del cereal, pues se le cuece al vapor y asume la forma de tamal.

En el consumo de los tamales participan tanto los vivos como los muertos. Durante la ceremonia, que se desarrolla primero en el ámbito doméstico y posteriormente en el *gande mikié* o lugar de los muertos, suele colocarse encima de la tumba una ofrenda que incluye siete tamales de maíz, agua, velas, copal, flores y otras cosas. Esta parafernalia ritual está ausente cuando se trata de los niños pequeños, de los lactantes, de aquellos que dejaron este mundo sin haber conocido el alimento por excelencia. Ellos no se dirigen al mismo sitio ultraterreno que los espíritus inmortales de los otros muertos, su destino final lo constituye el *yia chiquí* o árbol de senos. Éste corresponde al *chichihualcuachco*, nombre que en la cosmovisión nahua del siglo XVI designa el destino de los niños lactantes. Lugar "al que se creía iban a esperar una segunda oportunidad de vida bajo las ramas de un árbol de las que colgaban como frutos, mamas destilantes" (López Austin: 358).

Otra parte del ceremonial de difuntos dirigido a los “hombres plenos” consiste en que un anciano, en el momento en que el féretro es sacado del ámbito doméstico, llama por su nombre al espíritu del muerto mediante el resquebrajamiento en el piso de un molcajete o de un plato trípode que en la región se denomina chilmolera. Dicho episodio también está ausente cuando se trata de los niños que no fueron alimentados de maíz. En este caso tampoco se llama a su entidad anímica en formación ni se le avisa que su plazo de vida ha concluido. Únicamente se rompe la chilmolera y se siguen las exequias completas, que como hemos dicho suelen durar hasta siete años, por el hombre “enteramente constituido”, esto es, por aquel que no sólo estuvo vinculado al maíz por su consumo sino también por haber ejercido el trabajo agrícola, actividad principal que hoy por hoy sigue desarrollándose en el interior de la presa Miguel Alemán: “Al que trabajó. Por esa razón ya conoció. El niño chiquito no conoció, no le rompen la chilmolera.”

Por la misma razón a los niños que mueren sin haber consumido el maíz no se les realiza el novenario. Sobre esto M. Martínez, anciano del municipio de San José Independencia, hoy Cerro Campana, advierte:

Los niños recién nacidos, los que apenas están chiquitos, los que no han probado el maíz y la tortilla, se terminan de criar ahí en el *yia chiquí*; y a éstos, pues no se les guarda ésa, pues no se les hace su novenario, no se les hace sus 40 días y todo eso porque están chiquitos, porque no han probado el alimento, no han probado nada, por eso no se les hace nada. Solamente se les hace una oración ahí, o los bendicen nada más y ya, pero a ellos no se les hace ninguna, no se les guarda ninguna [costumbre].

Todas estas apreciaciones nos llevan a formular la hipótesis de que las celebraciones de los muertos son eminentemente agrícolas porque coinciden anualmente con la época de la cosecha del maíz, pero también porque la ritualidad sugiere que la transformación del hombre en ancestro —cuya tarea fundamental es la de vigilar la reproducción de la cultura desde el firmamento—, está vinculada con dicho cereal.

En resumen, hemos intentado demostrar, a partir de algunos elementos existentes en las celebraciones fúnebres, cómo en el pensamiento mazateco el maíz asume un papel importante en la transformación del hombre en ser pleno e íntegro. Tanto su consumo como el despliegue del trabajo agrícola son ejes fundamentales a través de los que el ser que nace incompleto debe coadyuvar a la integración de su individualidad anímica y corporal.

**Bibliografía**

Boege, Eckart

1988 *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad en el México actual*, Siglo XXI editores, México.

López Austin, Alfredo

1984 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, tomo I, IIA, UNAM, México.

López Cortés, Eliseo y Juan Pérez Quijada

1994 *Pueblos indígenas de México*, INI/SEDESOL, México.

Penagos Belman, Esperanza

1996 "Cuerpo y milpa: espacios paralelos en la cultura mazateca", en *Simbólicas*, Marion Singer, Marie-Odile, coordinadora, CONACyT/Plaza y Valdéz, México, pp. 67-74.

Signorini, Italo y Alessandro Lupo

1989 *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la sierra de Puebla*, Universidad Veracruzana, Jalapa, Veracruz.