

76



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE PSICOLOGIA

INDAGACION PSICOANALITICA DE
LA ESTRUCTURA DEL MITO

T E S I S
PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIADO EN PSICOLOGIA
PRESENTA

ALFREDO FRANCISCO FERRAT MEDINA

DIRECTOR DE TESIS:
LIC. JUAN CARLOS MUÑOZ BOJALIL



MEXICO. D. F.

2001



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

ALFREDO FERRAT



*INDAGACIÓN PSICOANALÍTICA
DE LA ESTRUCTURA DEL MITO*

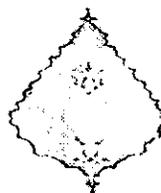
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

*Entrego esta tesis a la Universidad Nacional
Autónoma de México esperando que por mérito
propio su destino no sea acumular polvo en los
estantes de sus bibliotecas.*

*Violota, Ya agbla babib
We mabma tekoon baed any
Le alby arib
Ya omry el gal wel bader
Ya abla basib*

*Quiero además agradecerles a:
Mamá, Papá, Oncle Gerard,
Abuelita Susy, Juan Carlos,
María del Carmen, Al Doctor,
A Pepin, Doña Gloria(q.e.p.d.),
Y por supuesto a mon Petit Soeur
Elisse y mi amiguita Jessy*

ÍNDICE



I. EL MITO DEL MITO	1
II. ANTECEDENTES IDEOLÓGICOS	9
III. EL ENIGMA DE LOS MITOS	25
IV. PSICOANÁLISIS Y ESTRUCTURALISMO	33
V. LA VÍA REGIA DE LA ANTROPOLOGÍA ESTRUCTURAL	43
VI. EL CAMPO DEL MITO EN LA ANTROPOLOGÍA ESTRUCTURAL	49
VII. CARACTERÍSTICAS DEL MITO	55
VIII. ANÁLISIS DE LOS MITOS DESDE LA ANTROPOLOGÍA ESTRUCTURAL	71
<i>Apéndice al capítulo VIII; 85</i>	
IX. FREUD EN EL CAMPO DE LOS MITOS	89
X. SUEÑO Y MITO EN PSICOANÁLISIS	103
XI. KARL ABRAHAM Y EL TRABAJO DEL MITO	133
XII. OTTO RANK Y LOS CICLOS MÍTICOS	157
<i>Apéndice al capítulo XII; 166</i>	
XIII. ERNEST JONES Y LAS CREENCIAS MÍTICAS	167
XIV. EFECTOS DE ESTRUCTURA I <i>Los operadores binarios</i>	203
XV. EFECTOS DE ESTRUCTURA II <i>Los sistemas de transformación</i>	223
XVI. LAS MÍTICAS TEORÍAS SEXUALES INFANTILES	249
XVII. PSICOANÁLISIS: UNA PRAXIS Y UN TEORIZAR MÍTICO	273
XVIII. PSICOMITOS	293
XIX. EL OBJETO MÍTICO: <i>Un objeto de fascinación absoluta</i>	311
RECAPITULACIÓN	325
<i>Claves; 342. Apéndice a la Recapitulación; 343</i>	
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	355

ABSTRACT

Myths have always been an important cultures' part, inevitably present in every subjects' life, but with logical positivisimus rise in XIX century their importance vanish and they were taken for lies, just like if they were culture's debris. Psychoanalysis as discourse of science's forcluided subject take such objects, apparently meaningless, like myths; like dreams; like symptoms do to allow science's subject speak itself with significant of it own. In other hand Lévi-Strauss working on myths structure found out they are nothing else but mind's logical instruments used by an especial kind of thinking, wild though to be precisely, to represent and recreate world's structure showing in their performance too how mind itself is structured. Structure is precisely what psychoanalysis and structural anthropology have in their myths study approximations in common, so, this work will try to be a dialogue between them; a dialogue which to be succeed needs to be done on mythological field. Anthropology and mythical focus psychoanalysis epistemology are some of this work theoretical results.

Keywords: *Myths; Psychoanalysis; Structural Anthropology; ethnology; culture basements; Anthropology; Psychoanalysis' epistemology; Estructuralist.*

RESUMEN

Los mitos siempre han sido una parte importante de la cultura inevitablemente presentes en la vida de cada sujeto pero con el ascenso del positivismo lógico en el siglo XIX su importancia decreció y se les considero como si fueran mentiras; como si fueran desechos de la cultura. El psicoanálisis como el discurso del sujeto forcluido de la ciencia toma objetos aparentemente carentes de sentido como son los mitos, los sueños, los síntomas para así permitirle al sujeto forcluido de la ciencia hablar-se con sus propios significantes. Por otra parte Lévi-Strauss trabajando sobre la estructura de los mitos encontró que estos no son otra cosa mas que instrumentos lógicos del psiquismo que son usados por un tipo especial de pensamiento, el pensamiento salvaje para ser precisos, para representar y recrear la estructura del mundo mostrando también con su desempeño como esta estructurada la mente misma. La estructura es precisamente lo que el psicoanálisis y la antropología estructural tienen en común en sus aproximaciones al estudio de los mitos, así, este trabajo tratara de ser un dialogo entre ambas disciplinas; un dialogo que para ser exitoso necesita realizarse en el campo mitológico. La antropología y la epistemología con enfoque mítico del psicoanálisis son algunos de los frutos teóricos de este trabajo.

Palabras clave: *Mitos; Psicoanálisis; Antropología estructural; etnología; fundamentos de la cultura, antropología, epistemología del psicoanálisis estructuralismo*

I. EL MITO DEL MITO

Para los misioneros las creencias y practicas religiosas de los indios eran algo perfectamente serio, o al menos bastante serio. Octavio Paz; prologo a: Carlos Castaneda. Las enseñanzas de Don Juan. FCE. México

REDUCCIONISMO Y ESTRUCTURALISMO

Parece que en muchos casos es así, y de hecho, este es el primer consejo que se le da al autor de una tesis: "La forma más sencilla para comenzar a tratar el problema científico que le ocupará, consiste en aportar la definición del concepto principal que le servirá de eje de referencia para toda la futura investigación" Después, prosigue el consejo, "a partir de esta definición le será relativamente fácil ir desgranando poco a poco otros conceptos que denominaremos periféricos que, a su vez, también tendrán que ser definidos de forma clara. Lo anterior deberá ser repetido una y otra vez de la misma manera hasta que por fin, el tema que se desarrollará en la tesis, haya sido agotado".

Este procedimiento le es aconsejado al novel autor ya que tiene la ventaja de asegurarle la conmesurabilidad de su tesis con otros trabajos científicos; además le permite ser claro al redactar, ya que le evita equívocos; y sobre todo, le ayudará a realizar un trabajo exento de contradicciones internas que de otra manera serían inevitables, ya que dichas contradicciones tienen su origen en la cualidad inherente a todo concepto de significarse a través de un significante que nunca está quieto; que se desplaza, es decir, la palabra al ser polisémica induce inevitablemente a equívocos y si no se cuenta con una definición previa que anude para todo lo largo del discurso la palabra y el concepto principal, no se sabrá nunca a que significado particular apunta el autor ni en que momento lo hace. Este procedimiento que acabamos de describir resulta congruente con la mayoría de las investigaciones que se realizan a título de tesis ya que esa forma de conocimiento a la que denominamos ciencia y que tenemos en gran aprecio, principalmente se ha construido a partir de un enfoque reduccionista del mundo y sus leyes. Este enfoque reduccionista, también llamado cartesiano construye su saber a partir de la reducción de fenómenos complejos a niveles de comprensión más simples, de esta manera, al aportar la definición del concepto a estudiar, obramos delimitando el fenómeno complejo que nos interesa y al ir desgranando, definiendo y relacionando conceptos periféricos, no hacemos otra cosa que traducir este fenómeno complejo a niveles más simples de comprensión.

Sin embargo, el reduccionismo no es la única estrategia de aprehensión válida de conocimiento, ya que a veces el investigador se topa con fenómenos que son refractarios a la disección porque al desarmarse dejan de ser ellos, o bien, porque sus límites son tan difusos y móviles que no se dejan aprehender fácilmente. Es por eso mismo que un trabajo científico con relación al mito, no puede ser abordado y llevado a buen término con un procedimiento reduccionista, que en el caso de otros fenómenos resulta tan útil como sencillo de aplicar. Esto obedece principalmente a dos razones: la primera, el mito es más que la suma de sus partes, por lo que, deja de ser si se le desarma; la segunda, tampoco contamos con una definición clara y única de lo que por mito se debe entender y, por ende, tampoco sabemos cuáles son los "territorios epistémicos" a los que pertenece su estudio (Braunstein, N; 1975).

Si abordáramos con el método cartesiano cada definición provisional que se ha construido sobre el mito, rápidamente construiríamos diferentes conjuntos de conceptos periféricos que, por emerger de concepciones diferentes, hablarían de niveles de comprensión distintas y no conmesurables entre sí. Este embrollo epistémico con relación al mito ha llevado a muchos autores a darse por vencidos y afirmar, tal como lo hizo Roger Callois (1938), que "*al explicar el mito) es raro que un mismo principio de explicación tenga éxito dos veces*", para después preguntarse si cada mito "*no necesitará un (principio de explicación) distinto*". Callois hace estas aseveraciones a la ligera, sin detenerse a reflexionar en las graves implicaciones epistémicas que dichas afirmaciones tienen. Esta declaración retórica que pretende mostrar al mito como algo muy complejo sólo consigue desembocar en dos proposiciones que son opuestas y mutuamente excluyentes entre sí.

La primera; Si no podemos aplicar a un fenómeno una explicación que ha tenido éxito con otro fenómeno de su mismo tipo es que hemos agrupado bajo un mismo género dos fenómenos de naturaleza distinta.

La segunda, inversa a la otra, es esta; Si tenemos dos fenómenos de la misma naturaleza y una explicación que sólo se puede aplicar con éxito a uno de ellos, entonces necesariamente la explicación es falsa ya que no tiene criterios de validez concurrente.

Las afirmaciones de Callois sólo se revelan como un expediente para salir del paso pero carecen de validez epistemológica ya que necesariamente una explicación tiene que aplicarse a todos los casos para los que fue formulada, y por lo tanto, no podemos culpar a la complejidad del mito por no poder salir airosos ante el reto de construir una principio de explicación coherente e incluyente del mismo, es decir, si no podemos hacer un hoyo en una pared de concreto no es "culpa" de la dureza de ésta, ya que su naturaleza es ser refractaria a nuestros intentos de perforación con martillo y clavo, la "culpa" en todo caso es del técnico que pretende hacer el hoyo, por no saber distinguir con un conocimiento previo de los materiales, cuando hay que usar estas herramientas y cuando hay que usar taladro. Puesto que un taladro es la herramienta adecuada para penetrar una pared de concreto hay que usar éste para tal propósito y no martillo y clavo. De la misma manera, si los intentos por construir un concepto general del mito que pueda dar cuenta de todos los objetos particulares que agrupamos bajo este signifiante han fallado se debe a que se ha estado usando la herramienta epistémica menos adecuada, el reduccionismo y se ha estado ignorando la herramienta idónea, el estructuralismo, sin embargo, debemos a Claude Lévi-Strauss la valiosa intuición de que el problema del mito (y la antropología en general) pueden ser abordados con éxito a través de la metodología estructural.

Hemos considerado la posibilidad de aplicar una estrategia diferente de conocimiento para aprehender el mito, a saber, la metodología estructural, sin embargo, aún no hemos definido lo que por metodología estructural entendemos. El estructuralismo diremos entonces, consiste en un procedimiento epistémico que aborda los fenómenos complejos que no pueden reducirse a niveles más simples buscando elementos invariables entre aparentes diferencias superficiales y de esta manera, identifica el conjunto de relaciones internas que constituyen al fenómeno en particular y que además dotan a éste de su identidad específica. Para que un objeto de estudio pueda ser abordado por la metodología estructural debe presentar carácter de sistema

(Safouan, M; 1968). De esta manera el procedimiento estructuralista aplicado a una investigación científica no debe partir de un concepto principal para luego ir desgranando conceptos periféricos, si no por el contrario, sobre la base de elementos en apariencia dispares deberá encontrar relaciones invariantes que sirvan a su vez de elementos epistémicos para poder construir una definición válida que ya se podrá denominar estructural. Este procedimiento cuenta además con un *"plus de ganancia"* que consiste en la inclusión y reconocimiento del estatuto del sujeto (en nuestro caso del sujeto de la enunciación mítica) en la explicación científica.

JUSTIFICACIÓN DEL ESTATUTO EPISTÉMICO DEL ESTUDIO DEL MITO

Si regresamos a la imagen que denominaremos *"de la pared y las herramientas"*, antes de preocuparnos por como hacer el hoyo, tenemos que cuestionarnos seriamente ¿Para qué hacer el hoyo? ¿Qué utilidad tiene hacer un hoyo en la pared? Es que acaso nos va a servir para poner un clavo y colgar un cuadro; o nos servirá para conectar un cable y alumbrarnos; o para aligerar una estructura y permitir que se equilibre; o para encontrar las molestas termitas que nos asolan y eliminarlas; o simplemente, tenemos que confesar que nuestro afán es sólo el capricho mañoso y destructivo de un niño ocioso que juega con una herramienta peligrosa. De la misma manera que en el símil *"de la pared y las herramientas"*, nos preguntamos la importancia de hacer un hoyo, en el estudio del mito hay que preguntarnos si en verdad éste tiene o no alguna importancia ya sea para la cultura, para el individuo o para ambos; Hay que preguntarnos entonces si el mito es un hecho o simplemente un desecho del individuo y de la cultura. La pregunta sobre el estatuto epistémico de nuestro objeto de estudio es realmente nuestra primera interrogante, ya que dicho estatuto para muchos, aún se encuentra entre paréntesis y antes de trabajar sobre él debemos de, usando una metáfora matemática, despejar dichas puntuaciones.

¿Cuál es el estatuto epistemico que se le reconoce al mito? Para nuestra habla cotidiana que es el fiel reflejo de la ideología dominante, un mito es:

- a) Sinónimo de falso: por ejemplo, *"eso de que si bebes agua después de un susto te da diabetes es sólo un mito"*
- b) Sinónimo de tomada de pelo: por ejemplo, *"te engañaron, es sólo un mito eso de que juntando las horquillas de las latas de aluminio te dan un lazarillo"*.
- c) Sinónimo de creencia infantil: por ejemplo, *"Los reyes magos, Santa Claus y el Conejo de pascua no existen, son sólo un mito"*. Etc.

La idea general que el habla cotidiana retiene de mito es el de sinónimo de lo que no es y lo contrapone a realidad o a verdad. En las revistas de espectáculos y modas no faltan artículos como estos:

Mitos y realidades del colesterol.

El deseo sexual en la vejez ¿es una verdad o tan sólo un mito?.

Basta de mitos, los especialistas nos dicen la verdad. Etc.

Y entre los divulgadores científicos, esta concepción ideológica se ha infiltrado de forma silenciosa pero implacable en las definiciones que de mito se han hecho para que figuren en las obras de consulta general como son los diccionarios y las enciclopedias. Este tipo de obras debido a su difusión y a que prácticamente se leen sin sentido crítico sirven para sembrar y cosechar los efectos de la concepción ideológica imperante. Por

ejemplo, en el diccionario enciclopédico Quillet (tomo VIII, p377) podemos leer la siguiente definición en su artículo titulado **Mito** :

Fábula o ficción alegórica especialmente en materia religiosa. Los mitos no forman un sistema coherente. La elaboración posterior de la poesía que hace vivir el estado primigenio del hombre en contacto con las fuerzas naturales y las divinidades les otorga un valor particular, revela una nueva dimensión de su peripección o alude a un ejemplo considerado arquetípico.

Si nos proponemos analizar esta definición a través de su lectura crítica encontramos los siguientes elementos :

1. El mito es una fábula o Ficción, es decir es una creación imaginativa que se identifica con el **género literario**.
2. Es una alegoría, es decir expresa otra cosa en forma **simbólica**.
3. En Materia religiosa, a saber, se expresa sobre la divinidad y que de acuerdo con la definición anterior, al igual que las fuerzas naturales tienen que ver con el **estado primitivo del hombre**.
4. **No son coherentes**, son creaciones libres cuyo único arbitrio es la imaginación del autor.

Resumiendo: El mito es una creación literaria, simbólica primitiva y desordenada. Sobre esta concepción ideológica del mito Leclair (1994) nos llama la atención al citar un artículo del diccionario de Lalalde:

El mito es un relato fabuloso de origen popular y no reflexionado en el que agentes impersonales, más a menudo las fuerzas de la naturaleza, se representan bajo forma de seres personales cuyas acciones o aventuras tienen un sentido simbólico.

En esta definición volvemos a encontrar de nuevo los 4 elementos anteriormente aislados:

1. Es una creación imaginativa (relato fabuloso).
2. Es una expresión simbólica (Acciones y aventuras con un sentido simbólico).
3. Tiene que ver con el estado primitivo del hombre (Agentes impersonales y Fuerzas de la naturaleza).
4. No son coherentes (no son reflexionados).

La concepción ideológica subyacente a estas definiciones responde a otra concepción ideológica que intenta dar cuenta de la génesis de los mitos y que compromete cierta visión antropocéntrica de la historia de las culturas y de la evolución y jerarquía de los grupos sociales. Esta visión antropocéntrica contemporánea al siglo XIX y comienzos del XX, tiene su origen en la ilustración y su refinamiento máximo en el movimiento modernista y consiste en suponer que, al principio el ser humano se enfrentó a los fenómenos naturales, pero debido a su limitada capacidad para entender el mundo se vio llevado a fabular, es decir, a inventarse explicaciones que expresaban de forma simbólica y egocéntrica, su particular pero equivocada concepción del mundo, por ejemplo, sustituyendo una fuerza natural por un dios o una calamidad natural por un demonio, y a partir de esta sustitución metafórica creaba historias cuyo único límite era su imaginación, obviamente que sin preocuparse por los razonamientos lógicos subyacentes en éstas. Luego, fascinado por sus creaciones, las tomaba como

verdaderas explicaciones, de la realidad. (Spence, L;1997) Por lo tanto, y de acuerdo con esta visión ideológica del hombre se enuncia que: *"el mito es sólo un objeto de saber precientífico, y por lo tanto, poco razonado, nada coherente y fantasioso al absurdo que no tiene ningún interés para la ciencia en general ni para la psicología en particular"*. Su único valor es el de ser el penoso recordatorio de una fase pueril en el desarrollo humano que hay que olvidar porque nos avergüenza. Para esta visión el mito sólo se ha salvado del bote de basura de las nociones superadas gracias a que tiene un valor estético (que es el único que supieron reconocer soslayando su valor ético y social).

En resumen, el mito para la ciencia positiva y la ideología modernista, no es más que un desecho, un detrito de la actividad humana que, al igual que una concha marina que sigue siendo bella, pero nunca más útil (obviamente que para el molusco), es abandonada por esté a la deriva en la marea. Precisamente es este valor estético el que paradójicamente, al colocar el mito en una mejor posición ante la sensibilidad científica actual que los otros supuestos "objetos de desecho" de la subjetividad, como por ejemplo el sueño, logra obturar por más tiempo cualquier intento de comprensión científica ya que el mito al poseer una belleza apolínea permite crear la ilusión de que su existencia no requiere más explicación, pero el sueño con su belleza dionisiaca no crea esta ilusión, por lo que no hay nada que a ojos de la sensibilidad científica lo justifique y de esta manera los intentos de explicarlo son anteriores.

LA EXPERIENCIA DEL SUEÑO

La definición profana del sueño como nos lo recuerda Freud en la *Traumdeutung* (interpretación de los sueños) (1900) era similar a la del mito a saber:

"Actividad del psiquismo desbocado durante el dormir poco coherente y no reflexionada."

Para el espíritu científico de principios de siglo no se podía concluir de mejor manera una discusión sobre el sueño o sobre el mito que enfatizando una frase como esta: *Los mitos son sólo mitos y los sueños, sueños son*. Sin embargo Freud, se encargó de terminar con esta actitud indiferente y condescendiente hacia el sueño. Los 100 años del Psicoanálisis, nos han llevado, querámoslo o no, a pensar al psiquismo en particular y al hombre en general de una manera muy diferente y más profunda, por lo que sólo se pueden justipreciar sus alcances cuando logramos colocarnos en su mismo *"seitgeiz"* y logramos visualizar los objetos de estudio del Psicoanálisis como si nuestra mirada fuese profana y aun no hubiera infiltrado esta ciencia el campo Médico, Psicológico, y Antropológico. Con respecto al sueño, la opinión Médica no le confería mucha importancia. Strumpell (1877, citado en Freud) dice al respecto: *"Lo soñado no puede reclamar para sí más sentido ni significado que la serie de notas que harían sonar los diez dedos de un hombre del todo ignaro en música si recorriesen las teclas de un piano"*. Binz (1877 citado en Freud) dice algo similar *"el sueño es un proceso físico en todos casos inútil y en muchas enfermizo"* Opiniones que a la luz del Psicoanálisis debieron ser rectificadas para poder aceptar la concepción del sueño como realización de deseo, pero que en su momento se enorgullecían de su escepticismo que era una de las características de la ciencia de esa época. El siglo XIX construyó su espíritu materialista y racionalista en concomitancia con la actitud de la ciencia de la época que se mostraba ciega e impermeable a ciertos objetos de estudio que no encajaban en el esquema general que se había trazado para sí misma, consiguiendo de esta forma que el siglo XIX cerrara sus puertas a la realidad y a los enormes abismos que clamaban por ser

explicados, abismos que estos científicos se negaban a ver o tan siquiera a darles alguna importancia, ejemplo de esto es lo siguiente (Pauwles, L; y Bergier, J;1960):

- a) *El director de la oficina de patentes americana presentó su dimisión en 1875 porque a su juicio ya no quedaba nada más que inventar.*
- b) *M. Brunetière declara la quiebra de la ciencia en 1895, ya no había más que descubrir.*
- c) *A fines del siglo XIX se tomaba a Charcot por loco y charlatán y a la hipnosis por una impostura. "El paciente tiene tendencia a mentir, a simular para complacer al hipnotizador"*

Para este siglo que ya había cerrado sus puertas a la realidad, en el que ya no había nada más que inventar o investigar porque la ciencia ya lo había investigado todo y la técnica ya lo había inventado todo, y en este clima que descartaba por igual, como cosas curiosas pero inútiles al sueño, a la electricidad, a las máquinas voladoras más pesadas que el aire, el mito era arrinconado y expulsado de los linderos de la ciencia, pero no a los abismos de lo inexistente, sino al bote de basura de la actividad desbocada de la fantasía; al bote de basura en el que también se puso al pensamiento primitivo; en el bote donde se ponían las formas de conocimiento que no podían explicar el mundo de una forma utilitaria y pragmática. Al respecto Pauwels y Bergier (1962) comentan: *"(en este siglo) La vieja guardia del positivismo libra un último combate por su honor. Y en nombre de la Verdad, en nombre de la Realidad, lo niegan todo en bloque: Los rayos x y los ectoplasmas, los átomos y el espíritu de los muertos, el cuarto estado de la materia y los marcianos"*.

Y aunque la ciencia se ha permitido abrir nuevos caminos a la realidad, y aunque a regañadientes la *"vieja guardia positivista"* ha aceptado, al Psicoanálisis, la Física Cuántica, La Química Transelemental, etc. Aún hoy es verdadera la afirmación de Pauwels y Bergier (1962) de que nuestra Moral, nuestra Filosofía y nuestra Sociología no son contemporáneas a la ciencia actual, y aún más permanecen aferradas al siglo XIX. De ahí que la afirmación de Lévi-Strauss de que *"el hombre desde que es hombre, (es decir desde el hombre primitivo hasta el hombre actual) ha pensado igual de bien"*, si no produce escándalo cuando menos produce extrañeza o bien, en el peor de los casos, enojo e indignación. No basta con probar que las pinturas primitivas de las cuevas de Altamira (España) tienen un arreglo simbólico similar a las de las grandes catedrales góticas, (Pauwles, L. y Begier, J;1962) hay que vencer una gran resistencia, ya que aceptar que el hombre siempre ha pensado cualitativamente igual de bien es sin lugar a dudas la última de las heridas narcisísticas infringidas al ser humano. Freud en varias ocasiones (Assoun.P;1982) al referirse a estas heridas enumera tres:

La primera está relacionada con la antigua creencia de que la tierra es el centro del universo como afirma la Biblia. Esta idea gracias a Nicolás Copérnico cedió terreno ante la evidencia de que la tierra gira alrededor del sol y que nuestro sistema solar es uno entre tantos miles. A esta herida la podemos llamar **Heliocéntrica**.

La segunda herida narcisista la denominaremos **Creaciocéntrica** y está en relación con la concepción religiosa de que el hombre ocupa el puesto principal en la creación. Esta idea fue depuesta por el gran naturalista inglés Charles Darwin quien demostró que el ser humano es uno más de los seres de la creación; que no es más importante que cualquier otra forma de vida y que evolucionó de los mismos antepasados que otras especies.

La tercer herida narcisista la inflingió el Psicoanálisis y la denominaremos **Egocéntrica** ya que demostró que el hombre no es dueño de sus actos, sino que fuerzas internas de las que nada sabe son las responsables de sus inclinaciones, decisiones y deseos, es decir, que el hombre *"ni siquiera manda en su propia casa"*.

Si bien estas heridas han calado hondo en la conciencia científica que las ha adoptado como propias y en la conciencia profana que las reconoce como axiomas aunque falseadas de cierta forma, también es cierto que hay pequeños bastiones de las viejas conciencias que no las han aceptado del todo por lo que se les ha denegado, desmentido, transformado o ignorado. Esta conciencia reaccionaria velada e ignorante nos puede mover a sorpresa en un primer momento, pero si consideramos la cuestión más a fondo, nos topamos con el hecho de que la aceptación de estas nociones no sólo tiene que vencer los razonamientos intelectuales que se les oponen, tarea sumamente fácil, ya que oponen poca o nula fuerza, el verdadero esfuerzo consiste en vencer la enorme fuerza de contrainvestidura que sostiene esas creencias a pesar de las abrumadoras evidencias y que intenta desmentirlas. Esta fuerza de contrainvestidura se desprende de las pulsiones yoicas y sólo con un paciente trabajo de elaboración que conlleva una enorme renuncia pulsional se pueden derruir. Gracias a que la satisfacción de conocer la verdad científica puede ofrecerse como un subrogado de las satisfacciones narcisistas a los hombres de ciencia que, satisfacen con ella su pulsión epistémica es que estas nociones científicas pueden sustituir a las antiguas concepciones precientíficas, ya que nos preguntamos ¿Qué tiene un hombre de ciencia en mayor estima que la ciencia misma?.

Con relación al mito, la situación cambia, ya que hay que preguntarnos ¿Cuál sería la reacción de un hombre de ciencia que habiendo resignado su narcisismo en aras del saber científico que es la última avanzada de su orgullo narcisista, si le pidieran una renuncia más, y no cualquier renuncia, si no aquella que implica prescindir de la concepción de que la ciencia es la única, verdadera y auténtica forma de conocimiento y de construcción de saber, para que aceptara que hay otras formas de conocimiento que tanto en rigor como en formalidad son equivalentes a la ciencia? Sin duda esto constituiría la cuarta herida narcisista que denominaremos **Epistemocéntrica**, y sin duda causaría un gran impacto en aquello que el hombre actual considera menos sujeto a duda, la ciencia. Pues bien. Este golpe ya ha sido dado y en dos ocasiones, los responsables son Claude Lévi-Strauss, quien valiéndose de la Antropología Estructural, se atreve a afirmar que *"el hombre desde que es hombre siempre ha pensado igual de bien"* y que, como veremos después, el mito refleja los modelos de operación de la mente y por supuesto Freud quien demuestra que el niño en sus indagaciones sexuales se comporta como un verdadero científico.

Los factores que permitieron que las nuevas conciencias que produjeron las heridas narcisistas aparecieran en todos los casos fueron los mismos, a saber, la reevaluación cuidadosa de datos que se desechaban porque se consideraban nimios, es decir sin importancia alguna y que, como el pequeño tornillo que hace funcionar al reloj, eran las piezas fundamentales para su comprensión. En el caso de Copérnico, la idea de que la tierra era el centro del universo parecía estar apoyada por la evidencia de los sentidos que veían al sol dar vueltas alrededor de la tierra y ésta percibirla como inmóvil. Sin embargo los datos astronómicos arrojaban ligeras fluctuaciones que no podían ser explicadas por la hipótesis geocéntrica y que sólo podían interpretarse a la

luz de la noción contraria, que la tierra giraba alrededor del sol. El tomar en serio estas pequeñas fluctuaciones y por ende su interpretación fue lo que llevo a Copérnico a demostrar la falsedad de la hipótesis heliocéntrica.

En el caso de Darwin, el estudio de los fósiles se topaba con la concepción de que estos animales eran antediluvianos, que habían sido extinguidos por la mano de Dios, y que no habían dejado descendencia. Por lo que el estudio de la anatomía comparada de estos animales y los actuales que durante mucho tiempo sólo fue considerado a la luz de los juegos de similitudes como una muestra de la marca de autor de Dios, se mostró como la prueba principal de la evolución de las especies.

En el caso de Freud, sólo la mirada atenta y pausada que les dirigió a esos fenómenos "incoherentes e inútiles" que eran los sueños, los lapsus, los equívocos y los síntomas neuróticos le permitió apreciar que su contenido se relacionaba con la vida animica del soñante y que por lo tanto poseían sentido, dicho sentido indefectiblemente estaba ligado a una realidad psíquica de suma importancia, paradójicamente nos referimos al complejo de castración.

Por último, en el caso de Lévi-Strauss, la intuición de que los mitos, esos productos de la fantasía, que no poseen coherencia y que no son razonados, en verdad contienen una rigurosidad de pensamiento formal, fue lo que lo llevó a encontrar que los mitos son potentes instrumentos lógicos para pensar la realidad, tan así es que el psicoanálisis basa su comprensión de la subjetividad humana en la matriz lógica de pensamiento que constituye el mito de Edipo y en el valor de operador lógico que tiene el falo y la castración.

De esta manera, el interés que la psicología puede tener por el estudio del mito se extiende. Ya no sólo radica en estudiar un producto vacío pero curioso de la mente humana, cuyo único valor es el estético, ahora se trata de estudiar a fondo un objeto que por derecho pertenece al campo de la psicología, debido no sólo a que la antropología, es ante todo, una psicología como afirma Lévi-Strauss, sino además, debido a la consideración del mito como un reflejo de los modos de operación de la mente. En cuanto al psicoanálisis, su interés por el mito comienza en el punto en que la antropología estructural encuentra su límite, el sentido (Lévi-Strauss, C; 1962).

III. ANTECEDENTES IDEOLÓGICOS

...Pero las viejas culturas indígenas (mesoamericanas) que habían desaparecido son una muestra elocuente de la esterilidad que alcanzaba al fin a esas grandes civilizaciones por la falta de un ideal constantemente progresivo.
Alfonso Caso (1953) *El pueblo del sol*. FCE.
México

"PRIMITIVOS" Y "MODERNOS"

En pocas palabras y más como un intento de contextualización que como un análisis exhaustivo tratare de circunscribir el uso que en su reflexión a lo largo de esta tesis se hará de dos conceptos fundamentales. Dichos conceptos son: el de "Primitivo" y el de "Moderno". El principal empeño de esta tesis radicará en dilucidar dos ejes de comprensión uno explícito, implícito el otro, en tanto que se entretengan con el campo de estudio del mito. El primer eje, el explícito, discurre a través de la articulación teórica del saber psicoanalítico con el saber antropológico y que es posible gracias a que ambos campos, tienen objetos de estudio con carácter de sistema y que por lo tanto son susceptibles de ser abordados con base en una metodología estructural (Safouan, M; 1968) una de las más adecuada para estos casos, sin implicar con esto que el único método de abordaje del psicoanálisis y de la antropología sea el estructural. Respecto a este eje explícito, tendré oportunidad de referirme de forma más o menos amplia a lo largo de esta tesis por lo que por esta ocasión me contentare con subrayarlo únicamente. En relación con el segundo eje, el implícito, diremos que discurre en un intento de restitución a su verdadero estatuto de validez de todo aquello denominado comúnmente como "primitivo", "salvaje" e inclusive "bárbaro" por la ciencia antropológica positiva, en tanto calificativo despectivo de las formas del ser, del saber, de la cultura y de la organización social de casi todos los pueblos "otros" distintos al referente del investigador. Así a lo largo de toda esta tesis al hablar de "primitivo" no nos referiremos a la concepción ideológica que implica una diferencia cualitativa o cuantitativa entre razas o culturas, y que supone que unas, las denominadas primitivas son como son porque se han quedado rezagadas en el devenir de lo humano, y que por el contrario, aquellas denominadas "Modernas" son las que han avanzado hasta alcanzar un desarrollo pleno prefijado con anterioridad como ideal a alcanzar por la totalidad de lo humano.

En este trabajo se usará el calificativo de "primitivo" aplicado a pueblos o culturas entendiendo por ello aquellos grupos humanos y manifestaciones culturales que la Etnología de forma sincrónica y de forma más general la Antropología de forma diacrónica han tomado tradicionalmente como objeto de estudio. De esta manera la definición de "primitivo" que usaremos será operacional y sólo a título de convención para ahorrarnos la notación del concepto que a este autor le parece define de mejor manera a estos pueblos y culturas que con el uso ideológico del termino "primitivo" se han venido considerando como el otro o los otros de la inallanable o completa diferencia. El intento de esta tesis, en cuanto relacionada con el eje implícito antes mencionado es el de disminuir la brecha ideológica que separa las concepciones de "primitivo" y "moderno" esperando que después de haber leído este trabajo el lector quiera reconocer únicamente un estatuto de otros, a aquellos denominados "primitivos" es decir les conceda un estatuto de semejantes.

De esta manera pediremos al lector que cada vez que lea "Primitivo" convenga en no pensar en términos de atraso, rezago, inferioridad y eslabón primero de la evolución humana sino que más bien piense en algo o en alguien perteneciente a otro orden de cultura cuyo único rasgo distintivo es el de estar del otro lado del lente del antropólogo. La justificación de esta regla de lectura se hace con base en los siguientes puntos: (Lévi-Strauss, C; 1973): No hay argumentación científica válida que justifique la afirmación de superioridad o de inferioridad de las razas o de las culturas, dicha argumentación a favor de la igualdad del hombre y las culturas se basa en aportaciones científicas provenientes de distintos campos como son la Biología, la Genética, la Historia, el Psicoanálisis, la Antropología, la Psicología diferencial, etc.; No se puede asegurar que de un universo de culturas actuales unas sean anteriores a otras y que en un supuesto continuo genético unas culturas hayan evolucionado mucho, mientras que otras hayan permanecido inmutables a lo largo de los siglos.

Es casi seguro que las culturas actuales denominadas primitivas o salvajes tienen tanto tiempo de existir como aquellas que denominamos modernas y que ambas se han modificado con el paso del tiempo siguiendo cada una un camino distinto que en muchos casos pueden ser imperceptibles para un observador cuyo interés vital sea contrario a la cultura que observa. De estos estadios anteriores, que si bien implican una progresión no implican una teleología, es poco lo que podemos saber, por lo que no podemos juzgar si una cultura actual es fiel reflejo de un estadio anterior de otra cultura actual que suponemos más avanzada que la primera. Si nuestras suposiciones de lo que fue el periodo Neolítico se asemejan a las condiciones actuales de vida de los pueblos Australianos, esto no significa que los Australianos sean equivalentes a los neolíticos ya que o bien nuestras suposiciones del neolítico pueden estar equivocadas o bien las semejanzas sólo son aparentes, pero a nivel estructural, las dos culturas funcionan de forma diferente. Los pueblos agráfos o primitivos no son fósiles vivientes ni formas elementales de organización social, sino otra forma de construcción de lo cultural, lo social y lo simbólico a partir de condiciones circundantes distintas a las nuestras.

Sin duda alguna el principal origen de los malentendidos radica en el efecto del etnocentrismo sobre los investigadores. El etnocentrismo surge como un efecto directo de la diversidad de las culturas que al ser tan disímiles entre sí vuelven cualquier intento de penetración epistémica rápida un fracaso, por lo que el investigador se inclinará a demeritar el valor de aquellas culturas que no entiende y a ensalzar aquellas que entiende porque se parecen a la suya. Aparte, una buena dosis de narcisismo sirve como fuerza de contrainvestidura que impide la comprensión y aceptación de lo diferente. Es un fenómeno casi universal que las formas éticas, estéticas, morales o de conocimiento entre más alejadas estén de las del observador serán calificadas de más "salvajes", "primitivas" o "barbaras". Al respecto de estas palabras, la calificación de "Bárbaro" tiene una procedencia etimológica que liga esta noción al canto de los pájaros que es confuso e inarticulado y que es opuesto al orden del lenguaje humano. La calificación "Salvaje" proviene de "el bosque" e implica una forma de vida animalizada que se encuentra en oposición a la vida en sociedad (Lévi-Strauss, C; 1973). Por último la calificación "Primitivo" proviene de la voz latina "Primarius" que significa Primero, esta denominación implica una forma de vida prehumana que se encuentra en oposición a la vida humana tal cual.

El etnocentrismo consiste en expulsar al otro que no reconocemos como semejante del orden humano ya sea a través de negarle el derecho de pertenencia al orden simbólico (calificativo de Bárbaro); al orden cultural (calificativo de salvaje); y al orden temporal (calificativo de Primitivo). Resumiendo podemos decir que el etnocentrismo es aquella ideología que se empeña en sostener la ilusión de la existencia de un otro de la *"inallanable alteridad"* o de la *"completa diferencia"*. Por lo tanto y al considerar el empleo usual de "primitivo" como aquello que esta antes del orden temporal de lo humano, la presente tesis intentara socavar los basamentos de la ideología etnocéntrica a través del análisis sistemático de uno de sus baluartes: el Epistemocéntrismo, el cual esta poderosamente contrainvestido por la sobreestimación narcisista del conocimiento científico considerado como único medio de saber, que es a la vez riguroso, valido y aplicado a la realidad, ya que dicha forma de conocimiento permite el domeñamiento de la naturaleza y el progreso hacia la modernidad.

El concepto de "moderno" por su parte se forja primero como un "pool" ideológico que permite el advenimiento de una nueva forma de arte y de pensamiento, lo cual acontece durante fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Si bien sus bases ideológicas no son nuevas ya que algunas datan de la ilustración (por ejemplo el Humanismo y la Razón) no es sino hasta estas fechas que el vertiginoso avance de la tecnología sirve para desestimar las limitaciones del hombre y crear un ideal de constante avance. La época moderna, en esta tesis será entendida de ahora en adelante como sinónimo del lapso comprendido entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX y no como sinónimo de época actual o contemporánea. La época Moderna se caracteriza por una sobrevaloración de la ciencia y la tecnología que le es contemporánea, sin embargo y de forma paradójica, esta época en su estrechez de miras, no cree probable una revolución del estado de cosas desde el basamento sino solamente cree posible una especialización cada vez mayor de lo que ya se tiene, dicha especialización que no implica un cambio de rumbo se le denomino progreso. Respecto de este "zeitgeist". Pauwels y Bergier (1962) nos mencionan:

"Inútil buscar más lejos, las maravillas del siglo eran la máquina de vapor y la lámpara de gas; Jamás la humanidad haría mayores inventos", más adelante, estos mismos autores nos señalan *"(esta época suponía un) Carácter limitado de la estructura física del universo, inexistencia de los átomos, débiles recursos de la energía fundamental, incapacidad de una fórmula matemática que dé más de lo que contiene, vacuidad de la intuición estrechez y mecanicidad absoluta del mundo interior del hombre; tal es el espíritu de las ciencias, y este espíritu se extiende a todo, crea el clima que empapa toda la inteligencia de este siglo"*.

Los movimientos artísticos de la época reflejan este caos, surgen los "ismos" cada uno remarcando un aspecto del zeitgeist, El Cubismo la mecanicidad absoluta; el Dadaísmo la estrechez y la vacuidad; el Futurismo el impulso progresista entendido únicamente como aceleración. De todos ellos sólo se salva el Surrealismo ya que afianza sus raíces en la irrealidad de las convenciones y de cierta manera es una corriente más romántica que moderna. En el plano económico-internacional, las diferencias de riqueza que creo el colonialismo se acrecentaron aún más ya que los países que habian conseguido liberarse del yugo político de la metrópolis aun seguían dependiendo económica, y tecnológicamente de ella. El flujo cultural por otra parte se daba en un solo sentido, a saber, del imperio a los países pobres, (los que posteriormente denominaremos países del tercer mundo) por lo que se comenzaba a crear la ilusión de un atraso cultural de los países pobres con respecto a los ricos que tendría su origen no

en las condiciones de desventaja económica originadas a partir del saqueo y la exfoliación precedente, sino (y ahí radica la trampa y justificación ideológica), en un atraso original de los pueblos colonizados que por no compartir los ideales de progreso se les consideraba primitivos. Como consecuencia del flujo económico impuesto por el Imperialismo, la noción de progreso cobró importancia para él. En pocas palabras Progreso implica para el imperialismo la acumulación y especialización de un sistema a través del tiempo. El sistema que progresaba, en este caso era el económico ya que los mercados se ampliaban, los consumidores aumentaban y sobre todo los productos comerciales se elaboraban más rápido y con mejores resultados que con la tradicional técnica artesanal. Estos productos comerciales libres de todo error humano también resultaban más atractivos para el consumidor que comenzó a desear tener lo más novedoso y lo más actual. Esta tendencia económica también impactó el ideal de la época creando en ella lo que, en su narcisismo, se consideró el rasgo distintivo de la "*Civilización Avanzada*": El ideal de progreso.

LA NOCIÓN DE PROGRESO Y EL MUNDO MODERNO

Las expediciones antropológicas de fines del siglo XIX y principios del siglo XX aunque tratan de interrogar al hombre en cuanto ente histórico de una forma imparcial y sin prejuicios, no pudieron hacerlo ya que su basamento ideológico se apoyaba en el precepto imperialista de progreso. La perspectiva de un futuro que sobrepasaría pero con mucho las expectativas más alocadas, tenía fascinado al pensamiento de la época. El único fin de la existencia de la civilización era ir siempre hacia adelante y ese más allá estaba marcado por el logro técnico; por el sometimiento de la naturaleza a manos del ser humano. La esencia de la "*era de las grandes máquinas*" y "*las grandes conquistas*" consistía en destilar majestuosidad en cada una de sus obras y esta actitud narcisista era para el hombre de la época su ética por antonomasia. El hombre de esta época que se denominó a sí mismo "*Hombre Moderno*" alimentaba dicha majestuosidad como un imperativo categórico que bebía su fuerza directamente de cada avance tecnológico que se venía a sumar al conjunto iniciado por la máquina de vapor y la producción en masa. La esperanza de un mundo mejor que se conseguiría con el tenaz esfuerzo de los hombres fue el cimiento principal de los afanes románticos de la ciencia y la filosofía que le eran contemporáneas, disciplinas que, según los ideales modernos, al querer llevar la "luz a donde había tinieblas, el orden donde reinara el caos", y por supuesto conquistar el enorme poder para montar y desmontar a su antojo el intrincado mecanismo de relojería que se suponía era la naturaleza, se olvidaron de ser humildes y observar sus propias limitaciones. En el mundo moderno se desató un clima de rabiosa pasión epistemológica que ansiaba llegar a los confines mismos del saber, que sin embargo se suponían bastante estrechos y a la mano, clima que era posible gracias a un cambio de concepción en la estructura de la realidad y por ende en la concepción del saber mismo. En esta época se pasó de una concepción del mundo como un inmenso libro que se podría leer en su totalidad siempre y cuando se contara con el diccionario adecuado, a otra que se lo representaba como un páramo desolado que habría que explorar palmo a palmo, en todos los niveles, direcciones y con todo el detenimiento posible para así llegar a cartografiarlo como si de un nuevo continente a colonizar se tratara. La ciencia estaba tan segura de su capacidad de penetración de la realidad que sentencias como estas eran bastante comunes (Pauwels, L. y Bergier, J;1962):

"El universo fue un día montado como reloj. Se parará cuando afloje el muelle"; "El espacio y el tiempo no tienen existencia real. Son conceptos de Matemáticos y temas de gratuita reflexión para los Filósofos".

La promesa de llegar a una verdad absoluta borró las enseñanzas de milenios que se refieren a una verdad que no puede ser total ni estar al alcance de todos. Gente como Berthelot afirmaba impunemente :

"Los filósofos se debaten contra su propio fantasma en la arena solitaria de su lógica abstracta"

Por su parte Claude Bernard después de sugerir que *"el cerebro segrega el pensamiento como el hígado la bilis"* increpaba *"Un hombre que descubre el hecho más sencillo sirve más a la humanidad que él más grande filósofo del mundo"*(citados en; Pauwels, L. y Bergier, J;1968).

Parecería que toda la época gritara "¡Hechos!, ¡Sólo queremos hechos!". Las expediciones antropológicas de esta época en consecuencia obedecían a estos dos arreos, por una parte anhelaban agotar el misterio del hombre en todas sus diversidades y posibilidades, ya que, aunque desconocidos, aquellos pueblos que se investigaba no dejaban de pertenecer al orden de los humanos (aunque hubo quien dudó si acaso no pertenecerían al orden animal) ya que poseían el don de la palabra. Por el otro lado, sin embargo, la presencia de una apabullante diversidad conmovía los cimientos mismos de la noción de progreso, ya que muchos pueblos ignoraban esta noción y no sufrían por ello. La toma de partida que hicieron los expedicionarios de aquella época fue unívoca y unánime, solucionaron la no presencia de afán progresivo en algunos grupos humanos proclamando su alteridad absoluta, por lo que surgió la figura antropológica de los pueblos denominados primitivos, (es decir, los que se encuentran como al principio). Esta decisión etnocéntrica les permitió a los antropólogos del siglo pasado seguir recolectando un conocimiento sobre esa cosa humana que se mostraba tan insistentemente diferente y que no se podía obviar, para así articularlo en un orden temporal que era compatible con la ideología del progreso pero que implicaba un razonamiento circular (los pueblos sin afán progresista son primitivos y la falta de este afán se debe a que no han progresado.) Esta tautología curiosamente se constituyó como un mito que permitió organizar toda una experiencia empírica. A consecuencia de esto, las expediciones antropológicas de la época, fijaron su atención en la búsqueda de especímenes culturales tanto objetos como productos que sirvieran como irrecusables testimonios de la infranqueable alteridad que la noción de progreso suponía marcaba al otro que llamaba primitivo como una especie cultural no asimilable a la de los modernos, y que aunque perteneciente al registro de lo humano ocupaba un lugar diferente tal vez en el orden de lo patológico humano, o en el orden de lo humano que participa de la animalidad.

Sin importar la posición que se les supusiera ya sea como hijos rezagados u ovejas extraviadas del *"Buen Padre Progreso"*, su función ideológica no variaba, dicha función consistía en impedir que la mirada atenta e ingenua del epistemólogo contemporáneo poco borracho de orgullo narcisista descubriera un lazo de filiación entre primitivos y modernos, ya que si lo lograba la sociedad contemporánea tendría que sufrir como ominosa consecuencia la recusación misma de los fundamentos de su orgullo etnocéntrico, es decir sufriría la recusación de la idea progresista puesto que el primitivo con su presencia demostraba que el progreso no es la única manera de trascender en el registro de la cultura.

LAS CONCIENCIAS DEL MODERNO SOBRE LO PRIMITIVO. PRIMITIVOS CRUDOS Y PRIMITIVOS PODRIDOS¹

A continuación se intentara un análisis arqueológico del saber de la antropología positiva sobre el "primitivo", este intento aislara tres conciencias o modos de pensar lo "primitivo" en el moderno, a saber lo crudo, lo fermentado y lo podrido. Aunque al primitivo se le consideraba sin dilación como al otro de la completa diferencia, lo cual implica que no se le pensó como un alter ego simétrico e inverso sino como un némesis perteneciente a otro eje de referencia, su existencia no pudo ser soslayada de los desarrollos científicos de la antropología y por ende siguió insistiendo en el pensamiento de la época. La manera de interrogar la existencia de este ser de diferencia dio origen a tres conciencias opuestas entre sí de lo primitivo que pretendían dar cuenta de su otredad transgresora. Tres conciencias pretendidamente científicas pero que no dejaban de pertenecer del todo a un orden moralizante. El primitivo era considerado por estas "conciencias" ya sea como un *rezagado crudo* o bien como un *desviado podrido* en lo referente a sus usos y costumbres que es donde su otredad se manifestaba y donde una amplia gama de ingenuas rudezas o de terribles perversiones respectivamente eran su esencia característica. Por ejemplo, los buenos salvajes no sabían usar cubiertos o entender la ópera (omisiones que los hacían portadores de costumbres crudas) aunque podrían ser enseñados (cocinados) ya que su ser social y no su ser moral era el que estaba atrofiado; pero, los malos salvajes que comían carne humana o practicaban la sodomía (perversiones que los señalaban como portadores de una moral podrida) tenían que ser reducidos con el encarcelamiento, la muerte y el exterminio ya que la maldad les era inmanente; sin capacidad para percibir la bondad, se dedicaban a inquietar a los civilizados. Los usos y costumbres de los *primitivos*, sus ingenuidades o perversiones según el caso, despertaban sorpresa y asombro, risa o repugnancia en los *modernos*, quienes veían en estas diferencias dos tipos morales que se discernían a partir del patrón regio que era el de su sociedad progresista y que aunque se podían encontrar en ella pertenecían al campo de lo patológico.

Por una parte el buen salvaje era como el niño o el retrasado mental, en tanto que el mal salvaje era como el libertino o el criminal. Sin embargo esta comparación subrayaba de nuevo la otredad absoluta del primitivo esta vez reducido al registro de lo patológico transgresor. La primer conciencia a la que nos referimos como de lo primitivo crudo consistía en la visión de este como un ingenuo, infantil o retrasado, e implicaba una toma de postura particular en la discusión sobre la preeminencia en el hombre de alguno de los miembros del par de opuestos naturaleza y cultura ya que, los primitivos, al mostrarse en apariencia más pobres en avances técnicos y en conocimientos positivos que los modernos, es decir con una tecnología cruda (y por supuesto no es que carecieran de ellos sino que la razón positiva no se les reconocían como tales), esta conciencia los ubicaba más cerca de la naturaleza y más lejos de la cultura, y además los colocaba en un punto anterior en el continuo genético que creían encabezar los modernos, continuo isomórfico con el desarrollo humano donde los primitivos eran equivalentes a niños y los modernos a adultos. Este razonamiento se esquematiza a continuación.

¹ Al respecto, hago el mismo uso en mi exposición de los términos crudo y podrido que hacen los pueblos sudamericanos Levi-Strauss (1964). Lo crudo es aquello que no esta mediado por la cultura pero puede ser asimilado por esta, es decir ser cocido, lo podrido por su parte es lo que pertenece a un orden otro no asimilable a la cultura y que pudo o no pertenecer anteriormente a ella.

(Niño/Primitivo) : (Adulto/Moderno) :: Naturaleza : Cultura
 Inicio : Después :: Naturaleza : Cultura

De esta manera el par de opuestos naturaleza y cultura se revestía con una nueva significación, de ser eje de un discurrir dialéctico de lo humano, en el cual el primero termino (naturaleza) se refiere a lo que le es inmanente per se y el segundo (cultura) a lo que le es inmanente constituido por los otros, se transformo en un continuo de desarrollo donde la naturaleza ocupa el lugar de principio, de uno fúndante y la cultura ocupa el lugar de lo liminar, es decir de los subsecuentes exponenciales. Para ejemplificar mejor esto tomemos construyamos un símil con base en las sustancias químicas en las cuales, un compuesto integrado por dos elementos siempre suma un porcentaje de masa de 100%, es decir el 100% de lo humano esta formado por la naturaleza y la cultura. Sin embargo, al aumentar la cantidad del elemento 1, los porcentajes respectivos variarían haciéndose menos importante el porcentaje del elemento 2 aunque de hecho no haya disminuido su cantidad neta y siempre el porcentaje total seguirá siendo 100%. Es decir en el caso del civilizado su porcentaje neto de cultura es mayor que su porcentaje de naturaleza, la cual sin disminuir en cantidad ha dejado de ser importante, disminuyo en porcentaje total. De igual manera, al disminuir la cantidad del compuesto 1, el compuesto 2 aumentara su porcentaje relativo pero sin variar su cantidad neta, lo cual sería el caso del primitivo en el que su cantidad de naturaleza es idéntica a la del hombre moderno pero su cultura es pequeña o inexistente por lo que en su 100% humano lo el porcentaje que resulta más importante es el de naturaleza. Los pueblos llamados modernos cuyo aporte de cultura sería tan grande que su porcentaje de naturaleza en la mezcla total sería despreciable serían aquellos que han progresado y que se han alejado del principio. (ver el siguiente cuadro)

TIPO CULTURAL	NATURALEZA	CULTURA
PRIMITIVO	NN CANTIDAD 4	C CANTIDAD 1
Porcentaje total 100%	NN PORCENTAJE 80 %	C PORCENTAJE 20 %
MODERNO	NN CANTIDAD 4	CCC CANTIDAD 6
Porcentaje total 100%	NN PORCENTAJE 40 %	CCC PORCENTAJE 60 %

CUADRO 1.1. Para la conciencia del "primitivo crudo", El porcentaje de naturaleza varia dependiendo de la cantidad de cultura aunque la cantidad de naturaleza permanezca inmutable.

La cantidad de naturaleza que poseen los modernos es la misma que poseen los pueblos primitivos, sólo que para estos últimos la naturaleza es lo único con lo que cuentan para enfrentarse a la vida lo cual pone a los primitivos en doble desventaja, primero porque no poseen cultura y segundo porque la naturaleza con la que cuentan no es susceptible de ampliarse. Se puede ser más civilizado, pero no se puede ser más natural. Es a raíz de estas divergencias que se conceptualiza al primitivo como doblemente pobre ya que no posee lo que puede aumentarse (la cultura) y lo que posee no es susceptible de aumentarse (la naturaleza). Esta conciencia implica para el campo de estudio de la antropología y de la etnología la conceptualización de lo primitivo como objeto primado de observación ya que muy bien se podría, a través de su estudio, aislar lo inmanente humano, lo que lo constituye per se y que marca su diferencia del registro de lo animal, que en el caso de lo primitivo le esta tan cercano, pero siempre marcado por una discontinuidad insalvable. De este estado de cosas sólo restaría recorrer un trecho muy pequeño para llegar a la elaboración de una historia evolutiva de la cultura

cuyos primeros eslabones serían los pueblos contemporáneos llamados primitivos, así como arribar a una percepción de sus productos culturales como restos fósiles que se ofrecen a la diestra elaboración de una anatomía comparada que descubriría como los productos culturales modernos se desarrollaron a partir de ellos.

Este tipo de estudio se podría realizar fácilmente ya que se contaría con muy poca o nula contaminación (influencia) de lo cultural, que de acuerdo con las ideas de J.J. Rousseau es lo que corrompe al hombre, de ahí que, el salvaje sea bueno por naturaleza. El estudio de lo primitivo implicaría el estudio de la bondad en el hombre que es su valor inmanente, pero sin embargo, no todos los salvajes son bondadosos o por lo menos no son tan bondadosos como les hubiera gustado a los modernos que fueran, según lo pueden testimoniar los mártires evangelizadores Católicos que fueron a África o a Asia (a ser comidos). El encontrar salvajes "malos" se puede explicar en otro orden de ideas ya que lo cultural había sido concebido por muchos, de forma contraria a las opiniones de Rousseau, por ejemplo las doctrinas Católicas, conceptualizan a la naturaleza como aquello que es responsable de la "caída del hombre" y por ende de su hominización. El hombre no es bueno por naturaleza, sino la naturaleza es precisamente la causa mórbida de la presencia del mal en él (doctrina del pecado original), el hombre no peca por primera vez a causa de su maldad sino por ignorancia, y vivir en la naturaleza es vivir en la ignorancia. Si el primitivo retrasado es bueno, es porque es como los niños en los que no cabe mal alguno ya que son inocentes, pero al igual que los niños que pecan por omisión y que pueden llegar a viciarse al no recibir una guía firme es fácil que el primitivo en ausencia de "una verdadera cultura basada en la moral católica se desvíe y se corrompa".

La segunda conciencia de lo primitivo a la que se hace mención es la del primitivo podrido, y que se refiere antes que nada a un ser perverso que ha flaqueado en su impulso único que lo hubiese llevado a "cocinarse", es decir a subir un escalón arriba en el ascenso de la cultura. En este caso, el continuo "naturaleza-cultura" al igual que en la otra concepción también implica un isomorfismo con el desarrollo genético, pero esta conciencia también presupone un desvío de la meta prevista y deseada que lleva a estas culturas hacia callejones evolutivos sin salida. El hecho de que se hayan desviado se puede deber principalmente a dos motivos. El primero es el resultado de una restricción ambiental la cual aisló un grupo del resto de lo humano y no le permitió beneficiarse del avance total de la humanidad; en el lenguaje que hemos estado utilizando aquí, este aislamiento no les permitió "cocerse" adecuadamente y por lo tanto "fermentaron", lo cual es un tipo de putrefacción, pero que no inutiliza el alimento, sólo lo hace comestible de una forma no natural. Es decir estas culturas en germen al no poderse desarrollar tuvieron que construirse un destino que difería del ideal esperado y que aunque les ha permitido sobrevivir les vuelve imposible seguir progresando. Como ejemplo de esta conciencia están las conceptualizaciones antropológicas de las tribus australianas que son consideradas como rezagadas en el período paleolítico (edad de piedra).

El segundo motivo resalta porque su connotación moral se vuelve evidente, si conceptualizamos a la manera de los modernos que la cultura es el resultado y el reflejo del comportamiento moral correcto, la decadencia de las culturas necesariamente se ha asociado a la corrupción (sic. putrefacción) moral que reina en dicha sociedad en el momento de su caída. Ejemplos de esta visión es la lectura los últimos días del imperio romano como días de libertinaje y excesos, y la predicción de la "próxima" caída del

corrupto capitalismo y de todos sus vicios morales que pronosticaban los socialistas. Si la corrupción moral tiene tanto poder activo como para poder destruir imperios sólidos como el romano o el norteamericano; si posee tanta eficacia como para reducir a despojos una cultura sumamente hegemónica y de gran influencia como la romana antigua o la norteamericana contemporánea y de reducirla a un estado similar al primitivo, a un estado bárbaro, el hecho de encontrar culturas primitivas tiene que estar necesariamente ligado a una corrupción moral sin precedentes, que no sólo impidió que dichas culturas se consolidaran (cocinarán) sino que aún más, las “pudrió” de una vez y para siempre alejándolas del dominio de la cultura, volviéndolas insusceptibles de ser “cocinadas”. El primitivo entonces, y de acuerdo con esta visión es un ser corrupto que no puede ser civilizado (cocinado) y que “ya está echado a perder”. Su único interés para el moderno es el de servir como una figura moral que enseña los efectos activos de la ausencia de moralidad que se iguala a cultura. Esta concepción se expone de forma esquemática a continuación:

(Primitivo/Podrido) : (Moderno/Cocido) :: (Naturaleza/corrupción) : (Cultura/Moral)

E inclusive esta igualación fue más allá, el pensamiento del siglo XIX llegó a interpretar metonímicamente a la etiqueta como una muestra positiva de la moral y por lo tanto de la cultura.

Etiqueta → Moral → Cultura

El primitivo a ojos del moderno observaba una ausencia de etiqueta, ausencia no imputable al desconocimiento ingenuo de esta, sino por el contrario la ausencia de etiqueta es el mejor indicador de las inclinaciones morales bajas del primitivo, de su falta de humanidad, de su barbarismo. Al igual que en el cuento de la Princesa y el guisante, sólo un personaje de noble cuna con inclinaciones morales puras podría exhibir reglas de etiqueta sin necesidad de aprenderlas ya que le resultarían inmanentes, por el contrario, un impostor se denunciaría así mismo por la dificultad que la etiqueta le produciría ya que su corrupción moral sería antitética con esta y no podrían manifestarse en el mismo individuo al mismo tiempo. La manera de reconocer a un civilizado caído en desgracia es por su facilidad para recuperar la etiqueta sin importar lo que su apariencia grotesca diga, por el contrario un primitivo con atavíos de civilizado se denunciaría inmediatamente por su falta de compostura. El primitivo al no poderse comportar de acuerdo a las normas de la etiqueta no denunciaba con ello una falta de aprendizaje, sino por el contrario hacía pública su corrupción moral.

El primitivo en la imaginaria de la época representaba un tipo social, encarnaba el mal activo que se cernía sobre la sociedad civilizada y moralmente correcta. Cuando los padres peregrinos se dedicaron a exterminar a los indios norteamericanos creían obrar según las enseñanzas del Señor, ellos no pensaban que estaban cometiendo un genocidio sino que estaban exterminando el mal en su encarnación más terrible. Las expediciones antropológicas también tenían un fundamento moral ya que casi siempre estaban precedidas o eran simultáneas a las expediciones de evangelización. Los misioneros quienes no juzgaban a la ligera la conducta de los primitivos sabían que estos tenían un pensamiento diabólicamente complejo similar al de la teología y la hermenéutica, ambas cultivadas en el siglo XVII y como veremos más adelante similares desde el punto de vista epistemológico al saber de construcción mitológica, el que tuviera estas facultades de razonamiento sólo podría ser el resultado de la intervención diabólica que los dota de tales facultades que deberían de ser inexistentes en seres

carentes de cultura. El desprecio de los misioneros por los saberes indígenas no se debía como a muchos les gustaría pensar (Sartre por ejemplo) a una pretendida ligereza ni a una supuesta erroneidad, por el contrario se debía a que tal precisión y formalidad no podía ser fortuita, tenía que ser obra del gran engañador que para mentir imita muy de cerca las cosas de Dios, ya que un intelecto del todo apto para el razonamiento correcto siempre es obra del señor y sirve para alabar su gloria. El pensamiento del primitivo era contranatural ya que aunque formalmente correcto, su asunto no era pertinente, es decir, al no referirse a la revelación tenía que estar necesariamente equivocado.

Pero en un plano más evidente, la corrupción del primitivo se mostraba en su desenfreno sexual, ya que no cubría su desnudez o hacía evidente sus atributos naturales (estuches penianos), vivía en casas para hombres donde se entregaba sin restricción alguna a la homosexualidad y la sodomía. Su repertorio sexual incluía desde el lesbianismo hasta la poligamia, del bestialismo hasta la poliandria. Las jóvenes podían cambiar abiertamente de parejas sexuales antes de contraer matrimonio (islas del Pacífico sur) el cual por supuesto era reversible, pero el máximo de los "horrores" que cometía el salvaje era el canibalismo (aztecas, caribes etc.). La cultura existía como un medio no de trascender la naturaleza sino de serle más fiel en tanto humanos, la sexualidad recatada de la época victoriana planteaba un impasse para la comprensión del primitivo. No se podía afirmar que el primitivo era un ser natural si infringía aquellos imperativos que aunque cimiento de la cultura la trascendían por pertenecer al plano de lo natural. La falta de moralidad del primitivo no sólo era escandalosa porque denotaba una ausencia de cultura, sino porque al ir en contra de la naturaleza humana hacia del primitivo un ser monstruoso, una execrable criatura que no compartía con el moderno ni la cultura ni la naturaleza.

LAS CONCIENCIAS DEL MODERNO SOBRE EL MITO PENSAMIENTO CRUDO, FERMENTADO O PODRIDO

El mito como objeto de demostración de la inallanable alteridad del otro llamado primitivo con respecto del así mismo llamado moderno resultaba consustancial al primero, ahí donde se encontrara un primitivo por necesidad habría mitos, y por lo tanto la presencia de un mito señala un rescoldo de lo primitivo, al ser el mito una parte consustancial del primitivo su carácter particular no puede ser otro que el carácter general del primitivo cuyo ser le pertenecía de forma metonímica. Del primitivo, resumiendo lo dicho anteriormente, el siglo XIX forjó tres conciencias diferentes por lo tanto había al menos tres conciencias diferentes del mito que les eran consustanciales las cuales son:

- A) Del primitivo que denominamos crudo, aquel cuya cultura ha permanecido en estado embrionario y él cual si se le dejará solo o si se le diera un pequeño empujón en la dirección correcta tarde o temprano se volvería civilizado ya que su estadio sólo representa un rezago en su desarrollo cultural. Al ser ésta una concepción genética, la conciencia del mito que le corresponde es aquella que lo iguala al pensamiento infantil.
- B) Del primitivo que denominamos fermentado, aquel que se ha desviado de la cultura quedándose en un eslabón intermedio en su camino a la civilización, que al verse aislado de la totalidad de lo humano se las ha tenido que arreglar sólo con lo que

tiene adaptándose a su medio y creando un remedo de civilización, se esperaría que la conciencia del mito que le correspondiese sea aquella que supone a su vez al mito como un remedo de explicación científica del mundo.

- C) Del primitivo que denominamos podrido, aquel que ha encontrado más fácil dejarse llevar por sus inclinaciones perversas y contranaturales para satisfacer de la manera más rápida posible sus inconfesables pasiones (por cortocircuito, por así decirlo), de esta concepción del primitivo que expulsó de doble manera la cultura por un lado y la naturaleza por el otro esperaríamos una concepción del mito que lo asimilara a la patología mental y la forma de producción del mito que se le supondría sería isomórfica a los desvaríos de la mente, es decir, el mito no es más que delirio y alucinación, pero tomadas de forma no inocentes sino como creaciones moralmente mórbidas de reprensible contenido.

El concepto de mito como creación infantil suponemos nosotros parte de una concepción burda del pensamiento de los menores y del desarrollo de su intelecto que se basa en la aplicación de los postulados de la teoría de la evolución a ellos en especial haciendo uso del postulado que explica la ontogénesis a partir de la filogénesis, el cual siendo una aproximación adecuada dentro de su contexto es tomada sin reservar y da lugar a una interpretación ideológica de los postulados Darwinistas, que para ser más exactos los dota de una concepción teleológica que el creador de la teoría de la evolución no sólo no aprobaba sino que trataba de desalojar, es decir, al aplicar los resultados de la ciencia evolutiva trastocados por esta connotación teleológica al campo de las ciencias sociales se comete un error de generalización que desemboca en la elaboración de postulados ideológicos. Esta concepción ideológica razona de la siguiente manera: La selección natural, al elegir al más apto estaría promoviendo un progreso (al igual que la sociedad moderna busca el progreso de la humanidad) en las especies. De las formas de vida inferiores se esperaría que aparecieran formas de vida superiores, por lo que el principal motor de la evolución no consistiría en encontrar al organismo mejor adaptado a su medio ambiente sino el de promover el progreso de las formas de vida hasta lograr el advenimiento de un ser supremo culminación de toda la creación, el cual sería cuantitativa y cualitativamente superior a todos los demás, obvio decir que ese ser superior para esta concepción es el hombre es decir el antiguo antropocentrismo regresa pero revestido de una connotación científica. Pero esto no es todo, el razonamiento de esta concepción seguiría así: La evolución no se habría parado en el hombre, por él contrarió saltaría del plano biológico y entraría al registro de lo cultural. El hombre como ser biológico que ha alcanzado la perfección no puede mejorar más, pero su cultura si es susceptible de evolución, si el hombre entre todos los demás seres es el que más ha progresado, el hombre moderno es entre todos los hombres el que ha ido más lejos.

Para esta concepción el carácter subversivo de la evolución queda enterrado, si los descubrimientos de Darwin significan un desentramamiento antropocentrico y una herida narcisista no se debe a que digan que el hombre surgió como ser supremo de la creación sin ayuda divina, sino a que restituyen el mismo nivel adaptativo a todas las formas de vida, ya que al existir nos señalan que su ser tal y como es representa un logro único y supremo, en otras palabras, el carácter subversivo de la doctrina evolucionista radica en afirmar que el hombre no tiene nada de especial en comparación con un canguro ya que ambos son dos formas de vida adaptadas a su medio natural. La cultura, sin embargo no

es un medio con el que se encuentre el hombre y tenga que adaptarse a ella, por él contrario la cultura es producto de lo humano que depende de las condiciones en las que éste viva, no hay culturas más o menos adaptadas o desarrolladas, sino que cada cultura es el reflejo de una forma única de estar en el mundo. Por otra parte la teoría de la evolución trajo consigo la intuición de que la ontogénesis recapitula la filogénesis, dicha intuición sin embargo sólo es aplicable en este sentido y no en el inverso y por supuesto como ya mencionamos antes restringiéndose al ámbito biológico, pero para la postura teleológica evolucionista, de que la ontogénesis recapitule la filogénesis, sólo hay que dar un pequeño paso para considerar que el primitivo conforma un eslabón antigua en la cadena evolutiva que nos ha llevado al surgimiento de su obra maestra, el hombre moderno y que dicho proceso es equiparable al desarrollo que lleva al niño que es un pequeño primitivo al advenimiento del adulto que es el hombre moderno en si, tal y como nos indica la siguiente fórmula:

Filogénesis = Ontogénesis
Primitivo : Moderno :: Niño : Adulto

Esta postura genética nos asegura que el pensamiento del niño es cuantitativamente inferior al del adulto, por lo tanto los razonamientos del pequeño tenderán a ser equivocados y poco confiables ya que serán susceptibles de estar mal contruidos o de iniciar sobre premisas falsas, ser más imaginativos que razonables, saltarse eslabones en la cadena de deducciones y estar más influidos por los factores afectivos que por los intelectuales, y a "*petito princeps*" sostiene que el razonamiento del adulto es el correcto (como si los adultos no nos equivocáramos o los niños no tuvieran nunca la razón) por lo tanto el pensamiento mítico también será cuantitativamente inferior al del hombre moderno y sus razonamientos serán equivocados y poco confiables, serán más imaginativas y sobre todo estar más influidos por factores afectivos que por los intelectuales, y obviamente se asume sin comprobación que el único capaz de producir pensamiento valido es el moderno. Para esta concepción esta es la razón de que los mitos se parezcan a los relatos infantiles y de que los niños gusten tanto de ellos, sin embargo contra estos postulados se levantan las siguientes objeciones :

a) La primera consiste en probar que al ser del primitivo le es inmanente un atraso en su desarrollo cultural y no en tener una distinta forma de adaptación a otro tipo de condiciones diferentes a las que se enfrenta el moderno, si bien es cierto que a un primitivo le resultaría difícil manejar una maquina textil de una fabrica en la Inglaterra de la revolución industrial, a un obrero de esa misma época le resultaría aun más difícil seguirle la pista a una presa, darle muerte y cocinarlo adecuadamente.

b) Suponer que la filogénesis es recapitulada por la ontogénesis sólo se puede hacer y con ciertas reservas en el plano biológico y durante la embriogénesis, sin embargo qué nos asegura que el desarrollo de las culturas siga las mismas pautas que el desarrollo biológico, es decir en qué nos sustentamos para aplicar los principios de la evolución biológica a la evolución cultural, suponer que el medio natural es semejante al medio cultural es un reduccionismo absurdo (Braunstein, N. 1980)

c) Por qué hemos de sostener que el pensamiento del niño es cuantitativamente menor al del adulto, siendo que todo parece indicar que ambos son cualitativamente diferentes, como muestra el trabajo Psicoanalítico con niños de gente tan brillante como Melanie Klein o después de los trabajos en epistemología genética de Piaget y sus

discípulos . Si a veces al adulto le resulta difícil entender al niño es porque su razonamiento se vale de simbolismos y analogías metafóricas y metonímicas que se expresa en el juego a través de una lógica no aristotélica pero igualmente válida (lógica estructural). De la misma manera que un idioma desconocido suele ser representado como balbuceos ininteligibles, la diferencia cualitativa entre el pensamiento de los niños y de los adultos nos lleva a creer que los niños al pensar sólo razonan necesidades, pero después de Freud y Melanie Klein no podemos decir que el niño no razona o razona mal sin usar la lógica, sino más bien hay que decir que razona diferente y que a su modo, su forma de conocer el mundo es como la de un pequeño científico (Freud S, 1909).

Para una mente empecinada en conceptualizar a los mitos a partir de las antiguas posturas ideológicas habría que recalcar el cómo de la anterior oración, ya que no es posible que un niño sea un científico, más bien se diría que el niño juega a ser científico, pretende ser científico pero no llega a descubrir ningún conocimiento válido, lo único que enuncia son galimatías que quieren hacer pasar por ciencia², replica que nos llevaría a la siguiente concepción del mito como un remedo de ciencia. Según esta visión al estancarse en su progreso hacia la cultura, el primitivo construiría un remedo de ciencia que ocuparía la misma función ideológica en la sociedad primitiva que la ciencia verdadera en la sociedad moderna, tal vez la mejor forma de representar lo esencial de esta postura es igualarla a la serie de caricaturas de los Picapiedra (Flinstones)(Hanna-Barbera 1960), en esta serie los primitivos no cuentan con las máquinas de combustión interna pero aun así siguen teniendo lava vajillas, televisión, tocadiscos y automóviles, ¿cómo lo logran?, Dé una forma muy sencilla, por ejemplo en el caso del automóvil ahuecan un tronco, le ponen ruedas, un volante e inclusive toldo y parabrisas, pero, para poderlo hacer andar lo hacen imprimiéndole aceleración con los pies y si desean frenar obviamente utilizan el talón para hacerlo o bien dejan caer una piedra que los ancla. Este ingenio primitivo, el troncomóvil, no es una muestra de una tecnología primitiva (como por ejemplo el boomerang que de hecho funciona ya que sirve para cazar canguros y si falla efectivamente regresa a la mano), más bien, es una seudotecnología ya que su única función es la de ocupar el lugar ideológico que deberían de tener los autos aun no existentes en esta sociedad. El troncomóvil al ser accionado con los pies no representa ningún ahorro energético y debido a su forma no ayuda a ahorrar trabajo ya que para lo cual la forma de una patineta o trineo por ser más aerodinámicas serían más adecuadas. De la misma manera para esta concepción el mito no sería un saber válido sino más bien sería un seudosaber que la sociedad en falta del primitivo construye para llenar el hueco que produce la ausencia de la tecnología y la ciencia. Lo importante para el primitivo según esta concepción no sería explicar ni mal ni bien sino hacer como que se explica y el mito no sería una ciencia sino lo que los primitivos al jugar tratan de hacer pasar como tal. La elección de los Picapiedra no podría ser más afortunada para los fines de nuestra exposición ya que según esta concepción los Picapiedra en su seudotecnología utilizan a los animales de la misma manera en que los primitivos los utilizan en los mitos, es decir como fuerzas personalizadas que sirven de improbable eslabón entre dos causas físicas, por ejemplo,

² Esto nos remite al libro "Las imposturas de la ciencia" que sustenta que Lacan era un charlatán que hablaba sin sentido y que lo único que hacía era semblante de ciencia. A su modo los autores tienen razón, los postulados de Lacan son un sin sentido y palabras vacías...pero para ellos que no se encuentran familiarizados con el registro del psicoanálisis ni tienen una estructura de conocimientos a la cual referirse para encontrarles significado. De igual manera para el adulto y el moderno el discurso infantil y el mito son un sin sentido porque carecen de la batería significativa que los significaría en ellos.

en los Picapiedra la cámara fotográfica funciona gracias a que una ave dentro de una caja se asoma por el lente y sobre una piedra esculpe el retrato, de la misma manera en el mito Bororo sobre el origen del fuego M1 el jaguar es el amo del fuego y es él quien se los da a los humanos (Levi-Strauss, C 1964).

El problema de esta concepción es que toma a la sociedad moderna como un ideal en embrión que estaría presente en la sociedad primitiva y que al no poderla alcanzar plenamente trataría de imitar pero me pregunto yo, como podrían imitar algo que aun no existe o que aun no se ha dado por ejemplo, los Picapiedra fueron construidos proyectando hacia el pasado la tecnología de los años 60, y no a la inversa, es decir los Picapiedra no anticipan los descubrimientos futuros, tan así es que no conocen la videocasetera ni el compact disc. La sociedad moderna al sentirse la culminación del progreso de la humanidad trataba de interpretar a los primitivos, su supuesto pasado, con base en sus propios estándares y al percatarse que el mito constituía una forma de conocimiento lo interpretaron como una seudociencia que imitaría los postulados de la ciencia positiva, sin detenerse a pensar que la obtención de conocimientos se puede lograr por otras vías (Por ejemplo la ciencia estructural o el saber indiciario) pero su gran dificultad radicó en que, en términos psicoanalíticos actuales, confundieron el contenido manifiesto con el contenido latente, los propios indios al hablar de sus mitos dicen "Nosotros no creemos, (explicaba un Osago) que, como dicen las leyendas, nuestros antepasados hayan sido realmente cuadrúpedos, aves, etc. Estas cosas son solamente wa-wi'-ku-ska'-ye (símbolos) de algo más alto." (Dorsey, j. 1885, citado en Levi-Strauss, C. 1964). El hecho de usar animales en sus explicaciones no significaba que era el único recurso con el que contaban para salir del expediente al invocar un eslabón fantástico en su cadena de asociaciones, sino que más bien los animales les servían para explicar funciones lógicas, en el caso de los Picapiedra, el troncomóvil se construye a base de un tronco porque la navegación fluvial presente en la época primitiva se hacía a base de troncos, un troncomovil, es una balsa terrestre, que inclusive tiene ancla, de la misma manera que un mamut sirve como grifo porque tiene una trompa dirijible que puede simbolizarlo, etc.

La ultima concepción del mito es aquello que lo piensa como delirio o alucinación y proviene de la conciencia más destructiva del primitivo, aquella que lo asimila a la perversión moral. El interrogar esta conciencia equivaldría a interrogar la misma esencia de la concepción de la locura en la época moderna lo cual nos llevaría muy lejos de nuestro propósito central, sin embargo nos basta señalar que para la Psiquiatría de esa época una de las causas de la locura era la masturbación, de ahí desprendemos que el castigo por la perversión moral es la locura, Si esto es así, el castigo por la perversión moral del primitivo es la locura de sus mitos donde funda su ser social corrupto. Si la concepción que lo iguala al pensamiento infantil lo hace falso y emotivo, y la concepción que lo iguala a una seudociencia le da una efectividad imaginaria, esta concepción le niega la posibilidad de significar. El mito no es mas que un sinsentido creado por mentes ociosas, como las fantasías sexuales son creadas por las mentes corrompidas, pero en ambos casos estos sin sentidos contiene un poder de mal activo en cuanto puede engendrar el razonamiento en temas que no deben de los que no debe ocuparse una mente virtuosa, una mente entregada a los logros de la cultura que son a su vez y remitidos a su ultima causa logros de Dios. Temas como la sexualidad desbordada a las que se entrego Sodoma y Gomorra, o el suponer que los animales hablen lo que fue la causa de la perdición de nuestros primeros padres son la llave para que actúe la

iniquidad del Maligno y si son los que fundan una sociedad en lugar de la verdadera palabra del señor tendrán como consecuencia que la sociedad que los tenga por sagrados esté apartada de una vez y para siempre tanto de la realidad como de la gracia del Señor. Que un pueblo los afirme como verdaderos, los sostenga a cualquier precio y los guarde como algo sagrado es muestra de que todo ese pueblo está irremediablemente perdido y en complicidad con el Príncipe, pero, sin embargo también puede mostrar otro aspecto, la significación absoluta de contenidos no correctos que por su misma complejidad y oropeles en los que se presentan llaman la atención de más de un sabio y pueden perderlo en el error, razonamiento vacío de significado trascendente que no apunta a ningún lado, pero al ser exquisitamente formal es la muestra de la cercanía de los primitivos con el Maligno, el absoluto engañador que puede vaciar de verdad inclusive los razonamientos más correctos como aquellos que los monjes evangelizadores encontraron subyacentes en los mitos, razonamientos ominosamente similares a los suyos.

III. EL ENIGMA DE LOS MITOS

La función del enigma es un decir a medias, el enigma es probablemente una enunciación. Dejo a su cargo que lo conviertan en un enunciado. Jaques Lacan. El seminario libro 17. El reverso del Psicoanálisis

OBJETO INSIGNIA

Precisamente al constituirse (para la ideología progresista) como el objeto de la inallanable alteridad que operaba el corte definitivo con el otro llamado primitivo, el estudio del mito con todo y su posterior reducción positiva a objeto de desecho de la cultura, se convirtió en la piedra angular de la puesta en orden de un saber supuestamente antropológico pero cuyo carácter más bien era seudogenético sobre las culturas otras a las que la antropología apostó como objetos de estudio y sólo pudo rodear en tanto que objetos de colección, masa informe de (para utilizar el término americano) *freaks*. El saber antropológico, al crear este continuo ideológico que preside la propia cultura moderna, paradójicamente jamás pensó en incluirse a sí misma dentro de su recuento, (*ya que, a fin de cuentas, ellos eran él termino excluido que ordena la secuencia*, (Braunstein, N;1980) y en lugar de crear un saber del Hombre, lo que consiguió fue poner un dique epistemológico a la comprensión de la alteridad inherente a éste. Para que una "ciencia" tal (ciencia del limite y de la exclusión) pudiese obrar, tenía que hacerlo sobre un material que cumpliera con el requisito de no tener carta de pertenencia en la cultura propia, la cual no era contemplada dentro de este orden por estar forcluida del y que por otra parte tuviera la función de ~~objeto insignia~~ de los otros llamados "primitivos".

Este objeto insignia de lo "primitivo", por supuesto, no podía ser otro más que, la presencia del mito en los pueblos "primitivos" en su función de objeto de fascinación absoluta de fascinación. La objeción que se pondría al respecto de asignar la categoría de insignia de lo primitivo a la presencia del mito sería el argumento que afirma que los mitos aún subsisten entre los modernos. A este argumento en particular se le contesta que no se trata de plantear que la conciencia de la época "moderna" carezca de mitos, ya que los tiene y en demasía, sino que se trata de marcar el hecho de que para esta época, es decir la moderna, el mito no cumplía ya más con su función de objeto de fascinación absoluta de fascinación ya que su estatuto epistemológico había sido socavado hasta igualarlo al estatuto de la mentira activa. La ciencia antropológica entonces eligió como objetos de estudio a todas aquellas culturas que se tomaran el mito en serio y forcluyó de su saber a aquellas culturas (todas más o menos dentro del orden de lo "moderno") que no creyeran en él.

La postura de rechazo o de inclusión ante el orden del mito como objeto de fascinación absoluta de fascinación se convirtió en el cimiento del dique epistémico que separaba a los objetos de los sujetos en la antropología, de la misma manera que la postura ante el rechazo o la aceptación de la realidad de la alucinación se convirtió en el parteaguas entre los objetos y los sujetos de la psiquiatría positiva. Por lo tanto, para el antropólogo la comprensión del porque para el primitivo el mito es creíble se mostró como la forma más natural de entender el ser de este "otro" que le era completamente ajeno. De igual manera para la psiquiatría la comprensión del porque para el alienado la

alucinación es verdadera se convirtió en la forma más sencilla de entender el ser del loco. Al respecto de esta diferencia las palabras de Jakson Hughlings son muy elocuentes: "*find out all about dreams and you will have found out all about insanity*" (citado en Freud, S; (1900).

La comprensión del estatuto de reconocimiento del mito para el primitivo fue pues para el antropólogo la vía más económica para la construcción de este dique epistémico, que constituyó el saber de dicha ciencia. Del intento ideológico de comprensión del ser del primitivo, en el capítulo anterior, ya bosquejamos tres concepciones, y que por una extraña justicia poética sólo se pudieron definir de una mejor manera a través de ciertas categorías del pensamiento salvaje, a saber las concepciones del pensamiento mítico como crudo, fermentado o podrido (Levi-Strauss, C; 1964). Pero no bastaba con que el objeto mítico marcara la alteridad entre primitivos y modernos, también tenía que poseer el valor de objeto insignia. Con la denominación de objeto insignia nos referimos a aquél objeto que al igual que el barco insignia en las flotas de buques militares, civiles o mercantes (da igual), cumple con las siguientes funciones : A) es el máspreciado y por lo tanto el que más se protege y siempre viaja en el centro de la flota. B) en su ser se plasma el ideal o lo más aproximado al ideal al que deben aspirar los demás buques (u objetos en nuestro caso), C) Su imagen es la imagen de la unidad y gracias a él se identifica la totalidad y por supuesto, es aquel que marca la dirección, tanto espacial como ideológica que ha de seguir la flota.

La forma más corta de demostrar que el mito cumple con esta función de objeto insignia es a través de la prueba empírica, (dedicaremos después un capítulo a la demostración lógica de esta primacia) ya que los antropólogos se encargaron de encontrar que en todas las culturas primitivas se encuentran y están ligados a sus sistemas religiosos de los cuales son la base y les dan coherencia interna. También se encontró que están ligados a los sistemas sociales tanto en las formas de fundación, organización y denominación de las clases sociales, las instituciones y las ideologías y por su puesto que rigen sus prácticas tecnológicas, mágicas y de organización espacial y temporal. (Levi-Strauss. C 1964)

OBJETO DE COLECCIÓN

Pero antes de que el mito fuera llamado a cumplir su función para con la construcción del saber antropológico ya había llamado la atención de otros en cuanto a su lado de objeto estético, lado que aunque llamativo no es ni por mucho la más importante de sus facetas, (y no por eso dejaremos de tratarla posteriormente). Al referirnos al mito como "*objeto de fascinación absoluta*", membrete que en otro capítulo justificaremos, a una de las tantas cosas que hacemos mención con este calificativo es a su capacidad para cumplir con una función cultural sincrónica, es decir, como organizador del todo social (sistema totémico) y con una función cultural diacrónica, es decir, la fundación y mantenimiento de derecho de este todo (reglas de parentesco). Es decir el mito es el principio de derecho, en el sentido jurídico del termino de las formas actuales ya que las funda y, éstas son así porque el mito como principio de hecho las preforma. Es decir, el mito tiene un carácter de objeto de fascinación absoluta porque en él se destila y concentra la concepción general que el primitivo tiene del mundo, precisamente por esto, el mito encarna un "plus de cultura" que se le ha agregado gracias a su redondez que es más que las suma de sus partes. Este "plus de cultura" ya

ha sido intuido por investigadores tales como Untersteiner (citado en, Spence, L;1997) que expresan que no es posible su definición sino sólo su descripción. La dificultad para definir al mito está dada por este "plus de cultura", pero al forcluir la función simbólica del mito de sus explicaciones los investigadores no han encontrado como desembarazarse del plus que habita al mito y por lo tanto lo único que han podido hacer es identificarlo con otra forma de plus que es más familiar para el investigador contemporáneo este plus se define como el de la cosa en sí del producto estético. Toda esta cháchara alrededor del mito nos sirve porque nos apunta a una dialéctica de Amo y Esclavo que se manifiesta en la apreciación estética del mito, donde el valor estético de este es el goce del esclavo, que el Coleccionista-Amo trata de convertir por supuesto en goce de amo.

Siguiendo los pasos de los primeros mitógrafos, que antecedieron a los antropólogos, al identificar al mito como objeto estético, el mito se vuelve susceptible de ser coleccionable. Diremos de paso que la empresa de la colección esta irremediamente condenada al fracaso, ya que si bien se puede poseer el soporte en lo real del objeto artístico, por ejemplo el papel donde está escrito un original de una obra de Shakespeare, o el lienzo y los pigmentos que soportan un Degas no se puede poseer el objeto artístico que es un bien de transmisión y que es precisamente en éste donde se concentra su goce, al haber trascendido ya, la obra artística es de todos, es decir pasa a formar parte del patrimonio de la humanidad y aún en el paroxismo de la posesión que es la destrucción del soporte en lo real de la obra artística, esta permanece inasible para el "coleccionista-amo" que sólo puede conformarse con las migajas que recoge del saber hacer del esclavo.

La posesión del soporte en lo real de la obra artística sólo es una máquina de anulación de la diacronía, que hace participe al dueño del soporte en lo real del momento de creación evocándose y poniéndolo en contacto con el artista, más sin poder poseer el saber hacer del artista y mucho menos sin poder igualarse a él. El soporte en lo real sólo tiene valor de reliquia. Al faltar el soporte en lo real del mito que por ser discurso de pueblos agrafos no tiene materialidad, el valor de reliquia recayó en la Primer versión. La primer versión del mito se vuelve el objeto de colección al que aspiran los primeros mitógrafos y surge entre ellos la fantasía del monomito original, tal y como lo siguen aún buscando autores como Campbell (1949). Otra aspiración del coleccionista es llegar a la completud, fantasma obsesivo que también ocupa el lugar de reliquia, pero esta vez no como evocación del acto creador sino del ser del creador. Si hay quienes buscan el monomito original, también hay quienes aspiran a encontrar todos los mitos que de éste surgieron. Ya sea hacia arriba o hacia abajo los primeros mitógrafos son también los primeros modernos, es decir son los primeros en buscar una trascendencia del mito, y precisamente es entre los Griegos donde empieza la colección de mitos. Para citar a los siguientes autores, se ha echado mano de las siguientes fuentes que intentan, cada una a su modo ser un compendio de mitografía, sólo a través de ellas es como hemos podido sistematizar el saber mitográfico y hacer una crítica de él. Va pues nuestro agradecimiento a Spence; 1997 *"Introducción a la mitología"*; Rank;1993 *"El mito del nacimiento del héroe"*; Frazer. G ; 1922 *"La rama dorada"*; Callois, R (1938) *"El mito y el Hombre"*, así como también a los artículos "mito" y "mitología" de las enciclopedias, Cumbre (1960), Quillet(1950). Por consiguiente y en arras de una exposición menos oscura remitimos al lector a buscar en estas fuentes los autores que a continuación y a lo largo de todo el capítulo mencionaremos

1. En el siglo VI A.C. **Hecateo de Mileto** escribe sus *Genealogías* que consisten en un compendio exhaustivo y extenso de los mitos de origen.
2. Transgrediendo el santo secreto que las tradiciones místicas imponen a sus iniciados, **Helánico de Mitilene** plasma la *Cronología de las sacerdotisas de Hera* en la cual reseña las imbricaciones de los mitos y los ritos relacionados con el culto a la tierra.
3. Con el mismo espíritu de exhaustividad que **Hecateo** pone en su obra, **Apolodoro el Ateniense** redacta su *Biblioteca* obra en la que trata de los mitos de la creación del mundo.
4. **Pausanias** se encarga de la descripción completa de todos los mitos de un pueblo, el griego a través de su obra, *La descripción de Grecia*.

Sin embargo una vez recolectados los mitos, para el mitógrafo no es suficiente, también se compromete a clasificarlos para así "formar un cuadro lógico de esta floración magnífica". Sin embargo, este análisis no promete mucho ya que al no tenerlos más que por objetos coleccionables, es el mitógrafo y no los mitos quienes imponen la dirección elegida para la clasificación (Lévi-Strauss. C; 1979a). Es esta y no otra la diferencia ente un mitógrafo y un mitólogo el cual efectúa su análisis de la cadena significante dejándose llevar por los rumbos que imponen los mitos. A partir de esto razonamos que el trabajo de clasificación del mitógrafo puede comprender dos direcciones:

- hacia dentro del mito, distinguiendo
 - a) personajes, que pueden ser divinos, semidivinos, humanos, semihumanos y monstruosos
 - b) asuntos divinos, humanos y divinos, únicamente humanos, humanos y subhumanos, subhumanos únicamente, etc.
 - c) escenarios reales, ficticios o la combinación de ambos.
 - d) tiempos anteriores a los antepasados, de los antepasados, actuales pero paralelos, actuales, futuros y más allá del futuro.
- Por otra parte, hacia fuera del mito, es decir, comprendiendo muchos mitos, la clasificación principal fue aquella que se basó en el tema:
 - a) mitos cíclicos, relacionados con las periodicidades de la naturaleza, por ejemplo, las estaciones, el día y la noche, etc.
 - b) mitos de origen, que tienen que ver con el surgimiento de las cosas, dentro de los que se incluyen los mitos teogónicos, cosmogónicos y etiológicos.
 - c) mitos de organización, ya sean referidos al orden social, a los sistemas de parentesco o a la organización de la naturaleza.
 - d) mitos referidos a un dominio de la naturaleza, entre los que se encuentran los mitos astrales, empíreos, terrestres, ctónico, marinos y subacuáticos.

Otras clasificaciones de los mitos que utilizaron los mitógrafos y que nosotros distinguimos fueron las siguientes:

- a) grupo lingüístico de pertenencia, indogermánico, lengua romance, lenguas americanas, etc.
- b) grupo cultural, latinos, bretones, celtas, etc.
- c) época, mitos antiguos, medievales, contemporáneos.

Esta clasificación de los mitos permitió su conocimiento, compilación y divulgación; sin embargo, como veremos más adelante, no contribuyó mucho a la comprensión de su significado.

OBJETO DE DISPUTA

La interpretación del mito fue un asunto que los investigadores no pudieron dejar al margen, ya que su sentido era la mayor de las veces obscuro cuando no impenetrable. Al ser el mito un ente de discurso, es decir, una enunciación, aquellos que se acercaron al mito intentaron ver en él un sentido. Para la antropología moderna y aún antes, los intentos de interpretación del mito se les puede agrupar en tres grandes corrientes, que nosotros distinguimos en este trabajo a saber:

- a) aquella que supone que el mito es un interpretación errónea de la naturaleza y puede participar de las tres consciencias del ser del primitivo, de la consciencia cruda en tanto interpretación infantil de la naturaleza, de la fermentada en cuanto interpretación alegórica, y de la podrida en cuanto revelación corrompida o revelación falsa.
- b) la segunda corriente sostiene que el mito se origina en la proyección de las propias características del primitivo a la naturaleza y puede ser cruda en cuanto a la indiferenciación del hombre con su entorno, fermentada en cuanto alegoría de la propia alma, y podrida en cuanto a la renuncia de la responsabilidad por la conducta propia.
- c) la tercer corriente supone la divinización de lo real y también participa de variantes ideológicas cruda en tanto incapacidad para poder explicar lo real, fermentada en cuanto teorías teológicas del mundo y podrida en cuanto enfermedad de lenguaje que lleva a las palabras a perder su significado real y adquirir un significado referido a la divinidad.

La interpretación de los mitos es un ejercicio de pensamiento que ha ocupado a muchos autores a lo largo de los siglos. De los cuales tenemos conocimiento en este trabajo gracias a las fuentes arriba citadas. A continuación se reseñan y ordenan los datos de dichas fuentes, tratando de seguir un criterio cronológico y pretendiendo escapar del fantasma obsesivo de la completud.

- en el siglo IV a.c **Eukemeros**, proponía que los dioses griegos no eran más que héroes reales originarios de la India y que los mitos eran la posterior magnificación de sus hazañas.
- **Max Müller** en el siglo XIX, propone una idea similar. Para él, los nombres de los dioses griegos en idioma sánscrito representan a las potencias naturales, por lo que el mito no es más que una enfermedad del lenguaje en el cual las palabras pierden sus sentidos precisos.
- **Horoduro de Heracles**, otro autor antiguo, analiza las hazañas de Heracles y llega a la conclusión de que éstas se expresan verdades racionales de la naturaleza a través de la alegoría.
- **Korotokoneo de Cirneo**, en el siglo III, supuso que los mitos son relatos sobre héroes y heroínas verdaderos y que el primitivo transformó con el paso del tiempo en astros.
- **Toígones de Regio**, propuso que el mito es una alegoría que puede ser de dos tipos : la física, en la que la naturaleza es explicada por la conducta de los dioses, y la moral, en la que es el alma humana la que se explica a través de las divinidades.
- **Atanasto Kirchor**, jesuita alemán del siglo XVIII, pretende que los mitos y los cultos paganos no son otra cosa que las distintas manifestaciones de un arquetipo único inspirado en los primitivos y los paganos por el mismísimo Lucifer.
- la **escuela francesa** de los siglos XVII y XVIII, sostenía la postura unánime de que los mitos eran los restos desfigurados de una revelación divina, que sólo el pueblo hebreo mantuvo pura.
- tal vez la posición con ideología más cruda sea la de **J. B. Vico**, sabio italiano que se pronunció a favor de la suposición de que los primeros hombres eran como niños y que con los mitos creaban cosas, pero no en la forma en que lo hace Dios, quien posee un conocimiento profundo del noumeno, sino que su gran ignorancia los orillaba a utilizar en sus creaciones una imaginación corporal y grosera, por lo tanto, los primeros mitos serían tan salvajes como los primeros hombres, y entre más refinado se volviera el hombre, abandonaría por completo esta forma de creación.

El siglo XIX, como ya se mencionó, fue la época en que la ciencia antropológica surgió, por lo que no es extraño observar una mayor profusión de autores que se ocuparan de la interpretación de los mitos, aunque realmente aportaban muy pocas

cosas nuevas y no es extraño encontrar entre ellos nuevas formulaciones de antiguas posturas. Entre estos teóricos tenemos :

- **Moreau, A. Hoffmann y M. H. Spencer**, sostuvieron posturas Hermeristas.
- **Creuzer**, propone una interpretación alegórico simbolista como Heroduro.
- **Decharme y León Frobenius**, hablan del mito como enfermedad de lenguaje.
- **Max Müller**, que sostiene lo mismo que Decharme y Frobenius, también habla de mitos arquetípicos como Kircher.
- **Salomón Reinach**, propone una explicación animista, el niño y el salvaje, tal como decía Vico, creen que todas las cosas tienen un alma y por eso pueden protagonizar los mitos exhibiendo en ellos sus supuestas pasiones humanas.
- Muchos autores sostenían que el mito era la personificación de los procesos de la naturaleza, por ejemplo, para **Schwartz**, significaba los fenómenos atmosféricos; para **Stucken y Winckler**, los fenómenos astrales; para **Frobenius**, los fenómenos solares, mientras que **G. Husing**, propugnaba por una interpretación lunar.
- por último, hubo posiciones positivas extremas, como el de la **escuela imaginista**, que ubicaba el origen de los mitos en la interpretación fantástica de detalles de las obras plásticas, por ejemplo, para ellos el mito del hilo de Ariadna, se inspiró en las filigranas fenicias.
- otra postura extrema fue la de **Durkheim**, quien explica el mito como una excitación colectiva que daba por resultado una alucinación concensuada.

Inclusive, hubo quien al no poder decidirse por una postura en especial, tomó la salomónica decisión de proclamar que todo lo que habían hecho los anteriores autores era verdad, esta es la teoría ecléctica que propone que son muchos los factores que se conjugan para la formación del mito. Esta abundancia de autores puede ser localizada en cuanto corriente de interpretación e ideología dominante en el siguiente cuadro (cuadro 2).

IDEOLOGÍA → CORRIENTE ↓	CRUDA	FERMENTADA	PODRIDA
Interpretación errónea de la naturaleza	• J.B.VICO	• HERODURO DE HERACLEA • CREUZER +SCHWART • G.HUSING +STUCKEN • WINCKLER	• KIRCHER • ESCUELA FRANCESA s. XVII Y XVII • IMAGINISTAS
Proyección	• SALOMON REINACH	• TEÁGENES (MORAL)	• DURKHEIM
Divinización	• TEOGENES (FISICA)	• ERATOSTENES	• EUHEMERO +MÜLLER • MOREAU +HOFFMANN • SPENCER +DECHARME • FROBENIUS

CUADRO 2. Interpretaciones ideológicas del mito.

MÉTODO COMPARATIVISTA

La mayoría de los expertos concluyeron que lo más probable era que el mito no fuera más que una representación externa del mundo interno del hombre y que valiéndose de un fundamento histórico, utilizara relatos físicos naturalistas para expresar un contenido ético o alegórico. La manera más fácil de probar este supuesto era hacer comparaciones entre mitos para comprender las proyecciones del hombre entre mito y rito y entre mito e historia para indagar el fundamento histórico, entre mito

e institución, y mito y lenguaje por último para ver su fundamento cultural. Esto representó un gran avance, por serendipiti, cabe decir, para el estudio del mito, ya que anticipó la metodología estructural. **Charles des Breuges** fue el iniciador de la escuela comparativista, quien comparó cultos y mitos antiguos a partir de los provenientes de los pueblos salvajes. Lo mismo hizo **William Jones**, filólogo que compara mitos griegos e indios. La escuela comparativista no se preocupó por el significado del mito, sino de las similitudes y diferencias entre ellos. Otros autores fueron **K.O. Muller**, **Grassman**, **H. Oldenbor**, **D'Arbois de Jubainville**, **Mancini**, **Wellhausen** y **Jackson**, quienes aislaron ciertas mitologías como la celta, la india o la germana para después aplicar la comparación histórica entre ritos, instituciones, etc. **M.G. Dumézil** fue un innovador, ya que restringió el método comparativo a áreas geográficas o lingüísticas próximas. La escuela comparativista no pudo probar ninguna teoría sobre el sentido de los mitos, pero sin embargo dio como resultado dos frutos principales, el primero gracias a **Reinach** y **Menckardt**, así como a **Frazer** quienes al comparar la mitología clásica y la sudamericana, identificaron ciertas prácticas culturales comunes a toda la humanidad, tales como los ritos funerarios, de iniciación, de pasaje o de magia fecundante, los cuales estaba asociados a mitos en particular. El segundo fruto consistió en la identificación de temas y analogía iguales que se volvían a encontrar en mitos muy alejados, tanto lingüística como geográficamente, por ejemplo, el grupo del mito del nacimiento del héroe, el grupo de la conquista del fuego, de la conquista de la agricultura, etc. El resultado de la escuela comparativista en la visión general de la ciencia mitológica fue el desplazamiento de la interrogación del significado del mito a la interrogación por su función y por su origen. No tardaron en aparecer hipótesis sobre la función del mito:

1. la función de palabra vacía o de puro significante es ejemplificada por la explicación de **Mohrbaum** que consideraba que el mito es una fuerza activa, que es tauteológica, es decir, el mito es esencialmente lo que expresa, puro enunciado.
2. la función de palabra plena o de pura significación presente en la explicación de **Van der Lor**, ya que para él, la función del mito es la de celebrar un acontecimiento memorable que le confiere un valor de eternidad.
3. la función de batería significante, presente en la formulación de **Mircea Eliade** quien conceptualiza al mito como la forma de fijar los modelos ejemplares de todos los ritos y todas las acciones humanas significativas.
4. por último, la función de batería de significación que **G. Gurdorf** expresa al decir que el mito es un principio trascendente que prepara la eternidad.

Al interrogarse por la función del mito, se ponderó su ser de discurso, aunque ahora la discusión se centró en fijar a qué lado de la ecuación del signo pertenecía (significado-significante) y a qué aspecto del discurso (diacronia-sincronía) servía. Las posturas anteriores en relación con la función del discurso, se expresan en el cuadro 3. Con respecto al origen del mito, la investigación al respecto se empezó a plantear como una necesidad interna, ya que era la forma más sencilla de dilucidar la causa de las amplias analogías en el esquema fundamental de los relatos míticos, analogía que se volvían más enigmáticas, ya que coincidían de forma unánime en detalles nimios. Los grupos míticos formados por estas analogías salvaban fácilmente las barreras geográficas lingüísticas o temporales (Rank, O;1993)

FUNCIÓN DEL DISCURSO→ SIGNO LINGÜÍSTICO	ENUNCIACIÓN, SINCRONÍA LENGUA	BATERÍA, DIACRONÍA LENGUAJE
SIGNIFICANTE	MALINOWSKI	MIRCEA ELIADE
SIGNIFICADO	VAN DER LER	GURDORF

CUADRO 3. Relación del mito con el discurso.

Para explicar estas coincidencias, se postularon las siguientes teorías sobre el origen de los mitos:

1. La idea del pueblo de **Adolf Bastian (1868)**. Esta teoría supone la existencia de pensamientos elementales de modo que la consciencia unánime de los mitos sería un resultado necesario de la disposición uniforme de la mente humana y del modo de su manifestación, que, de ciertos límites serían idénticos en todo tiempo y lugar.
2. La explicación del origen común de **Th. Benfey (1859)**, según la cual los mitos se originaron en la India y se distribuyeron según la influencia indogermánica.
3. La teoría moderna de la migración o el préstamo, según la cual los mitos individuales se originan en pueblos definidos y son recogidos por otros pueblos.
4. La idea de la interdependencia de las estructuras míticas de **Braun (1864)**. Para él, es una ley básica de la naturaleza de la mente humana el que jamás se descubra algo nuevo mientras sea posible copiar lo ya existente.
5. Según **Bauer**, la coincidencia de los mitos se debe a los rasgos comunes de la psique humana.

Sin embargo, el principal problema no es saber dónde se originaron estas coincidencias, sino qué significa que aparezcan y aunque la escuela comparativista puso en juego la idea de que los mitos tienen una función, el sentido de éstos no fue penetrado. Se aceptó por consenso, que los mitos son la personificación de los procesos de la naturaleza, el único enigma que restaba por dilucidar es qué proceso de la naturaleza era el que significaba.

OBJETO ENIGMÁTICO

Al terminar el recorrido por la mitología moderna, dando a este término la connotación ideológica que le hemos venido dando, la visión que tenemos del mito se ha enriquecido, es cierto, pero sólo en lo referente a su función y un poco a su origen, aunque conocemos más ampliamente lo que los físicos llaman el universo del fenómeno, aún su significado nos resulta oscuro y enigmático. Las teorías al respecto van desde la interpretación de la naturaleza, la proyección hasta llegar a la divinización de lo real. Estas teorías participan tanto de la ideología cruda, fermentada y podrida del pensamiento primitivo. La promesa de la metodología comparativista no arrojó luz sobre el significado. Algo similar ocurrió con la psicología cuando buscó su verdad en nuevas metodologías, sólo se logró dilucidar la función (Análisis Experimental de la Conducta) y el soporte biológico (Neurofisiología) de la conducta, pero su significado permaneció oscuro. El problema fundamental no puede como en el caso de la psicología ser forcluido, y decir al igual que de la psique, que el significado del mito no existe, que el mito no es más que una obra artística, un producto mórbido de la imaginación que se ha vuelto locura colectiva, es decir, que es un objeto de deshecho. La escuela comparativista al interrogar la función del mito, nos ha mostrado que es un ente de discurso, es decir, una enunciación, y ahí donde hay una enunciación, hay un significado... cuando menos. Si sólo vemos la enunciación es porque hay un enigma y es precisamente bajo el estatuto de enigma, estatuto en el cual lo encontró, que la antropología moderna entrega el mito a la antropología estructural, cuando Levi-Strauss toma al mito como su vía regia es porque el trabajo sobre su significado, aún estaba por hacerse.

IV. PSICOANÁLISIS Y ESTRUCTURALISMO

El objeto en el estructuralismo es aquello que presenta carácter de sistema. Safouan, M. (1968). *El estructuralismo en Psicoanálisis*. Ed. Losada Buenos Aires.

IMPLICACIONES

Afirmar que con el nacimiento del psicoanálisis la corriente de pensamiento conocida como estructuralismo, nació también es un abuso, abuso tanto retórico como epistemológico ya que aunque esta afirmación tiene algo de verdad, no la tiene por completo, y es que se abusa de las palabras cuando se les toma como objetos pesados de significación inequívoca, lo cual por supuesto no son. Un ejemplo de abuso de esta clase sería en la afirmación anterior, si se conceptualiza la simultaneidad de nacimientos como cronológica. Así que para no abusar trataré de desplegar las redes que enmarañadas forman este equívoco de inclusividades que articulan el descubrimiento de la cosa Freudiana y la metodología cocida en los aún frescos hornos de la Lingüística moderna.

La pregunta que nos ocupa es de expresión simple, ingenua incluso, a saber: ¿Cómo es posible que ambos comienzos se entrelacen, si al parecer abismos temporales, barreras de idiomas e inconmensurabilidad de objetos de estudio los separan?. La metodología estructural que encuentra elementos comunes entre aparentes diferencias y el Psicoanálisis que revela un sentido oculto en un decir con semblante unívoco nos darán la respuesta, es decir, esta pregunta que interroga sobre las redes de inclusividad entre Psicoanálisis y Estructuralismo sólo puede ser contestada por los discursos mismos que está interpelando, el Psicoanálisis por un lado y el Estructuralismo por otro, y de la misma manera que sólo el amante puede dar testimonio de su amor ante su partenaire, el intento de articulación de respuesta por la inclusividad de estos campos sólo se puede dar en su entre dos.

La primera objeción que se nos levantará al respecto, se enunciará de la siguiente forma: Este intento se encuentra bajo la amenaza de que se perfile como un quimérico eclecticismo, en donde la pretendida articulación no será tal, ya que cada parte se mantendrá separada en una aparente conjunción, pero tarde que temprano, al igual que el agua y la arena, las partículas pesadas irán a parar al fondo evidenciando de esta manera la mascarada que queremos hacer pasar por dialogo. Lo que responderemos a esta crítica es que no tratamos de formar un Psicoanálisis "estructuralístico" ni mucho menos un estructuralismo "Psicoanalístico" (en clara alusión al Psicoanálisis humanístico o Marxístico, producto "pret-a-port" Frommiano) en donde los parches ideológicos remendaran los sofismas lógicos. Siguiendo con la metáfora antes propuesta; puesto que sólo en presencia de un solvente y un soluto se forma una solución, sólo si el Psicoanálisis y el Estructuralismo son afines, serán articulables y el trabajo del uno con el otro nos ofrecerá como jugoso fruto conjunto el esclarecimiento de problemas que se han mantenido opacos y refractarios a los intentos aislados de comprensión de estos, intentos realizados desde el psicoanálisis, la antropología o desde cualquier otra ciencia afin.

El estructuralismo en su aplicación más acabada, la Antropología Estructural (dicha afirmación me guardo de demostrar ya que abra tiempo para ello) ofrece la clarificación de un objeto muestra que se ha mantenido opaco a los intentos científicos de penetración, objeto en el que podremos ver como y de que manera la articulación del saber antropológico y el Psicoanalítico es posible, así como también podremos justipreciar la calidad de los frutos epistémicos que dicha conjunción nos ofrecerá.

Al mencionar este objeto, por supuesto, me refiero a aquel que nos ocupa en esta tesis: el Mito, que como ya hemos visto se ha mostrado tan elusivo y resbaladizo para con los científicos. Aquí apostamos a que la aplicación conjunta y no subordinada del Psicoanálisis y del estructuralismo a la comprensión de dicho objeto nos ofrecerá primeramente un mayor esclarecimiento sobre éste, pero sobre todo nos mostrará como cada una de las fracciones epistémicas que hacemos participar en nuestro intento puede interrogar una misma realidad en dos distintos niveles de comprensión creando un intervalo entre dos saberes donde el mito pueda expresar su ser. Al respecto adelantare que el estructuralismo con relación al mito nos permitirá evidenciar la red de relaciones que lo conforman, revelando además sus características formales y su estructura epistémica. El Psicoanálisis por su parte nos permitirá interrogarlo por su sentido, para que así manifieste su verdad en tanto que aspecto subjetivo de la cultura, es decir, en tanto que relacionado con el sujeto .

Al hablar de una relación de inclusividad entre Psicoanálisis y estructuralismo, aparece como un fantasma que insistentemente retorna, la posibilidad, (que de entrada descarto), de poder considerar a priori a Freud como estructuralista. Esta lectura que sería cara a muchos se enunciaría más o menos en estos términos: Freud siempre fue estructuralista, aunque él nunca lo supo y sólo fue hasta que se establecieron oficialmente las bases del estructuralismo con Sausurre que, viendo hacia atrás, podemos asombrarnos y decir "Caramba, si Freud ya era estructuralista". Otra lectura del mismo tenor (y que también hay que descartar) es aquella que asegura que los desarrollos del Freudismo estaban a un paso de descubrir el estructuralismo y sólo fue por una cuestión de tiempo (el maestro, por culpa del cáncer se fue antes de dar todo lo que podía), o tal vez, de esfuerzo (Freud no se intereso lo suficiente en el tema), por lo que no se llegó a fundar la metodología estructural.

Pues bien, es mi opinión que no hay nada más lejos de la verdad que estas dos lecturas u otras enunciadas en este mismo color profético, ya que el error de ambas consiste en hacer depender la existencia de uno de los campos de conocimiento que convocamos aquí de la existencia del otro, implicando ya bien que el psicoanálisis no es más que un estructuralismo, o bien que el estructuralismo no es más que un Psicoanálisis. Posturas semejantes se agotan ante la simple demostración de que el psicoanálisis es sin el estructuralismo y viceversa. Aceptarlas y así darle cobijo a este fantasma epistémico en este trabajo, además de cerrarnos los ojos ante la incuestionabilidad de la anterior afirmación, (sobre la no-interdependencia ontica del psicoanálisis para con el estructuralismo) nos llevaría a proponer que la interrogación por la articulación de ambos discursos no se justifica, puesto que lo único que haría falta es esclarecer aquellos puntos oscuros que existirían en el corpus único de conocimientos que formarían el Psicoanálisis y el Estructuralismo si fuera el caso anteriormente descrito verdadero.

Más bien con mi afirmación abusiva de que el nacimiento del Psicoanálisis trajo consigo el nacimiento del estructuralismo, quiero llamar la atención sobre la existencia de una relación de inclusividad y no de otra cosa entre ambos campos, es decir, quiero llamar la atención sobre la posibilidad que de diálogo hay entre ambas disciplinas, ya que ambas pertenecen al mismo continente epistémico (Braunstein, N;1980), es decir aquel continente en el que se agrupan las ciencias que interrogan por el sentido.

Dicha inclusividad se enuncia de la siguiente manera: Al nacer el psicoanálisis, se funda y ofrece a sí mismo como un campo epistémico fértil, como un antecedente lógico necesario para el nacimiento de un saber otro conocido como estructuralismo, y de manera inversa, el estructuralismo, al surgir, tiene como consecuencia lógica que el psicoanálisis se resignifique y vuelva a ser fecundo después de haber sido expoliado por los afanes adaptacionistas del "*American Way of life*" al que tuvieron que plegarse los psicoanalistas en Norteamérica después de la diáspora que antecedió a las persecuciones antisemitas de la Segunda Guerra Mundial.

La simultaneidad entre ambas disciplinas por lo tanto, es lógica y no cronológica. Su comprensión es difícil porque partimos de una noción que subvierte la habitual concepción epistemológica del avance del conocimiento, la cual considera que éste es principalmente un aumento cuantitativo en el saber (mayor acumulación de conocimiento) y no un cambio cualitativo y discontinuo de éste (rectificación y reelaboración de nociones y principios). La concepción que proponemos en este trabajo tiene la ventaja de considerar a las etapas superadas del desarrollo de la ciencia como objetos de estudio en sí, portadores de una significación cambiante que esclarecen el estado actual de la ciencia, ya que aunque sus objetos en lo real sean los mismos, sus objetos de estudio están conformados de una forma diferente porque se rectifican y resignifican constantemente.

En franca oposición a lo anterior, la concepción antigua del desarrollo de la ciencia toma las etapas anteriores de la ciencia como fragmentos de metadiscurso extraviado que hay que dejar atrás por obsoletos, dicha postura le resulta muy útil y apreciada a la ideología positivista cuando trata de restringir, en términos psicoanalíticos, de hacer resistencia hacia objetos que reclaman un derecho de extraterritorialidad de los linderos que esta misma ideología de la ciencia positiva ha arbitrariamente marcado para la ciencia, por consiguiente esta misma ciencia ha renunciado al abordaje y posterior comprensión de muchos objetos de estudio no porque su problema en lo real sea inexistente o haya desaparecido, sino porque gracias a los empeños normativos del positivismo, no se ha desarrollado una nueva conciencia que los ponga bajo su mirada, ejemplo de estos son los estudios sobre la hipnosis, el sueño, y por supuesto el mito.

El mito como objeto de estudio reclama su carta de pertenencia al más allá de la ciencia, ya que como tal se muestra y por lo tanto lo denominaremos como un "objeto de fascinación". Objeto de fascinación de todas aquellas miradas diferentes que no pueden penetrar su opacidad por no poseer el índice de refracción adecuado; Objeto de fascinación absoluta además porque de él no se puede detectar ningún punto de clivaje a partir del cual cortar, del cual, (sirviéndonos de un concepto extraído de la física) sólo poseemos el margen de determinación de representabilidad de su contenido. Dicho margen está formado por un lado cosa (en tanto que se nos presenta como ajeno), por

una afinidad psíquica (en tanto que su contenido nos es simpático) y un basamento social (en tanto que se trasmite), pero de ahí en fuera nada más podemos destacar, ya que no se puede dar totalmente cuenta de él, puesto que su opacidad al ser inmanente a su función nos presenta la paradójica situación que deja de ser en el momento en que lo desarmamos.

Nuestro principal propósito en este trabajo consiste en elaborar un desarrollo al respecto del mito, partiendo desde donde se encuentra actualmente el estado del problema. Para lograr esto, hay que considerar lo que tanto el psicoanálisis como el estructuralismo nos han aportado; a saber, una explicación particular del problema desde sus respectivas ópticas. Tengo la convicción de que dichas explicaciones no se excluyen mutuamente pero tampoco se pueden juntar eclécticamente de forma irresponsable partiendo del supuesto de que ambas hablando de lo mismo están en lo cierto sobre los mismos contenidos. El criterio de validez de la interpretación psicoanalítica que nos proponemos lograr es su adecuación sin forzamientos ni torsiones a los conocimientos que se poseen sobre la estructura de los mitos, y por el otro lado, el criterio que nos permite discernir que un arreglo estructural es el más adecuado es que dicho arreglo nos permitirá encontrar el aspecto dinámico de un mito, es decir en las palabras de Lévi-Strauss (1962), es encontrar qué arreglo hace más evidente las estructuras mentales que son simpáticas al contenido del mito.

Para mostrar cuáles son los elementos en los que nos basamos para hacer la afirmación de la inclusividad lógica del psicoanálisis y estructuralismo, en primera instancia habremos de remitirnos a los comienzos del Psicoanálisis. Hace casi 100 años que Freud (1900) publicó **"La Interpretación de los Sueños"**, en dicho escrito, él (entre otras muchas cuestiones importantes) nos proporcionó los elementos que hacen posible demostrar que los productos del psiquismo no son ni por mucho arbitrarios, sino que se construyen a partir de un patrón estructural, (aunque Freud no lo plantea así, es decir sin usar esta terminología) y esto es debido a que el psiquismo es una estructura en sí misma. Dicha afirmación es homóloga a la tesis de Lacan que propone que el inconsciente esta estructurado como lenguaje, ya que el psiquismo es una red de relaciones que constituyen un objeto.

Freud nos explica en **"La Interpretación de los sueños"** (1900) que cuando nos parece que en un objeto reina una aparente falta de sentido, es sólo porque no hemos podido abstraer el orden oculto de dicho objeto. Cuando logramos hacerlo dicho orden se nos muestra como una estructura que no nos resultaba legible porque no le reconocíamos derecho a existir como tal, ni mucho menos considerábamos la posibilidad de que "en esta locura hubiera método". Paradójicamente, aunque su contenido no sólo no nos era ajeno, sino por el contrario, en el caso de los sueños y los mitos, que se refieren a lo más íntimo no podíamos intuir la presencia de dichos contenidos ya que el psiquismo realiza un esfuerzo activo para apartarlos de la conciencia, esto es lo que se denomina represión (*drang*). Pero además no podemos reconocer una articulación significativa si antes no aceptamos la contundente evidencia de que la estructura es un efecto en sí misma, es decir, que no necesita de ninguna voluntad o volición consciente para formarse, ni mucho menos que dicha conciencia dando cuenta de ella la haga existir. Las estructuras no son propositivas, sino que son inmanentes a la naturaleza, la naturaleza es en sí misma estructura y sus efectos son estructurantes. Detengámonos un momento para poder clarificar que es una estructura.

EL CONCEPTO DE ESTRUCTURA

Por lo tanto para poder continuar la indagación del campo en el que llevaremos a cabo nuestros intentos, antes trataremos de elucidar lo que es una estructura. El primer paso que hay que hacer es elaborar un distingo que nos ahorrra futuros equívocos a saber: La estructura no es el objeto del estructuralismo, el estructuralismo no es la ciencia que estudia las estructuras, ni mucho menos, ya que esa ciencia en caso de que a alguien le interesara explorarla y que además su indagación fuera factible se llamaría "estructurología". Más bien el estructuralismo es una metodología que se puede aplicar a muchos objetos diferentes de estudio siempre y cuando dichos objetos cumplan con el requisito de presentar carácter de estructura. Es decir la estructura es, definida de una forma operacionalista, la condición que el objeto en el estructuralismo debe de cumplir para poder ser abordada por éste. (Safouan, M; 1968)

La estructura es un ente formado por dos ordenes de factores diferentes, el primero constituido por los elementos y el segundo por las relaciones que estos guardan entre sí. Los elementos son los factores que se corresponden a las partes discretas, es decir, este orden esta formado por factores que encuentran su ser en su mismidad. Las relaciones son los factores que se corresponden a las partes continuas, en otras palabras, este orden esta conformado por factores que sólo pueden ser el resultado del interjuego del otro tipo de factores. Los factores discretos o elementos forman individualidades porque están con relación a un corte en un orden temporal posterior. El elemento es un efecto del corte. Por otro lado los factores continuos o relaciones forman individualidades porque están con relación a un corte en un orden temporal anterior. La relación es un antecedente del corte

La presencia sola de elementos no garantiza la conformación de una estructura ya que la esencia de esta radica en la función de corte que determina la forma en que los elementos surgen y se relacionan entre sí. A parir de elementos idénticos podemos tener diferentes estructuras dependiendo de la forma en que el corte los haya afectado. La diferencia entre elementos y relaciones no es una diferencia ontica, por el contrario la esencia del elemento no es diferente a la de la relación salvo porque son marcados por el corte. Al igual que la materia y la energía, el elemento y la relación forman dos aspectos diferentes de una misma realidad. Cuando en una determinada estructura diferenciamos entre elementos y relaciones, para ser estrictos, sólo adoptamos una estrategia metodología, ya que, en otro nivel de comprensión o en otra estructura los elementos de una pueden ser las relaciones de otra y viceversa, e inclusive algunos elementos pueden ser en sí mismos estructuras o bien la relación entre dos o más elementos sólo puede ser comprendida si se le conceptualiza como otra estructura.

La diferencia que se haga en cada momento de elemento y relación sólo depende del punto de vista que adoptemos para estudiar un determinado fenómeno ya bien pudiendo estar dicho estudio a un nivel macro o a un nivel micro. Si partimos de que el corte es el que funda a la estructura nos encontramos con la paradoja de que esta se organiza ante un vacío. Precisamente el vacío ya sea como ausencia o presencia es lo que determina que cara de la realidad tenemos ya sea un elemento o una relación. En efecto, la estructura sólo puede ser articulada cuando integra un vacío, de la misma manera que los sistemas numéricos sólo pueden ser tales cuando contemplan al cero que es el que le otorga su sentido a los dígitos.

Para que una estructura pueda formarse, es condición necesaria que los elementos sean del mismo tipo, es decir provengan del mismo corte lo cual los vuelve isomorficos y susceptibles de ser articulables. Si dichos elementos provienen de distintos cortes la estructura no puede ser. En cuanto a las relaciones no sólo pueden ser de conjunción también pueden ser de correlación, diferenciación, transformación y posición. La función del corte no debe ser entendida como una relación de disyunción, sino como una operación más primaria que hace surgir al menos dos elementos de un continuo, y ya que en un continuo no es posible relación alguna el corte es anterior a la estructura. La estructura por lo tanto no es una construcción sobre lo real, sino que es el contenido mismo de lo real aprehendido en una organización lógica concebida como una propiedad intrínseca de lo real. (Lévi-Strauss, C;1960)

Detendré la exposición en este punto, para comentar que aunque para realizar el abordaje de la idea de la estructura necesitamos un razonamiento topológico las estructuras pueden y en la mayoría de los casos carecen de espacialidad en el sentido estricto de la palabra. En el caso del psicoanálisis por ejemplo, el aparato psíquico no tiene un correlato anatómico ya que es un constructo que sirve para representar los procesos que se dan en el psiquismo, la espacialidad del aparato psíquico es sólo un como sí (Freud, S;1900). Parece ser que es una característica del psiquismo, el representar las relaciones entre las cosas a través de figuraciones espaciales, lo cual puede tener su origen en que la relación con el Otro materno esta mediatizada por el espacio físico de la separación entre cuerpos. De esta manera solemos pensar conceptos semejantes como continuos, a conceptos disímiles como lejanos, si son simétricos y complementarios decimos que son colaterales y si son simétricos excluyentes decimos que son opuestos etc.

LEYES DE COMPOSICIÓN INTERNA

Para que una estructura pueda formarse y además pueda mantenerse necesita de leyes que operen sobre ella y en su totalidad, estas leyes se denominan de composición interna y según Boubarki (citado en Dor, J; 1985) tiene que cumplir con las siguientes características.

a) Ser INTERNA es decir, al considerar la operación de un elemento de la estructura sobre otro elemento de esta de esta tiene que resultar un elemento que necesariamente pertenezca a la estructura.

En el caso de las matemáticas si A y B pertenecen a los números naturales entonces en $A+B=C$, C también tiene que pertenecer a los números naturales.

b) Ser ASOCIATIVA es decir, que se puedan agrupar los elementos de la estructura a partir de cualquier otro elemento de esta

En matemáticas podemos enumerar tomando en base el 2 (2,4,6) el 1 (1,2,3) o el 3 (3,6,9) o cualquier otro elemento de los números naturales y siempre podremos crear una numeración natural coherente.

c) Poseer un ELEMENTO NEUTRO, es decir, para cada relación de elementos debe de haber un elemento que al recaer sobre el y otro elemento distinto dicha relación el resultado sea la no alteración del segundo elemento,

Regresando a las matemáticas dicho elemento neutro en el caso de la SUMA y la RESTA es el CERO $2+0=2$ y $2-0=0$

En el caso de la MULTIPLICACIÓN y la DIVISIÓN el elemento neutro es el UNO; $2 \times 1=2$ y $2 \div 1=2$

d) Por ultimo la relación conjunta del resultado de la relación de un producto con el producto del resultado de la relación inversa da origen al elemento neutro de ambas relaciones. Es decir, relaciones inversas se anulan así mismas.

En el caso de las matemáticas para la Suma y la Resta; $3+(-3)=0$ y para la Multiplicación y la División; $9 \times 1/9=1$

Fuera del campo de las matemáticas lo que nos muestran estas leyes es la incidencia del corte en el surgimiento de la estructura, la primer ley nos indica que el corte engendra sólo los elementos y relaciones de una sola estructura. La segunda ley nos muestra el carácter ambiguo de los factores ya bien obrando como elementos o como relaciones. La tercer y cuarta ley nos muestran que como producto de ese corte existe un vacío que da origen a la estructura y que es fundamental para su interjuego funcionando ya bien como un elemento neutro (tercer ley), o ya bien como un sistema de relaciones inversas que se anulan (cuarta ley).

El estructuralismo nos obliga a renunciar al compartimentalismo ya que al mostrarnos que la realidad es continua, a su vez nos debe hacer reconocer que existe una continuidad entre los diferentes dominios del saber, no hay separación entre ellos sino sólo grados de distancia y de subordinación de unas estructuras ante otras que forman ya bien sus elementos, ya bien sus relaciones. A esta propiedad de las estructuras se le denomina capacidad englobante y se expresa como la capacidad de una estructura fuerte o extensa de capturar a una estructura débil o restringida.

Las propiedades que podemos reconocer a la estructura aparte de su capacidad englobante son su carácter total, ya que en teoría todos los elementos guardan algún tipo de relación con todos los otros, su capacidad de transformación ya que dichos elementos al relacionarse entre si engendran diferentes estructuras y por ultimo la capacidad de autocontrol que significa que las estructuras se pueden mantener en el tiempo y en el espacio por si mismas sin necesidad de ayudas externas, salvo por el corte que les da origen. Dichas propiedades las enumeraremos a continuación:

- a) Propiedad Englobante.
- b) Propiedad Totalizadora
- c) Propiedad de Transformación
- d) Propiedad de Autocontrol

El hecho de que una estructura cuente con elementos discretos y elementos continuos puede expresarse fácilmente a través de la utilización de los términos gramática y sintaxis respectivamente, es decir una estructura cuenta con mecanismos

que puede seleccionar los elementos, es decir actuar diacronicamente y combinarlos es decir actuar sincrónicamente

Una vez que reconocemos a la estructura como un efecto de una gramática y una sintaxis, este efecto nos remite a tres ejes sin los cuales no podemos pensar en estructura alguna y que son históricamente puestos en relieve por primera ocasión en la ya citada **Traumdeutung**, obra que funda el Psicoanálisis, dichos ejes que están presentes tanto en el desarrollo de la estructura productora (psiquismo) como en la estructura producida (en este caso el sueño) son:

- a) El eje continente o eje de espacialidad que ya reconocimos como una necesidad metodológica que nos permite pensar la estructura y que es donde se combinan...
- b) El eje paradigmático o de selección y sustitución de los elementos y..
- c) El eje sintagmático o de combinación y continuidad que contempla las relaciones de la estructura. (Dör, J. 1985)

De esta manera, nosotros encontramos que para el psiquismo:

- a) El eje continente que se corresponde al aparato psíquico. Esbozado en la primer tópica de esta forma:

$$P \rightarrow Mn \quad Mn \dots\dots Icc \quad Pcc \rightarrow M$$
$$| _ _ _ | _ _ _ _ | _ | _ |$$

- b) El eje paradigmático que se corresponde a los contenidos psicicos o huellas mnemicas (Mn)
- c) El eje sintagmático se corresponde con el funcionamiento del aparato psíquico.

Para el sueño y los otros productos del inconsciente:

- a) El eje continente se corresponde al "otro escenario" (*eine andere schauplatz*). (Freud, S;1900)
- b) El eje paradigmático se corresponde a la condensación.
- c) El eje sintagmático se corresponde al desplazamiento.

Para el habla tenemos:

- a) El eje continente se corresponde al discurso.
- b) El eje paradigmático se corresponde a la metáfora.
- c) El eje sintagmático se corresponde a la metonimia.

Por ultimo, para el mito proponemos

- a) El eje continente que se corresponde al discurso mítico
- b) El eje Paradigmatico que se corresponde a los contenidos y funciones culturales
- c) El eje sintagmatico que se corresponde a lo que denominaremos Trabajo del mito

Sin embargo, el conocimiento de los ejes estructurales no agota la explicación del por qué de la estructura, ya que sólo conocemos su anatomía, es decir, ignoramos cuál es el contenido de la estructura y cuál es su motivo. Freud, con respecto al sueño, nos responde "su contenido es un cumplimiento de deseo y su motivo un deseo". Ahora bien, ¿por qué es una estructura y no otra la que se forma?, Si contamos con los mismos principios estructurales, y con la misma fuerza dinámica. La respuesta se encuentra en

esta misma afirmación. El sueño como estructura para ser, tiene que adecuarse a su fin, es decir, valiéndose de los ejes estructurales, el contenido de la estructura es quien le imprime su forma, puesto que contenido y forma son sólo dos aspectos diferentes de una misma realidad. La forma es portadora de la significación, por lo que al variar el contenido varía también la estructura, de ahí que cada sueño sea diferente entre sí, ya que se origina en diferentes deseos, pero su construcción depende de los mismos principios, de ahí que puedan interpretarse a partir de los mismos elementos metodológicos. Volviendo a usar una metáfora de la física, la estructura se corresponde con la fuerza dinámica, de la misma manera en que la materia se corresponde con la energía, ya que ambas no son más que dos aspectos diferentes de lo mismo. Esperaremos para una ocasión posterior demostrar como los razonamientos del mito son los que imprimen una determinada forma a éste según un proceso que denominaremos trabajo del mito.

Siguiendo este esquema, el psicoanálisis nos ha enseñado a reconocer que otros productos del psiquismo participan al igual que el sueño de una estructura y de una dinámica, ¿podemos afirmar esto mismo de los productos culturales tales como el mito y la ciencia? Al parecer, todo indica que sí; sin embargo, no avanzamos mucho en nuestra exposición enumerando aquellos productos culturales para los cuales se ha logrado demostrar que participan de una estructura y una dinámica como lo son el *lenguaje* (Jacques Lacan, nos demuestra que el niño empieza a hablar, refiriéndose al objeto de su deseo que le ha sido ocultado para siempre lo que tiene por efecto engendrar una estructura; Dör, J. 1989), *la Ley* (Pierre Legendre (1994), explica el Derecho como un saber de la subjetividad de la cosa pública, la cual es un haz de relaciones que es regulada por una ley), y los *sistemas de parentesco* (Lévi-Strauss, C; 1949), ya que para aquellos que no conocen los abundantes frutos de la investigación estructural de la cultura, el exigirles que compartan una certeza que aquellos familiarizados en este campo les ha costado mucho tiempo y esfuerzo tener, es un abuso. En este caso, es mejor proponer el siguiente razonamiento: tanto si consideramos lo cultural como un dominio público de lo psíquico íntimo o si lo consideramos una construcción a otro nivel del cual participa lo psíquico a un nivel más elemental, el hecho es que hablamos de una estructura compartida o de una estructura construida a partir de estructuras más simples y por ende, toda estructura está determinada por y determina a una dinámica.

EL ESTADO ACTUAL DE LA INDAGACIÓN

Considerando el estado actual del problema en relación con el mito, tenemos que:

- a) ya se ha reconocido su existencia,
- b) se le ha reconocido también cierta importancia (aunque como veremos después, no del todo),
- c) se ha hecho un extenso trabajo de mitografía (es decir se han recopilado mitos y ordenados según los requerimientos del propio mitógrafo),
- d) se han hecho primeras aproximaciones a su génesis y a su teleología
- e) en lo referente a la caracterización de su estructura, tenemos el magistral trabajo de Claude Lévi-Strauss
- f) en cuanto a su contenido y motivación, tenemos los profundos trabajos del psicoanálisis (Freud, Rank, Oppenheimer) y de la psicología analítica (Campbell y

Jung), que sin embargo, hay que considerar preparatorios, ya que no se han ocupado totalmente de la adecuación de la dinámica a la estructura (psicoanálisis) o se han dejado rebasar por el carácter de fascinación que el mito despierta (psicología analítica) y le han adjudicado una función de trascendencia metafísica.

Resumiendo, la relación de inclusividad entre psicoanálisis y estructuralismo, está condicionada por la necesidad epistémica del objeto de estudio que forman el psiquismo y sus productos, además de su plus de producto, que es lo cultural. Aún más, es en esta inercia del objeto que se resiste al procedimiento Cartesiano clásico de separar el objeto en tantas partes como sea necesario para que pueda revelarse a la mirada científica, que el psicoanálisis se muestra como paradigma del método estructural, ya que no es, sino hasta que la mirada penetra la totalidad, que cada una de las partes revela su sentido. La preeminencia del tiempo lógico, es lo que primacia al psicoanálisis sobre la lingüística Sausurreana, como campo fundante del estructuralismo. No hay que olvidar que F. Sausurre inspiró sus desarrollos sobre la metáfora y la metonimia en las nociones de Freud de condensación y desplazamiento. Por último, hay que dejar muy claro que el psicoanálisis no fue estructural, sino hasta que Lacan opera su retorno a Freud. Dicho retorno tiene la particularidad de mostrarnos el papel que tiene la nada fundante en los procesos de estructuración.

V. LA VIA REGIA DE LA ANTROPOLOGÍA ESTRUCTURAL

Nuestra moral, Nuestra filosofía y nuestra sociología permanecen aferradas a este anticuado siglo XIX. Pauwels, L. y Bergier, J. (1962). El retorno de los brujos. Plaza y Janes México.

El presente capítulo pretende mostrara cómo fue posible la fundación en antropología de un nuevo paradigma científico, a través de la crítica de su campo ideológico de estudio que se desarrolló durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX en el ámbito de la etnología religiosa en relación con el problema del estudio, explicación e interpretación del mito. Dicho paradigma emergente se denominó Antropología Estructural y se diferencia de los anteriores paradigmas al proponer una metodología que integra y explica los datos obtenidos por la investigación etnológica de campo, a través de las mismas características del material recogido, y no como se venia haciendo a través de la aplicación de teorías psicologizantes (entre las que encontramos algunas denominadas a sí mismas como psicoanalíticas) que se imponían por fuerza a los datos, los cuales en caso de ser contradictorios con la postura teórica del investigador eran rechazados. Como consecuencia del surgimiento de la Antropología Estructural fue posible aislar un tipo diferente de operaciones intelectuales que difieren grandemente de las que reconocemos como tales, pero que pueden considerarse intelectuales con igual derecho. A Dichas operaciones se les denominó con el nombre genérico de "Pensamiento Salvaje" (Levi-Strauss, C; 1962) y es en el estudio del mito y su significación donde pueden ser aprehendidas de forma más precisa.

LA CRITICA DEL CAMPO IDEOLÓGICO EN ETNOLOGÍA RELIGIOSA

Al haber interrogado de forma crítica los discursos ideológicos que sobre el "Primitivo" se enunciaron durante el siglo XIX y principios del siglo XX, y que hemos denominado como conciencias "Cruda, Podrida y Fermentada" del mito, nos pudimos dar cuenta que dichas concepciones a su vez dieron origen a otros tantos discursos ideológicos sobre el mito, que pretendiendo explicarlo de forma "científica", lo que realmente lograban, era extender la concepción psicologizante que se tenía del primitivo al campo de estudio del mito. Esta operación ideológica que daba una apariencia de explicación científica pero que en realidad constituía una impostura, tenía por objetivo mantener la principal función ideológica que estas concepciones del primitivo cumplían, es decir, las explicaciones que sobre el mito se formularan no debían de eliminar la función del mito como objeto de la inallanable alteridad que se suponía separaba de forma tajante al "primitivo" del "moderno". Por otro lado, la explicación que del mito se buscaba debía de incluir en ella el reclamo ideológico de servir como un contexto genético en el cual se planteara una evolución cultural de carácter teleológico que llevaría del "fantasmico" pensamiento primitivo al "verdadero" (tal era su vanidad) pensamiento científico. El pensamiento científico por lo tanto sería considerado como superior al pensamiento primitivo en todos los aspectos. Debido a esto era un requisito lógico que la explicación del mito tomara a éste como un juego gratuito, como una forma grosera de especulación filosófica o inclusive, como los desvarios que la mente colectiva al enfermar cometía.

Además recordemos que esta alteridad se sostenía a muy alto precio (por ignorar la senda que los datos etnográficos apuntaban claramente) porque servía para asegurar el lugar privilegiado que el hombre moderno se había adjudicado en el orden de la creación. Pauwels, L. y Bergier, J. (1962) mencionan lo mismo cuando dicen que:

"Partiendo de críticas exactas, aquel siglo (el XIX) logró crear una mitología negativa, eliminar todo rastro de lo desconocido en el hombre, reprimir toda sospecha de misterio...Había que reprimir todo misterio, Represión : esta es la palabra, la idea del siglo XIX puede someterse a Psicoanálisis".

Al respecto, comento lo siguiente: el mito, al igual que el sueño, representa lo misterioso que en todo hombre habita, misterio que también estaba presente en los hombres del siglo XIX, lo cual resulta claro; pero, ¿por qué habría que reprimir toda sospecha de misterio? Adelantándome a la exposición que planeo hacer, diré que el sueño al igual que el mito, pertenece al orden del saber; pero, por otro lado, habría que preguntarnos, ¿En apariencia, qué otra cosa quería el hombre de este siglo sino saber?, ya que por ejemplo, quería saber hacer más cosas, quería saber llegar más alto o navegar más aprisa y con más lujo. He aquí una contradicción que parece insalvable. Aquél que buscaba el saber, reprimía el misterio, el cual es fuente de saber. Esta aporía se soluciona si para tal efecto interrogamos la función que el saber cumple en esta configuración a cada momento. El saber llegar más alto, más lejos o más rápido sólo sirve en este caso para ocultar otro tipo de saber, el cual no se sabe que se sabe y del que no se quiere saber más, es decir, el saber sobre la castración que nos recuerda que por muy alto que lleguemos siempre habrá algo más alto, por muy lejos que lleguemos siempre habrá un más allá y que por muy rápido que hagamos las cosas siempre cabe la posibilidad de acelerar un poco más. Este ejercicio sobre el saber que nos permite usarlo para no saber comienza en la niñez cuando el niño elabora "teorías sexuales infantiles", y de las que el Psicoanálisis ha demostrado que son el origen del pensamiento científico adulto. Las teorías sexuales infantiles son un saber que se construyó para no saber nada sobre la castración, ya que esta le recuerda al niño (y le seguirá recordando al hombre que ese niño llegara a ser) lo imposibilitado que está para ser el objeto de deseo del Otro materno.

Al saber del mito se le rehuía por razones similares, ya que chocaba con las fantasías narcisistas omnípotentes del hombre de la era de las máquinas. El siglo XIX para sostener su afán progresista tenía que reprimir todo saber sobre el misterio, porque en última instancia, dicho saber lo remitía al límite de sus capacidades, y es que, aún llegando más rápido, más lejos, o más alto, el hombre seguirá incapacitado para lograr alcanzar ese absoluto del que los mitos dan cuenta. Por otro lado y como se demostrara más adelante, si los mitos son instrumentos para pensar problemas lógicos, entonces una mitología negativa como denominan Pauwels y Bergier al pensamiento del siglo XIX será un antinstrumento alógico que impida pensar y que le servirá al hombre para no interrogarse sobre sí mismo y sus límites, tal era la función de la ciencia del siglo XIX en general y de la antropología clásica en particular. Bajo esta presión ideológica que no permitía el avance de la ciencia antropología cuyo objetivo es desentrañar el ser cultural del hombre y que para tal efecto no encontrara mejor auxilio que la comprensión del mito, "fuente de todo misterio", la etnología religiosa abandona este campo más por agotamiento de las posibilidades de colección que por la imposibilidad de desentrañar sus misterios, no sin haber hecho grandes y valiosos trabajos monográficos por cierto y lo entrega a un puñado de aficionados procedentes de muy distintas áreas, en especial de la psicología. Al denominarles aficionados no hacemos mención de que no tuvieran

una formación científica en sus respectivos campos de procedencia, sino más bien al decir que eran aficionados, subrayo, me refiero a que lo eran con respecto a la metodología y al saber antropológico en sí, ya que estaban poco acostumbrados a lo que por mito entiende la antropología¹ y en muchos casos no conocían la forma natural en que éste se presenta en los grupos culturales, sino sólo a través de versiones fragmentadas. Estos neófitos de la etnología sin embargo, se encontraban fascinados por el carácter enigmático del mito, pero sin comprender al enigma como una enunciación que debe convertirse en enunciado (Lacan, J; 1970) si no más bien como una cuestión de simple hermenéutica, la cual consiste en descifrar al mito como si de una lengua secreta u olvidada se tratara y que una vez traducida revelaría su verdadero significado (por ejemplo las posturas de Carl G. Jung y de Erich Fromm). En muchos casos, estos investigadores se acercaron al enigma del mito esperando encontrar en él un significado trascendente que contendría la Verdad última del hombre y de sus empeños en el mundo. El máximo representante de esta postura es el Psicólogo Junguiano Joseph Campbell.

El abordaje del problema por algunos investigadores llamados a sí mismos psicoanalistas (Jung, Adler, Campbell etc) tampoco adelantó mucho en el camino a su solución, ya que en lugar de atender a la metodología particular del psicoanálisis, que consiste en dar primacía a la escucha, y dejarse llevar por el orden significativo que el material impone, sólo consiguieron formular interpretaciones torpes y groseras por que trataban de embonar por la fuerza los datos en bruto con la teoría que creían desarrollar por lo que confundían el distingo básico entre datos a explicar y explicación de los datos, tomando unos por otros y entremezclandolos. Los empeños de estos neófitos, tanto psicólogos como psicoanalistas, sólo le sirvieron a la ciencia de los mitos para reemplazar las concepciones naturalistas (hasta entonces imperantes por interpretaciones sociologizantes o psicologizantes. De esta manera, se rejuvenecieron las viejas interpretaciones pero ahora en forma de nuevas teorías que en apariencia eran inéditas, pero que al igual que sus antecesoras, (de las cuales eran una copia al carbón), no adelantaron un ápice en la comprensión del mito ya que aunque pretendían explicar algunos detalles del mito no podían explicarlo en su totalidad ni mucho menos prescindir de sus premisas de explicación escogidas a priori. (por ejemplo que el héroe simboliza la fuerza luminosa de el alma o que los pozos son las profundidades del inconsciente colectivo del cual surge un ser ctónico que representa el anima etc. Campbell, J; 1949)

LA RUPTURA EPISTEMOLÓGICA.

Para poder romper con este círculo vicioso de explicaciones y contraexplicaciones a priorísticas, era necesario que tuviera lugar una ruptura epistemológica en el campo de estudio del mito, pero para poder lograrlo se necesitaba orientarse en otro nivel de comprensión, "realizar un salto a otro nivel de realidad lo cual no resultaba sencillo ya que la etnología religiosa, exige de sus estudiosos un doble requisito, por un lado, tienen que ser Antropólogos rigurosos, que conozcan a la perfección la metodología de esta ciencia así como el carácter de los datos en bruto, anteriores a cualquier intento de penetración, pero por otra parte, tienen que ser avezados psicólogos que puedan

¹ Lo cual resulta similar a una petición expresa de una estudiosa del abuso sexual, de la cual, lamentablemente no recuerdo su nombre y que le pedía encarecidamente a los antropólogos que renunciaran a utilizar el termino incesto en sus discusiones sobre el parentesco ya que inducen a error a las personas que al estudiar el abuso sexual en la civilización moderna estudian el "verdadero incesto".

interpretar sus datos a la luz de las teorías psicológicas que les dan sustento a estos. Estas cualidades eran difíciles de reunir en un sólo hombre e inclusive investigadores como Tyler, Frazer y Durkheim, fundadores de este campo no pudieron hacer frente a estos altos requerimientos, ya que si bien conocían la metodología Antropológica lo que les permitió reunir una cantidad asombrosa de datos, sus conocimientos de psicología eran muy limitados por lo que a la hora de interpretar los sufrían de las carencias derivadas de su desconocimiento de las formas de operación de la mente.

Otra dificultad a la que se enfrenta todo intento de interpretación de los mitos que pretende ser científica es la siguiente: se afirma que, de los componentes de la Psique participantes en la formación de los mitos, la intelectualidad es la más afectada y que por lo tanto la afectividad resulta potenciada hasta límites inconcebibles para cualquier otra actividad del pensamiento. Este supuesto que se ha mantenido inamovible hasta hace poco se derivaba a su vez de cierta concepción genética de la cultura que asegura que el pretendido avance de los estados primitivos a los estados modernos se debe a un constante y cada vez más perfecto domeñamiento de los instintos por la razón. Partiendo de este supuesto, y al identificar al mito como el objeto insignia del ser del primitivo, se razonó que su esencia debería de ser la de la afectividad desbocada que se manifiesta en ausencia de la razón. Como consecuencia de esta postura, aumentó el valor que el estudio del mito tenía para el psicólogo ya que se le comenzó a considerar como un amplificador de la manera de sentir de los primitivos y por ende de los primeros hombres así como de los niños.

Por ejemplo si en un mito aparecía una suegra malévola, se suponía que dicha cultura, sentía animadversión por las suegras, o bien si en otro mito un pueblo castigaba un matrimonio exogámico, se suponía que no se prefería este tipo de unión. Pero pronto la observación etnográfica directa empezó a desmentir estas interpretaciones (Levi-Strauss, C; 1962) ya que el pueblo al que pertenecía el mito de la suegra malévola dispensaba grandes honores a estas, y el pueblo que se suponía aborrecía el matrimonio exogámico, precisamente fundaba sus alianzas a través de este tipo de parentesco. Bajo este estado de cosas se echó mano del recurso de la hipótesis ad hoc, dichas hipótesis sugieren entonces que tales sentimientos o preferencias presentes en los mitos realmente existen pero que son de naturaleza inconsciente y no se manifiestan sino como formaciones reactivas. Sin embargo dichos sentimientos no pudieron ser pesquisados en análisis individuales de miembros particulares de los grupos mitantes ni cumplían función dinámica alguna en la conformación de la sociedad que pudiera ser observada. Además, el psicoanálisis enseña que difícilmente los sentimientos reprimidos tienen una figuración tan exacta en el contenido manifiesto ya que siempre buscan su transfiguración en otra representación que pueda burlar la censura (Freud, S; 1900). Por lo tanto se tuvo que enfrentar el hecho de que en la mayoría de los casos el mito no sólo no reflejaba la afectividad de los pueblos mitantes sino que presentaba una visión contraria de esta que no se podía explicar a través de medios empíricos, ni especulativos.

Si todos estos intentos de solucionar el problema del mito, nunca se vieron coronados por el éxito y de una manera u otra siempre se topaban con innumerables callejones sin salida, sin duda alguna se debía a que el problema del mito, se había enfocado de forma equivocada y el campo de los mitos por lo tanto se encontraba agrupado alrededor de un falso problema epistemológico. Como ya bien nos marcan

Marx y Engels (1846; citados en Braunstein, N. 1980) esto es algo común ya que “no sólo las respuestas, sino también los problemas (epistémicos) mismos llevan consigo un engaño”. Pero de la trascendencia de estos falsos problemas nacen las rupturas epistemológica que dan lugar a las nuevas ciencias. La postura epistemológica que esta tesis sostiene, como tal vez ya se percataron por haber hecho uso de la noción de ruptura es materialista discontinuista, [Braunstein, N;1975]. Esta postura supone que a partir de un campo ideológico, por ejemplo el campo ideológico del mito del que nos hemos estado ocupando, y de la importación de nociones de otras ciencias, se produce una nueva ciencia que explica al objeto de estudio del campo ideológico precedente.

Esta misma postura sostiene que si anteriormente no se ha producido una ciencia ahí donde sólo hay ideología se debe a que una resistencia activa se opone a su conformación, ya que de darse ésta, amenazaría con derrumbar las funciones que la ideología cumple, por ejemplo, en el caso del mito, la de servir como objeto de la inhallanable diferencia entre “moderno” y “primitivo”. Por lo tanto lo que constituye a una nueva ciencia no es la acumulación de datos que partiendo de lo evidente llevan a lo desconocido (postura empirista) ni mucho menos la capacidad del espíritu humano que trasciende las apariencias para llegar a la verdad (postura discontinuista idealista), sino el constante enfrentamiento de conceptos a la experiencia sensorial y a la práctica teórica, esta tesis por su parte no pretende erigirse como una autoridad en la materia y mucho menos debido a su carácter meramente introductorio, pero lo que si trata de manifestar es un apego por los propios significantes del problema del mito

En el caso del estudio del mito, el error consistía en considerarlo como un producto de la afectividad y explicarlo a través de las teorías psicológicas que se ocupaban de estos rubros, en lugar de considerarlo como un producto de las operaciones intelectuales de los pueblos mitantes y derivar a partir de él las características inherentes al pensamiento de estos pueblos. Este error no había sido trascendido debido a lo siguiente: Si consideramos al mito un producto de la afectividad desbocada del primitivo, entonces el misterio del mito se desvanece sin cambiar nada esencial en la ideología del hombre moderno, al mito no se le entiende porque a priori es un sin sentido. Pero por el contrario, si consideramos al mito un producto de la intelectualidad del primitivo, entonces tenemos que confesarnos que su forma de pensar nos resulta ajena y que sus razonamientos nos son impenetrables por lo que somos rebasados intelectualmente por aquellos a quienes considerábamos nuestros inferiores. Al referirnos al hecho de que una ciencia puede ser activamente resistida queremos indicar que hay una fuerza de contrainvestidura que se le opone y podemos tomar como ejemplo la forma en que esta concepción del mito como operación intelectual ha sido deformada. Un investigador contrario a nuestras opiniones nos podría conceder que el mito es una operación intelectual, pero agregaría que al no parecerse a las nuestras, obviamente es una actividad intelectual disminuida por el afecto, lo cual para él sería sinónimo de ser una operación intelectual alógica y que por lo tanto no desembocaría en la verdad sobre la realidad sino en lo que el primitivo quisiera encontrar en ella. Esta concepción del mito no es nueva para nosotros ya que lo hemos analizado bajo el nombre de conciencia fermentada del mito.

La verdadera ruptura epistemológica es aquella que nos llevaría a considerar al mito bajo la óptica de una conciencia cocida, es decir, como perteneciente a la cultura y a sus operaciones y por lo tanto considerar al mito como un producto epistémico igual

de riguroso que la ciencia positiva. Pero para dar a luz a una concepción tal, tendríamos que probar su validez, y obviamente hacerlo con los mismos recursos con los cuales se ha venido haciendo no nos llevaría a ningún lado ya que las rupturas epistemológicas que dan lugar a las nuevas ciencias se producen por la importación de conceptos de otras ciencias, en el caso del mito la adopción de la antropología dentro de las ciencias del discurso y la posterior utilización de los métodos de análisis estructurales, fue lo que marcó la diferencia entre el antes y el después de la ruptura epistemológica.

Al no intentar el estudio del mito per se no se podía probar que enfoque psicológico era la más pertinente para su comprensión. Sólo el análisis directo de la estructura íntima del mito arrojaría luz sobre sus propias particularidades psicológicas, dicho camino que de haber querido hubieran podido recorrer los psicoanalistas, (ya que contaban con la disciplina metodológica para hacerlo) jamás fue intentado ya para el reclamo ideológico realmente no se trataba de explicar al mito sino sólo se trataba de derivar un sentido particular e inocuo para él a través de una teoría psicológica que ideológicamente se suponía lo explicaba, aunque dicha suposición por supuesto era a priorística. Con este cambio en el estudio del mito que implica su estudio per se sin mediación anterior de teoría psicológica alguna y que de objeto a explicar a través de una teoría psicológica ideológicamente supuesta, paso a ser el objeto paradigmático cuya comprensión justifica tal o cual teoría psicológica con la que no tiene compromiso previo, se logró que se pudiera llegar a una verdadera comprensión del sujeto mitante, verdadero objeto de estudio de la antropología. Con este movimiento la antropología tomó el nombre de la metodología que permitió su avance denominándose a si misma Antropología Estructural y se pudo fundar una ciencia que se ocupara del ser del hombre como sujeto cultural, aboliendo a su vez un saber ideológico que pretendía marcar la otredad del primitivo para con el moderno como una diferencia inallanable restituyendo la continuidad cultural y psicológica de lo humano bajo estas dos frase. La Antropología es ante todo una Psicología y el hombre desde que es hombre siempre ha pensado igual de bien (Lévi-Strauss, C; 1962).

El mito resulto ser la vía regia de la antropología estructural ya que las necesidades propias de su estudio fueron las que permitieron la ruptura epistemológica en el campo de la antropología, al sustentar un papel como objeto de la inallanable alteridad para la ideología dominante, su comprensión científica por lo tanto dio paso a la demolición de dicha función y pudo permitir que la totalidad de lo humano fuera comprendido como un todo, que incluye desde la cultura del "moderno" hasta las prácticas más estrafalarias (para nuestros ojos) de los nativos australianos. Pero sobre todo, al considerar al mito un hecho de discurso un universo nuevo de comprensión se abrió a los antropólogos ya que pudieron prescindir de las teorías psicológicas y sociológicas que pretendían explicar su campo de estudio, para así fundar una metodología que fuera pertinente a su objeto de estudio y derivar un conocimiento sobre la psicología de los pueblos otros. Antes de poder abordar en si misma la conformación de la Antropología Estructural debemos revisar, como se creó la metodología de las ciencias del discurso o metodología estructural, tema al cual se dedica el siguiente capítulo y en el cual el psicoanálisis tiene un papel prominente lo que por lo tanto nos acerca más a la justificación de una indagación Psicoanalítica de la estructura del mito.

VI. EL CAMPO DEL MITO EN LA ANTROPOLOGÍA ESTRUCTURAL

"A medida que se ahonda en la materia propuesta al estudio lingüístico, se convence uno más y más de esta verdad, que da (final) sería disimularlo) singularmente que pensar: que el nexo establecido entre las cosas preexiste, en este dominio, a las cosas mismas, y sirve para determinarlas". Ferdinand de Saussure (1954) Curso de lingüística general

UBICACIÓN DEL ESTUDIO DE LOS MITOS EN LA ANTROPOLOGÍA

No hay que engañarse al respecto, la antropología no surgió como una ciencia del hombre para estudiar al hombre por, sino que, y es triste reconocerlo, como una consecuencia directa de la colonización imperialista del mundo a fines del siglo XIX a cargo de las grandes potencias europeas. Al considerar a los grandes grupos humanos sojuzgados como cosas, estos grupos en tanto reconocidos como cosas "reclamaron" a su vez una ciencia que los explicara bajo este estatuto, surge entonces una disciplina que caracterizará a este otro ("primitivo", "salvaje", etc.) como al otro de la inallanable diferencia. El surgimiento de la antropología por lo tanto lleva esta marca de dominación en su interior. La antropología como ideología de dominio ofrecerá sus objetos como eslabones para reconstruir una supuesta evolución humana y es ahí donde radica su valor ideológico, es decir justificando el dominio del "más primitivo" por "el más civilizado".

No es sino como una ciencia clasificatoria y utilitaria que la Antropología empieza a tomar forma y al igual que la Psiquiatría se constituye de esta manera al responder a una demanda de la sociedad de su tiempo a saber la de marcar un límite entre ellos y nosotros y así poder asumir una función de segregación, es decir toma una función policiaca (Foucault, M;1980). El afán de la Antropología de este tiempo por la diferencia se puede diseccionar sobre la base de un doble movimiento de exclusión que opera sobre su objeto. Primero, aplicado a la totalidad de lo humano formará una barrera entre lo "normal y lo anormal". Segundo al operar sólo sobre los "anormales" creará una clasificación de diferencias que se constituirán poco después como intervalos útiles que permitan construir el supuesto continuo genético que va del "salvaje" al "civilizado". Este doble movimiento de separación se opera desde la ideología dominante y no desde el objeto mismo de estudio el cual, de ser oído marcaría diferentes pautas de conformación de saber.

Del campo de esta antropología de la completa diferencia se desprenderán distintas ramas en cuanto aspectos de lo humano se reconozcan como susceptibles de traicionar este límite y que por lo tanto hay que custodiar. De esta forma veremos surgir la antropología social, la antropología física, la antropología biológica, etc.; que cubrirán todos aquellos frentes en los que la diferencia amenaza con borrarse. La etnografía pertenece al campo de la antropología social y se ocupa de realizar el inventario detallado de las sociedades denominadas "Primitivas". Un etnógrafo analizara todos los aspectos de una sociedad para así describirlos detalladamente. Por consiguiente la etnografía a su vez se dividirá en: etnografía religiosa, etnografía física, etnogeografía, etnozología, etnomedicina etc. La descripción del etnógrafo será utilizada poco después por la etnografía comparada que se encargara de anotar las coincidencias y diferencias entre tal o cual sociedad primitiva, para que, así un etnólogo a partir de estos datos

pueda construir un modelo de la sociedad que se describió anteriormente. De esto desprendemos que la diferencia entre Etnografía y Etnología radica en que la primera describe realidades y la segunda supone la forma en que dichas realidades operan. La fuente de error de etnología y la etnografía son las categorías apriorísticas que pueden entorpecer la recolección de datos y la interpretación de estos, es decir, un etnógrafo sólo puede prestar atención a aquellos datos que él considere pertinentes sólo por que se parecen a lo que es importante en su sociedad. El etnólogo puede darle sólo peso a aspectos importantes en su cultura cuando se trata de crear un modelo de otra y por lo tanto, como en astronomía observarán los objetos con un efecto de distorsión de lente.

El estudio de los mitos históricamente a pertenecido al campo de la etnología y la etnografía religiosa aunque si no se puede determinar con precisión que se debe entender por religión mucho menos que objetos deben ser comprendidos como religiosos. La antropología ha sido vaga en la definición de religión por ejemplo, Tylor (citado en Spence, L;1997) considera una definición mínima y afirma que la religión es la creencia en seres divinos, por el contrario sir J. G. Frazer (citado en Spence,L ;1997) cree que la religión es la actividad propiciatoria de poderes superiores al hombre. Si bien algunos mitos hablan sobre dioses, es difícil que el mito se puede circunscribir completamente al campo de la religión. Por una parte algunos mitos no participan del sistema religioso ya que son parte del patrimonio de un gremio o grupo social del que explican su origen o justifican su presencia en el todo social, además en algunos casos, mito y religión se oponen (al igual que ciencia y religión) lo que se demuestra por el hecho de que algunos mitos son reconstruidos o prohibidos por esta y en el caso sólo extremo los mitos sobreviven al colapso de las religiones. Por ultimo, la capacidad del mito para transformarse choca con el carácter rígido del dogma que es inmanente a las religiones. Parece ser que el mito al igual que el rito esta en relación simétrica con la religión más que englobados en esta. Siendo una de las características comunes a esta triada el de ser objetos de transmisión.

El mito como parte de la etnología por lo tanto debe estar comprendido en el estudio de la tradición y es por cierto uno de sus grandes objetos. En el campo de la tradición la etnología además del mito contempla el estudio del Folklore o el saber antiguo que la gente a rescatado de sus antecesores y que de cierta forma ya se ha perdido. El mito como objeto de la tradición también guarda lazos de semejanza con otro tipo de relatos transmisibles y cuyas características evidentes son las siguientes:

1. El cuento popular que se caracteriza por ser antiguo con elementos míticos pero cuyo valor únicamente es el de ser transmitido, es decir mientras el mito puede ser religioso o etiológico, el cuento popular sólo es narrativo.
2. La leyenda, que es un relato, generalmente de sitios, personas y acontecimientos reales que se diferencia de la historia ya que se le ha aislado y se transmite como un relato del cual puede haber muchas versiones.

La reconstrucción etnología se hace sobre la base de principios metodológicos que han variado con el paso del tiempo, constituyéndose de esta forma escuelas que privilegiaban un aspecto u otro. Por lo que la interpretación del origen, sentido y función del mito ha variado a lo largo del tiempo.

LAS ESCUELAS EN ANTROPOLOGÍA Y PSICOLOGÍA

El hecho de que el campo de la antropología sea tan amplio por estar sus límites tan terriblemente desdibujados, vuelve increíblemente difícil el aproximarse a su discurso a todos aquellos que, como en mi caso, no nos hemos formado dentro de él; inclusive para los Psicólogos, como es mi caso también, que estamos acostumbrados a un desdibujamiento similar de las fronteras de nuestra disciplina, la no especificidad del campo de estudio de la antropología, no sólo nos parece apabullante, sino casi imposible de bosquejar. La existencia de "escuelas" se muestra como una de las causas directas de dicha diversidad. Tanto en antropología como en psicología, las escuelas difieren en metodología y enfoque, lo cual es lo más aparente y podría sin más ser señalado como la principal diferencia entre ellas, sin embargo, la principal razón de su divergencia, y que por cierto no es tan evidente, radica en el forzamiento que cada escuela hace de sus datos empíricos para poder hacer un uso apriorístico de tal o cual ideología que el teórico principal y los seguidores de dicha corriente consideran como éticamente más valiosa para explicar al hombre. Si es cierto que el hombre hizo a Dios a su imagen y semejanza, también es muy cierto que el hombre al querer explicar al hombre y a su cultura lo hace en base a los valores que él tiene por más preciados y que, sobra decirlo, no tienen porqué ser universales. El hombre hace la explicación del hombre a la imagen y semejanza de su deseo de cómo debería ser el hombre.

Una opción entonces que se presenta cuando uno decide hacer una tesis monográfica, consiste en reseñar todas y cada una de las formas en que un problema ha sido abordado, explicado y refutado por cada una de las escuelas, en el caso del mito, dicho trabajo no sólo debería de comprender las teorías psicológicas sobre éste, sino además las antropológicas y sociológicas. Dicho trabajo sólo serviría para elaborar un catálogo de explicaciones y refutaciones que al final llevaría por signatura la adhesión del autor a aquella escuela que sea simpática a su concepción del hombre. No podemos entonces pretender dibujar la forma en que la antropología aborda un problema, ya que, dicho sea de paso, la antropología como tal no tiene ninguno, quienes tienen formas de abordar este problema, son más bien las escuelas de la antropología, que con sus explicaciones nos remitirían después de un arduo recorrido a un estado de cosas más confuso que al principio.

Como hemos intentado señalar desde el principio, al interesarnos nosotros no por un recuento ni por una antología, sino por un diálogo, hemos escogido aquellas aproximaciones al problema del mito, que tanto en el campo de las ciencias de la cultura como dentro del campo "Psi" tienen más posibilidades de dialogar, por supuesto, me refiero a la Antropología estructural y el Psicoanálisis. Al parecer la elección del Psicoanálisis en detrimento de la Psicología analítica de Carl Gustav Jung parece una decisión bastante desafortunada ya que es casi consenso, que en cuestiones de Mitología "los Jungianos se pintan solos", sin embargo dos motivos nos disuadieron de intentar el diálogo con dicha aproximación de psicología profunda. El primer motivo que nos disuade, es el hecho de que los Jungianos no utilizan realmente su Psicología analítica para explicar los mitos, sino más bien, utilizan los mitos para explicar su Psicología. Si bien este recurso de utilizar el pensamiento mítico para resolver problemas científicos no es ni inédito, ni incorrecto en sí, (Freud utiliza el esquema que le brinda el mito de Edipo para explicar sus razonamientos y llama a la metapsicología su mitología particular), a nosotros nos parece que Jung se equivoca porque hace que lo explicado trueque su lugar con lo que explica. Jung al pretender que su psicología

penetra en el verdadero sentido del mito comete el mismo error lógico que aquel niño que habiendo aprendido a contar con manzanas afirma que las manzanas existen porque los niños saben contar. El segundo motivo que impide el diálogo de la Psicología analítica con la Antropología estructural, es que la primera otorga significados a priori a los elementos del mito, sin tener en cuenta otra cosa que no sea relaciones de alusión, por ejemplo: un pozo lo interpreta como las profundidades de la psique. Al asignar significados fijos a imágenes fijas obra de igual manera que aquellos lingüistas que proponen que en todas las lenguas los sonidos fuertes se asocian automáticamente a los objetos grandes y pesados y que los sonidos leves se asocian a objetos pequeños y sin importancia. Al no reconocer la función del significante, que sólo lo es en relación con otro significante, se niega a sí misma la riqueza de los datos etnográficos contextualizantes, pero sobre todo, se niega la posibilidad de reconocer los arreglos estructurales de los mitos por lo que toda posibilidad de diálogo con la antropología estructural queda negada.

Por otra parte y regresando al problema que en principio nos convocó, es decir la delimitación del campo de la antropología, mencionaremos que cuando abordamos la crítica de la ideología subyacente a las diferentes concepciones que sobre el mito se han desarrollado, nuestro intento no fue ni por mucho, debido a las razones arriba expuestas, el agotamiento del espectro de posibilidades que la antropología brinda para el estudio del mito, sino más bien, y de forma un tanto desordenada, (he de reconocer) escoger unos pocos ejemplos de entre muchos que nos sirvieran para poder mostrar y clarificar los siguientes dos aspectos. Por una parte, me interesaba mostrar que las teorías sobre el mito formulaban explicaciones a las que posteriormente, no sin forzamientos y retruécanos, se trataba de ajustar el objeto de estudio. Por ejemplo, Spence (1997) en su *"Introducción a la mitología"*, propone que el animismo es la base fundamental del mito y que el mito proviene de la primera fase de existencia del hombre donde era completamente animista, sin embargo, poco después se ve obligado a afirmar que no se ha podido observar ni mucho menos tener noticia de un pueblo que sea completamente animista, pero que sin embargo, es necesario sostener esta etapa completamente animista para explicar el surgimiento de los mitos.

Por otra parte intentaba demostrar que dichas aproximaciones al estudio de los mitos no tenían ni tienen elementos conceptuales sólidos que hayan sido rigurosamente comprobados y que por lo tanto sean susceptibles de ser aportados como elementos que permitan un diálogo con otros campos de estudio. Por ejemplo, si tomásemos una antropología que considera a los mitos como pensamiento infantil y la hiciésemos dialogar con una psicología que desmerezca el pensamiento infantil, ambas llegarían a la conclusión de que los mitos nada valen y todo este gasto de tiempo y esfuerzo en la comprensión del mito sería vano. En cambio, si tomamos el psicoanálisis que explica que las formaciones del inconsciente son producto del doble trabajo de la condensación y el desplazamiento y lo hacemos dialogar con una antropología que ha reconocido que los elementos mínimos del mito, los mitemas, están formados por relaciones sincrónicas con otros elementos del mismo mito y diacrónicas con otros mitos diferentes, nos encontramos con un fructífero hecho empírico. A saber, el trabajo del sueño y el trabajo del mito operan con mecanismos similares más no idénticos. Este tipo de diálogo es el que nos interesa y es el que está en la base de la elección de la antropología estructural.

Debido a esto, al analizar el carrusel de inclusividades que entre el psicoanálisis y la metodología estructural existe, es cosa prudente suponer que si de entre todas las antropologías que existen, el psicoanálisis tiene que escoger una con quién dialogar, habrá de hacerlo con aquella antropología que por garante tenga como método éste y cuya autoría hay que reconocer en Claude Lévi-Strauss. Pues bien, una vez que ya hemos escogido interlocutor, aunque siendo honestos, habría que decir "una vez que ya hemos justificado el interlocutor", puesto que Jaques Lacan ya nos ha abierto brecha, por ejemplo en su Seminario de 1970, "*El reverso del psicoanálisis*". Hasta aquí hemos planteado brevemente el razonamiento implícito en esta elección, ahora es tiempo de preguntarnos, con el fin de desbrosar el terreno, qué es lo que por antropología entendemos.

EL CAMPO DE ESTUDIO DE LA ANTROPOLOGÍA

Lévi-Strauss afirma, "*La Antropología es ante todo una Psicología*" (1962) y si bien esta frase esta justificada, también el ofrecerla así como va, sin justificarla y mucho menos sin contextualizarla, resulta un atrevimiento peligroso ya que también puede ser leída de este otro modo, "*La antropología es sólo psicología*". Lo cual nos llevaría a un reduccionalismo estúpido que no sólo terminaría nuestro intento de diálogo, sino que, y de una forma más grave, aboliría todo derecho epistémico de existencia a la antropología. Sólo reconstruyendo el itinerario de razonamientos que llevaron a Lévi-Strauss a proponer esta frase tan escandalosa, podremos ofrecernos como garantes de la validez de su dicho, con tal propósito remontémonos hacia atrás, hasta los antecedentes del estructuralismo.

Ferdinand de Saussure, al dictar su curso de lingüística general, habla de una nueva ciencia, aún por venir, que se denominaría "semeiología" y cuyo objeto de estudio sería la vida de los signos en el seno de la vida social. De dicha ciencia, la lingüística, que era lo que Saussure enseñaba formaría parte. Lévi-Strauss (1970) reclama para la antropología, el campo de estudio que Saussure asigna a la Semeiología, campo que habrá de defenderse hasta que la lingüística se haya desarrollado lo suficiente para que pueda reclamarlo, con pleno derecho, como suyo. Que la antropología se ocupe de los signos en la vida social puede resultar chocante para aquél que sepa de la existencia de una antropología física que se ocupa de estudiar la composición, tamaño, técnica o material de objetos tales como un hacha, una canasta o una máscara ritual. Cómo es posible que objetos como los anteriores puedan ser signos. La explicación radica en que las hachas, las máscaras, las canastas y objetos similares, no son contemplados como piezas únicas, sino que, y esto es lo importante, son consideradas en relación con otras hachas, canastas y máscaras, por lo que, en este interjuego que consiste en encontrarse en relación con otros objetos, es como adquieren su carácter de signos, su valor no depende de ellos mismos sino del lugar que ocupen en relación con otros objetos similares de la misma cultura o de otra diferente, y aún más, el material, la técnica y el tamaño no son consideradas como aislados, sino en función de otros materiales, otras técnicas y otros tamaños que forman un sistema y dotan a cada uno de sus elementos de un valor relacional, es decir, les confiere un carácter significante. La antropología es una psicología porque los objetos culturales sólo funcionan como signos en tanto haya una mente que los aprehenda, es decir, ya sea de una manera o de otra, el psiquismo es el origen y la meta del signo. La antropología tiene entonces por objetivo, partir de la comprensión de los objetos que crea la mente humana para llegar así a la comprensión

de la mente misma. Esta tarea no es muy diferente a la del psicoanálisis, puesto que éste parte de la comprensión del discurso para así aprehender al sujeto de este discurso. La diferencia entre la antropología y el psicoanálisis no radica en la comprensión del signo en sí, más bien, se diferencian en que su nivel de análisis varía, ya que la antropología supone la existencia de un sujeto cultural abstracto que no puede ser reconducido a un ente biológico, ni a un conjunto de éstos, es decir, la cultura es patrimonio de la humanidad, que no es lo mismo que decir que es patrimonio de un grupo humano. El psicoanálisis no supone a su sujeto circunscrito a una realidad anatómica, sino más bien como un efecto de lenguaje de que él es causa.

La antropología también es ante todo una psicología porque se ocupa de un tipo especial de pensamiento, al que ya nos hemos referido y que denominamos pensamiento salvaje, el cual presumimos funciona a partir de los mecanismos de condensación y desplazamiento (metáfora y metonimia) que también encontramos en la base de las producciones del inconsciente, pero en este caso, aplicados a la solución de problemas epistémicos con base a una ciencia de lo sensible. Uno de los productos del pensamiento salvaje más destacado es el mito, pero no solamente, también dentro de esta categoría podemos englobar los sistemas totémicos de clasificación, las reglas de intercambio matrimonial, las clasificaciones zoológicas y botánicas, etc. (Lévi-Strauss, C; 1962). El poder deducir las leyes y constantes que suponemos rigen la formación, la transformación y diferenciación de los mitos, implica que hemos alcanzado ya la comprensión de los mecanismos del pensamiento salvaje y por lo tanto, el estudio del mito se vuelve paradigmático de toda investigación antropológica, de la misma manera que el estudio del sueño, resulta paradigmático de toda investigación que se pretenda psicoanalítica.

El proceso de indagación del mito a través de la antropología estructural y a través del psicoanálisis ha resultado en la producción de saberes diferentes, ya que ambas disciplinas interrogan diferentes facetas de este objeto de estudio, sin embargo, la posibilidad de un diálogo entre los métodos en acción o entre los productos finales nos puede proporcionar una visión más comprensiva de cómo se articula lo subjetivo y lo social, es decir, nos ofrece de una forma más amplia la visión de los mecanismos que engranan al individuo y la cultura. Al reconocer al "primitivo" no como el otro de la completa diferencia sino simplemente como "otro" parecería que estamos condenando a la antropología a desaparecer si es que no antes desaparecen los pueblos que tradicionalmente han sido sus objetos de estudio. El futuro de la antropología y de la etnología consistirá en que sin variar su objeto de estudio en lo real cambien de objeto teórico. Ya no se trata de estudiar al pueblo "primitivo" para saber cuánto le falta para ser "civilizado", sino que hay que estudiar aquellos pueblos que por su tamaño y relativa estabilidad nos permitan abstraer más fácilmente un modelo de la realidad, que sólo con consideraciones de magnitud pueda ser aplicable a sociedades cuyo tamaño sea mayor. El tiempo de la custodia del gran intervalo debe de dejar paso al estudio de los pequeños intervalos. Ya no nos satisface la diferencia entre "primitivo" y "civilizado" ni tampoco la explicación del mito como pensamiento alógico. Ahora nos interesa la especificidad de los pueblos otros y el significado del mito. Como en lingüística y psicoanálisis, la búsqueda de las separaciones diferenciales constituye el objeto de la antropología.

VII. CARACTERÍSTICAS DEL MITO

Contra el teórico, el observador debe tener siempre la última palabra; y contra el observador el indígena Claude Lévi-Strauss. Antropología Estructural II, 1973.

MITOS

Como nuestro interés es avanzar en el campo del mito, del cual aún no conocemos casi nada y del que, por lo tanto, tampoco podemos afirmar nada, la estrategia que seguiremos consistirá en primer instancia, en aislar las características inmanentes del mito y por consiguiente de los sistemas mitológicos que éstos forman, para así poder enunciar cuales son aquellos puntos que los diferencian de otros objetos ya sean culturales, como las instituciones, tradicionales como la leyenda y discursivos como el relato todas ellas categorías a las que el mito bien podría suscribirse. Si aislamos las características del mito podremos inferir cuáles son sus propiedades generales. Posteriormente examinaremos la forma en que el psicoanálisis ha estudiado al mito para después hacer lo mismo con la antropología estructural. A lo largo de toda esta argumentación nos hemos referido al mito pero sin presentar ninguno a consideración por lo tanto antes de aislar sus características presentemos algunos ejemplos:

LA ARAÑA QUE TRAE EL FUEGO

*De cómo la serpiente, el puma y el oso se rieron de "La araña que trae el fuego"
Mito centroamericano*

Los ancianos cuentan: ocurrió en tiempos de los antepasados de nuestros antepasados. Entonces hacía frío en la isla de las tortugas, porque no existía el fuego. Los símbolos (*amos, cursivas más*) de las distintas energías vieron la necesidad de los hombres de la Tierra, y les enviaron una parte de su energía para que consiguieran el fuego. Entonces cayó un rayo e incendió un viejo bosque en mitad de un pantano. Pero como estaba en mitad del pantano, los hombres de la tierra no pudieron ir hasta el árbol a coger el fuego. "Hermano azor, ¿y tú? - preguntó al pájaro uno de los hombres de la Tierra - ¿Podrías tú volar y traernos un poco de la brasa?" El azor extendió las alas y voló hasta la cima del árbol en llamas. Allí vio las ramas al rojo, se le enrojecieron a él los ojos y tuvo que volver con los otros sin llevar la brasa. "Dejadme a mí", dijo el cuervo. Extendió sus alas y voló hacia el árbol en llamas. Pero también a él la cosa le había parecido más sencilla de lo que era. Cuanto más se acercaba, tanto más abrasaba el calor sus plumas, hasta que estuvieron completamente negras. Así que tuvo que volver sin llevar a los hombres de la Tierra ni una chispa de brasa. También el búho intentó lo que sus hermanos no habían logrado. Pero tampoco él pudo ayudar. El humo abrasador que le obligó a volver le dejó en los ojos unos anillos blancos que aún pueden verse hoy. "Ésta es tarea para mí, hermanos plumíferos -dijo la serpiente-. Yo nadaré hasta allí". Pero apenas había llegado e intentaba trepar por el tronco del árbol en llamas, sintió el gran calor y empezó a enroscarse y encogerse como aún hoy hacen las serpientes. Regresó sin traer ni un trocito de brasa. También el oso y el puma se adelantaron con grandes promesas, pero el éxito de sus actos fue pequeña. "Dejadme a mí", dijo entonces la araña, lo que hizo reír a todos, porque ninguno de los grandes animales podía imaginarse cómo pensaba la pequeña araña resolver el problema. Entonces la araña tendió su cuerpo en dirección al viento y le dio un largo hilo que se mecía hasta llegar al árbol en llamas. En él se enganchó un pavesa, que la araña trajo enseguida hacia sí y hacia los otros hermanos y hermanas comiéndose su propio hilo. "Nos hemos reído de ti -dijo el oso, el más sabio de los animales-, ahora sabemos que los pequeños y débiles pueden prestar la mayor ayuda. En adelante te llamaremos *la araña que trae el fuego*, y nadie se reirá de tu nombre antes de haber oído esta historia" (Xokonoschtletl, 1998).

LA RAYA DE DOMINÓ EL VIENTO DEL SUR

Mito del Canadá Occidental.

Esta historia es anterior en el tiempo a la existencia del hombre sobre la Tierra, es decir, de una época en que los hombres, de hecho, no se diferenciaban de los animales; los seres eran mitad humanos y mitad animales. Todos se sentían muy incómodos con el viento, porque los vientos, especialmente los vientos malos, soplaban permanentemente, impidiéndoles pescar o recoger conchas con moluscos en la playa. Por lo tanto, decidieron que debían luchar contra los vientos, para obligarlos a comportarse más decentemente. Hubo una expedición en que participaron varios animales humanizados, incluyendo a la raya, que desempeñó un importante papel en la captura del Viento Sur. Este fue liberado luego de prometer que no volvería a soplar constantemente, sino sólo de vez en cuando, o en determinados periodos. Desde entonces, el Viento Sur sólo sopla en ciertos periodos del año, o una vez cada dos días: durante el resto del tiempo la humanidad puede dedicarse a sus actividades (Levi-Strauss, C; 1979)

EL ORIGEN DE LAS ENFERMEDADES

Mito Bororo (Sudamérica)

En los tiempos en que todavía se desconocían las enfermedades y los humanos ignoraban el sufrimiento, un adolescente se negaba con obstinación a frecuentar la casa de los hombres y se mantenía enclaustrado en la choza familiar. Irritada por semejante conducta, su abuela se llega a él cada noche mientras duerme y, acucillándose sobre el rostro de su nieto, lo envenena con emisiones de gases intestinales. El muchacho oía el ruido y percibía el hedor pero sin comprender su origen. Enfermo, macilento y comido de sospechas, simula dormir y al fin descubre las maniobras de la vieja, a la que mata con una flecha acerada ensartada por el ano tan profundamente que las tripas escapan. Ayudado por los armadillos -en el orden: okwaru, enokuri, gerego, bokodori- abre en secreto una fosa y entierra a la vieja precisamente en el sitio en donde ésta dormía, y cubre con una estera la tierra recién removida. El mismo día los indios organizan una expedición de pesca con "veneno de bejuco" para tener comida. Al día siguiente del crimen las mujeres retornan al sitio de la pesca para recoger los últimos peces muertos. Antes de partir la hermana de Birimoddo quiere confiar su hijo pequeño a la abuela; ésta no contesta, ni qué decir tiene. Instala entonces a su hijo en la rama de un árbol y le pide que la espere. El niño abandonado se convierte en termitero. El río está lleno de peces muertos; pero en vez de hacer como sus compañeras viaje tras viaje para llevarlos, los come vorazmente. Empieza a hincharse el vientre y padece atroces dolores. Gime pues, y al mismo tiempo que exhala sus lamentaciones escapan las enfermedades de su cuerpo : todas las enfermedades, con las que ella infesta el pueblo y que siembra la muerte entre los hombres. Tal es el origen de las enfermedades. Los dos hermanos de la criminal, llamados Birimoddo y Kaboreu, deciden matarla con venablos. Uno le arranca la cabeza y la tira a un lago, al este; otro le corta las piernas y las echa a un lago, al oeste. Y ambos clavan sus venablos en tierra. (Colbacchini, A. y Albisetti, C., 1942 ; citado en Lévi-Strauss, C; 1964).

Una vez que hemos tenido noticia de ellos y hemos podido degustar su sabor, ya es tiempo de aislar sus principales características.

CARACTERÍSTICAS DEL MITO

Las características del mito que analizaremos van de lo transparente a lo opaco, de lo superficial a lo profundo. Las características evidentes son aquellas que de forma común encontramos y precisamente por eso aparecen en los tratados clásicos sobre el mito, por ejemplo en la *"Introducción a la mitología"* de Spence (1997), sin embargo el mito tiene también otro tipo de características que al no ser no tan evidentes son soslayadas en dichos tratados ya que su captación es el fruto de un trabajo reflexivo sobre el mito tal como el nuestro. El que no sean tan evidentes o tan inmediatas podría hacerles parecer a algunos que carecen de valor, pero no por esta crítica dejan de ser importantes. Por un lado, las características más evidentes del mito son las siguientes:

- 1) Su aparente arbitrariedad y su supuesta causalidad alógica
- 2) La participación de animales o fuerzas de la naturaleza
- 3) Su difusión en todas las culturas

- 4) Su relación con la religión y el rito
- 5) Su función como intento explicativo
- 6) Su supuesta "amoralidad" y "salvajismo"
- 7) Su identificación como pensamiento primitivo

Pero por otra parte las características menos evidentes identificadas por nosotros son estas:

- 1) El mito como hecho de lenguaje
- 2) El mito como sistema diacrónico y sincrónico
- 3) El mito y sus relaciones de transformación
- 4) El mito como objeto de transmisión
- 5) El mito como objeto de tradición
- 6) El mito como portador de verdad
- 7) El mito como dato etnográfico
- 8) El mito y su relación con la historia
- 9) El mito como objeto cultural

A continuación analizaremos estas dos categorías de características.

1. APARENTE ARBITRARIEDAD DEL MITO Y SU SUPUESTA CAUSALIDAD ALÓGICA

Dentro del primer grupo de características del mito tal vez aquella que nos resulta más llamativa es su aparente arbitrariedad. Esta supuesta característica, por medio de un desplazamiento metonímico, es la responsable que al discurso falso se le denomine coloquialmente como mito, que al delirio de mentir se le denomine mitomanía y que a la referencia falsa se le llame mítica, es decir que el mito en virtud de esta supuesta arbitrariedad ha devenido sinónimo de falsedad. Pareciera entonces que decir que algo es mítico, implica con ese simple acto de nombramiento que la cosa mítica se oculta o se deniega. Sin embargo este estado de cosas, del supuesto discurso falso, se manifiesta en el propio mito, no con reserva, como cabría esperar de aquel que se sabe apostata, por el contrario, el mito se construye bajo la pretensión de que esta supuesta arbitrariedad es constitutiva al universo del mito, es decir, que es algo que por derecho le pertenece. Debido a esta contradicción y si queremos sostener que la arbitrariedad no es más que semblante, tendremos que observar que el mito como tal no acontece en un escenario cotidiano sino más bien en uno subvertido. Para comprender el por qué de este escenario de diferencia hay que apelar a la función del mito como un relato que da cuenta del origen. Es decir, en términos jurídicos el mito al ser anterior al advenimiento del "estado de derecho" del que son garantes las leyes naturales retrata un escenario otro que el cotidiano. El mito es una provincia autónoma, una otra escena con derecho de extraterritorialidad y que a pesar de ser semejante al continuo espacio-temporal que nos es constituyente y por lo tanto nos resulta familiar denuncia su alteridad constitutiva con pequeños rasgos extraños e inclusive en algunas ocasiones llega a diferir tanto de la vida cotidiana en varias dimensiones que nos resulta imposible pensarlo como posible, es decir, el mito en tanto que relato del origen pertenece a otro universo que el de la representación de la realidad. Quizá la supuesta arbitrariedad del mito nos resultaría más comprensible si la pensamos desde los supuestos de la teoría del caos, donde su arbitrariedad no lo sería ya más puesto que no se le reduciría al registro de lo cotidiano, sino al registro de la exterioridad constituyente, que es algo tan íntimo que queda fuera, tal es la función del vacío constituyente del orden del sujeto.

La supuesta arbitrariedad, que más bien debemos de reconocer como alteridad del mito, alteridad necesaria para la existencia, se manifiesta de distintas formas. Por principio de cuentas el tiempo mítico se encuentra fuera del tiempo real. De la misma manera en que una ampolla al separarse del todo del que surgió sigue manteniendo una relación con este, relación que puede ser de influencia recíproca, de carácter fundador o de carácter productor de un estado de cosas por venir, el tiempo mítico sigue manteniendo relaciones de influencia, de fundación o de devenir con el tiempo mítico. Ya sea que el tiempo mítico se ubique en el tiempo antes de la creación, en el tiempo anterior a los ancestros de los ancestros o en el tiempo posterior a la destrucción de la creación, el mito se jugara siempre en un escenario aparte que el de los mitantes. Si la temporalidad del mito esta subvertida, *ergo*, la causalidad mítica también. Hacer un análisis de la función del tiempo, ya sea físico o lógico no esta dentro de los propósitos del presente trabajo, pero al ser imprescindible para la demostración de este punto, es necesario hacer una pequeña digresión antes de discutir la causalidad mítica.

Durante mucho tiempo los filósofos trataron de definir el carácter ontico del tiempo, es decir trataban de ponerse de acuerdo si al tiempo habia que adjudicarle una existencia real o si por el contrario era sólo una categoría aprioristica de la mente que embotaba el razonar. Esta discusión no se pudo zanjar hasta que los desarrollos de la física cuántica decidieron a favor de la primera concepción, es decir el tiempo es un hecho (en cuanto hecho empírico. Para el positivismo a ultranza entonces al ser el tiempo una característica de lo real, este se vuelve un criterio de validación a salvo de cualquier imputación lógica. Sin embargo aquellos mismos desarrollos de la física cuántica que dotaron al tiempo de una realidad ontica, también señalan muy enfáticamente su carácter relativo. Al decir que el tiempo es relativo estamos implicando que su apreciación por parte de los observadores es de carácter relacional.

Aunque el tiempo este ahí como referente en lo real, sólo se puede pensar en relación con otro referente que es el observador inmerso en el universo de lo simbólico. La existencia del referente otro y su función como observador abren una nueva dimensión de comprensión con relación al problema del tiempo. El momento es el elemento discreto del tiempo y gracias a la física cuántica, un momento pasa de ser la intersección de dos acontecimientos en el eje temporal, a conformarse como una serie de acontecimientos que no pueden ser definidos sino hasta que el último de la serie advenga. Una medición del tiempo empírica implicaría la organización de la serie constituida por el segundo 43, el segundo 44, el 45, el 46 etc. en relación con un instrumento de medición, por ejemplo, un reloj. Una secuencia de tiempo lógico, por otra parte, comprendería el momento "a", el momento "b", y el momento "c". En la organización de esta secuencia, el referente no seria un instrumento de medición sino el último término de la serie el cual, sólo hasta que la secuencia estuvo completa adviene como tal y gracias a él se puede nombrar al momento a como el primero, al momento b como el siguiente y al momento c como el ultimo. La causalidad en la realidad supondría que lo que acontece en el segundo 43, es condición necesaria de lo que sucede en el segundo 44 y lo que sucede en el segundo 45 es condición necesaria de lo que sucede en el 46. Esta causalidad en términos menos abstractos se aplica a razonamientos tales como: "Si llueve el piso se moja", es decir, es una causalidad progrediente. Por el contrario el razonamiento regrediente "Si el piso está mojado es porque llovió" es una falacia. La causalidad regrediente no puede ser aceptada en la realidad debido a que la flecha termodinámica del tiempo no puede discurrir en ambos

sentidos, lo cual nos remite, sin que lo vayamos a revisar a la problemática de la entropía y la antientropía.

Para nuestra sensibilidad objetivada, todo relato con causalidad progrediente nos parecerá lógico por que dicha causalidad es la que nos hemos acostumbrado a observar en el mundo, por el contrario cualquier relato con causalidad regrediente nos parecerá alógico ya que no acostumbramos observar este tipo de causalidad en la cotidianidad e inclusive en algunos casos de causalidad regrediente no podremos distinguir causalidad alguna. Si ya hemos reconocido al mito como un relato con extraterritorialidad temporal, fácil nos resultaría entonces adjudicar a este hecho la supuesta causación alógica del mito, sin embargo esta idea, seductora por simple, puede cerrarnos los ojos ante otro hecho. Si planteamos a título de hipótesis que la temporalidad del mito no es un retrato de la realidad sino una construcción lógica, podemos aceptar que la determinación de un acontecimiento de forma regrediente en el mito no es un recurso alógico *per se*, sino por el contrario es un recurso lógico con todo derecho.

Al reseñar un mito sobre dos hermanos que se enfrentan a una ogresa pescadora Lévi-Strauss (1962) nos indica que la conducta estereotipada de la ogresa que consiste en atrapar dos pescados, para comerse uno al instante y posteriormente guardar el otro en una cesta, sólo se entiende cuando más adelante en el relato repite la misma operación con los hermanos que la enfrentan, devorando a uno y guardando al otro en una cesta. La supuesta causalidad alógica del mito, no es otra cosa que, como se verá más adelante, una demostración del carácter del mito como hecho de lenguaje y que por lo tanto el mito al igual que el lenguaje está sujeto a la determinación de sus términos mediante un mecanismo que funciona *a posteriori* y donde el *a priori* del lenguaje y del mito están sostenidos por el principio de incertidumbre

2. PARTICIPACIÓN DE ANIMALES Y FUERZAS DE LA NATURALEZA.

El mito difiere de la cotidianidad en cuanto a que sus personajes, (si adoptamos la terminología de la crítica literaria), tanto pueden ser animales como animales humanizados, tanto ancestros como dioses, o bien nos podemos topar en los relatos míticos con astros, meteoros, fenómenos telúricos, hitos del ser biológico del hombre (espíritu de la muerte, del nacimiento, de las enfermedades) e inclusive fuerzas físicas, todos estos personalizados, que pueden a voluntad transmutarse en humanos o actuar como tales. El lugar más común al que llegan una gran parte de las interpretaciones del mito es el de adjudicar esta característica a una supuesta etapa del desarrollo religioso del hombre denominada como animismo. El animismo según Spence (1990) consiste en la creencia de que todo tiene un alma o al menos una personalidad. Y aunque es una hipótesis tentadora en tanto que simple, económica y comprensiva, hay que admitir que la suposición de una sociedad con religión animista, es sólo un supuesto que, como el mismo Spence señala aún no se ha probado y resulta cada vez más difícil de sostener.

Otra postura muy diferente, es aquella que considera la participación de estas fuerzas impersonales en el mito como representantes simbólicos, lo cual por supuesto implica que el mito es un relato alegórico. La psicología analítica de Jung es un claro ejemplo de esta postura, que sin embargo al no poder referir el símbolo a otra cosa que no sea el sistema de valores de quien interpreta el mito, adquiere un tinte mesiánico dogmático e inclusive delirante ya que el mito en tanto tal no tiene por garante una

función simbólica referente sino que queda atrapado por el juego de especularidades imaginarias que el esquema I de Lacan denuncia como base del delirio psicótico (1966) Por otra parte, si suponemos que el análisis del mito es susceptible de incluir categorías de la lingüística estructural, podemos proponer que la presencia de los animales, y otros seres impersonales se justifica en tanto elementos significantes que adquieren su valor tanto del contexto del mito, como del contexto etnográfico, a dichos elementos que expresan funciones lógicas determinadas por el contexto se les denomina "Zoemas" y se asemejan al operador totémico.

SU DIFUSIÓN EN TODAS LAS CULTURAS

El mito es un hecho universal y al reseñar cualquier cultura, tanto antigua como moderna, los sistemas míticos ocupan un lugar principal. Es un hecho que el mito en algún momento del devenir histórico de las culturas ocupó un punto central en la organización del saber de dicha cultura estableciendo relaciones con los sistemas de parentesco, el rito, los utensilios y el arte. El arte en particular no es sino otra manera de expresar los pensamientos que el mito condensa en los sujetos, permitiéndole a los sujetos re-crearse en él. Esta omnipresencia del mito en todas las culturas si bien nos impide desdeñarlo no pasa de ser un dato anecdótico hasta que, se vuelve un dato más impresionante, cuando se comprueba que mitos muy similares se presentan en culturas muy alejadas. Ante este hecho los mitógrafos han supuesto que una relación de préstamo y transmisión entre distintos pueblos es condición irrecusable de estas similitudes. Con base en estas similitudes también se han propuesto arriesgadas teorías antropológicas que derivan el desarrollo de tal o cual cultura a partir de otra, por la presencia en ambas, de mitos similares en los que creen poder distinguir una versión "primitiva" que pertenecerá a la "cultura primitiva" y una versión "moderna" que pertenecerá a la "cultura más avanzada".

La universalidad de los mitos también ha servido para formular continuos genéticos con relación a lo humano, ya que se supone que el mito y sus desarrollos sirven para datar los diversos estadios del desarrollo de la cultura. Por nuestra parte consideramos que la similitud entre mitos se debe a que el pensamiento humano es cualitativamente similar sin importar la cultura en la que se genera y que por lo tanto, pueblos diferentes enfrentados a realidades similares formularán mitos similares. Estos mitos similares formaran los llamados sistemas mitológicos, es decir mitos que se ocupan de un mismo tema con una infinidad de variables y que pueden o no franquear las barreras geográficas.

4. SU RELACIÓN CON LA RELIGIÓN Y CON EL RITO

Si hay una relación que se mostraba sólida y que se ha descubierto como ambigua es aquella que se suponía guardaba el mito con relación a la religión y el rito, pues que religión puede prescindir del mito. En un principio la Antropología colocaba al mito, al rito y a la religión como objetos similares que caían dentro del campo de estudio de la etnología religiosa. Se suponía además que el mito fundaba la religión y sistematizaba sus creencias, así como que el rito era la representación plástica del mito, que representaba de forma puntual, tanto al mito como a la religión. Sin embargo, los datos etnográficos poco a poco pusieron en tela de juicio este supuesto sistema de relaciones y lo denunciaron como una ilusión del antropólogo. Por una parte, durante mucho tiempo

se tomo al mito como aquello que fundaba la religión. Los mitos al ocuparse de los dioses y sus hazañas se convirtieron en la fuente en que lógicamente se basaría la religión. Es también en los mitos donde los atributos de los dioses son enumerados explicados y justificados constituyendo su Teografía. La no correspondencia del mito y la religión se debe a que la oposición entre ambos toma la forma de sistemas simétricos e inversos. Las clases sacerdotales, tomaron mucho mitos y los modificaron de sus características primitivas para poder instituir un dogma, lo cual generó un sistema de transformaciones entre mito y religión. La modificación del mito por las castas sacerdotales implica que los mitos son anteriores a los sistemas religiosos y que para constituirse estos últimos tuvieron que seleccionar, mutilar, rearmar y en muchos casos ocultar el mito original lo cual pasó a ser un manejo ideológico del mito.

Una variedad de experiencia religiosa interesante desde nuestro punto de vista, debido a las relaciones que guarda con el mito, es aquella denominada religión mística. Este tipo de religión pertenece al orden esotérico, es decir a la transmisión de maestro a iniciado y no, como la religión oficial o exotérica, al orden de la transmisión del predicador a la masa. La religión mística es un tipo de experiencia religiosa que se corresponde a las religiones exotéricas de forma más o menos puntal, sin embargo, al formar un sistema de transformación con ésta, difieren en cuanto al supuesto que la religión mística se funda en una revelación antigua que se encuentra expresada en un mito místico, que al contradecir o ser más explícito o puntal que el dogma se toma como la revelación verdadera. La experiencia de la religión mística nos apunta al hecho de que el mito no sólo presenta un carácter divergente de la religión instituida sino que sin ser incompatible con ésta representa otro orden.

Con relación al rito, la etnología durante mucho tiempo considero que guardaba con respecto al mito una relación de simetría. El mito se consideraba un rito relatado y el rito un mito actuado, sin embargo esto se revelo como falso ya que la observación cuidadosa de los ritos cotejada con posterioridad con el análisis de los mitos (Lévi-Strauss.C;1970) demostró que el uno no era la representación especular del otro sino que ambos, mito y rito conformaban sistemas de transformaciones más amplios en los cuales los términos de uno se modificaban, guardando relación por su puesto, con los términos del otro. Aún más, también se demostró que algunos elementos que se mantenían oscuros en los ritos y que se podían pensar como efectos de contingencia no simbólicas, se manifestaban como elementos simbólicos en pleno derecho al provenir de sistemas de transformaciones de ritos o mitos de pueblos vecinos.

5. COMO INTENTO EXPLICATIVO

Las clasificaciones tradicionales de los mitos al enfrentarse a su diversidad, crearon múltiples categorías en que acomodarlos, sin embargo ninguna de estas clasificaciones se ordenaba según un eje coherente que se pudiera aplicar a todos los mitos. Dicho eje tendría que fijarse con base en una característica común a todos cuyo grado de variación permitiera crear cajones clasificatorios. La característica común a todos los mitos es que son intentos explicativos de una realidad, de un hecho, de un hito, de una periodicidad etc. Si hemos de apelar a la característica del mito como un intento explicativo, no nos molestaría igualarlo a otra actividad humana, que si bien más reconocida y respetada, tiene en común con el mito esta pasión por la explicación. En efecto, la ciencia es aquella otra construcción cultural humana que se ocupa de la

explicación del mundo como tal y que al igual que el mito se opone al sistema dogmático de la religión exotérica. Ante esta evidencia no nos resulta aventurado afirmar al igual que Lévi-Strauss que el mito es ciencia "primitiva".

6. SU SUPUESTA "AMORALIDAD" Y "SALVAJISMO"

En un capítulo anterior se analizó con profundidad las concepciones ideológicas del mito; las denominadas por nosotros, conciencias cruda, podrida y fermentada del mito; así como su incidencia moral en la antropología. De esta forma, me limitaré a señalar aquí que al conformarse el mito como objeto de la inallanable diferencia, función ideológica asignada por la antropología como dique de salvaguarda de una otredad no asimilable, la del llamado primitivo, se concibió que los hechos sangrientos invocados por el mito, así como las constantes transgresiones a tabúes sagrados tanto para el "salvaje" como para el "civilizado", por ejemplo la prohibición del incesto o el parricidio, eran una constante en la vida de los grupos mitantes. Similar error éste, a aquel que supone que las caricaturas violentas hacen violentos a los niños, reflexión apresurada que no se detiene a pensar que en el "salvaje" no hay más "amoralidad" y "salvajismo" al contar y relatar estos mitos que en un adulto "civilizado" promedio que disfruta leyendo novelas policíacas, viendo videos pornográficos, u observando las fotos sangrientas de la nota roja. La no demarcación de los límites entre la fantasía y la realidad no es más grande en el llamado "primitivo" que en el llamado "civilizado". Si se ha tomado al mito como amoral y como salvaje es sólo bajo la suposición de que la cultura suprime de derecho la agresión, siendo por el contrario que no sólo no la suprime, sino que la reglamenta. El hecho violento como tal, sin mediación de una ley es una sin razón tanto para "primitivos" como para "civilizados". El hecho violento como advenimiento de un orden tercero, como presencia de un referente, es común a todo lo humano, es el tributo que se paga por participar en el orden de lo humano, el tributo de la castración que cada uno ofrenda para advenir al orden de la ley del Padre.

7. SU ASOCIACIÓN AL PENSAMIENTO PRIMITIVO

Sí el mito ha sido considerado como el objeto de la inallanable alteridad, es por eso que su estudio como objeto insignia del llamado primitivo sólo pretendía ahondar en este saber de diferencia para poder de una forma más impune desconocer al otro humano que es el "primitivo". La asociación del mito al pensamiento primitivo como un pensamiento alogico, arbitrario, animista, religioso etc. ya no es sostenible. Pero por otra parte, la omnipresencia del mito en todas las culturas, su relación con la religión y el rito entre otras cosas, nos hacen imposible soslayar la afinidad que el mito presenta en relación con el pensamiento del otro llamado "primitivo" pero no bajo el criterio de una diferencia cualitativa con el pensamiento del llamado "civilizado", postura sostenida entre otros por Levy-Bruhl, sino bajo la consideración de que el pensamiento salvaje es un tipo cualitativamente diferente de pensamiento que debe ser denominado con todo derecho como intelectual. El mito lejos de ser una aberración un infantilismo, un delirio o cualquier otro epíteto que el positivismo le quiera colgar es un tipo de actividad intelectual que intenta aprehender la realidad y sus determinaciones. El mito entonces, desde ese lugar de la irracionalidad constituyente clama por ofrecerse a una lectura atenta que no le exija más legalidad que la suya propia.

Las siguientes características, aquellas que son menos evidentes denuncian este valor cultural del mito, que lo perfilan como una forma de conocimiento válido.

8. EL MITO COMO HECHO DE LENGUAJE.

Tal vez por ser su característica más inmediata es también aquella que pasa más inadvertida en la mayoría de los análisis, pero a pesar de su aparente humildad, es necesario reseñarla aunque, al hacerlo pareciese que enunciáramos una perogrullada. El mito es ante todo un hecho de lenguaje y como tal debe ser analizado. Al caracterizarlo como un hecho del lenguaje, también lo suscribimos al orden significante por lo que todas aquellas categorías que se aplican a la comprensión del lenguaje pueden ser aplicadas por derecho a la comprensión del mito debido a esto, antes de proseguir con esta exposición, recordemos brevemente algunos elementos básicos del análisis lingüístico que Joel Dör nos señala en su *"Introducción a la lectura de Lacan"* (1980). El elemento básico del análisis lingüístico es el signo lingüístico que se le puede expresar mediante el siguiente algoritmo:

$$\frac{\text{SIGNIFICADO}}{\text{SIGNIFICANTE}} \quad \frac{s1}{S1}$$

En la ecuación anterior el significado (s) se corresponde al concepto, es decir a la representación mental y el significante (S) se corresponde a la imagen, acústica o gráfica, de la palabra que representa al concepto. Lacan al reconocer la supremacía del significante sobre el significado, es decir, la mayor importancia que tiene el significante en la articulación de la palabra, decide cambiar el algoritmo de la siguiente manera para subrayar este hecho:

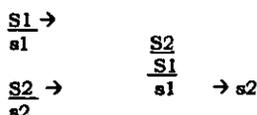
$$\frac{S1}{s1}$$

Es decir escribe el significante por encima de la barra de significación y el significado pasa debajo de ella. El signo lingüístico como elemento básico del análisis lingüístico se caracteriza por:

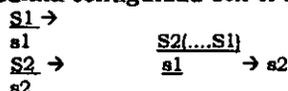
- a) su arbitrariedad, es decir no hay ninguna ley que determine que tipo de sonido debe de estar relacionado a que tipo de concepto.
- b) El signo es inmutable porque una vez que ya ha sido elegido se impone a todos los hablantes y no puede ser modificado de forma inmediata.
- c) El signo no obstante se altera con el paso del tiempo gracias a los procesos metafóricos y metonímicos lo cual permite que se creen nuevos conceptos y palabras, por último.
- d) El carácter lineal del significante es decir que obedece leyes de organización.

Las leyes de organización del significante se conforman en dos ejes, el primero es el eje sintagmático u orden sincrónico. Este eje organiza la sucesión de elementos discretos en un discurrir temporal. El otro eje o paradigmático se encarga de la combinación de los elementos y esta conformado por el orden diacrónico, es decir comanda la elección de elementos discretos. Para que una imagen acústica (de aquí en adelante significante) remita a determinado concepto (significado), depende del contexto, es decir de los otros signos presentes al haber sido emitido, a esto se le denomina como el valor del signo lingüístico y más que estar relacionado con el signo en sí depende de los demás signos. La lengua como tal es un sistema de diferencias entre elementos, ya que cada uno de los signos obtiene su valor sólo a posteriori cuando el último signo de la cadena ha sido emitido produciendo un corte que fija los significados. Al producirse el lenguaje podemos observar dos procesos, por una parte el metafórico que tiene lugar en el eje paradigmático y que produce sentidos figurados. Podemos expresarlo como un

proceso de sustitución significante en el cual un significante S1 es sustituido por otro S2 haciendo pasar bajo la barra de significación el signo S1/s1 expulsando el significado original S2



El proceso metonímico consiste en la denominación de un concepto por medio de un término que es poco usual y que guarda algún tipo de relación con este. Dicha relación puede ser de una parte con el todo o de continente por contenido. En la metonimia a diferencia de la metáfora, el significante suplantado no pasa bajo la barra, sino que queda en inmediata contiguidad con el suplantador.



En forma esquemática estos son los principales conceptos que guían el análisis lingüístico y que al ser fundamentales, como se demostrara, para el análisis del mito ha sido necesario resumirlos aquí. Otra consecuencia importante de la enunciación "el mito es un hecho de lenguaje" es que no se puede soslayar la presencia de un orden inconsciente que lo determina, ya que todo hecho de lenguaje necesariamente implica lo inconsciente. El mito sólo podrá ser analizado con profundidad si toma en cuenta dicho orden ya que de ninguna otra manera se podrá evidenciar las relaciones estructurales que están en su base y que escapan tanto al mitante como al mitógrafo. Un argumento en contra del mito como hecho de lenguaje consiste en la consideración de que algunos mitos se correspondan a lugares geográficos o a tribus o a objetos reales y cuya visita y observación se vuelven obligadas durante su relato e incluso, hay mitos que no aceptan otro relato que la de la peregrinación. De esta forma el mito participaría del lenguaje pero no se circunscribiría únicamente a este. A esta crítica se le puede contestar señalando que estos objetos, lugares o tribus sólo pertenecen al mito en tanto que instancias diferenciadas que obtienen su valor del contexto, es decir de los otros lugares objetos o tribus y que por lo tanto adquieren un carácter significante

9. SISTEMA DIACRÓNICO Y SINCRÓNICO

Que el mito sea un hecho de lenguaje no implica que únicamente sea esto. Si tratamos de analizar el mito como un discurso cualquiera, pronto caeremos en cuenta de que no avanzamos un gran trecho en la comprensión del problema bajo este supuesto teórico. El mito es un hecho de lenguaje ya que depende de la palabra, pero también es un más allá del lenguaje en tanto que comprende en sí varios niveles, ya que el lenguaje comprende varios niveles que dependen del eje temporal en el que discurren, dichos niveles son el habla y la lengua. La lengua es el lugar donde se acude a buscar signos, por lo tanto es coextensible a todos y cada uno de los momentos del acto de la enunciación, es decir en el lenguaje la lengua se corresponde al eje diacrónico de esta. Por otra parte el habla es la dimensión en la que los signos convocados se ordenan. Al participar en un eje de sucesión, la temporalidad del habla es irreversible, por lo que se corresponde con el eje sincrónico del lenguaje. El mito como un hecho de lenguaje implica tanto que esta en el orden del habla como en el orden del lenguaje. La eficacia del mito radica en que a pesar de ser un relato con un principio y un fin, su función se manifiesta en todos y cada uno de los momentos del relato, determinándolos tanto a

posteriori como a posteriori, por lo cual las propiedades extrínsecas del mito se vuelven más complejas que la de la simple habla o la del simple lenguaje. Esta cualidad es la base estructural que justifica el título que otorgaremos al mito como objeto absoluto de fascinación, ya que en este primer nivel se refiere a que el mito funciona tanto en el plano diacrónico como sincrónico. Este tipo de funcionamiento se puede ejemplificar claramente en una partitura, en el eje diacrónico tendremos la armonía y en el eje sincrónico la melodía.

10. RELACIONES DE TRANSFORMACIÓN

La característica más elemental de ese pensamiento otro que hemos denominado como pensamiento salvaje, es el uso que hace de las separaciones diferenciales ya que en ellas fundan toda su reflexión tanto teórica como técnica. Para el pensamiento salvaje el hecho de que existan relaciones diferenciales es más importante que su contenido. El principio de las relaciones diferenciales (por ejemplo, alto-bajo, frío-caliente) es aplicado por el pensamiento salvaje a la realidad, de la misma manera que nosotros los psicólogos aplicamos una plantilla a una prueba psicometría, y le permite, al igual que a nosotros las plantillas, organizar una totalidad en forma de un mensaje significante. Los sistemas de parentesco, el totemismo, el ritual y por supuesto el mito, al ser productos del pensamiento salvaje basan su construcción basándose en estas separaciones diferenciales. Al construirse los mitos, el filósofo indígena llamado así con todo derecho, se enfrentó a la siguiente cuestión. Cómo hacer lo mismo que los demás, mejor que los demás, pero diferente de los demás, las separaciones diferenciales, permiten a un mitante expresar el mismo contenido con elementos distintos a otro siempre y cuando se cumpla la condición de que las diferencias se basen en dichas separaciones diferenciales. De esta manera dos mitos en apariencia diferentes al ser analizados se revelan como versiones simétricas e inversas de un mismo tema. Cuando los mitógrafos han creído encontrar una versión antigua y una moderna para un mito, muchas veces, realmente nos estamos enfrentando a versiones simétricas e inversas de este tipo. La reflexión mítica produce estas relaciones de transformación de un mito a otro con base en varios ejes, siempre y cuando dichos ejes permitan una separación diferencial. Los sistemas de transformación nos enseñan que los mitos no guardan tanto una relación genética como lógica con otros mitos.

Las relaciones de transformación son difícilmente aprensibles debido a que cuanto más se acumulan datos la visión de conjunto se emborrona. No fue hasta que se estudiaron sistemas aislados que dichas relaciones de transformación se hicieron evidentes. En el caso del mito, las relaciones de transformación no sólo contemplan la conversión de un mito a otro de la misma cultura, sino también a un mito o sistema de mitos de otra cultura, como también la conversión de mitos a ritos, de ritos a mitos dentro y fuera de la misma cultura, *ad infinitum*. Si para explicar la naturaleza del mito como un más allá del lenguaje usamos la figura de la música, los sistemas de transformación también pueden ser descritos bajo esta metáfora aplicándola ahora al tema y sus variaciones.

11. EL MITO ES UN COMPONENTE DE LA TRADICIÓN.

Debemos entender por tradición aquel orden de la cultura en el que se organizan las periodicidades y que se opone al orden de lo efímero y contingente. La tradición

funciona como un enfriador de la cultura, como un agente antientrópico que impide la desintegración de un estado de cosas (Levi-Strauss.C;1962). La tradición como institución cultural asegura la identidad ante un otro que amenaza con disolverla. Sin embargo la tradición misma se va modificando y generando nuevas máquinas de sujeción diacrónica a medida que las viejas máquinas van perdiendo su efectividad. La tradición consiste en la sistematización de la cotidianidad lo cual la vuelve transmisible. El mito tiene su lugar en la tradición en tanto que explica las periodicidades y las costumbres proveyéndolas de un discurso de derecho así como formando parte en si mismo de dichas periodicidades. Los mitos como tales también forman parte de la identidad de un grupo y por lo tanto funcionan como nombre propio.

12. EL MITO COMO OBJETO DE TRANSMISIÓN.

La transmisión es un aparato cultural que sirve para tejer los andamiajes de los lugares en la sociedad, así como para asegurar que estos lugares sean ocupados por sujetos humanos, por lo tanto podemos enunciar que la transmisión se ocupa de lugares y sujetos. Los lugares de transmisión son los puntos en los que los vectores culturales al incidir promueven una función. Los sujetos de transmisión son los elementos que son llamados a ocupar dichos lugares y a cumplir con esta función. Tanto los lugares como los sujetos pueden ser efímeros o permanentes, móviles o inamovibles y de su constante interjuego se produce el equilibrio de la sociedad. La transmisión por lo tanto se encontrara en la base de todos los sistemas estructurales como motor dinámico. En el caso de la cultura, más en específico en el de todo social, podría parecernos como una posibilidad lógica que a la persona le correspondería la función de lugar donde llega la transmisión y el bien, título o parentesco el de sujeto de la transmisión, ya que dicho bien título o parentesco llega a dicha persona por mediación de otra, pero si observamos de forma más detenida esto no nos parece del todo correcto, porque, cómo podemos denominar lugar a una persona y sujeto a una cosa Por lo tanto se hará notar que los sistemas sociales no organizan ni bienes, ni títulos, ni parentescos, sino seres humanos. Acordemos que el lugar de transmisión es desde donde se usufructúa tal bien, tal título o tal parentesco, por lo que entonces sólo nos quedaria pensar que los seres humanos son transmitidos como objetos lo cual también nos resulta chocante. Para organizarnos en esta confusión introduciremos como un requerimiento lógico necesario un tercer termino, al que denominaremos objeto de la transmisión, el cual nos permitirá vectorizar los otros dos términos de la relación. Como resultado de esta adición explicaremos de forma más coherente y definitiva nuestra nomenclatura.

Por sujeto de transmisión entendemos al ser que se encuentra en distintos lugares para cumplir una función. Por lugar de transmisión entendemos el punto hacia donde es promovido dicho sujeto y por objeto de transmisión aquel referente que articula y marca esta transmisión, puesto que es aquello que usufructúa tal sujeto, en tal lugar. De esta manera, el preguntarnos que es lo que se desplaza si el sujeto o el lugar resulta vano ya que observamos que es el objeto que se usufructúa el que se desplaza y que por lo tanto es él el que lleva un lugar a un sujeto o bien lleva un sujeto a ocupar un lugar. El objeto de transmisión es aquel que como referente del movimiento de los otros dos términos da cuenta del advenimiento de un elemento ante una función. Para clarificar esto presentemos el siguiente ejemplo:

Al haber un matrimonio en una sociedad patrilínea, el padre de aquella que es la novia, es llamado a ocupar un lugar con respecto al novio y el novio es llamado a su vez a ocupar un lugar con respecto al padre. En esta operación, la novia es movilizada de un dador a un receptor y por lo tanto es la novia y no otra cosa lo que cumple la función de referente y por lo tanto es ella la que va a ser usufructuada. Por bárbaro que pueda sonar a los oídos de las feministas, la novia debe de ser considerada como el objeto de transmisión ya que al ser dada por el padre(sujeto), este deviene suegro(lugar), y al ser tomada por el esposo(sujeto) este deviene yerno (lugar).

Otro ejemplo más, esta vez con relación al saber es el siguiente:

Al instituirse una experiencia de aprendizaje se supone al mentor (sujeto) como poseedor de un saber, es decir como maestro (lugar) y al aprendiz (sujeto) como carente de ese saber es decir como lego (lugar). Al terminar esta experiencia de aprendizaje, el alumno se puede reconocer en igualdad de lugar con el maestro previo reconocimiento de este, es decir devenir el mismo como maestro debido a que un objeto se ha transmitido del primero al segundo, es decir el conocimiento, que de ahí en adelante usufructuaran tanto el viejo como el nuevo maestro.

Al analizar estos ejemplos se nos hace evidente que la transmisión puede implicar un reacomodamiento de lugar tanto de uno como de ambos sujetos y que el objeto de transmisión puede tanto agotarse como compartirse entre los sujetos de la transmisión. Esto depende del tipo de usufructo que los sujetos de la transmisión hacen del objeto de transmisión.

Cuando el objeto de transmisión es usufructuado de la misma manera tanto por el dador como por el receptor, sólo el receptor es promovido a un nuevo estatuto, ya que el dador no abandona su estatuto sino que ocupa una relación de igualdad con el receptor, pero al diferenciarse de él, forma un continuo temporal. En el ejemplo de el maestro y el aprendiz, al devenir este último como maestro no destituye a su mentor como tal, sino que lo empuja a ocupar otro orden temporal. En cambio cuando el dador usufructúa al objeto de distinta manera que el receptor cada uno es promovido a un lugar diferente en relación con su partenaire. El padre que usufructúa a la mujer en cuanto hija, al darla al novio que la usufructuara en tanto hombre es un ejemplo de esto. La naturaleza del objeto inclusive puede ser la misma en dos casos distintos, pero la diferencia en la usufructuación los marca como radicalmente diferentes. Pensemos en el siguiente ejemplo. Un dador trasmite como objeto un inmueble a un receptor. Será una transmisión del primer tipo, es decir, sin modificar el estatuto del dador si se trata de un padre que hereda una finca a su hijo, ya que el padre sería el ex-propietario y el hijo el propietario. Cosa aparte sería si esta transmisión de inmueble opera entre un vendedor y un comprador ya que el primero estaría usufructuando el bien en tanto mercancía y el otro en tanto bien de uso. Esta disgresión bastante amplia se justifica si consideramos que la principal función del mito es la de servir como objeto de transmisión en las sociedades "primitivas". En efecto, los mitos se transmiten de los más jóvenes a los más viejos del grupo ya bien sea por ingreso a un grupo social (adopción), de edad (madurez), de oficio (gremial), o de conocimiento (iniciación). Inclusive cuando el mito ya ha sido contado una vez, el volverlo a contar cada determinado tiempo o en determinada ocasión constituye una transmisión de todo el grupo a un estatuto que se poseyó y que se tienen que restituir, por ejemplo, de gente del campamento de invierno a gente del campamento de verano. Mediante un tercero que custodia el mito y que determinado tiempo después lo restituye al grupo social.

Cuando el mito se trasmite en tanto vehículo de sujeción a un orden opera como una transmisión del tipo de usufructuación única, Al hacer participe a un tercero del

mito grupal, este deviene miembro del grupo e igual en tanto estatuto que los otros sólo diferenciado por el orden temporal de adopción. Pero cuando el mito es detentado por un tercero en tanto depositario, la transmisión es del tipo de usufructuación diversa ya que, el tercero usufructúa al mito en tanto objeto de custodia y el todo social al que le devuelve el mito en comunión lo usufructúa en tanto objeto de identidad. Qué pasaría entonces cuando el mito sea transmitido de un mitante a un mitógrafo. La transmisión será del tipo de usufructuación diferente si el mitógrafo toma al mito como mero dato etnográfico que es susceptible de ser analizado, subrayado, comparado y comprendido. Por otra parte, cuando la transmisión del mito es del tipo de usufructuación igual, el mitógrafo es integrado al grupo mitante y pasa a formar parte de él, tal es el caso, que suponiendo actúe de buena fe, de Carlos Castaneda. Cuando la transmisión del mito asegura la conmesurabilidad de un discurso con el todo social lo podemos considerar como objeto de la tradición.

13. EL MITO COMO PORTADOR DE VERDAD.

Al referir la pertenencia del mito al orden del lenguaje lo hicimos participe del orden del inconsciente y por lo tanto podemos considerarlo como portador de verdad del sujeto mitante, es decir tanto del grupo como del sujeto que es representado en la transmisión. Esta verdad que porta el mito y que se articula al enunciarlo constituye un saber que no se sabe de la cultura del mitante, y al referirnos a esto no hacemos ni por un momento nuestro el intento explicativo torpe del mito que bajo dos cabezas hemos tenido que enfrentar. Por una parte tenemos aquellos que toman el texto del mito aun en sus más *sui generis* expresiones como verdad trasparente enunciada, recordando nuestros ejemplos anteriores bajo esta visión alguien muy erróneamente podría suponer que entre los Bororos las abuelas odian a sus nietos, los nietos brillan por sus criminales afectos ante sus abuelas e inclusive que la magia borroro finca sus hechiceras técnicas en el uso de las flatulencias. La otra cabeza del monstruo son aquello que ven símbolos en todos lados y que suponen a la abuela como simbolo de la decadencia a la que el alma trascendente tiene que atravesar desde lo mas humilde hasta lo más excelso para poder alcanzar la autorealización. Estos delirios de interpretación que intentan imaginar lo simbólico o simbolizar lo imaginario no podemos más que identificarlos con las producciones delirantes de la esquizofrenia y la paranoia.

Al enunciar al mito como portador de verdad lo proponemos como un discurso que se ofrece a la escucha y que en dicha escucha puede dar cuenta de su verdad. El mito más que delirio del primitivo o simbolización de la trascendencia del alma es un intento de explicación de la realidad, una matriz de pensamiento que aplicada a la realidad sirve para dar cuenta de ella, es una ciencia salvaje en tanto que explica la realidad con base en operaciones que aunque no nos resulten familiares son intelectuales con igual derecho que la de nuestra ciencia.

14. COMO DATO ETNOGRÁFICO

Al haber colocado el antropólogo al mito como objeto insignia de su investigación lo hace advenir como un importante dato etnográfico a recolectar en cuanto sea posible. El mito le permite al etnógrafo hacerse una idea de la sociedad, la religión los ritos y los sistemas de parentesco de los pueblos que estudia, sin embargo, sin saber como aprovechar dicho dato que se ofrecía a su mirada de forma tan absolutamente desnuda

es solo a través de alguna teoría psicológica que fundamente su indagación que sabrá cómo interpretarlo. Para muchos etnógrafos había que considerar al mito como una descripción de la realidad que tenía que describir y por lo tanto si el mito evocaba un tipo de parentesco, dicho tipo de parentesco debía de comprobarse en la realidad, si el mito evocaba un tipo de sanción, dicha sanción se tenía que aplicar etc. Poco a poco la observación etnográfica concienzuda reveló que en muchas ocasiones el mito no solo no describía el uso social correcto sino que a veces lo contradecía de forma puntual. Al respecto el etnógrafo podía tomar dos partidos, por una parte considerar que el mito se presentaba en una versión posterior y por lo tanto modificada y por el otro considerar que la práctica social se ha modificado. La disparidad del mito sirvió entonces de base para proponer un continuo genético ya sea de los mitos o de las culturas dándole a la explicación una perspectiva histórica difícil de comprobar.

Al revelarse el mito como un sistema de transformación basado en separaciones diferenciales, su valor como dato etnográfico se muestra bajo una óptica diferente, ya no como un criterio de verdad o falsedad de las observaciones etnográficas, ni mucho menos como una base para construir un continuo genético dudoso, sino como un medio de explicar la significación de un rito, sistema o técnica con base a las relaciones de transformación que guarda con respecto al mito. Ejemplo de esta aproximación es el estudio de 1972 de Lévi-Strauss "La vía de las máscaras". En este libro, Lévi-Strauss nos señala cómo cuatro diferentes tipos de máscaras forman un sistema de transformación entre ellas ya que cada una es simétrica e inversa a las otras, no obstante que estas máscaras provienen de diferentes grupos culturales vecinos. Estas máscaras representan además criaturas mitológicas que se presentan de forma cruzada en los ciclos mitológicos de estos pueblos, es decir, la máscara de un grupo representa al ogro de la mitología del otro, mientras que la mitología de otros dos grupos prefiguran al ogro de la tercera que participa en los rituales de una cuarta. Así, de esta forma mito, rito y arte se entrelazan y forman una estructura única.

15. EL MITO Y SU RELACIÓN CON LA HISTORIA

Tradicionalmente se han dividido a las sociedades en dos tipos con respecto a su relación con la historia, por una parte tenemos a los pueblos históricos que integran este devenir y lo vuelven el motor de su desarrollo y por otro lado tenemos a los pueblos no históricos que cuentan con instituciones que anulan el efecto de los factores históricos que sumados producen el cambio. Convengamos en llamar de forma metafórica al primer tipo de sociedades, las históricas, como calientes, en tanto que referidas a la termodinámica y a las segundas las no-históricas como sociedades frías. De hecho al referirnos a la historia no queremos decir que haya sociedades que se puedan sustraer a esta, sino más bien estamos denotando una actitud diferente con respecto a esta. A las sociedades frías no les basta solo con repetir lo que se ha venido haciendo desde el principio de los tiempos, no les basta con mantener la tradición, también tienen que poseer mecanismos que permitan no acumular la serie de sucesiones que producen los cambios históricos y romperlas cuando se vayan formando. El mito como tal sirve para mantener una presencia diacronica en la sincronía, es decir le permiten al pasado estar presente en el presente por lo que anula el devenir histórico. De esta manera el mito anula a la historia lineal, pero por otra parte es consuetudinaria con la historia fundadora. La historia mítica puede ser falsa, pero

cumple con las funciones de la historia pura, funda y denota las instituciones, las hace presentes y evoca nuestros sentimientos más profundos.

16. EL MITO COMO OBJETO CULTURAL.

Después de analizar las características evidentes y no tan evidentes del mito, la pretensión ideológica de la antropología clásica que supone al mito como un objeto liminar de la cultura, como un objeto de desecho, queda echada por los suelos. El mito por el contrario posee un valor asombroso para la cultura ya que retrata, no la forma en la que esta sociedad se da en lo real, sino los principios en los cuales la construcción de esta se inspira. A lo largo de este capítulo hemos mostrado como la supuesta arbitrariedad y causación alógica del mito no son tal cosa, sino por el contrario, el mito como tal esta construido bajo criterios de rigurosidad y formalidad semejantes a nuestra ciencia, lo cual en lugar de acercarlo a la religión de la que se creía formaba parte lo aleja. Su amplia difusión en todas las culturas no se debe tanto a préstamos y migraciones como a la similitud en las formas de pensamiento salvaje el cual sobre la base de las series de transformación se relaciona con el rito, los sistemas de parentesco etc. El mito es un instrumento para pensar la realidad y el más allá o el más acá de esta, por lo que el uso de animales y fuerzas naturales humanizadas cumplen una función significativa y no animista. Su supuesta amoralidad y salvajismo no es otra cosa que el juicio de valor que el mitógrafo hizo de ellos a partir de las conciencias que presuponían su investigación, es decir de lo crudo, lo podrido y lo fermentado en lugar de ser, como se creía un reflejo del ser maligno del primitivo. El valor del mito como objeto de transmisión, y en forma más específica como objeto de tradición le confieren un alto valor que no se puede seguir soslayando, el mito aquel objeto absoluto es en todo su derecho y hasta en sus más mínimas implicaciones un objeto cultural. Al revisar la metodología de la antropología estructural podemos observar mejor las relaciones lógicas que nos sirven como premisas para construir este saber sobre el mito.

VIII. ANÁLISIS DE LOS MITOS DESDE LA ANTHROPOLOGÍA ESTRUCTURAL.

Del mito se hace hoy una rama de la lingüística. Quiero decir que las cosas más serias sobre el mito se dicen hoy partiendo de la lingüística. Jaques Lacan, el seminario libro 17 "El reverso del psicoanálisis".

EL CAMINO HACIA EL MITO

En una entrevista radiofónica Levi-Strauss (1979) afirmó lo siguiente: "No tengo la sensación de ser yo quien escribe mis libros, sino que estos son escritos a través de mí, y una vez que me traspasan me siento vacío y no queda nada". Más adelante agrega "Cada uno de nosotros es una especie de encrucijada en la que suceden cosas. La encrucijada es totalmente pasiva: algo ocurre allí y otra cosa, igualmente válida en otro lado. No hay elección es cuestión de azar".

La comprensión de la metodología y las consecuencias del análisis de los mitos desde la antropología estructural que nos planteamos revisar aquí no pueden realizarse sin la anterior comprensión y revisión de aquella encrucijada epistémica de la que surgieron. La rigurosidad del pensamiento de Lévi-Strauss no puede justificarse en toda su complejidad si no demostramos, de forma puntual por supuesto, cual es la justificación lógica de su método y cuáles son los basamentos científicos de sus propuestas. La crítica de la ideología sobre la mitología que hemos realizado nos ha mostrado en efecto que todas aquellas teorías del mito anteriores a Lévi-Strauss organizaron su objeto de estudio a partir del contexto del observador, para que de esta forma las categorías mentales del observador se impusieran sobre el material recogido en el campo de forma prejuiciosa. La novedad del pensamiento estructuralista en antropología consiste en interpelar a su objeto de estudio a partir de sus propias características. El mito, como vía regia de la antropología estructural, sintetiza en su metodología de estudio todas las indagaciones que sobre el pensamiento primitivo realizó Claude Lévi-Strauss por esto, el análisis de dicha metodología, pero sobre todo, la demostración de su adecuación al objeto empírico, sólo puede ser sostenida a través de la revisión crítica de dichos antecedentes epistémicos, esta empresa, que apuesta por la construcción de una epistemología "Levi-Straussiana" si pudiera decirse así, será abordada a continuación.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

El estructuralismo en antropología tiene como antecedente lógico y epistémico los desarrollos de la lingüística estructural. Las ideas de Ferdinand de Saussure sobre este campo llegaron a Lévi-Strauss a través de Roman Jakobson quien fue alumno directo de Saussure. Lévi-Strauss conoce a Jakobson en New York después de que ambos, por su origen étnico, se vieran forzados a abandonar Europa que en ese momento se encontraba bajo el dominio Nazi y que padecía de su política de limpieza racial. Tragedias aparte, agregamos que los postulados de esta corriente metodológica se basan en una característica del lenguaje, dicha característica como ya se señaló en otro capítulo consiste en el carácter contextual del signo. Es decir, contrario a las concepciones de la lingüística clásica, Saussure demuestra que el signo lingüístico (significado/significante) tiene un carácter arbitrario, es decir, no existe ninguna ley que

determine la correspondencia de la imagen acústica (significante) con el concepto (significado). La organización del lenguaje, tanto en su eje sincrónico, el habla, como en su eje diacrónico, la lengua, se organiza no en cuanto a una cadena de significados, sino con base a una cadena significante. El valor del significante es el de ser pura diferencia sonora con relación a otro significante. Dichas diferencias al ser las bases del lenguaje, nos llevan a representárnoslo como un sistema de diferencias sonoras.

Por otra parte Bronislaw Malinowski, fundador de la etnografía, esquematiza en su obra de 1922. ***“Los argonautas del pacífico occidental”***, un sistema ceremonial de Nueva Guinea denominado **“Anillo Kula”**. El **“Anillo Kula”** según lo describe Malinowski consiste en un intercambio ritual de objetos, ya sean estos, conchas, collares, brazaletes, etc. Dichos objetos, que funcionan como aderezos, circulaban a través de las islas del pacífico occidental. En esta obra se muestra que más allá del valor intrínseco del aderezo, el sistema ritual de intercambio, con sus reglas y obligaciones, conforma un *sistema de comunicación* entre los pueblos de estas islas que son distintas y muy lejanas entre sí.

LAS ESTRUCTURAS ELEMENTALES DEL PARENTESCO

Lévi-Strauss, después de que abandona el campo de la Filosofía, campo en el que se había formado en su juventud en Francia, acepta una cátedra de sociología en Brasil donde se dedicó al estudio de la etnografía, pero pronto Lévi-Strauss se convenció de que dicha disciplina tampoco era lo suyo, por lo que en 1949 al escribir su tesis doctoral y primer obra teórica importante, ***“Las estructuras elementales del parentesco”***, se observa en él un cambio fundamental. ***“Las Estructuras elementales del parentesco”*** a decir de muchos teóricos importantes (por ejemplo, Lacan o Derrida) constituye es escrito que está en la base de la metodología estructural. En este libro, Lévi-Strauss define a las estructuras elementales del parentesco, en oposición a las estructuras complejas del parentesco, como aquellas que determinan la posibilidad de elección matrimonial entre uno o varios cónyuges preferidos. Lévi-Strauss denomina estructuras a estos objetos de parentesco en cuanto cree poder distinguir en ellos leyes de determinación interna. Además identifica que la institución matrimonial, la célula del parentesco, se basa en la noción de intercambio.

En el parentesco, al igual que en el **“anillo kula”** identificado por Malinowski, se establece un sistema de comunicación donde un objeto circula, este objeto para el anillo kula son los aderezos, para el parentesco se trata de las mujeres. En ambos casos se trata de bienes preciosos del colectivo social que el individuo desearían conservar para sí, sin embargo al establecerse dichos sistemas el colectivo social se compromete a hacer asumir al individuo el imperativo de cederlos. Promesa que se consigue bajo la garantía de que el individuo a su vez recibirá de los otros bienes similares a los que cedió. A estas alturas nos surge una duda a saber: ¿Qué es lo que determina el intercambio?. El intercambio por principio de cuentas sólo se puede dar en la diferencia. Por ejemplo tomemos la institución del **“anillo Kula”** donde esta característica es fácil de demostrar: Los aderezos son llevados de una isla a otra, es decir el intercambio se da entre diferentes islas, hasta aquí no hay problemas, pero por otra parte al analizar los sistemas de parentesco esperaríamos una situación similar, es decir, que el intercambio de mujeres se de entre dos familias diferentes, sin embargo y en franca oposición a nuestras expectativas, a primera vista parecería que los sistemas de parentesco obran

de forma contraria al anillo Kula, es decir, parece que el sistema de parentesco más simple, el de primos cruzados, en lugar de fomentar que el intercambio de mujeres se de entre dos familias, dicho sistema más bien parece procurar que las mujeres permanezcan dentro de la misma familia. Aquí más que con un problema, nos topamos con un falso problema, resultado de nuestro desconocimiento de las sociedades llamadas primitivas. Esta dificultad se explica así: En una sociedad patrilineal, los hijos del padre pertenecerán a su clan, pero no así los hijos de la madre que serán de clanes diferentes a los de ella. Identificamos como primos paralelos a los hijos de los hermanos del mismo sexo, y como primos cruzados a los hijos de los hermanos de diferente sexo. Los hijos de los hermanos varones pertenecerán al mismo clan que estos últimos y que el abuelo de los niños. Es decir, los primos paralelos son del mismo clan y por lo tanto no pueden contraer matrimonio entre ellos, por el contrario, los primos paralelos, al provenir de hermano y hermana serán de diferente clan y por lo tanto podrán casarse.

El análisis de los sistemas de parentesco nos hace ver que el objeto de estudio no debe de recaer en el objeto del intercambio, sino en la relación de intercambio. Los sistemas de parentesco se asemejan a un lenguaje en diferentes aspectos, uno de ellos es que son similares en tanto que transmiten mensajes, pero sobre todo la similitud radica en que ambos sistemas están basados en relaciones diferenciales que determinan cada uno de los términos que lo conforman a partir del contexto en el que se producen, es decir ambos sistemas son similares porque forman estructuras. Si dichos sistemas de parentesco guardan tantas similitudes con el lenguaje, entonces es justificado el primer recurso metodológico del análisis estructural que consiste en aplicar las mismas herramientas conceptuales que se ocupan en el análisis lingüístico al análisis de los sistemas de parentesco en particular y a los productos culturales en general. Las leyes que determinan tanto los sistemas de parentesco como el lenguaje no son leyes propositivas por supuesto, sino más bien hay que considerar que tienen un origen inconsciente. Debido a esto hay que considerar que sólo el análisis detallado de estas estructuras nos pueden mostrar como dichos sistemas funcionan realmente.

Como consecuencia de la discusión llevada a cabo en *"Las estructuras elementales del parentesco"* Lévi-Strauss pudo arrojar luz sobre un problema que parecía irresoluble, la cuestión de la prohibición del incesto. La demostración de Lévi-Strauss del papel del intercambio como motor del parentesco hace que las teorías biológicas (horror innato) o sociales (desensibilización por trato continuo) que servían para explicar dicha prohibición sean echadas por tierra. La prohibición del incesto no trata de impedir el comercio sexual, más bien obliga a ceder las mujeres propias a otros, por las que se recibirán otras a cambio. Este intercambio es útil a la sociedad porque sirve para contraer alianzas, y aun más, hace surgir el parentesco que es el primer eslabón de la cultura. La prohibición del incesto sirve para que se origine la cultura a partir de la naturaleza en tanto que inaugura el orden simbólico o de intercambio y diferencia. Es decir, la prohibición del incesto en tanto que inaugura el orden simbólico está intimamente ligada a la instauración de la Ley que marca la diferencia, dicha Ley cumple con la función de corte que al separar a los elementos discretos de los elementos continuos, es decir, al separar a los sujetos de las relaciones funda esa estructura que nos sostiene y que denominamos Cultura.

TOTEMISMO

El análisis del totemismo es otro de los eslabones que le permiten a Lévi-Strauss penetrar el enigma de los mitos, por lo que en aras de nuestra demostración debemos reseñarlo a continuación. El totemismo, fue objeto de gran revuelo en el campo de la antropología a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX. El totemismo se define como la detonación de un grupo social a través de una supuesta identificación mística con un animal, fuerza física o elemento de la naturaleza. A esta supuesta identificación mística hay que sumar un sistema de prohibiciones y obligaciones para con ese ente animal, telúrico o natural, el cual nombraremos como denominador totémico.

Para los antropólogos el rasgo más sobresaliente y característico del totemismo consistía en esta unión mística del "primitivo" con el denominador totémico, al cual en el mito se le reconoce como ancestro o fundador del grupo a que el sujeto pertenece. Algunos pensadores como Durkheim consideraron que el totemismo constituía una forma de religión primitiva de tipo animista. El análisis de esta supuesta institución lleva a Lévi-Strauss a afirmar que el totemismo es sólo una ficción de la fantasía del antropólogo, el totemismo sólo existe como ilusión totémica ya que la necesidad de los antropólogos de constituir lo que nosotros hemos denominado objeto de la inallanable diferencia, por su parte los llevo a interconectar de forma arbitraria costumbres y creencias que aunque simultáneas y concomitantes no dependen estructuralmente entre sí. Es decir, la necesidad, promovida por la angustia del antropólogo, de suponer al otro llamado primitivo como constitutivamente diferente del mismo le llevo a atribuirle al indígena un sistema de creencias en el que supuestamente emparentaría con el orden animal. Sistema de creencias que no poseería el "civilizado", por lo que la presencia o ausencia del totemismo dentro de una cultura nos permitiría distinguir entre civilizados y salvajes como un criterio de desarrollo.

El denominador totémico, de aquí en adelante, operador totémico, lejos de ser un ente místico, en el pensamiento indígena es un ente epistémico, es decir el operador totémico funciona como un sistema de pensamiento que permite la clasificación, destotalización y retotalización del grupo social al que pertenece el totemista. Dicha función se cumple con base en criterios de similitudes y diferencias, es decir el totemismo es en sí mismo una estructura y a demás los elementos discretos que lo constituyen son a su vez estructuras en sí mismos por lo cual se les puede aplicar la misma lógica estructural que se aplica a la estructura constitutiva mayor. Es decir, primeramente el totemismo es un sistema de clasificación que permite a la manera de un código o de un lenguaje diferencial marcar la alteridad del clan A con respecto al clan B y de estos dos con el clan C etc. Mientras que también muestra su similitud por ejemplo, la relación entre el clan A y el clan B es la misma que entre el Jaguar y el Cocodrilo. Ambos son predadores pero uno es de agua y otro de tierra, uno es diurno y el otro nocturno etc. Ahora bien, cuál es la razón de que el operador totémico se desprenda del orden natural. Primeramente las especies naturales son para la mirada del indígena un amplio sistema de relaciones diferenciales, que a la manera de una matriz pueden ser aplicadas a la realidad social. Segundo, el ente natural en tanto especie marca una especificidad ideal que se proyecta a varios individuos, es decir existe la categoría de pato, de la cual dependen un enorme numero de patos que aunque diferentes entre si permiten identificarlos en tanto una unicidad o especie, de la misma manera un grupo social comprende a varios individuos, que aunque diferentes entre sí

poseen una especificidad que los agrupa. Tercero, el ente natural permite tanto la clasificación entre grupos, ya que al igual que estos últimos, los entes naturales se diferencian entre sí por sus características diversas, como dentro de los grupos en tanto el ente natural esta compuesto de partes diferenciales tales como la cabeza, las piernas, los brazos etc. en las que se puede descomponer una totalidad. El ente natural es una herramienta lógica para conceptualizar las relaciones entre los grupos y entre los grupos y sus individuos.

Del análisis del totemismo Lévi-Strauss toma para el análisis del mito al ente natural como operador lógico que sirve para organizar un sistema de separaciones diferenciales. Este operador lógico no es otro que el zooema del que hablamos antes. El totemismo en resumen, es la expresión de un sistema simbólico escondido pero perfectamente coherente producido por el "Pensamiento Salvaje" del "primitivo", pensamiento igual de riguroso que el pensamiento científico ya que en una palabra los seres humanos somos iguales desde siempre, igualdad que se mantiene de forma independiente del orgullo narcisista del "civilizado" que se presume por encima del "primitivo", igualdad que se mantiene a través de las distancias, de las tradiciones, de las diferentes lenguas, igualdad que insiste de forma natural y que tiene su origen en la extraña incidencia del orden del lenguaje en el ser de un animal que a través de la palabra sufre, desea y goza encontrando en esto su orden de unicidad en el registro animal.

PENSAMIENTO SALVAJE

En efecto, las indagaciones de Lévi-Strauss perfilan la existencia de un tipo otro de pensamiento al que denomina salvaje. El calificativo de salvaje se aplica no por que este pensamiento sea incoherente sino más bien en el sentido de no domesticado (agregaría yo, por el mecanismo del fallo). Dicho pensamiento es tan riguroso y desinteresado como puede ser el pensamiento científico. La hipótesis básica consiste en aseverar que las operaciones mentales fundamentales que guían nuestra manera de pensar son universales, es decir se pueden encontrar en todas las culturas y han estado presentes a lo largo de la historia. Sin embargo lo que sí ha cambiado son los objetos de los que el pensamiento se ha ocupado. Dicha postura la podemos resumir en la siguiente frase de Lévi-Strauss:

"L'homme a toujours pensé aussi bien"

La postura de la antropología clásica al respecto del pensamiento primitivo puede representarse bajo la bandera del desprecio, el suponer que el salvaje no sólo pensara, sino pensara bien, rompía con un prejuicio muy arraigado en antropología, sostenido por generaciones enteras de pensadores muy importantes, por ejemplo Lucien Levy-Bruhl (1857-1939) suponía que la actividad intelectual del primitivo consiste en un pensamiento prelógico y paracientífico el cual por esta misma razón se encontraba dominado por los afectos y por los sentimientos. Para Levy-Bruhl la actitud del "primitivo" consistía en una participación mística con la naturaleza. Por otra parte, para Malinowski el pensamiento del primitivo es utilitario, es decir, que esta determinado por las necesidades básicas de la vida tales como comer, dormir o conseguir pareja sexual. Lo que se juega en estas dos posturas más que una descripción de los procesos mentales es una calificación moral del ser del primitivo. Levi-Bruhl coloca al primitivo como ingenuo, e iguala su estatuto al del enajenado mental que no puede valerle por sí mismo, por lo que justifica una acción de potestad sobre ellos, dicha potestad no es otra que la colonización. Malinowski, caracteriza al primitivo como enajenado por la

inmediatez, es decir, el primitivo asimilado a un régimen de egocentrismo que lo excluye de su realidad social. Las categorías de exclusión tanto de uno como de otro teórico, el primero por el rechazo a la realidad y el segundo por su enajenación en ella, constituyen no otra cosa que el reflejo de la exclusión que del primitivo se operaba a través de la antropología clásica. Exclusión que no puede ser justificada ya que no podemos hacer como si los civilizados no construyeran tótems o no elaboraran mitos. Esta exclusión a pesar de no poderse justificar marca la supuesta alteridad inallanable que separa al moderno del primitivo.

Lévi-Strauss propone ante posturas como las de Malinowski y Levy-Bruhul que el pensamiento primitivo no puede ser prelógico, ya que dicho pensamiento organiza sistemas simbólicos complejos de la realidad, es decir que es lógico en el mismo sentido y de la misma manera que el nuestro y el uso del operador totémico por ejemplo es la demostración más clara del carácter lógico del pensamiento primitivo, por otra parte en consideración a la concepción del pensamiento primitivo como utilitario, Lévi-Strauss demuestra tanto en los mitos como en el análisis del totemismo que dicho pensamiento no puede ser utilitario, es decir, que las especies vegetales y animales para el "salvaje" no sólo son buenas para comer, sino que también son buenas para pensar, clasificar y conceptualizar. El llamado primitivo es capaz de construir un saber desinteresado del mundo, pero el que le hayamos negado esta facultad no es más que una creencia del "civilizado" con relación al "primitivo". Tal es el plano de igualdad que existe entre "civilizados" y "primitivos", que para estas creencias de inhallanable alteridad para con el otro "primitivo" motivada en el "civilizado" por sus deseos de superioridad y por su orgullo narcisista no sería extraño que se pudieran encontrar versiones simétricas e inversas a estas entre los "primitivos" para con los "civilizados". Es decir, en las creencias de los "primitivos" al respecto de los "civilizados" podríamos observar sus "teorías e hipótesis de la etnología, la psicología y la antropología de los extraños" que de alguna manera tendrían la función ideológica de asegurar la creencia de la superioridad del "Primitivo" y la extrañeza del "civilizado para con el orden de lo humano.

PULSIÓN EPISTÉMICA

Una vez llegado a este punto en el que hemos reconocido su validez, ha llegado el momento de preguntarnos cómo opera el pensamiento primitivo. En su obra *"El pensamiento salvaje"*, Lévi-Strauss se dedica a responder precisamente esta pregunta. Por principio de cuentas consideremos que el supuesto "primitivo", construye su conocimiento a través de actos clasificatorios, es decir, relacionando y excluyendo entre sí los objetos y las cualidades de estos objetos con los que se enfrenta su empresa epistémica. Dicha clasificación es el resultado de la creación de oposiciones diferenciales, lo que trae como consecuencia la generación de un orden. El pensamiento primitivo consiste en una taxonomía binaria pero multifactorial. La clasificación es importante en el pensamiento salvaje porque de ella depende la manera en que se relaciona el hombre con su entorno inmediato y también determina la manera en que construye e interpreta la realidad. El motor del pensamiento salvaje, por otro lado, no responde a una necesidad inmediata como por ejemplo, conseguir alimento o prender fuego, es decir, no es un conocimiento técnico en última instancia, sino un saber al que la ciencia moderna ha denominado como puro. El pensamiento salvaje entonces es ciencia pura porque no satisface ninguna necesidad que por definición se encuentra en el registro de lo real, sino más bien es el resultado de una pulsión epistémica que según

nos ha mostrado el psicoanálisis carece de objeto en lo real y sólo se puede contentar con aprehender objetos sustitutos. En efecto, toda la construcción mítica en particular y del pensamiento salvaje en general se emprende con el objetivo de paliar una falta, la cual no se puede colmar *per se* por lo que aunque sea solucionada en un nivel inmediatamente aparecerá en otro. Aun cuando la estructura cambia o se enriquece para superar dicho desequilibrio nunca es colmada, sino al precio de un nuevo desequilibrio, que se revela en otro plano. La estructura al formarse en base a la falta debe a está su poder de engendrar el mito que no es otra cosa que un esfuerzo siempre renovado y nunca satisfecho para corregir o disimular la falta constitutiva.

La pulsión epistémica es una voluntad de saber, voluntad de saber sobre el mundo de forma desinteresada, voluntad cuya única condición es que apueste por un saber total ya que sólo el saber total es la única solución posible para poder comprender las partes. Esta voluntad de saber del mundo como se vera en otro capítulo sólo tiene parangón en tanto fuerza e insistencia con la voluntad de saber sexual del niño. La suposición de un pensamiento salvaje, riguroso, desinteresado y lógico promueve una subversión de los valores antropológicos y su dirección de penetración, es decir, si Durkheim postulaba que su programa de indagación antropológica partía de lo mental para explicar lo social, causa última de la antropología. Ahora con Lévi-Strauss se puede proponer un programa diferente para la antropología, es decir, partiendo de la comprensión de los objetos culturales que crea la mente podemos llegar a la comprensión de la mente que los crea, es decir, la antropología no es más que una psicología o una *semeiotica* según el programa de Sausurre. Adelantándonos un poco al orden de la exposición si de la cultura hemos partido para entender la mente que la crea y al estudiar dicha mente con el psicoanálisis nos damos cuenta que construye con base en la voluntad de saber sexual del niño, pareciera que lo social en general y lo cultural en particular tiene su origen fundamental en el registro del saber sexual

LÓGICA CONCRETA.

Los sistemas diferenciales que darán lugar a la construcción de sistemas simbólicos se originan en elementos perceptuales, que en su categoría de perceptos devienen significantes de continuos diferenciales que son la base de dichos sistemas simbólicos y que permiten al hombre captar su entorno natural y social. La ciencia primitiva se diferencia de la moderna en que la primera se organiza con base a la inmediatez del dato sensorial que le permite construir una lógica de lo concreto y que la segunda se construye por su parte con base a la reflexión abstracta por lo que construye una lógica de lo formal. En la lógica concreta las cualidades sensoriales o perceptos se organizan e interrelacionan para funcionar como un código que permite pensar en analogías, es decir crean un sistema de diferencias que funciona como un lenguaje. En el pensamiento salvaje y por ende en el mito, el percepto es promovido a la categoría de signifiante que formara un signo lingüístico que a su vez se empleara para crear sistemas simbólicos. El signo es siempre la interrelación de un significado y un signifiante, pero el signifiante tiene supremacía sobre el significado, en este caso, al estar el signifiante ya prefigurado por la historia y usos las anteriores nos encontramos ante la paradoja que aunque el mito en particular y el pensamiento salvaje en general son una protesta ante el sinsentido debido a su carácter comprensivo y totalizador, aparentan precisamente ser un sinsentido ya que al utilizar significantes ya

“prefigurados”¹ en otro contexto cultural por ejemplo en el lenguaje o la descripción subvierten su uso común por el uso y las costumbres como referentes a una cosa para cumplir la función de referentes de una relación lógica. La lógica clásica en cambio prefiere la abstracción en lugar de la analogía. El resultado de estas posturas epistemicas tan disimiles lleva a una concepción diferente del conocimiento. Mientras que el pensamiento cartesiano divide y particulariza todo lo necesario para poder resolver el problema, el pensamiento primitivo totaliza, es decir une los diferentes niveles del todo simbólico formando un sistema coherente. Sin embargo no debemos suponer que la totalización que opera La lógica concreta es arbitraria, por el contrario, el científico primitivo intuye que las propiedades evidentes son signo de relaciones escondidas en los objetos. Dichas relaciones supuestas a partir de similitudes sensibles entre objetos han demostrado ser comprobables empíricamente. Por ejemplo, para el primitivo el humo del tabaco se asocia a dos grupos de elementos, el primero comprende a la carne asada y la corteza del pan, el segundo esta formado por la cerveza, el queso y la miel. La química nos da razón de estas agrupaciones, el humo de tabaco contiene nitrógeno al igual que la carne asada y la corteza del pan y además diacetilo como la cerveza, el queso y la miel, luego entonces este tipo de pensamiento dará lugar sistemas clasificatorios

SISTEMAS CLASIFICATORIOS.

La función de la clasificación no es sólo la de inventariar la diversidad sino que con la construcción de un esquema clasificatorio se crea un esquema conceptual del universo, dicho esquema conceptual constituye un continuo que interconecta todas las cosas, es decir, en dicho esquema cada cosa bajo el cielo tiene su lugar. Los sistemas clasificatorios como concepciones de la realidad poseen ciertas características, que son las siguientes:

1. **La interconexión** con otros sistemas: la concepción del parentesco se asimila a las de las actividades técnico-económicas y estos dos a los sistemas taxológicos de las especies etc.
2. **La extensividad:** los sistemas clasificatorios se pueden expandir hacia arriba incluyendo una mayor generalidad y por ende una mayor abstracción constituyendo de esta manera el polo sintético del sistema. Pero también se pueden expandir hacia abajo, hacia una mayor particularidad que sólo se detiene en la nominación, es decir en la caracterización de entes individuales que constituyen el nivel más concreto al que este polo analítico puede tender.

La extensividad del sistema es tan sólida que éste nunca pierde su coherencia interna ya que siempre se puede oponer una categoría a otra, de esta manera, los sistemas clasificatorios permiten reconstruir la realidad a nivel simbólico. Esto se debe a que la lógica cartesiana al invocar al juicio (Urteil) entre lo verdadero y lo falso escotomiza al saber de una porción que desestima como falsa, la lógica concreta por su parte al no recurrir al fallo permite una floración de las cualidades antitéticas de los continuos

LÓGICA COMBINATORIA

La diferencia entre un científico “primitivo” y uno “moderno” puede ser expresada a través de la diferencia que existe entre el ingeniero y aquel artista que recicla

¹ No existen significantes prefigurados, o mas bien solo existe uno, el significante unario o S1. Al referirnos a significantes prefigurados hablamos de significantes que aún no se han deslizado metafórica o metonímicamente de su uso común, el cual es arbitrario en cuanto su relación fónica pero estable por convención.

materiales (conocido como Bricoleur en francés), el primero (el ingeniero) crea materiales e instrumentos nuevos para su trabajo por lo que cuenta con cierto grado de libertad para imponer las exigencias de la obra ante los recursos de esta. El segundo (el bricoleur) por el contrario siempre usa lo que tiene a mano, por lo que cuenta con un grado de libertad más restringido debido a la naturaleza de su material y por lo tanto en su actividad tiene que imponerse el material a la obra. El reciclador (bricoleur) utiliza para su obra una lógica combinatoria de elementos ya dados en los que él elige solamente que aspecto del material resaltara. El mitante al utilizar elementos ya dados (los perceptos) también tiene que decidir que aspecto o que relación resaltara al crear el mito por lo tanto el mito también entra dentro de la categoría de la lógica combinatoria ya que crea relatos con elementos dispares (los perceptos) y se construyen sobre la base de los elementos desarticulados de los discursos sociales del pasado (Sistemas de transformación). El percepto en el pensamiento Freudiano se le denomina símbolo, pero al no poder utilizar este término en una forma restringida y para evitar confusiones con el discurso de la Lingüística estructural se adoptara el termino más adecuado de percepto. La lección que nos deja el análisis del pensamiento primitivo es que las interrelaciones de los elementos son siempre más importantes que los elementos mismos.

ANÁLISIS ESTRUCTURAL DE LOS MITOS.

Levi-Strauss se ocupará de los mitos en forma sistemática a partir de la década de los años 50's fecha en la que le es otorgada la cátedra de religiones comparadas de los pueblos sin escritura en la "Ecole pratique des hautes Etudes" y como resultado de una labor de casi 20 años escribe "Mitológicas", colección de 4 volúmenes que según el mismo autor es tanto una recopilación de mitos como un tratado antropológico, como un tratado psicológico, como una creación poética (el mito del mito de los indios americanos) y también una reflexión en la estructura de la música. El análisis de los mitos por parte de Levi-Strauss tiene por base la comprensión del pensamiento primitivo, y es sólo a través de dicho conocimiento como el mito puede manifestar su verdad más allá de las categorías prejuiciosas del mitante, aparte de las consideraciones técnicas que revisaremos a continuación, el análisis del mito por parte de la antropología estructural sólo se puede llevar a cabo si conocemos a fondo el pensamiento salvaje. Aunque la serie Mitológicas (*Lo crudo y lo cocido (1962)*; *De la miel a las cenizas(1964)*; *El origen de las maneras de mesa(1958)* y *el hombre desnudo (1970)*) constituye el análisis más profundo y con la metodología más rigurosa que sobre los mitos a mi parecer se ha hecho, no es sino en un artículo pequeño denominado precisamente "La estructura de los mitos" (1968) donde podemos encontrar la explicación de la técnica del análisis de los mitos de Lévi-Strauss misma que trataré de exponer a continuación:

A)En primer instancia se nos aconseja que empecemos a analizar cada mito de forma independiente tratando de traducir la sucesión de acontecimientos por medio de las frases más cortas posibles, frases de naturaleza relacional entre un predicado y un sujeto por ejemplo:

"Edipo mata a Layo" o " Edipo inmoló a la esfinge ".

B)Se apuntan estas frases en tarjetas con números que dicen cual es su orden en el relato.

C) Al ser los mitemas las unidades constitutivas de los mitos que no son asimilables ni a los fonemas, ni a los morfemas ni a los semantemas, ni a estas relaciones simples que apuntamos en las tarjetas, sino más bien a haces de dichas relaciones simples que sólo combinadas adquieren una función significante procedemos a identificarlos con base a un rasgo común y bajo el supuesto de que al mito se le puede interpretar en tanto que pieza armónica, es decir de derecha a izquierda y de arriba a abajo. Por ejemplo en el mito de Edipo (Lévi-Strauss, C; 1968):

MITO DE EDIPO	
MITEMA DE RELACIONES SOBRESTIMADAS (A)	MITEMA DE RELACIONES SUBESTIMADAS (a)
1 Cadmo busca a su hermana Europa	3 los espartanos se exterminan entre sí
8 Edipo se casa con Yocasta su madre	5 Edipo mata a Layo
12 Antígona viola la prohibición de enterrar a Polinices su hermano.	11 Eteocles mata a Polinices su hermano.
MITEMA DE AFIRMACIÓN DE LA AUTOCTONIA DEL HOMBRE (B) (el hombre proviene de la tierra, en tanto que incapaces de caminar)	MITEMA DE LA NEGACIÓN DE LA AUTOCTONIA DEL HOMBRE (b) (el hombre proviene de padre y madre, al inmolar un ser ctónico)
4 Lábdaco, padre de Layo = cojo	2 Cadmo mata al dragón
6 Layo, padre de Edipo = torcido	7 Edipo inmola a la esfinge
9 Edipo = pie hinchado	10 Edipo se ciega para detener la plaga

Cuadro 4. Análisis estructural del mito de Edipo.

D) identificamos las relaciones entre los mitemas, por ejemplo el mitema (A) es opuesto al mitema (a), y el mitema (B) es opuesto al mitema (b), pero el Mitema (A) es similar al mitema (B) ya que éste es opuesto al mitema (b) como el mitema (A) es opuesto al mitema (a) etc.

E) sacamos conclusiones de orden lógico y relacional, por ejemplo en este caso:

1.- La sobrevaloración del parentesco de sangre es a la subvalorización del mismo como el esfuerzo para escapar a la autoctonia es a la imposibilidad de lograrlo

(sobrevaloración : subvalorización) :: (esfuerzo : imposibilidad)

2.- El mito tiende un puente analógico para resolver el problema inicial se nace de uno solo o bien de dos y a un problema derivado lo mismo nace de lo mismo o bien de lo otro.

(nacer de uno : nacer de dos) :: (nacer de lo mismo : nacer de lo otro)

En tanto que consideramos al mito como el conjunto de sus versiones, las variaciones entre versiones no sólo no ponen en duda la validez de los resultados sino que sirven para complementarlos enriquecerlo y eternizar las investigaciones. Debido a esto procedemos a considerar todas las versiones en plan de igualdad para luego realizar su análisis conjunto.

Este método pone en evidencia que el error de los comparativistas consistió en buscar la versión primitiva del mito en lugar de analizarlas todas, en este caso, la interpretación del mito de Edipo por parte de Freud se le puede aplicar este principio, ya que el problema tal y como lo plantea Freud consiste en comprender como uno puede

nacer de dos, como es posible que uno tenga una madre y además² un padre. Al respecto del análisis de los mitos, algunas consideraciones metodológicas que tenemos que tomar en cuenta son las siguientes (Levi-Strauss, C; 1973):

a) Un mito no debe ser jamás interpretado en un solo nivel. No existe explicación privilegiada, pues todo mito consiste en un establecimiento de relaciones entre varios niveles de interpretación

b) Un mito no debe ser interpretado solo, sino en su relación con otros mitos que, tomados en su conjunto constituyen un grupo de transformaciones.

c) Un grupo de mitos no debe ser interpretado solo sino por referencia a 1) otros grupos de mitos; 2) a la etnografía de las sociedades donde proceden, ya que si los mitos se transforman mutuamente, una relación del mismo tipo une, sobre un eje transversal al suyo los diferentes planos entre los que evoluciona la vida social, desde las formas de actividad técnico-económica, las estructuras políticas y familiares, las expresiones estéticas, las prácticas rituales y las creencias religiosas.

CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE EL MITO.

Los mitos como ya vimos forman sistemas de transformación, dichos sistemas, están en la base de la formación de mitos, Los mitos se originan mediante la transformación de un mito ya existente en uno nuevo. Los mitos no se transforman en otros, de una forma lineal sino a través de series de transformaciones, cada mito contiene motivos de diferentes series, por lo que pertenece a todas y cada una de ellas, de esta manera, todas las series de transformaciones están interconectadas entre sí comunicando regiones muy separadas geográficamente. Las series de transformaciones tienen un motivo, por ejemplo, el origen del agua, el origen del fuego etc. que se van sustituyendo conforme opera la serie de transformaciones.

La armadura del mito, al igual que la armadura de clave en música, es decir la serie de bemoles y sostenidos que marcan el tono de la melodía, es lo que de común tienen los distintos mitos de las series de transformaciones, esto común no es algo evidente (armadura común en el caso del mito de la liberación de Prometeo por Hércules y el mito de Hércules y la hidra como se apreciará más adelante) sino más bien es una similitud estructural que sólo puede apreciarse mediante el análisis. Las oposiciones binarias, constituyen la base de la estructura del mito, y son formalmente similares a las separaciones diferenciales de la lógica de lo concreto, los mitos se organizan sobre la base de dichas oposiciones que marcan sistemas de oposiciones, por ejemplo la oposición entre *lo crudo y lo cocido*; *lo fresco y lo podrido*; *la naturaleza y la cultura*, es decir sin dejar de ser términos del discurso, las palabras del mito funcionan en el como paquetes cuánticos de elementos diferenciales. Las palabras en el mito están preforzadas, lo que significa que son de doble sentido ya que funcionan tanto en el plano del lenguaje como discurso normal como en el plano del metalenguaje (denominado así por Lévi-Strauss) del mito en tanto que organizan reflexiones lógicas de las cuales las palabras son operadores. Al ser el mito la vía regia de la antropología estructural y siendo la antropología una psicología, el estudio de los mitos pretende llegar a la comprensión del funcionamiento básico de la mente en tanto que pensamiento lógico. Los mitos son lentes de aumento sobre la forma en que el hombre ha pensado siempre. Si al estudiar otros sistemas lógicos como las estructuras elementales del parentesco o el totemismo la capacidad lógica se enfrenta ante contingencias externas, en el mito,

² Además que se justifica en la indagación sexual del niño que se pregunta: "si soy de la madre cómo es que además tengo un padre"

esta mente lógica se ve liberada de cualquier constreñimiento contingente, la mente se imita a sí misma como objeto ya que el mito no cumple con ninguna función práctica inmediata más que la de procesar problemas lógicos. Su función es intentar resolver ciertas paradojas o contradicciones que la cultura no puede resolver. El mito logra esto a través del establecimiento de analogías entre problemas formalmente semejantes. El mito no se puede interpretar a sí mismo sino que su principal función es relacionar a la realidad con el sujeto y de esta manera producir un saber subjetivo de lo real, es decir su función consiste en aportar sentido al resto de la realidad, el mito es una matriz de inteligibilidad que nos permite significar otras cosas. No nos sorprende tanto este desvelamiento del mito en tanto ente epidémico puesto que como veremos a continuación ya había sido prefigurado por Platon y su existencia lógica se anticipaba en el esquema etnoculinario de la ideología del mito.

CONCIENCIA COCIDA DE LOS MITOS

La fascinación que el mito nos produce podemos reconducirla a una observación que Levi-Strauss (1966) hace con respecto a las churingas. Una churinga es un objeto de piedra o madera de las tribus australianas cuya forma es oval con extremidades puntiagudas y que habían excitado la imaginación de muchos investigadores incluyendo la de Freud quien los menciona en *"Tótem y tabú"* (1913). El *churinga* presenta un carácter sagrado y es tratado con sumo cuidado, cada determinado tiempo se le da cuidado y se le repara porque se cree que tiene afinidad con los ancestros. Para explicar el *churinga* se propusieron muchas teorías, sin embargo su carácter sagrado parece recaer según el análisis de Lévi-Strauss en su significación diacrónica es decir son el testimonio de los tiempos míticos, de esta manera su función es similar a la de nuestros archivos que dan constancia diacrónica de nuestro pasado. Al respecto Lévi-Strauss dice *"Cuando una costumbre exótica nos cautiva a pesar de su aparente singularidad, generalmente es porque nos presenta como en un espejo deformador, una imagen familiar y que nosotros reconocemos confusamente como tal, sin llegar todavía a identificarla"*. Esta fascinación nos atemoriza de una forma ominosa. Que esto acontezca de esta manera se debe a aquello que nos es íntimo y que regresa desde afuera nos resulta ominoso (Freud, S.1919). En el caso de la ominosidad del mito esta imagen deformada que observamos en el y que regresa no es otra cosa que la imagen de nuestra propia actividad mental y la de nuestra ciencia.

La suposición del mito como ente epistémico, que no sabemos reconocer pero que nos fascina, ya fue propuesta en la antigüedad y si en su momento no la mencionamos la razón era que ahí no podíamos extender ni mucho menos justificar su precisión, pero una vez que hemos analizado el mito con Lévi-Strauss, nos resulta más fácil demostrar y sostener la afirmación de que el mito es con todo derecho un ente epistémico. Por principio de cuentas revisemos las afirmaciones de Plotino y Porfirio ambos filósofos Alejandrinos sostenían que el mito consistía en el uso alegórico de símbolos para poder expresar dogmas filosóficos o ideas morales. Platon a su vez se expresa en este tenor:

"Donde el logos no alcanza a expresarse totalmente en su más absoluta verdad la abstracción simbólica del mito asume su carácter Poético y Didascalico".

Platon crea mitos que utiliza para expresar sus ideas tales como el mito del andrógino que podemos apreciar en el Banquete y que le permite reflexionar sobre el deseo humano de un *parteneire* o también el mito de la sombra y la cueva que le

permite explorar las relaciones del saber con el aprendizaje. En el plano ideológico, la suposición del mito como instrumento lógico, como ente cultural en pleno derecho es supuesto bajo la forma de una conciencia cocida del mito y que sin haber operado en la totalidad social tiene una existencia lógica presupuesta por los otros términos o conciencias que si operaron en la realidad, es decir mientras que las conciencias de lo crudo lo podrido y lo fermentado del mito tuvieron partidarios la conciencia de lo cocido del mito aunque pensable en igual medida que las otras no tuvo partidarios salvo en aquellos pueblos que seguían mitando. Si nos referimos a la etnología culinaria podremos delimitar mejor las implicaciones de esta conciencia por lo que a continuación haremos esto:

La lógica combinatoria más simple de la etnología culinaria esta compuesta por tres términos: Lo crudo, lo cocido y lo Podrido. Lo cocido se opone a lo podrido en cuanto a un eje horizontal que marcan diferentes metas a las que puede llegar lo crudo. De la misma manera la naturaleza humana supone dos fines la cultura y la perversión moral.



Figura 1. Relación entre la etnococina y la naturaleza humana.

Lo podrido es similar a lo cocido pero con un signo diferente, lo segundo es el resultado deseable (+) y la primera el no deseable (-). De la misma manera, la perversión es similar a la cultura siendo la primera (-) la meta no deseable para el desarrollo del hombre y la ultima (+) el resultado deseable. El termino fermentado mediatiza el continuo cocido podrido siendo simétrico e inverso a cada uno de los terminos que interconecta. Lo fermentado es al igual que la putrefacción un proceso natural pero al igual que la cocción su resultado es un producto comestible. Lo cocido esta mediado por la cultura y lo podrido por la naturaleza. En el otro sistema la altercultura es al igual que la perversión una falla del desarrollo es decir una sobre presencia de la naturaleza pero al igual que la cultura permite cierta organización social que es un remedo de esta. Si la ideología del mito le asigna un lugar entre estos cuatro, al suponerla como un producto cultural éste será el de lo cocido. Sin embargo la categoría de lo cocido a su vez tiene sus polos. Lo cocido tiene por origen lo crudo por lo que se representará en el centro del sistema, lo cocido como destino de lo crudo da origen a dos polos lo más que cocido y lo más que crudo, también da origen a dos técnicas lo asado y lo hervido y a dos metatécnicas lo ahumado que las interconectan lo ahumado y lo conservado. El sistema toma la siguiente forma Lo más que crudo es aquello que no se debe ni puede cocer por ejemplo la miel, lo más que cocido es aquello que se da de forma natural mediatizado por la cultura por ejemplo el tabaco. Lo asado es una forma de cocción no mediatizada, rápida y superficial; lo hervido es una forma de cocción mediatizada, lenta y profunda por lo que podemos asimilar lo asado a la naturaleza (no mediatizada, y no profunda) y lo hervido lo asimilamos a su vez a lo cultural (mediatizado y profundo).

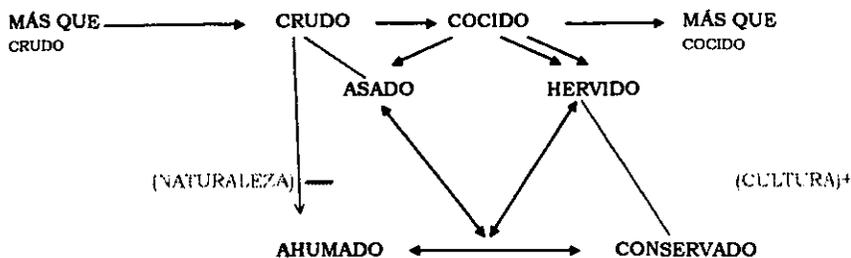


Figura 2. Esquema etnoculinario de estados del alimento

La primer consecuencia importante de este análisis radica en la implicación ideológica de la asunción del mito como conciencia cocida. Si nuestro narcisismo es mucho podemos aceptar este supuesto pero agregando, la cultura del primitivo es más inmediata a la naturaleza por lo tanto es una cultura asada, la nuestra es más inmediata a la cultura por lo tanto es una conciencia hervida, esta diferencia puede servir para instalar de nuevo al mito como un objeto de la inallanable diferencia entre primitivos y modernos, diríamos según esta diferencia que lo que nos hace diferentes de los primitivos es que aunque la cultura es universal de lo humano y el mito es un producto cultural, su cultura es más natural y la nuestra más cultural. Esta situación se puede remediar si tomamos en cuenta la metatécnicas. Lo ahumado, como lo asado es una cocina no mediatizada, como lo hervido es una cocción lenta y profunda pero se vale de medios efímeros para cocinar (ahumadero), en el caso de lo conservado la cocina es mediatizada como en lo hervido su cocción es rápida y superficial como en lo asado (al preparar una conserva la carne no se cuece sino sólo se deja secar o si son verduras sólo se escaldan) y se vale de medios resistentes (ollas, frascos, pieles). Lo ahumado como lo conservado se caracterizan por crear alimentos altamente elaborados y de difícil descomposición, por lo tanto altamente culturales donde se da un balance entre la cultura y la naturaleza. De la misma manera el mito y la ciencia son dos aspectos de lo altamente cocido en los que se opera de diferente manera, sin estar uno y otro en relación de superioridad. Al conceptualizar al mito bajo una concepción cocida mediante metatécnicas como lo ahumado y lo conservado estamos eliminando el fantasma de construir una diferencia que pueda ser usada como punto de partida para volver a afirmar una otredad absoluta, más bien intentamos afirmar el lugar del mito en relación con la ciencia como una otredad constituyente. La aceptación de la complejidad del pensamiento primitivo no será nada si no se opera un cambio en la ideología que nos lleve a aceptar ese otro denominada primitivo como un simple otro, por lo que tenemos que aceptar que el pensamiento primitivo no hace como que explica sino que efectivamente explica con recursos formales equivalentes a los que utiliza la ciencia. Si esta última tiene la experimentación la abstracción y la formalización el mito tiene la oposición binaria, la lógica concreta los sistemas de transformaciones etc.

APÉNDICE AL CAPÍTULO VIII

EL PENSAMIENTO SALVAJE EN LA BASE DE LA EPISTEME OCCIDENTAL DEL SIGLO XVII

El problema de la existencia de un pensamiento salvaje nos mueve a interrogarnos sobre la existencia de un supuesto desarrollo y avance del conocimiento lo cual irrecusablemente nos llevaría a plantearnos si este pensamiento salvaje es antiguo y si el pensamiento cultivado es el moderno. Al respecto, la evidencia más inmediata nos obliga a cuestionarnos al respecto y es en este espíritu dubitativo que abrimos este pequeño paréntesis en nuestra exposición sobre el mito, sobre la forma de pensamiento que le es subyacente y sobre su relación con la indagación psicoanalítica. He aquí pues los datos sobre los que habremos de responder a este cuestionamiento.

Si nos referimos a su aparición podemos asegurar que el pensamiento salvaje es sumamente antiguo ya que se puede fijar la fecha de sus primeras manifestaciones en el hombre alrededor de la era neolítica que inicio hace unos 10.000 o 12.000 años. Podemos datar con precisión la antigüedad cronológica de esta forma de pensamiento porque las técnicas y artes básicas de la cultura como la cestería, la alfarería, la agricultura y la domesticación de los animales que tienen por condición necesaria de su manifestación el que el hombre utilizara el pensamiento denominado por nosotros como salvaje, aparecieron por estas mismas fechas.

Probablemente también estas mismas dataciones u otras más antiguas sirvan para marcar la aparición de los mitos en el seno de la cultura, puesto que, el mito al ser la forma más pura de pensamiento salvaje tiene que ser contemporáneo, sin embargo de esto último sólo tenemos una certeza lógica más no empírica puesto que, como los mitos no dejan registros fósiles y son objetos de la tradición oral no podemos asegurarlo con contundencia. De cualquier manera, el pensamiento salvaje permitió la rápida organización de los grupos humanos hasta alcanzar logros tan maravillosos como el de la cultura egipcia, casi contemporánea al periodo neolítica, además gracias a la característica del pensamiento salvaje de producir sistemas de transformación se dio origen a la muy amplia diversidad que aún existe entre las diversas culturas

El pensamiento cultivado es por mucho más reciente que el pensamiento salvaje, ya que éste primero surge en Grecia alrededor del siglo VIII antes de Cristo. Este tipo de pensamiento nuevo se diferencio del anterior principalmente por su énfasis en la especialización y compartimentalización del mundo, cualidades básicas a las que mucho tiempo después Descartes da una sistematización lógica por medio del cogito.

En efecto, para datar el pensamiento salvaje y el cultivado contamos con un antes y un después, pero no podemos adjudicar a esta diferencia temporal más valor que la de una sucesión histórica y no la de una causalidad, el pensamiento cultivado no necesita del pensamiento salvaje para surgir, y el pensamiento salvaje en si mismo no cuenta con ningún mecanismo que le permita transformar su saber en cultivado. Lo que realmente nos encontramos y es a lo que debemos ceñir nuestro análisis para no perdernos en las apariencias es que la principal diferencia entre las dos formas de pensamiento es cualitativa y no cuantitativa por lo que suponer una relación genética

entre ambas es una falacia. En otros términos por haber aparecido antes, el pensamiento salvaje podría ser considerado como la ciencia antigua y el pensamiento cultivado, por ser posterior podría denominarse como la ciencia moderna. Sin embargo la consecuencia profunda de este supuesto nos llevaría a considerar que esta flecha del tiempo más que marcar una evolución en el conocimiento que nos llevaría de un saber antiguo a uno moderno considerados bajo un continuo genético y en desarrollo nos llevaría a justificar la superioridad del saber cultivado y por ende la inferioridad del saber salvaje, siendo que realmente lo único que marca esta dimitirá en la forma de conocer el mundo es la aparición de una contingencia económica en la vida de determinada comunidad que le exigió adoptar una forma de conocimiento diferente.

La ciencia neolítica tenía por fin explicar de forma total el universo ya que, el interés principal de las culturas neolíticas que no eran menos humanas que las actuales, consistía en comprender el todo, porque la base de su episteme era, el supuesto, aun vigente en las ciencias estructurales, de que si no se puede comprender la totalidad no se podrá por lo tanto comprender las partes. El pensamiento salvaje debido a este hecho y a la falta de necesidad de una contingencia económica que lo movilizara lejos de ser como lo suponía Malinowski utilitario es altamente desinteresado.

La ciencia cultivada, en cambio surge bajo una encrucijada económica, (que es en última instancia el factor decisivo que determina las características de la cultura y el avance técnico), que exige la especialización del saber para poder responder a un imperativo de productividad. Es bajo esta perspectiva como se puede considerar que el verdadero saber utilitario es el de la ciencia cultivada ya que se genera bajo relaciones de dominio que denominamos con Hegel dialéctica del amo y el esclavo. El saber cultivado tiene que ser útil para desconocer y dominar al otro, y es precisamente, bajo estas características que sigue siendo aun un bastión de la ideología progresista del saber que reseñamos en anteriores capítulos. El valor de uso del saber es algo de lo que la cultura occidental aún no se ha podido zafar y que como para muestra basta un botón es algo que inclusive se debe justificar al elaborar una tesis de licenciatura, es decir, en mi particular caso tengo que señalarle a mis sinodales cual es el valor de uso de esta tesis, en última instancia cual es su aplicación a la tecnología psicológica.

La pasión por el saber que es salvaje se opone en el plano ideológico con la pasión por el poder que es cultivada, extraño juego de equívocos que se ponen en movimiento excluyéndose mutuamente. Si sólo nos basamos en este supuesto ideológico que es imperativo del Amo, de que el saber debe ser saber de esclavo (es decir saber hacer) la ciencia salvaje que no es saber de esclavo entonces no sirve para nada, como tampoco sirven para nada el saber del psicoanálisis y el saber del mito. De esto que pudiera parecer trágico nadie está más agradecido que todos aquellos que de este saber que no le sirve al Amo tenemos una pasión salvaje

La presencia entonces del Pensamiento salvaje en cualquier momento del devenir histórico no responde a un arcaísmo del pensador, sino más bien a esta pasión de saber que sólo se remite a si misma. Pero aun nuestro análisis no ha penetrado tanto que pueda contestar la pregunta que desde un inicio nos planteamos; más allá de su uso por la ideología (es decir, sin querer plantear que el pensamiento cultivado esté equívocado sólo porque es medio de goce del Amo), aun no hemos discernido, en qué

radica la diferencia de penetración de la realidad que existe entre el Pensamiento salvaje y el Pensamiento cultivado.

El pensamiento salvaje indaga las relaciones que son el objeto de toda investigación científica a partir de las cualidades sensoriales de los objetos, el pensamiento cultivado en cambio, investiga dichas relaciones a partir de la abstracción de sus objetos. La abstracción que es el vehículo del pensamiento cultivado sólo se puede llevar a cabo mediante la formalización, que en última instancia es matemática. La percepción sensorial que usa el pensamiento salvaje sólo se puede organizar mediante sistemas de similitud y diferencia. Percepción, similitud y diferencia son precisamente la terna que marca la episteme occidental del siglo XVI y que pretende organizar en calidad de signo la totalidad.

Sigamos a Michel Foucault (1966) en su texto "*Las palabras y las cosas*", contemporáneo a "*el pensamiento salvaje*" de Levi-Strauss en la disección de este saber salvaje que es la episteme del siglo XVII.

La semejanza (en su sentido amplio de similitud y diferencia, contigüedad y conveniencia, emulación y analogía) constituía el principal principio activo de construcción de saber del siglo XVI. La lista de los tipos de semejanza es larga: "*Amicitia, Aequalitas (Contractus, Consensus, Matrimonium, Societas, Pax, Similia), Continuum, Paritas, Proportio, Similitudo, Coniunctio, Copula etc.* De dicho saber de semejanza construido como una filosofía de la ciencia se puede reconocer de entre toda esta multitud de principios, cuatro semejanzas básicas que estructuran el conocimiento a saber:

A) **Convenientia**. El signo de la vecindad, de la semejanza de lugar revela un parentesco oscuro a la mirada. Este saber del cerca y del más cerca asegura la conjunción y el ajuste de las cosas del mundo que a su vez es el lugar de la *convenientia* esencial de todas las cosas. El mundo por medio de la *convenientia* forma una cadena consigo mismo a través de enlaces recíprocos y continuos.

B) **Aemulatio**. Liberación de la ley del lugar que conecta por medio de la imitación los rincones más apartados del universo sin necesidad del encadenamiento ni la proximidad. La *aemulatio* revela la gemelidad natural de las cosas aunque a veces uno de los polos domina al otro o bien se confunden en importancia. La *aemulatio* primero se manifiesta como un reflejo furtivo y lejano para luego dominarlo todo. Si la *convenientia* forma una cadena entre las cosas del mundo, la *aemulatio* propone círculos concéntricos y rivales.

C) **Analogía** Donde se superponen la *convenientia* y la *aemulatio*, sus similitudes son más sutiles, más insinuadas, enfrenta las semejanzas a través del espacio pero crea ligas y junturas. La *analogía* puede ser volteada en sí misma sin que se distinga el objeto y la imagen. Al poseer un carácter universal y ser polivalente la *analogía* puede ser aplicada al todo. Sin embargo el hombre es el punto de donde parten y donde convergen las analogías, es decir como es afuera es adentro.

D) **Simpatías**. Opera por contacto y tiende a hacer de todo lo Mismo, conecta las cosas más disímiles por los caminos más insospechados, su contraparte que impide que

lleve al mundo a la unicidad es la **Antipatias** que mantiene las cosas en su aislamiento, en su unicidad. Aunque las cosas se asemejan gracias a la *simpatia*, el equilibrio es brindado por la *antipatia*, son estas las que dan origen a todas las formas de semejanza.

Hasta aquí hemos seguido a Foucault. Al interrogar este saber nos damos cuenta que esta episteme en particular remite a la semejanza, que no es otra cosa que una forma de diferencia porque la semejanza es simétrica e inversa a la diferencia y ambas marcan diferentes formas de organizar la taxonomía ya sea desde lo Mismo o desde lo Otro. La convenientia en el plano del espacio, La Aemulatio en el de la forma, La analogía en el de la imagen y la Simpatia-Antipatia en el de la atracción. Todas estas formas aunque abstractas sólo se pueden verificar en tanto que cualidades sensibles y por lo tanto no abstractas de las cosas.

La **signatura** es el valor privilegiado de una semejanza para organizar el conjunto de las demás ya que sirve para remitir a otro tipo de semejanza, es decir introduce en un continuo natural el orden del símbolo. La signatura designa cosas del mismo orden que sólo obedecen a una ley de distribución diferente. La signatura cumple precisamente con su valor de signo por operar el corte en el continuo y es como un significante porque su valor depende de las demás semejanzas.

El saber del siglo XVI que es precisamente donde inicia la edad moderna, se organiza a partir de la semejanza que no es sino la contraparte de la diferencia que como ya vimos esta en el origen del pensamiento salvaje, dando a una indagación sensorial el carácter significante por medio de un corte en un continuo de relaciones. De esta manera, mostramos la organización de un saber otro considerado como primitivo por muchos en el seno mismo del advenimiento de la nueva ciencia de la edad de la razón, el medio de saber del primitivo no es otra cosa que lo simétrico e inverso que el medio de saber del hombre de la ilustración.

IX. FREUD EN EL CAMPO DE LOS MITOS

El psicoanálisis nunca pretendió proporcionar una teoría de la vida anímica del hombre. Sólo pidió que sus averiguaciones se usaran para complementar y enmendar nuestro conocimiento adquirido por otras vías. Sigmund Freud (1914) Contribución a la historia del movimiento Psicoanalítico.

DE UNA CUESTIÓN PRELIMINAR A CUALQUIER INTENTO DE LECTURA PSICOANALÍTICA DEL MITO

Que para desentrañar una gran cantidad de cuestiones de las que se ocupa el psicoanálisis se tenga que recorrer un complicado y largo camino es algo a lo que esta disciplina ya nos tiene acostumbrados, o por lo menos acostumbrados deberíamos estar todos aquellos que pretendemos estudiarla en toda su profundidad. Al respecto de esta relación que en el psicoanálisis se da entre la profundidad y la superficialidad, en la "Traumdeutung" (1900) Freud tuvo la oportunidad de señalar que una forma particular de resistencia que se levanta frecuentemente cuando se intenta el autoanálisis es contentarse demasiado aprisa con una solución parcial al problema que en este momento reclama nuestra atención, para así inconscientemente poder abandonarlo antes de llegar a desentrañar su sentido último, que de alcanzarlo nos tocaría en lo más íntimo y por lo tanto nos angustiaría. Parecería entonces que el yo sólo permite que el razonamiento consciente trabaje con las primeras capas de un complejo que son inocuas y proyecte la ilusión de una solución completa cuando sólo se alcanzó una solución que si bien es parcial también es inocua en cuanto que su suma de excitación no alcanza para convertirla en un factor traumático.

Es decir, las indagaciones largas, penosas pero necesarias como condición, y la resistencia a un saber que no se sabe, que se sabe como causa efectiva complican ambas y cada una por su lado la intelección de los problemas psicoanalíticos que en última instancia son los más inmediatos al investigador. El saber entonces tiene que producirse poco a poco so pena de rebasar la capacidad del aparato anímico, puesto que un saber de este tipo revelado de golpe tendría un efecto traumático. De aquí desprendemos que el análisis por necesidad ha de ser largo ya que no sólo se trata de interpretar e imponer esta interpretación, sino de dar lugar a un verdadero trabajo de elaboración, por otra parte, esto da razón de ser a los grados de iniciación en las religiones místicas ya que la verdad es un elixir si se le toma con tiempo y un veneno si se le apura de golpe.

En otro orden de ideas y en otro escrito también, tratándose esta vez de "La Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico" (1914), Freud explica la razón de porque no se puede aplicar de forma satisfactoria "esa nueva variante de la cura psicoanalítica" que pretende abreviarla mediante el análisis exclusivo del conflicto actual, dicha razón es la siguiente: cada vez que se intenta comprender un síntoma en su actualidad, las asociaciones del paciente al respecto comienzan a escasear, se hacen vagas y finalmente se reducen a la más absoluta ausencia lo que deja al psicoanalista sin otro material para trabajar que sus propias ocurrencias lo cual es la manera incorrecta de hacer un análisis, en cambio si al paciente no se le constriñe al respecto indefectiblemente ofrece abundantes asociaciones, asociaciones relativas a su más remoto pasado, el olvidado periodo de la infancia. Sólo cuando dichas asociaciones son analizadas la cura psicoanalítica puede brindar la esperada solución correctiva del

sintoma a través del esclarecimiento de las fuerzas que mantienen la eficacia del conflicto psíquico. Es decir, el psicoanálisis en cuanto técnica que indaga los conflictos animicos del hombre desaconseja los caminos cortos dirigidos a una meta porque paradójicamente siempre llevan a ningún lado, y se pronuncia a favor de los caminos largos que deben ser emprendidos sin representación meta, esto debido a que, la experiencia clínica lo ha demostrado, siempre llevan al develamiento de la verdad del sujeto (su realidad psíquica) que el síntoma articula.

Si este trabajo pretende ser una indagación psicoanalítica de la estructura del mito también ha de atenerse a todo lo largo de ella, a la aplicación de estos preceptos metodológicos: seguir caminos largos y emprenderlos sin una representación meta y evitar contentarse con una solución parcial del problema que no toque en lo más íntimo de nosotros. En este punto, puede parecerle (y además decepcionarle) a aquel que amablemente nos ha seguido a lo largo de esta exposición que el problema del mito únicamente se ha elaborado desde el campo de la antropología estructural. Esta impresión del todo justificada sobre nuestra manera de proceder, bien podría ser argumentada por el lector basándose en la consideración de la gran cantidad de espacio que he dedicado a los desarrollos teóricos de Lévi-Strauss en despecho de las pocas notas dispersas que desde el psicoanálisis he consignado al problema. Este reclamo también puede incluir como epílogo, la solicitud, no falta de razón, de que permita, si es que realmente tengo la intención de hacerlo, que el saber psicoanalítico juegue la parte que esta llamado a cumplir en esta discusión desde que se le ha tomado como referente desde el mismo título, dicha participación que en apariencia tan hábilmente he escamoteado al lector tiene que ser ahora o no ser.

Para dar una explicación respecto de mi reserva para con el psicoanálisis, que es lo que ha de menester ahora, les aseguro que dicha prudencia para con el saber psicoanalítico con base en un plan expositivo y con una justificación metodológica sólida. Si he refrenado la lengua, en mayor o menor medida en esta discusión para con todo aquello que desde el psicoanálisis puede decirse de los mitos es porque juzgo que mi exposición planteada como un diálogo entre psicoanálisis y antropología estructural puede operar mejor si primero hago como los psicoanalistas solemos hacer, es decir primero hay que oír hablar al otro con sus propios significantes para que su terreno se despliegue ante nosotros y sólo después de que esto ha tenido lugar, ya se puede dejar operar al saber psicoanalítico en dicho terreno. En otras palabras, la barbecha de este terreno sólo se puede conseguir si nos aproximamos primero al mito a través de la antropología que dicho sea de paso por derecho histórico le pertenece este campo y después ya podremos indagar la estructura del mito con la metodología psicoanalítica, es decir, en esta tesis consideraremos que el mito ya ha sido previamente analizado de forma científica y rigurosa por su ciencia madre ofreciéndonos de esta manera una batería de conceptos y nociones válidos y nuestra aportación consistirá en probar la posibilidad de diálogo de dichos conceptos y nociones con aquellos provenientes del orden psicoanalítico.

Estos requisitos de rigurosidad y científicidad que exigimos al análisis antropológico del mito, me ha parecido a mí, y así he tratado de demostrarlo sólo pueden ser cubiertos por la antropología estructural. Los desarrollos antropológicos en general y mitológicos en particular de Lévi-Strauss son a mí parecer los más interesantes desde donde se puede plantear las bases epistémicas y metodológicas que

un Psicoanálisis del mito en rigor debe de cubrir. Las consecuencias de no hacer esto así, ya sea a través de una de estas dos vías, la primera al privilegiar el estudio del mito únicamente con las herramientas psicoanalíticas o bien la segunda, al partir de una concepción ideológica en antropología, serían una falta de certidumbre en el producto final de la reflexión que no sería ni riguroso, ni científico pero sí fácilmente evidenciables como una falacia por la falta de solidez de los resultados obtenidos.

PODER, SABER Y PERVERSIÓN.

Algunos no psicoanalistas por ejemplo S. Moscovici (1981) aseguran que en ningún otro campo como en el de la psicología de las religiones Freud arriesgo tanto su prestigio científico, (que injustamente no era muy bueno entre sus contemporáneos). De esta manera, los trabajos de interés antropológico elaborados por Freud entre los que se cuentan: "Moisés y la religión monoteísta" (1939); "El porvenir de una ilusión" (1930) o el mismo "Totem y Tabú" (1912) son aquellos que más han sido atacados y también son aquellos cuyas críticas se han elaborado desde muchos más y muy distintos puntos de vista. Por ejemplo, no faltó quien en estos trabajos pretendió encontrar un intento del "despótico Freud" de realizar un "Imperialismo intelectual", es decir, califican a estos trabajos como un intento de reducir los problemas sociales a problemas individuales, como un intento de abolir la política en favor de la psicología y mil barrabasadas más.

Esta vaga noción de imperialismo intelectual, supone que las divisiones en la ciencia son divisiones en lo real, por lo que al interpelar el derecho del psicoanálisis para crear un nuevo campo de estudio al respecto de un objeto real, esta interpelando el avance mismo del saber a través de una disciplina que puede tener mucho que aportar al respecto. Su actitud crítica es semejante a la de un adolescente que después de cometer un error lava su orgullo diciendo *-déjenme solo que esto es asunto mío y no suyo, que nadie se meta yo puedo solo-* pero por otra parte no podemos dejar de notar que quien así razonara se erigiría en juez de lo que a cada ciencia le es lícito saber. Esta actitud es en todo homologa al tribunal de la santa inquisición que interpelaba y en última instancia negaba el derecho de los hombres para conocer lo que hay *"arriba en el cielo, abajo en la tierra y antes de la creación del tiempo"*.

Otra crítica formula ante los intentos de penetración psicoanalítica del campo antropológico se dirige a la supuesta imposibilidad de aplicar los conocimientos obtenidos a partir de la psicopatología al campo de la normalidad. Esta crítica se desmorona cuando se retrotrae los conceptos de anormalidad y normalidad a lo que realmente son, medidas de indeterminación de una realidad que no comprendemos. Además y como si lo anterior fuera poco, a esto el psicoanálisis responde que el mismo ha demostrado con su práctica que las diferencias entre neuróticos y normales más que ser cualitativas son cuantitativas y que la comprobación directa de la validez y rigurosidad de los resultados del psicoanálisis a estos problemas que caen dentro del campo de "la normalidad" se ha mostrado a prueba de refutaciones. Otra manera de desautorizar el Psicoanálisis pero sin hacer lo mismo con Freud a quien se le respeta y a su trabajo teórico que se le codicia para formar parte de la ciencia donde se formó el crítico es, a la manera de Moscovici (1981), suponer que las últimas teorías de él así llamado "Freud viejo" no pertenecen al psicoanálisis sino que forman otro cuerpo de conocimiento, a saber, en el caso de Moscovici el de la Psicología de las masas, de esta

manera se puede pretender que Freud le dio la espalda al individuo y a las neurosis para encarar lo social. Se supone que Freud crea una teoría extendida de la humanidad. ¡Valiente manera no sólo de robarse los desarrollos del psicoanálisis para su campo de estudio, sino también de secuestrar a su creador para la gloria de su ciencia! A esto sólo podemos responder que si un ratón trata de criar los cachorros de un gato con la esperanza de que una vez que crezcan defenderán a los demás ratones, se topara con la cruel contingencia de que los gatitos al crecer terminarían devorando a los supuestos padres y hermanos roedores.

Otras críticas menos sostenibles aun, son aquellas que toman a la determinación psíquica de las teorías Freudianas como una prueba de su invalidez, siendo que, con el conocimiento de dicha determinación sólo podemos arrojar luz sobre el mecanismo de la creación científica y no sobre su validez o falsedad lo cual sólo concierne a la prueba empírica. Así se dice, como en un cotilleo de pueblo chico, que Freud por su cáncer desarrolló una teoría pesimista de la cultura o bien que su avanzada edad no le permitió escribir sino chochees; o que su relación con su padre le hizo ver complejos de Edipo en todos lados, o que era tan totalitario e intransigente que desautorizaba a los que aportaban ideas nuevas etc.

Con este recorrido por las críticas al Freudismo y nuestro trabajo de refutación de ellas no quiero que se piense que mi intención es idealizar al maestro o proponerlo como el culmen de la ciencia, otro critica por cierto que les dirigen no a él sino a sus discípulos, ni mucho menos pretender que sus teorías antropológicas están exentas de errores, sino más bien es un pequeño intento de deconstrucción de la metodología freudiana. Muchos psicoanalistas y no psicoanalistas han encontrado en los escritos que Freud consagra a este campo equivocaciones y malas concepciones que no pueden refutarse; sin embargo, también es justo el mencionar en descargo del psicoanálisis, que no de Freud, que dichas deficiencias no son directamente imputables a esta ciencia o a su metodología sino más bien, éstas son productos de la ideología antropológica contemporánea a Freud que él (y de esto es enteramente responsable) no cuestionó lo suficiente, es decir y en sus propias palabras además, Freud se contentó muy rápido con una explicación parcial del problema que no tocaba lo íntimo de éste, es decir, su análisis del problema no pudo penetrar la ideología etnocéntrica.

Como un ejemplo de la fuente de error que la ideología antropológica constituyó para el psicoanálisis y al mismo tiempo la riqueza que una lectura antropológica puede aportar a la discusión de un problema tenemos el tratamiento del "Tótem" que Freud hace en "**Tótem y Tabú**" (1912). Freud presupone en esta obra como un hecho cierto la unión mística del grupo social con su denominador totémico, de esta premisa que no falsa sino parcial, parte la reconducción de dicho denominador a la función de padre primitivo. Es decir, el psicoanálisis al respecto no se equivoca, si dicha unión mística existiera en lo real esta se podría reconducir al padre primitivo, pero al no existir dicha unión, la explicación tiene que ser necesariamente otra. De la misma manera que en terapia psicoanalítica el dicho de otro en boca del analizado, sólo se puede interpretar como dicho del paciente, es decir interpretada en tanto que en relación con los propios significantes del analizado. La comprensión psicoanalítica de las teorías antropológicas contemporáneas a Freud más que ser la indagación psicoanalítica del objeto antropológico es la indagación psicoanalítica de la ideología que el antropólogo construyó para opacar este objeto. Si Lévi-Strauss asegura que el totemismo es una

ilusión antropológica, la interpretación de Freud al respecto del totemismo es el análisis de dicha ilusión del antropólogo.

Es por eso, que al intentar la crítica a las ideologías del mito que ocupa los primeros capítulos de esta tesis así como al analizar lo más detalladamente posible que la brevedad permite, la antropología estructural de Levi-Strauss, lo que realmente nos ocupaba era despejar el campo del mito de construcciones ideológicas y ofrecer aquellos desarrollos que a nosotros nos parecen más serios y rigurosos en tanto que apoyados por el orden signifiante del mitante y no impuestos por el mitógrafo a la elaboración psicoanalítica. Al haber decidido no guiar este análisis del mito con una representación meta de lo que esta elaboración psicoanalítica debería de producir, prontamente me tope con el sorprendente hecho de que no sólo se puede aplicar el psicoanálisis a la comprensión del mito, sino que ¡el estudio del mito puede aplicarse también y con justo derecho a la comprensión del psicoanálisis! Debido a esto creo necesario y juzgo interesante realizar un análisis epistémico del saber psicoanalítico, he aquí pues los caminos que se nos ofrecen para transitar al respecto de lo dilucidado en lo subsecuente de este trabajo:

- a) En primera instancia revisaremos los desarrollos tempranos del psicoanálisis del mito, incluiremos por supuesto las consideraciones Freudianas así como las de Otto Rank, Karl Abraham, Ernest Jones, Sandor Ferenczi y Ernst Oppenheim.
- b) Al mismo tiempo analizaremos las intuiciones que sobre el mito estos psicoanalistas tuvieron, y que sin formar una cuerpo teórico sólido y articulado apuntan y confirman los desarrollos posteriores e independientes de la antropología estructural.
- c) Más tarde desarrollaremos aquello que del mito que puede aplicarse al psicoanálisis
- d) Por último elaboraremos la indagación psicoanalítica de la estructura del mito auxiliados por la valiosa formalización teórica que Jaques Lacan opera en el campo Freudiano.

Una última nota antes de comenzar nuestro recorrido por los trabajos tempranos del Psicoanálisis del mito es la siguiente y aunque puede parecer obvia después de las consideraciones precedentes no está de más que la consignemos para que no se tome como omisión lo que es una decisión metodológica: Esta nota avisa al lector sobre el no uso de la psicología analítica Junguiana en esta discusión, lo cual, puede resultar sorprendente a más de uno que considere que, si hay un tema que se enriquecería con los aportes Junguianos sería precisamente éste, puesto que el mito es para esta disciplina un objeto primado y además es un tema por el cual se ha hecho famosa. Dicha psicología se ha hecho rodear por un halo de misticismo del que se sirve para tomar una apariencia satorial y que sostiene mediante el abuso en la interpretación de los mitos, la alquimia y otras tradiciones hermeneuticas que supuestamente emplea para explicar la naturaleza humana, pero que lamentablemente termina dogmatizando sobre ella.

Considero que la validez de los desarrollos teóricos de la Psicología analítica, tienen que ser revisados antes, dicha revisión además tiene que ser realizada a la luz de la naturaleza del signo y de la lingüística estructural antes de poder plantearse la posibilidad de dialogo con las otras dos disciplinas, el Psicoanálisis por una parte, el cual no se nos olvide mencionarlo, forma un cuerpo teórico distinto al de la Psicología analítica y por la otra la antropología estructural que contradice mucho de los

supuestos Junguianos. Para aquellos que encuentren una decepción en esta prudencia mía les pido que consideren que lo importante de cualquier desarrollo científico es la adecuación al objeto de estudio a través de un método riguroso y sistemático y no el dotar con un carácter romántico, místico o trascendente a la investigación. No es sólo para hacer literatura sino para penetrar un objeto refractario a la mirada científica que se intenta este escrito.

EL SIMBOLISMO EN EL MITO Y EL PSICOANÁLISIS.

Que el enigma del mito pueda ser desentrañado por el psicoanálisis es una promesa y un reto que Freud formula en la *Traumdeutung* (1900), promesa para aquellos que crean en los alcances de la naciente nueva disciplina, reto para todos aquellos que se comprometan a abrazarla. *“En futuras ediciones de la Traumdeutung - escribe Freud- deberá procurar apropiarse de manera más íntima del rico material de la poesía, el mito, los usos lingüísticos y las sagas”*, ya que, finalmente mitos y sueños son estructuras representacionales del lenguaje, objetos humanos en forma abreviada. El furor por el nuevo descubrimiento lleva a echar campanas al vuelo en la iglesia de las humanidades, porque no, nos preguntamos, si ya tenemos una *Traumdeutung* que a través de los sueños logra comprender la Psique del soñante no elaboramos una *Mythodeutung* que, a través del mito nos permita alcanzar el alma de los pueblos. La aparición del psicoanálisis posibilita que el campo de la interpretación del mito pase de pertenecer a la hermeneutica religiosa y mística al recientemente considerado campo de la significación (*Deutung*) psíquica. Claro que hay diferencias entre mito y sueño -se reflexiona en esta época- pero estas sólo atañen al alcance de cada uno, el sueño es el mito individual pero también se considera al mito como el sueño compartido por naciones enteras. En su entusiasmo el psicoanálisis no hace la reflexión profunda que esta analogía entre mito y sueño supone, reflexión que debería expresarse en sentencias de este tenor:

Si el sueño se origina a partir de un círculo de pensamientos oníricos que ocupan la atención del soñante, ¿qué círculo de pensamientos origina el mito?. Si el sueño es el guardián del dormir en tanto que tramita los estímulos que perturban dicha función, ¿qué función tiene el mito?, ¿Es qué acaso custodia alguna función?, ¿Es que tramita algún estímulo?. La desfiguración onírica opera en favor de la censura, la desfiguración mítica ¿a favor de que opera?. Si el sueño es la realización alucinada de un deseo y el soñante en tanto que dormido sólo muy pocas veces sabe que sueña. ¿Cuál es la relación del mito con el deseo?, ¿Es qué acaso el mitante lo vive como una realidad efectiva? o ¿le concede el estatuto de relato simbólico?. Si el sueño se origina a través de un trabajo del sueño que tiene su lugar en lo inconsciente, ¿el mito será también un retoño de lo inconsciente e implicara por este hecho de forma análoga un trabajo del mito?. Para interpretar el sueño son imprescindibles las asociaciones del soñante pero las asociaciones necesarias para interpretar al mito ¿De donde se obtendrán?, etc.

Mientras esta reflexión profunda del mito en relación con el sueño estaba por realizarse, lo que Freud puso en juego en **“La interpretación de los sueños”**, (1900) hay que señalar, compromete un trozo de la realidad que el positivismo ya había compartimentalizado, cercado, etiquetado y desechado como una tontería, es decir, el campo del sueño. El triunfo en la reconquista del campo de las tonterías y en la liberación de ese saber que no se sabe que se sabe, nos invita a la transgresión de otras

vallas, nos alienta a la reconquista de fragmentos de la realidad que ya se creían perdidos para la ciencia, es decir la poesía, las sagas, los usos lingüísticos, el folklore y sobre todo el mito. Fragmentos perdidos para las *Naturwissenschaft* en tanto que cifrado y por lo tanto con semblante de tonterías. Freud lo expresaría en estos términos *-El sueño habla un lenguaje figurativo análogo a la escritura, en tanto que expresa pensamientos por medio de imágenes, por lo tanto oculta su sentido al haberse perdido el nexo que una vez unió a la imagen con la idea. Dicho lenguaje que se puede traducir al lenguaje de todos los días, articula un contenido, los pensamientos oníricos latentes de considerables dimensiones con una notable economía de términos; se articula además mediante opuestos subrogados en un mismo elemento por lo que despreja la negación, también usa símbolos que se producen mediante sustituciones y comparaciones de las que sin embargo el soñante ha perdido la clave-*

La experiencia del sueño nos lleva a reconocer la existencia de contenidos inconscientes que se expresan sin ser evidentes. En el mito por otra parte, los psicoanalistas tienen la intuición de que ocurre lo mismo que en el sueño, es decir, que existen pensamientos míticos latentes que se expresan mediante figuraciones, por lo que, si es posible desentrañar el sentido del sueño, con igual facilidad debe ser penetrar dicho sentido en el mito. Al respecto en la *"Traumdeutung"* (1900) Freud se pronuncia de esta manera *"El simbolismo onírico basado en alusiones y en sustituciones de palabras de todos conocido el sueño lo comparte con las psiconeurosis, las sagas los mitos y los usos populares"*.

La identidad del mito es asegurada, pero sin ser realmente cuestionada, por el psicoanálisis como producto del inconsciente y como tal debe de obedecer su formación a una moción pulsional, al igual que el sueño, también debe de constituirse como un producto de compromiso entre una pulsión y una instancia represora. En *"El creador literario y el fantasma"* (1908) a propósito de esto leemos: *"Respecto a los mitos, es muy probable que respondan a los desfigurados relictos de unas fantasías de deseo de naciones enteras, a los sueños seculares de la humanidad joven"*. El género humano en su conjunto crea fantasías que son patrimonio común y al identificarse con relación a ellas en cuanto deseables se identifica cada individuo con su semejante en cuanto ser deseante. El mito ocupa el espacio del ideal del yo, y articula desde aquel lugar la imagen desde donde puede verse el hombre y los pueblos como realizados. Sin embargo en esta reflexión se soslayan algunas preguntas, ¿De qué manera puede un pueblo entero generar un mito?, Es que acaso el mitante lo produce de una vez y para siempre en su forma original y posteriormente debido a su adecuación con las aspiraciones del todo social es adoptado, o por el contrario, un mito se formula tantas veces como sea necesario, y se modifica según las necesidades del grupo que lo adopta. En este último caso el mito al ser un producto global, ¿a qué sujeto pertenece el saber que articula?, Al de cada mitante que intervino en su realización, o al de un sujeto del mito desde donde se produjo y que carece por lo tanto de un soporte de carne y hueso porque el sujeto del mito no se identifica con el conjunto de hombres que lo crean, y lo transmiten.

Por todo lo anterior podemos afirmar que es en torno al sueño que Freud articula el saber del mito, y por lo tanto es hacia el saber psicoanalítico del sueño donde debemos voltear nuestra mirada para encontrar los elementos que nos permitan caracterizar las primeras concepciones psicoanalíticas sobre el mito.

El sueño, lo hemos acotado bastante, pero parece que nunca es suficiente, reclama para sí el estatuto de producto psíquico de la vida normal del individuo. No es por lo tanto un fenómeno residual de nuestro psiquismo, concomitante a la fisiología del dormir, ni de carácter patógeno. Por el contrario el sueño cumple una importante función para el dormir ya que es su guardián. Que el sueño pueda proteger al dormir se debe a que éste se encarga de dar trámite a incitaciones pulsionales que interferirían con el estado del yo de retraimiento del mundo exterior que exige el dormir como condición para cumplirse.

El psicoanálisis puede además asegurar que el sueño es una realización fantasmática de un deseo y más adelante que todo deseo conlleva una pérdida, lo cual se puede pesquisar fácilmente en los sueños infantiles que muestran de forma transparente dicha característica, sin embargo aunque a simple vista esto no se pueda observar en los sueños de adultos que no sólo no parecen realizaciones de deseos, si no, al contrario, pueden inclusive manifestarse como un no cumplimiento de deseo, tal es el caso del sueño de la bella carnícera, aquella que se priva de brindar su onírica cena de salmón, el análisis detallado siempre arroja el mismo resultado "El sueño es una realización de deseo" -El deseo de la bella carnícera, de paso lo diremos, es no alimentar a su amiga para que no gane peso y le guste más a su marido aunque esto le represente tener que privarse de salmón.

El sueño sufre una desfiguración, la que opera entre los pensamientos oníricos latentes, aquel círculo de representaciones desde donde parte la incitación del sueño y el material onírico manifiesto, lo que constituye el texto del sueño. Dicha modificación se lleva a cabo bajo el concurso de múltiples factores y sirve a un fin, a saber: hacer irreconocible a la conciencia el contenido latente del sueño es decir operar una censura que impida que mociones pulsionales desacordes con el yo devengan ellas mismas conscientes. Si en el mito opera una desfiguración semejante a la del sueño, esta se debe a que el mito esta motivado por mociones pulsionales que desagradan al todo social no obstante pertenecerles o bien, la desfiguración mítica responde a otra función.

Los factores del trabajo del sueño que influyen en la modificación o desfiguración de éste son:

A) **El miramiento** por la figurabilidad; es decir la capacidad de un pensamiento para plasmarse en imágenes. Al expresarse un pensamiento abstracto con una imagen concreta, dicho pensamiento se vuelve difícilmente pesquizable por resultarnos poco familiar el nexo que une a la imagen con el pensamiento.

B) **La alusión**; que consiste en expresar un elemento mediante otro que se le asemeje lo cual en retórica se conoce como metáfora y en psicoanálisis se le reserva el nombre de desplazamiento.

C) **La expresión de la parte por el todo**; que consiste en que un fragmento de un elemento tome el lugar de la totalidad en el discurso, por ejemplo, tomar asiento en lugar de sentarse, lo cual se conoce como metonimia en la retórica y en psicoanálisis como condensación.

D) **El Simbolismo**; que consiste en la utilización constante de un elemento onírico para representar un pensamiento latente.

La desfiguración onírica puede ser demolida para obtener a través de los contenidos oníricos manifiestos, los pensamientos oníricos latentes. La mayoría de los análisis confirman que mientras los contenidos oníricos manifiestos son contados, los pensamientos oníricos latentes son extensos, es decir, el pensamiento onírico latente esta condensado en los contenidos oníricos manifiestos. De igual forma, los afectos en los sueños, o bien no corresponden a la cantidad de excitación acostumbrada para una representación determinada, o bien están ligados a representaciones neutras, es decir, estos afectos están desplazados.

Una de las bases de la técnica psicoanalítica de interpretación de los sueños se sustenta en el ejercicio de la asociación libre. La asociación libre consiste en separar el texto manifiesto del sueño en partes discretas, es decir pequeñas, y a partir de cada una de estas partes se le pide al soñante que genere ocurrencias al respecto, para esto se le da la admonición de que no se preocupe por la pertinencia de dichas ocurrencias con la tarea interpretativa, de comunicar lo más nimio y lo más molesto o chocante que le venga a la mente, además tiene que comunicar la primera asociación que le venga a la mente para procurar no operar ninguna selección consciente del material. El analista por su parte no debe forzar la interpretación agregando sus propias ocurrencias sino que debe esperar hasta que el sentido del sueño se manifieste de forma clara y autónoma. Una dificultad de esta técnica es cuando los soñantes no pueden generar asociación alguna de un determinado elemento manifiesto del sueño, este elemento se le denomina mudo y puede ser interpretado a través de otra técnica denominada interpretación simbólica.

Al respecto, Freud en *"La 10^{ma} conferencia de introducción al psicoanálisis"* (1915) donde él se ocupa precisamente del simbolismo en el sueño y siendo este escrito de acuerdo con Strachey, su trabajo más importante consagrado al tema, asegura en él que *"El simbolismo por otra parte es el mecanismo de desfiguración onírica que se conecta de forma más íntima con el mito en los desarrollos Freudianos"*. Lo anterior, está de más decir, es un dato muy valioso para nuestra indagación sobre el mito. Este mecanismo, se diferencia de las otras formas de desfiguración onírica no tanto por sus operaciones, ya que algunas veces puede operar por condensación, por desplazamiento, o con base en el miramiento por la figurabilidad, sino por la relativa fijeza de sus productos. Así, Freud en el texto de esta conferencia (1915), escribe *"Llamamos simbólica a una relación constante entre un elemento onírico y su traducción, al elemento onírico constante lo denominaremos símbolo del pensamiento inconsciente"*. Pero Freud aquí también advierte que esta técnica no puede equipararse, ni tratar de sustituir a la técnica de las asociaciones libres, sino que más bien es un complemento de las asociaciones libres, y de usarla de forma aislada no sólo no brindaría frutos, sino que se apartaría de la indagación psicoanalítica.

¿Cómo se originan los símbolos y de donde obtiene su relativa fijeza siendo que lo que cabe esperar del inconsciente es que sus productos no tengan dicha fijeza sino por el contrario sean idiosincrásicos?. Los símbolos oníricos se originan por comparación pero dichas comparaciones tienen sus restricciones, así no todo lo que se puede comparar se convierte en símbolo y los símbolos oníricos generalmente están restringidos a ciertos dominios importantes, por ejemplo el de la representación sexual.

Si el símbolo no se colige mediante asociación libre, ¿de donde conocemos su significado?. Freud no duda en derivar este significado de distintas fuentes entre ellas: Los cuentos tradicionales, los mitos, los chascarrillos y chistes del folklore así como de las raíces etimológicas. La fijeza del símbolo entonces se debe a una tradición o saber cuya transmisión es inconsciente. El símbolo no es fijo porque este grabado en los cromosomas sino porque se comunica entre los hablantes de una misma lengua sin que ellos sepan que los usan y mucho menos que los transmitan. Otra forma de aseguramiento de la fijeza de un símbolo es la convergencia de asociaciones inconscientes entre dos sujetos diferentes pero con un contexto cultural similar.

Entre los principales símbolos que identifica Freud tenemos los siguientes:

a) **La casa** que es igual a la persona, si es lisa representa un hombre, si tiene protuberancias a una mujer (por sus curvas), La azotea representa la cabeza y las puertas y ventanas los orificios del cuerpo. Este símbolo se genera mediante la sustitución del contenido por el continente.

b) **El rey y la reina o personajes encumbrados** representan a la pareja parental, su origen es la sobrestimación, admiración y omnipotencia que el niño en la temprana infancia siente y adjudica a los padres.

c) **Sabandijas y animales pequeños**, representan a los hijos o a los hermanos menores en tanto que estos bichos son pequeños igual que los bebés, además, gracias a la formación reactiva que se originan en los celos y en la rivalidad fraterna que sirve para negar el carácter encantador de los bebés, éstos se vuelven en el símbolo repugnantes animalillos. Otra fuente que vuelve a los nenes repugnantes es su asociación con la fantasía infantil del origen cloacal de los embarazos, es decir y según esta teoría los bebés son repugnantes porque son como excrementos.

d) **El agua**, representa el parto, dicha acción se simboliza mediante rescate o abandono en este líquido. Esta simbolización es posible gracias a los nexos que guarda el agua con el líquido amniótico donde reposa el nonato.

f) **El viaje en ferrocarril** equivale a morir, en cuanto que esto último es "un viaje" que se emprende al más allá y en ambos casos, el resultado es la ausencia del que parte.

g) **Vestidos y uniformes**, representan la desnudez mediante su contrario más extremo el *vestido* o bien a través de la igualdad de todas las personas desnudas, que en este estado son *uniformes*.

h) El **genital masculino** lo significan por lo general los objetos largos y enhiestos; aquellos que penetran en el cuerpo; aquellos de los que fluye agua; los susceptibles de alargarse; las máquinas voladoras y algunas partes del cuerpo. Así tenemos algunos ejemplos de estos símbolos y su comentario:

El número tres (dos testículos y un pene)

El sombrero (porque alarga la cabeza)

El pie, la nariz, la mano

Los peces y reptiles (por húmedos, viscosos y de movimiento vigoroso)

Aviones y Zeplines (es interesante el uso actual de los zeplines, ya que se usan en publicidad (exhibicionismo) durante los partidos de fútbol (apoteosis de lo masculino americano (en el país más poderoso del mundo))

Portaminas y señaladores (ya que se alargan)

Grifos y regaderas (en tanto que fluye líquido de ellos como en la micción y en la eyaculación)

Pistolas y rifles (disparan objetos que penetran en el cuerpo)

cuchillos, dagas (penetran el cuerpo)

Varas, arboles. (En tanto que grandes, y tiesos)

l) *El tocar al piano, el romper una vara, el rozárselo y el desfilarse* son símbolos de la masturbación. (Movimiento rítmico de la mano)

J) *El dulce* se relaciona con el disfrute sexual (qué más puedo decir)

k) *Los genitales femeninos* son significados por:

Concavidades continentales, es decir vasijas y cofres (vagina)

puertas y portales (entradas a la casa, es decir, al cuerpo)

madera y papel así como lo hecho con ellos (el libro y la mesa)

Caracol y moluscos valvados (configuración anatómica del unipodo)

La boca (para más información hay que preguntarle a Clinton)

l) *Los frutos como las manzanas, los molocotonos y las peras* significan los pechos ya que son redondos y proporcionan alimentos

m) *Los bocques y matorrales* representan el vello púbico

n) *Las actividades rítmicas, las vivencias violentas, las actividades artesanales y las amenazas con armas* se pueden reconducir a la relación sexual y así un largo etc.

Lo que le resulta más chocante a Freud (1915) en este caso es que la mayoría de los símbolos utilizados por el sueño son sexuales, siendo que no sólo lo sexual es susceptible de ser simbolizado. Si es verdad que el simbolismo se apoya en una tradición es lógico que lo simbólico sexual sea ampliamente cultivado, utilizado y transmitido como una forma de saber escatológico de los pueblos. Un ejemplo de esto al que Freud obviamente no tuvo acceso es el juego de albrures y calambures que practica el mexicano. En todo caso observamos que los símbolos pertenecen a la esfera de perceptos del soñante, es decir, a los objetos y situaciones a los que se enfrenta diariamente y cuya función lógica es lo que sirve de puente para asociarlos con el contenido inconsciente, ya que si el sueño es egocéntrico lo más lógico es que lo simbolizado en él sea aquello que formando parte del cuerpo del sujeto este erotizado. El simbolismo en su sentido de convención tradicional y de su fijeza en relación con la erotización del cuerpo nos habla de la inmediatez de lo humano y no de su trascendencia mística, por lo que entre los símbolos referidos por Freud no tenemos al rey y la reina como representantes de la unión mágica de los elementos o Venus como representante de la señal de la proximidad de la gran obra, es decir, el saber alquímico que algunos creen encontrar en los sueños no es más que un simbolismo propositivo aplicado a un cuerpo de conocimientos y no una batería de símbolos común a todos los hombres

Al referirnos al simbolismo nos encontramos ante el asombroso hecho de que el soñante dispone de modos de expresión que en la vigilia no conoce ni reconoce, por lo que se llega a la conclusión de que el conocimiento del símbolo es inconsciente. Hasta ese momento, la teoría psicoanalítica sólo había pesquisado las mociones de deseo inconsciente que se manejan en el sueño, pero el manejo del simbolismo fuera de la actividad onírica hace que el psicoanálisis considere la existencia de conocimientos y saberes inconscientes. Este saber inconsciente incluye el conocimiento de conceptos que se forman a través de comparaciones entre objetos diversos y que al ser constantes nos hacen suponer que no se forman al momento sino que se encuentran ya articulados de una vez y para siempre en un saber que se trasmite y se trasmite al inconsciente de

cada soñante sin que él lo sepa. Al respecto Lacan en su **seminario 7 “el reverso del psicoanálisis”** dice: *“Freud pone el acento en que cualquiera puede saber, el saber se desgrana, el saber se enumera, se detalla y lo que se dice, este rosario, nadie lo reza, se pasa (y se niega) él solo”*.

Este simbolismo no es exclusivo del sueño y es aquí donde recae nuestro interés en él, ya que también es compartido por los mitos, los cuentos populares etc. Si articulamos lo anterior podemos llegar a enunciar nuestra primera conclusión psicoanalítica del mito a saber: *El Mito es la articulación de un saber, al que le debemos reconocer por lo menos dos cualidades. La primera, al ser ignorada su existencia por el mitante es inconsciente y la segunda, al ser su simbolismo fijo es porque este puede ser patrimonio común de los pueblos.*

Freud reflexiona al respecto en la ya nombrada **“10^{ma} conferencia de introducción al psicoanálisis” (1915)** *“Se recibe la impresión de estar frente a un modo de expresión antiguo pero desaparecido del que en diversos ámbitos se han conservado diferentes cosas. Tengo que mencionar aquí la fantasma de un interesante enfermo mental Psicótico quien había imaginado un lenguaje fundamental del cual todos estos referentes simbólicos serían los reliquias”*.

Para muchos, puede ser muy tentador formular la hipótesis de un inconsciente colectivo que se transmitiría de una forma genética y que guardaría dentro de sí, el saber de contenidos profundos del psiquismo comunes a todo el mundo, que se expresan a través de la alquimia, el misticismo, las religiones mistericas etc. Este inconsciente colectivo sería lo que constituye dicho lenguaje fundamental propuesto por Daniel Schereber. Pero para todos aquellos entusiastas del inconsciente colectivo les recuerdo que según la navaja de Ockham, -que es un instrumento lógico para precisar cual de entre dos hipótesis tiene mayor probabilidades de ser cierta-, la hipótesis formulada para explicar un fenómeno que cuenta con mayores probabilidades de comprobarse como cierta es aquella que supone menos relaciones no observables y por lo tanto propone más simples encadenamientos de datos. En otras palabras la hipótesis más plausible es aquella que puede generar una estructura únicamente a partir de las relaciones lógicas de los datos empíricos.

Según este principio, la hipótesis de un tipo primordial de pensamiento común a todos los hombres que por convergencia crea los símbolos oníricos así como la hipótesis de un tesoro de símbolos que no se conocen pero se transmiten por tradición son más plausibles que la hipótesis que supone una transmisión genética de contenidos de pensamiento. Pues bien, dicho pensamiento común a todos los hombres y que tiende a crear símbolos no es una novedad en esta tesis ya que lo conocemos gracias a nuestra incursión por entre los vericuetos de la antropología estructural. A esta forma de pensamiento que muy bien puede operar de forma inconsciente, la llamamos, junto con Levi-Strauss, **“Pensamiento Salvaje” (1964)**.

El pensamiento salvaje se caracteriza por expresar conceptos duales y antitéticos (operadores binarios) a través de datos sensoriales conocidos como perceptos. Sobre la convergencia en la creación de símbolos podemos decir que una vez interiorizado un sistema lógico como las matemáticas o el mismo pensamiento salvaje la aplicación de dicho sistema a una realidad brindara siempre los mismos resultados sin importar

quien lo emplee, por ejemplo: de la misma manera que todo niño familiarizado con las matemáticas determinara que $34 + 26$ son 60, el pensamiento salvaje aplicado a la indagación sexual representara (gracias a los recuerdos de origen perceptual de como luce un molusco valvado y un genital femenino) los genitales femeninos con la imagen de una ostra.

De la misma manera, si falta el dato perceptual del molusco o el genital femenino dicho arreglo simbólico no se concretara y no podemos representar a estos últimos a través de la ostra, por lo que se tendrá que echar mano de otra relación para la que sí haya datos perceptuales y que seguramente coincidirá con la de alguien más que tenga los mismos datos perceptuales y tenga además la misma necesidad de simbolización. A modo de conclusión parcial diremos que si a Freud le parece que el símbolo onírico es fijo, esta impresión no se debe a que objetivamente el simbolismo onírico esté escrito en el código genético de las células y de ahí se manifieste en el psiquismo, esta ilusión de fijeza se produce como el resultado convergente de dos o más pensamientos que operan según las modalidades perceptuales del pensamiento salvaje.

Por otra vía descubrimos que si dotamos al pensamiento salvaje de una capacidad de acción inconsciente, sus productos también serán inconscientes; *ergo*, el saber que el mito articula es un saber que permanecerá ajeno al mitante o al oyente y que sin embargo por convergencia de operación inconscientes será entendido de una forma común pero ignorada por el mitante y el oyente, aunque de esto no se percaten ninguno de los dos. Esta capacidad de comunicarse de inconsciente a inconsciente Freud la atribuye a los enfermos Psicóticos, por lo que no es de extrañarnos que esta lengua fundamental sobre la que fantasea el paciente Psicótico que refiere Freud y que como ya dijimos no es otro que el presidente Daniel Schereber, sea una genial intuición de una forma de pensamiento que creemos nos es ajena, es decir la lengua fundamental de Schereber bien podría ser interpretada como el pensamiento salvaje que descubre Levi-Strauss entre los pueblos agráfos.

Pero que el pensamiento salvaje pueda ser inconsciente y que éste en la base de la formación del simbolismo onírico y mítico no significa que sea equivalente al inconsciente en sí mismo, Jaques Lacan dice al respecto en su **seminario sobre los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis** (1964): *"El pensamiento salvaje que Lévi-Strauss ubica en la base de los estamentos sociales, es uno de los elementos inconscientes, pero... ¿basta para dar cabida al inconsciente como tal?"*. Indudablemente que no -contestamos nosotros- ya que la relación del sujeto con su inconsciente esta mediada por una escisión fundamental del ser operada por el mecanismo de la represión originaria y mantenida por la represión común pero, al considerar al pensamiento salvaje como uno de los elementos del inconsciente arroja luz sobre una propiedad de los mitos que se manifiesta también en los sueños, a saber: que el pensamiento denominado salvaje no por rebelde sino por natural y espontaneo, es tan riguroso en sus efectos y en sus operaciones lógicas que sus efectos convergentes pueden generar la ilusión de fijeza significativa.

Al calificativo simbólico le espera después de Freud y de la mano de Jaques Lacan una reelaboración en el campo Psicoanalítico, de ser una forma de desfiguración onírica tal como lo estudiamos aquí, lo simbólico pasa a nombrar uno de los tres registros en los que se organiza la experiencia Psicoanalítica, de ser un significativo de la fijeza de un

signo lingüístico pasa a denominar precisamente el campo donde el significante en tanto que relacional despliega sus efectos. En pocas palabras lo denominado simbólico en Freud no es lo mismo conceptualmente hablando que lo denominado simbólico en Lacan. El descubrimiento intuitivo de Freud de la existencia de esta forma de pensamiento que opera en el mito y en el sueño denominado simbólico por él y conocido como salvaje por nosotros es el hito que abre el camino a los descubrimientos psicoanalíticos al campo de las ciencias sociales, de una forma que ni la psicología ni la psiquiatría habían alcanzado antes. Este intercambio con las humanidades se ve materialidad por la creación de la revista *Imago* en 1912 dirigida por Otto Rank y Hanss Sachs que son de los primeros que se ocupan de la indagación psicoanalítica del mito.

Si Freud tiene la impresión de que el Psicoanálisis en estos intercambios es casi siempre el que da y poco es lo que recibe, es porque al haber abierto el campo de la reflexión de la cultura a las categorías inconscientes que subyacen y determinan la realidad social (tal como después lo expresaría Mauss para la antropología) pueden ya empezar a plantearse los verdaderos objetos de estudio de ciencias tales como la antropología o la sociología y dejar atrás las descripciones y explicaciones ideológicas que comandaron su surgimiento y guiaron sus indagaciones en los primeros tiempos. El estudio del simbolismo onírico extendido al mito, al folk-lore y al arte, y que es en parte efecto del pensamiento salvaje es quien opera dicha transformación en las ciencias humanas. Que el análisis estructural en antropología lo haya descubierto de forma independiente da una prueba suplementaria de su existencia y validez, por otro lado muestra lo atinado de nuestra elección de dicha disciplina como interlocutora válida al problema y a la altura conceptual del psicoanálisis que es desde donde orientamos nuestros esfuerzos.

X. SUEÑO Y MITO EN PSICOANÁLISIS

La mitología, la historia de la literatura y de la religión parecen ser los campos más accesibles (para la aplicación del psicoanálisis a las ciencias del espíritu). Para el mito no se ha hallado aun la fórmula definitiva que le indicara su sitio en esta conexión.
Sigmund Freud 1919, Prologo a Theodor Reik,
Probleme der Religionspsychologie

LA EXPANSIÓN DEL CAMPO DEL PSICOANÁLISIS

Familiarizados como estamos con el enorme poder de penetración que el psicoanálisis aporta a las ciencias del espíritu, fácilmente olvidamos que en sus orígenes, el descubrimiento Freudiano no se conceptualizaba más que como otra terapéutica médica diferente desarrollada con el fin de tratar ciertas afecciones para las que la medicina no había encontrado ni causa aparente ni cura eficaz. Estas afecciones no eran otras que las neurosis. Freud abandona el término neurosis en favor del término más adecuado de Psiconeurosis debido a que él identifica a estos padecimientos como meramente psicógenos. Al sugerir que una enfermedad pudiese ser causada sólo por la mente, lo que aun hoy nos resulta difícil de aceptar no obstante que lo psicósomático ya es tratado con naturalidad por los médicos, Freud se arroja a sí mismo al más allá de las fronteras del paradigma médico-fisiologista. Estas enfermedades, por su puesto no eran explicadas por la medicina fisiologista convencional y por lo tanto eran tratadas de una forma peor a aquella en la que eran entendidas, esto es a través de tratamientos de dudosa eficacia tales como las curas termales en balnearios de moda, en casos de impotencia; electroterapia muy agresiva en el caso de las neurosis traumáticas y masajes a los miembros afectados por parálisis histéricas, etc.

Las psiconeurosis (es decir, la histeria de conversión o de angustia, la fobia y la obsesión) en el momento en que son abordadas por Freud, es decir a fines del siglo XIX marcaban el límite de la aplicabilidad de la práctica clínica de la medicina. Este límite por cierto no era el de un saber que aún no se alcanzaba pero que en el futuro habría posibilidades de domeñar, sino más bien se trataba del límite de una función social. No podemos decir que el médico tuviera solaz en la ignorancia de las causas de la enfermedad, pero su talante para con el sufrimiento corporal era ecuánime ya que se le solicitaba su intervención para otra cosa muy diferente que la operación de la cura, esta función social de la que hacemos mención era por su puesto la de mediar con lo desconocido que se apodera del cuerpo. Esta impresión de la función de la medicina se confirma interpelando la ideología con la que muchos médicos se consolaban; el valor social del médico entonces sólo radicaba en reconocer, acompañar, en contadas ocasiones aliviar y sólo en muy pocas curar la enfermedad (Dunning, J.A.;1981). Al ser el cuerpo sufriente la otredad del sujeto enfermo, otredad que se enfermaba o curaba de forma enigmática, el médico tenía potestad sobre ese dominio, pero al ser el sujeto el que padecía de un malestar ajeno al cuerpo la jurisprudencia del médico se veía interpelada. En efecto, la función social de la medicina antes de que la farmacopea pudiera superar los bálsamos y llegar al Prozac, consistía en un movimiento de reconocimiento del ser de la enfermedad y su exclusión del todo social como medida perentoria del contagio.

Las Psiconeurosis a fines del siglo XIX como padecimientos subjetivos aún se mantenían opacas a la mirada médica, que sin embargo tenía como imperativo

penetrarlas o más bien pretender penetrarlas en su ser para que dicho semblante de supuesto saber pudiera servir como antecedente de la exclusión justificada del todo social de su sujeto portador. La comprensión del ser de las neurosis por lo tanto no podía ni debía estar ausente de la practica médica entendida en tanto practica política ya que en tanto que ominosas y merecedoras de exclusión, las psiconeurosis tenían que ser explicadas si no ya para el sujeto sufriente que demandaba alivio entonces para el todo social que demandaba una normatividad que hiciera dique a su angustia ya que se amedrentaba ante ellas. Había que fingir un saber ante el Otro que articulaba su demanda para con la practica medica en tanto política de no ser inquietado por una afección transgresora de los límites de lo humano. Ante un objeto que se resiste y una demanda de penetración la única salida honrosa entonces es la fabricación ideológica de la explicación del fenómeno. La "explicación" fabricada por el aparato medico de las psiconeurosis, por lo tanto no le exigía un profundo ahondamiento en el ser del fenómeno, por el contrario la principal función de esta explicación consistía en rebotar de nuevo a la superficie la mirada curiosa de algún escéptico que amenazara con desdibujar la frontera del campo de exclusión creado a partir de esta ilusión de comprensión que la psiquiatría operó a través de los intentos clasificatorios de Krapelin. En vista de este doble requerimiento de opacar y excluir el campo de las Psiconeurosis, cualquier explicación formulada a la ligera, ya fuese invocando preceptos de orden moral o con retruécanos empíricos de orientación fiscalista era bienvenida y saludada además con bombo y platillo su entrada al orden de la "comprensión científica" de la enfermedad.

Estos argumentos cocidos al vapor de la desesperación aunque a veces se encontraran en franca oposición lógica o empírica entre ellos tenían asegurada su mutua supervivencia bajo el mote o más bien dicho motete de causación múltiple de la enfermedad. Precisamente es el término enfermedad el que mejor sirve para opacar y excluir la comprensión del campo de las psiconeurosis. No podemos negar que la histeria, la obsesión o la paranoia comprometen el sufrimiento del sujeto que las porta, pero su equiparación al ser de la enfermedad conceptualizada esta, como la acción de un agente físico y externo al cuerpo que opera sobre el ser material del enfermo es en todo arriesgada. Para denominar a un sufrimiento como enfermedad, más que obedecer a un criterio que se basase en la identificación de la causación física y patógena del padecimiento, el aparato ideológico médico trasforma en enfermedad mental aquello que en la demanda de alivio se articula para con él, como vimos, la exclusión y mediación entre el sujeto y la otredad son antes que la operación de la cura la prioridad del medico, por lo tanto el ser mismo del aparato medico se ve enajenado de la comprensión y por ende de la cura del malestar psíquico, antes que hacer esto, opera una exclusión de él en lo que atañe a su practica.

La enfermedad mental por lo tanto nos es descubierta por la mirada medica en un ser de negatividad es decir, no como siendo aquello que el médico encuentra en la realidad y que oyéndole en su hablar sufriente puede así silenciar mediante la cura, sino más bien el medico denominara enfermedad mental a aquello impenetrable de la realidad que mediante una demanda de alivio le interpela y que no puede reconocer en su estatuto de palabra por que cae fuera de su campo ideológico. Para atender entonces la demanda de cura del malestar psíquico era necesario que se le permitiera existir a un campo otro de saber, diferente por supuesto al campo medico, dicho campo ganado al sufrimiento ya entonces no sería el operador de la exclusión sino del encuentro, un

campo donde la palabra pudiese advenir, y hete aquí que el psicoanálisis encuentra su ser en dicho campo ganado. El campo del psicoanálisis por lo tanto no podía considerarse ya más como una rama de la medicina puesto que reconoce el sufrimiento de las psiconeurosis como un efecto otro que el comúnmente producido por las enfermedades denominadas redundantemente orgánicas, no podía considerarse ya más como una rama de la medicina porque para ser tiene que escuchar otras cosas.

La Neurosis, Freud en *El malestar en la cultura (1930)* lo recuerda, no es una enfermedad sino más bien es el tributo que el hombre debe de pagar por vivir en la cultura. Para reducir este sufrimiento o mejor dicho triunfar sobre él, la loca utopía de renunciar a la cultura no aporta sino una solución fantaseada, el hombre sólo seguirá siendo hombre en tanto sea en la cultura, por lo tanto ¿Qué otro camino nos queda?, Precisamente el del ahondamiento, pero ya no en el cuerpo y sus límites de invisibilidad microscópica o velada por la piel, sino el del descubrimiento de lo anímico inconsciente que es basamento del todo social, el cual constituye la otredad que es el lugar privilegiado para la realización como tal del sujeto hablante. Si la antropología, la ciencia de la cultura, no es otra cosa que una psicología entonces el psicoanálisis que se interroga por los efectos ocultos de la cultura en el hombre, efectos inmanentes a su ser no puede ser otra cosa que una metapsicología, una psicología de lo profundo, la cual, al observar una superficie Moebiana y compararla con ella constatamos que es tanto lo más íntimo como lo más ajeno. El deslinde del psicoanálisis para con la medicina se da entonces en dos campos: primero en la función ideológica, la medicina como campo de la diferencia por un lado y el psicoanálisis como campo del encuentro por el otro. Segundo el psicoanálisis como campo de los efectos del lenguaje en el hombre por un lado y la medicina como campo de los efectos del cuerpo en el hombre por el otro. Freud articula de la siguiente manera dichas intelecciones por ejemplo en *Pueden los legos ejercer el análisis (1926)* dice “Los Médicos no tienen un derecho histórico a la posesión exclusiva del análisis más bien, hasta hace muy poco han hecho todo lo que pudieron para perjudicarlo: desde la burla más superficial hasta la más grave calumnia...El médico ha recibido en la universidad una formación que es casi la contraria de la que le haría falta como preparación para el psicoanálisis...(En relación al neurótico) Ni en su apreciación ni en su tratamiento contribuyen en nada- lo que se dice en nada- los estudios médicos...En modo alguno consideramos deseable que el Psicoanálisis sea fagocitado por la medicina y termine por hallar su depósito definitivo en el manual de Psiquiatría dentro del capítulo “terapia”.

De esta manera el Psicoanálisis descubierto en el campo de la medicina y además por un médico neurólogo, necesariamente tanto por razones lógicas como ideológicas debe deslindarse del campo médico ya que, no lo vincula a él ni un derecho histórico, ni una formación común de sus especialistas, ni una dependencia de existencia pero sobre todo la actitud con respecto a la escucha del sufrimiento psíquico y su desvinculación del modelo ideológico de la enfermedad orgánica es lo que diferencia al psicoanálisis de la medicina de forma definitiva. No ha de tomarse esto como una exclusión del psicoanálisis para con el enfermo orgánico, por el contrario se trata de encontrar una dimensión nueva en la cual aliviar el sufrimiento psíquico del enfermo orgánico que se entrelaza con su padecer somático. Pero si aceptamos que el Psicoanálisis no es una medicina, entonces ¿Qué es el Psicoanálisis?, Freud otra vez en *Pueden los legos ejercer el análisis (1926)* nos responde: “(El Psicoanálisis) como psicología de lo profundo, doctrina del inconsciente anímico, puede pasar a ser indispensable para todas

las ciencias que se ocupan de la historia genética de la cultura humana y de sus grandes instituciones como el arte, la religión y el régimen social". El Psicoanálisis por lo tanto pasa de ser conceptualizado como una terapéutica médica más, a constituirse como una psicología o mejor aun como el fundamento de toda psicología posible que intente explicar lo humano. La ampliación del campo del psicoanálisis por lo tanto implica un aumento de interés por él para todos aquellos que se ocupan de la cultura. Si recordamos las características del enfoque estructural, tendremos en cuenta que el proporcionar una visión en conjunto de lo humano es una de ellas y que aquellas ciencias a las que Freud considera tocadas por el psicoanálisis son aquellas mismas que están llamadas a ser comprendidas por la Semeiotica Sausereana. A parte no nos puede resultar extraño el proponer que si, la antropología estructural es una psicología esta debe de encontrar su base y fundamento en el psicoanálisis.

Sólo una cuestión queda pendiente ¿cuál ha de ser ese punto de viraje en que la patología se encuentre con la normalidad, en el que podamos observar los mecanismos denominados patológicos para la neurosis operar como mecanismos fundamentales en fenómenos normales?. Este punto básico es el sueño ya que se presenta de forma espontánea en todos los hombres, y cuya explicación es además idéntica para todos, a saber siempre hemos de corroborar que el sueño es una realización de deseo. Además el sueño es el primer fenómeno de la vida normal en el que el psicoanálisis pudo observar el funcionamiento de la condensación y el desplazamiento, mecanismos formadores de síntomas en las psiconeurosis. El sueño es la vía regia para el psicoanálisis no sólo porque permite una intelección directa de lo animico inconsciente sino porque es el punto en que lo patológico y lo normal se confunden de tal manera que es imposible distinguir uno de otro. El análisis de cualquier fenómeno patológico se puede comparar con el sueño vía los mecanismos de condensación y desplazamiento pero la verdadera prueba es para el psicoanálisis mostrar la analogía que los productos normales del psiquismo como la creación literaria, las religiones, y el mito guardan con el soñar. Si ha de emprenderse la tarea del psicoanálisis del mito éste ha de tomar su paradigma en el psicoanálisis del sueño. La expansión del método psicoanalítico a la comprensión del mito, por lo tanto, no es un capricho gratuito de Freud, por el contrario es uno de los medios del que se va a valer para probar la pertinencia del Psicoanálisis como psicología profunda. En sus ***Dos artículos de enciclopedia (1923)*** Freud señala *"Cuando el análisis de los sueños permitió inteligir los procesos animicos inconscientes y mostró que los mecanismos creadores de los síntomas patológicos se encontraban activos también en la vida animica normal, el psicoanálisis devino psicología de lo profundo y como tal susceptible de aplicarse a las ciencias del espíritu"*

Como ya lo vimos en el capítulo precedente es a través del simbolismo que Freud avienta las primeras cuerdas que van a permitir el abordaje del campo de los mitos por el psicoanálisis. El simbolismo al funcionar como vía privilegiada para la comprensión del mito al ser también compartida con el sueño tiene como resultado funcionar como una razón adicional aparte del valor paradigmático del fenómeno onírico para que las primeras formulaciones de Freud en relación con el sentido del mito estén necesariamente ligadas a la comprensión del sueño y tomen del psicoanálisis de éste, el modelo a seguir para con la interpretación psicoanalítica de los mitos.

LA TEORÍA FREUDIANA DEL MITO.

A pesar del entusiasmo que en muchas ocasiones manifiesta al respecto, el problema del mito realmente nunca ocupó como tal mucho tiempo a Freud y por lo tanto tampoco le dedico nunca un estudio o escrito específico tal como hiciera con el chiste o con las operaciones fallidas. Por el contrario, con relación al mito, lo que observamos a lo largo de la obra Freudiana es, por una parte, que las escasas dilucidaciones míticas que contienen siempre o casi siempre aparecen como eslabones de razonamientos aplicados a la comprensión de otros problemas más amplios. Por otro lado, las notas que dedica al abordaje directo de este problema, son dispersas, alusivas, y en muchos casos difíciles de hallar ya que no están relacionadas directamente con el tema principal al que se refiere el escrito en el que se encuentran. Podemos afirmar sin temor a equivocarnos que la mitología le interesó a Freud no tanto como objeto a explicar sino como un vehículo para comprobar la validez y el alcance del saber psicoanalítico que él iba creando, para lo cual, el mito sólo le servía como una fuente de ejemplos de sus descubrimientos, de analogías de las constelaciones que lograba identificar por ejemplo, complejo nuclear llamado complejo de Edipo, constelación de la libido autoerótica como narcisismo etc. y además como piezas probatorias de la universalidad que el psicoanálisis podía reclamar para sí, tanto en el tiempo como a través de las culturas.

En esta tesis nos vimos llevados a reconstruir la concepción Freudiana del mito a partir de estas notas dispersas y alusivas que se van desgranando en sus escritos, este procedimiento se siguió debido principalmente a que como mencionamos antes, Freud en ningún momento formula una teoría psicoanalítica del mito como tal. Hacer esto, es decir articular el saber Freudiano del mito, fue más una obra de paciencia que una ardua tarea de reconstrucción epistemológica, debido a que la primer teoría Freudiana del mito es en extremo simple, pero no por ello menos fecunda, dicha simplicidad se debe a la poca atención que Freud concedió en un principio al problema técnico del análisis del mito, es decir en su nivel estructural y lingüístico, lo que trajo como consecuencia que elaborara una teoría muy similar a la del sueño. Dicha teoría fue más bien aceptada por Freud de los trabajos de Rank, Abraham, o Jones que desarrollada por él. Tal vez si Freud se hubiera abocado con más profundidad al estudio del mito sus desarrollos se hubieran apartado más del paradigma onírico, tal y como algunas intelecciones profundas que observamos principalmente en "Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas" (1910) y "El motivo de la elección del coño" (1913) nos hacen suponer. De haberse desarrollado dichas intelecciones más a fondo tal vez tendríamos una teoría freudiana del mito que difiriera grandemente, al igual que en el caso del chiste (witz) de la teoría psicoanalítica del sueño, pero precisamente con base al trabajo de Freud es posible la articulación teórica de los desarrollos Lacanianos y Levi-straussianos que nos llevan a dar cuenta de una íntima correlación existente entre el sueño y el mito, aunque dicha correlación más que formal es profunda, ya que se aplica a la base epistemológica de ambas formas de conocimiento.

La falta de un desarrollo puntual Freudiano del Psicoanálisis del mito sin embargo no se echa mucho en falta gracias a los desarrollos de Karl Abraham que pueden considerarse del todo coherentes con el corpus Freudiano en general. Dichos desarrollos serán analizados a profundidad en el próximo capítulo. Consideraciones históricas aparte, el resultado de nuestro trabajo de integración y articulación de las notas

dispersas de Freud en el campo del mito son las siguientes: El mito, como las sagas, los sueños y los delirios son susceptibles de análisis profundo, ya que no son meros productos azarosos o arbitrarios del psiquismo, por el contrario obedecen a unas leyes de formación y articulan un saber olvidado. En efecto en todo mito podemos discernir un núcleo duro e inamovible de verdad alrededor del cual se formara éste, dicha piedra fundamental es denominada "*Núcleo de verdad historico-vivencial (historich)*" y está en el origen de cualquier discurso mítico, el texto del mito corresponderá a las desfiguraciones que un trabajo de mito en todo análogo al trabajo del sueño y constreñido de igual manera que esté a la censura psíquica produce. El núcleo de verdad histórico vivencial no sólo es propiedad exclusiva del mito, también puede ser observado en los delirios y en el fantaseo diurno. Los retoños desfigurados de este núcleo histórico vivencial que observamos tanto en el mito como en las sagas y en las psicosis pueden ser denominados como formaciones delirantes aunque sin una connotación patológica. Freud se refiere a dicho núcleo en "**psicopatología de la vida cotidiana**"(1901) y lo relaciona con el mito de esta forma: "*Hay un núcleo de verdad histórica en los mitos, en los delirios y en las construcciones en Psicoanálisis*".

Pero es justo que nos preguntemos ¿En qué consiste dicho núcleo histórico vivencial? Principalmente el núcleo histórico vivencial esta constituido por el recuerdo de las vivencias pasadas de la humanidad que dejaron una honda marca en ella ya que implican un viraje en su ser, por ejemplo, la adquisición de la cultura, pero que debido a estar ligado a un hecho violento que es juzgado como reprochable pero sólo a posteriori su admisión en la historia humana se torna de carácter inaceptable y por lo tanto tiene que ser reprimido. Si el núcleo de verdad historico-vivencial en el niño acontece en la época en que apenas puede articular palabra, es decir en su prehistoria personal, en la humanidad, por otra parte y tomada en su conjunto dicho núcleo histórico vivencial tiene lugar en la prehistoria colectiva, presumiblemente antes del advenimiento de la cultura. En cualquier caso ya sea en el ser individual o para la colectividad, este núcleo de verdad histórica tiene un carácter compulsivo ya que nunca ha sido tramitado totalmente, por lo que fuerza un retorno del pasado o retorno de lo reprimido, que se denominara delirante en tanto que desfigurado, y verdadero en tanto que nos muestra un pasado olvidado. En las palabras de Lacan que consigna en su **seminario "El reverso del psicoanálisis"**, el mito como todas las otras tonterías siempre dice una verdad, siempre y cuando la diga a medias.

Un ejemplo de una vivencia arcaica que puede constituirse como un núcleo histórico vivencial para toda una serie de mitos es el asesinato del padre primordial y los mitos donde plasma su contenido pueden ser los de Moisés, el de Cristo, el de el Héroe etc. Por lo tanto la primera afirmación que sobre el mito que podemos junto con Freud hacer es la siguiente: El mito es de carácter compulsivo, desfigurado y se caracteriza por el retorno de lo reprimido fundamental de la cultura que denominamos núcleo de verdad historico-vivencial. Como consecuencia de las afirmaciones Freudianas, hay que considerar que los mitos pueden servir como medios para conocer la humanidad antigua es decir sirven como objetos primados de observación antropológica. Freud se expresa al respecto en **Pueden los legos ejercer el análisis (1926)** "*Mitología, nuestro principal testimonio de las relaciones imperantes en las épocas primordiales*" y en **Una dificultad del psicoanálisis (1917)** "*El mito que contiene el precipitado de aquella antigua mentalidad primitiva atribuye figura animal a los dioses*". Lo que pesquisamos nosotros en este trabajo sobre los mitos es que los contenidos del pensamiento

“primitivo” son similares al pensamiento infantil tomado éste no como cualitativamente menor al del adulto sino como más cercano al lenguaje del inconsciente por lo que el pensamiento “primitivo también es más cercano en su funcionamiento al pensamiento inconsciente”. El Primitivo no piensa cuantitativamente diferente del civilizado, sino cualitativamente diferente, el mito le sirve al antropólogo para saber como pensaba el “primitivo” en tanto que cercano al funcionamiento inconsciente de lo que podemos concluir nosotros que: El pensamiento mítico es similar en sus figuraciones al pensamiento inconsciente o lo que es lo mismo el pensamiento salvaje en su funcionamiento es similar al pensamiento salvaje identificado por Lévi-Strauss (1962). Al ser el mito una desfiguración de una vivencia histórica, es susceptible que pueda ser interpretado, pero queda aun sin contestar la siguiente cuestión: ¿Mediante qué medios se puede realizar dicha interpretación? Como ya se mencionó, la vía más plausible a seguir, debido tanto a sus implicaciones metodológicas como intrínsecas es la asimilación del mito al sueño ya que ambos hacen uso de esa forma peculiar de representación que analizamos en el capítulo pasado y que denominamos como simbolismo. En *Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto (1925)* podemos leer “El simbolismo no es un problema del sueño, sino un tema de nuestro pensar arcaico, de nuestro lenguaje fundamental gobierna al mito y al ritual no menos que al sueño” Sobre el simbolismo ya nos extendimos bastante y en orden de la brevedad no lo abordaremos de nuevo, por lo que sólo recordaremos que: El simbolismo no es propiedad del sueño sino que es una característica de nuestro pensar arcaico. Si ya demostramos que dicho pensar arcaico es similar al pensamiento inconsciente y que también dicho pensar arcaico puede ser reconducido a los mecanismos del pensamiento salvaje podemos concluir de nuevo y por otra vía que el pensamiento inconsciente opera mediante los elementos del pensamiento salvaje (es decir las analogías y las similitudes)

Las relaciones que Freud identifica entre el sueño y el mito son de dos tipos, la primera es una relación de origen. En el artículo anterior(1925) Freud señala “Y aun tenia derecho histórico. Ello (el sueño) pues en las épocas primordiales, cuando se formo nuestra mitología, acaso las imágenes oníricas participaron en la génesis de las representaciones del alma” La segunda relación entre sueño y mito es de esclarecimiento e interpretación “es que no puede dejarse de señalar cuan a menudo justamente un sueño esclarece los temas mitológicos” esto último señalado en la *24 conferencia de introducción al psicoanálisis (1933)* Hasta aquí podemos formular la primer teoría Freudiana del mito de una forma más o menos completa a saber: a partir de un núcleo histórico vivencial de carácter compulsivo, el mito se origina como un retorno del pasado reprimido. Este retorno sin embargo esta desfigurado gracias al simbolismo. El simbolismo sin embargo no sólo es propiedad exclusiva del mito sino también de los sueños por lo que la comprensión del mito se puede lograr a través de métodos similares a al de la comprensión del sueño. El mito es una fuente de información sobre la infancia de la humanidad y su forma de pensar: A esto agregamos nosotros que al ser similar el pensamiento inconsciente al pensamiento arcaico, se puede afirmar que el pensamiento inconsciente es similar en su formas de funcionamiento al pensamiento salvaje identificado por Lévi-Strauss. Sin embargo queda una duda con relación a la mutua relación entre sueño y mito. Si el simbolismo que observamos en el sueño tiene su origen en el mito, y el mito tiene su origen en el sueño, la relación entre ambos no puede funcionar de otra manera más que de forma reciproca. El sueño aporta al mito imágenes presumiblemente condensaciones como los fantásticos grifos y las enigmáticas esfinges, pero en compensación el mito aporta al sueño simbolismos aunque restringidos

principalmente al terreno sexual. Pareciera que entonces se pudieran distinguir dos niveles en el mito, por un parte habría un trabajo del mito que se aseguraría que la verdad histórico vivencial que retorna sea desfigurada y por otro lado habría un tipo de pensamiento simbólico que serviría para expresar contenidos de consciencia y que aunque privilegiado por el mito no sería su patrimonio único ya que lo compartiría con el sueño, con el folk-lore y con los cuentos populares. El pensamiento simbólico no es producido directamente por el sueño, ya que se vale de él sino más bien es producto del pensar arcaico que reconocemos como pensamiento salvaje y que es donde el simbolismo tiene sus fuentes.

Podemos pesquisar la relación que la compulsión mítica guarda con el corpus Freudiano, en especial con la compulsión a la repetición y con la pulsión de muerte así como las analogías notables entre las versiones de los mitos y los recuerdos encubridores. Todos estos problemas serán abordados en un futuro pero sólo lo haremos cuando podamos alcanzar un resultado satisfactorio. Antes de intentar la persecución de tal meta aun hemos de tomar en cuenta otros elementos y despejar otros caminos, no todos por supuesto de orden psicoanalítico, que aún no hemos considerado y que son fundamentales para dar profundidad y solidez a nuestras proposiciones, mientras tanto hemos de conformarnos con estos resultados parciales y concluir que la importancia del mito para con el psicoanálisis no es extrínseca, por el contrario un psicoanalista que no conociese de mitos estaría tan indefenso como un cirujano que no supiera usar bisturí. Freud reconoce en el mismo la importancia de los mitos como excelentes auxiliares para la exploración de la vida anímica inconsciente de los hombres. Como conclusión general podemos señalar lo mismo que él en la **"24 conferencia de introducción al psicoanálisis"(1933)** *"El Psicoanálisis no se caracteriza en cuanto ciencia por el material que trata sino por la técnica con la que trabaja. Sin violentar su naturaleza es posible aplicarlo tanto a la historia de la cultura, a la ciencia, a la religión y a la mitología como a la doctrina de las neurosis. No se propone ni alcanza otra cosa que descubrir lo inconsciente en la vida del alma"*.

EL ANÁLISIS DEL MITO DESDE FREUD

Como ya lo comentamos, pocos son los trabajos que Freud dedica directamente al trabajo de análisis de un mito en particular, y en forma general la mayoría de estos análisis del mito ocupan los últimos escritos del maestro, los cuales al ocuparse de muchos y muy importantes temas de forma simultánea, nos vuelve difícil la tarea de separar lo que en ellos se refiere al mito de lo que se refiere a otros temas. Sin embargo corremos con la suerte de que en los escritos de Freud existan muchos microanálisis dispersos de mitos o temas mitológicos que ilustran como Freud trabajaba con el material mitológico, la mayoría de las veces lo que encontramos con relación al mito son notas mecánicas y repetitivas sobre el resultado de un análisis de un problema en específico o el *leit-motiv* de una intuición de solución. Considero que por su brevedad y por su valor para esta discusión no resultara tedioso para el lector considerar en su totalidad dichos análisis e intuiciones que a continuación detallaremos, pero en este punto al que escribe se le presenta una dificultad metodología, por una parte este capítulo pretende exponer la forma en que Freud aborda al mito y en la medida de lo posible tiene que ser fiel a este propósito, por otra parte al estar las notas de Freud dispersas la reconstrucción de estas no será totalmente Freudiana en el sentido de ser su letra y espíritu, entonces la decisión es presentar notas dispersas pero textuales o

bien ofrecer un todo coherente pero que ha pasado por un tamiz otro que el del autor original. Creo que aunque el espíritu de esta tesis es bibliográfica no tiene que ser historiográfica, por lo que espero que resultara más valioso para el lector, más interesante para el tema y porque no, más divertido para mi decidir que el destino de este escrito sea el desarrollar un todo coherente a partir de las nociones Freudianas estudiadas, en cierta manera también esta última opción tamizada será un desarrollo Freudiano, no porque Freud lo haya trabajado en su totalidad ni porque supongamos que Freud lo pensaba así aunque nunca lo plasmo en papel, sino porque el método que emplearemos para formular este todo coherente es un método Freudiano.

Pero por otra parte, las reflexiones sobre el material Freudiano que versa de la "res miticaem" tiene necesariamente que ser tratada aquí desde el Psicoanálisis únicamente, no obstante que desde que hemos tenido oportunidad hemos dicho que lo que nos interesa es un dialogo con la antropología estructural, aquí otra vez hemos de decidirnos ante las ventajas de la exposición coherente y profunda antes que por la pureza historiografica, es decir, en el momento en que necesitemos y sea prudente aplicar las herramientas conceptuales provenientes del análisis antropológico estructural lo haremos sin ningún empacho, tratando eso sí, de tener cuidado de hacer notar dicha intervención aunque también ahí donde ya no distingamos los límites entre una y otra disciplina no habremos de preocuparnos en demasía, por el contrario diremos "que bueno que estos límites se diluyan ya que señalan la penetración conjunta y acertada del problema". La propia naturaleza del material mítico y del quehacer psicoanalítico también excluyen de principio una exposición lineal, Lévi-Strauss intenta sus Mitológicas a partir del modelo que le brinda la música puesto que esta exposición musical le permite hacer justicia a la naturaleza sincrónica del mito, de igual manera la naturaleza sincrónica de los saberes antropológico y Psicoanalítico nos pide si no ya usar una exposición musical, por lo menos prescindir de una exposición lineal. Una vez hechas estas consideraciones estamos en condiciones de proceder:

Mitos de sueños de victoria

La tradición registra con mucho celo las victorias y derrotas en el campo de batalla, para aquellos que se creen poseedores de la razón divina, el asunto marcial es más una prueba ordálica que una cuestión de sagacidad o habilidad balística. Ganar, conquistar y poseer tierras es no sólo un afán expansionista o un egoísmo sin sentido, por el contrario sirve como demostración de la justeza propia, normal es que dicho círculo de pensamientos ocupase la mente de hombres como Julio Cesar, Alejandro Magno, Atila, o Ghengis Khan antes de irse a la cama y que de dicho círculo de pensamiento surgieran "Sueños de victoria", expresados simbólicamente de una forma bastante curiosa, como sueños incestuosos o Edípicos explícitos. Freud consigna los siguientes ejemplos en la **Traumdeutung (1900)**:

"Julio Cesar soñó con tener comercio sexual con su madre, los interpretes lo tomaron como un signo favorable de la conquista de toda la Tierra (en tanto que la madre es equivalente a la madre tierra)"

"Herodoto cuenta el sueño de Hípias que llevo a los bárbaros a Maratón después de que soñó que dormía con su madre, saco como conclusión de este sueño que debía regresar a Atenas y recobrar su poder para morir en la madre patria su vejez"

"El oráculo dado a los Tarquinos era -Osculum matri tulerit, conquistaria Roma aquel de ellos que primero besara a la madre. Bruto interpreto esto como referente a la madre tierra -Terram osculo contigit, scilicet quod ea communis mater omnium mortalium esset. Besó la tierra diciendo que era lo común a todos los mortales"

¿Cuál es el común denominador oculto de estos sueños? Si el sueño desfigura los deseos inaceptables ¿qué deseo otro al del incesto que representan explícitamente, están figurando?. Antes de contestar a estas cuestiones debemos observar lo que sobre el complejo nuclear de las neurosis sabemos: Este complejo nuclear esta compuesto, en su forma más sencilla de dos mociones de deseo: la primera de enamoramiento hacia la madre, la segunda, de hostilidad hacia el padre. La expresión completa de dicho complejo es la siguiente; desear que el padre muera para poder así usufructuar a la madre. Posteriormente este complejo fue nombrado complejo de Edipo por el psicoanálisis debido a las semejanzas formales que esta constelación psíquica guarda con la saga de Edipo. Edipo es el Príncipe heredero de Tebas quien, como sabemos es expulsado de esta ciudad siendo un niño por su padre Layo quien queriéndolo matar encomienda esta innoble tarea a un súbdito, él cual entrega el niño a otra familia real. Layo al querer matar a Edipo para escapar de su destino sólo logra alejar al niño y aplazar su suerte. La cruel acción de Layo sólo se comprende si consideramos que el oráculo le augura al viejo rey que su hijo ha de matarlo, usurpar el trono y desposar a su esposa que será además la madre del Usurpador, es decir Yocasta. Más allá de las implicaciones que tiene el complejo de Edipo como mito Psicoanalítico fundamental, para este esclarecimiento parcial que intentamos sólo retengamos la idea de que la victoria de Edipo sobre Layo implica no sólo la obtención de Yocasta sino también la conquista de Tebas. Entonces y con base en el análisis estructural tenemos la siguiente equivalencia a saber:

Obtención de Yocasta = Conquista de Tebas.

Sin embargo, con relación a Edipo, los términos de esta equivalencia no son similares puesto que, Yocasta es una persona a la que debió estar unido Edipo en la infancia como madre para renunciar después a ella como esposa, pero, por el contrario Edipo nunca estuvo unido a Yocasta como madre en la infancia y en lugar de renunciar a ella, después la obtiene como esposa. En la otra mano tenemos que Tebas debió ser prometida a Edipo en la infancia para obtenerla después por concesión de Layo, por el contrario, debido al decir del Oráculo, Layo le negó a Edipo en la infancia el derecho de heredar Tebas por lo que después la obtiene por Usurpación en la edad madura. Con respecto a Layo el niega a Edipo por la fuerza lo que por derecho le pertenece (Tebas) pero Edipo obtiene por la fuerza lo que por derecho debería de renunciar (Yocasta). De esta manera incesto materno y conquista son términos simétricos e inversos. El incesto es retener algo que deberíamos ceder por derecho y la conquista es obtener algo por la fuerza que creemos deberíamos de poseer. El primero es pecado de avaricia, el segundo es una acción reivindicativa lo cual se expresa a través de esta equivalencia.

(Incesto : retencion) :: (conquista : reivindicación)

Los ejemplos analizados nos ilustran mejor este sistema:

El caso de Julio Cesar consiste en no aceptar poseer un sólo trozo de tierra al que tiene derecho, por querer apoderarse de toda la tierra, cuando debería aceptar que hay otras naciones, de la misma manera, nada más que en forma inversa, el incesto es renunciar a poseer otras mujeres a las que si tenemos derecho por conservar una sola a la que no debemos poseer. En el caso de Hipias la reconquista implica la obtención de algo que nos pertenece y nos ha sido quitado como el incesto es la retención de algo que no nos pertenece y debemos conceder. Sin pretender agotar el tema sólo mencionaremos

que la débil asociación señalada por Freud entre madre y tierra no explica de forma suficiente el por qué de estos sueños, por el contrario la relación lógica que existe entre la conquista (Apoderarse de algo sobre lo que creemos tener derecho) y el incesto (retener algo sobre lo que no tenemos derecho) ayuda de forma más completa a la comprensión de estos sueños. Pero que significado podrá tener en este conjunto de sueños uno que en apariencia es diferente, el sueño de Alejandro Magno. Freud nos señala en la *Traumdeutung* (1900) en una nota agregada en 1914 este valioso sueño:

"Parece que también Aristandro dio a Alejandro de Macedonia una feliz interpretación cuando éste, habiendo rodeado y puesto sitio a Tiro (Tyros) y sintiéndose disgustado y decepcionado por el tiempo que duraba, soñó que veía a un sátiro (σατυρος) danzar sobre su escudo; Aristandro se encontraba casualmente próximo a Tiro en el séquito del monarca que guerreaba contra Siria. Descomponiendo la palabra -Sátiro- en σα y Tyros hizo que el rey doblara su empeño en sitiarse la ciudad y aduenarse de ella (σα Tyros, 'Tuya es tiro')."

En apariencia este sueño de Alejandro de Macedonia sólo tiene en común con los otros sueños analizados antes el que también presagie una victoria sobre el enemigo pero nada más que eso, inclusive este sueño ilustra una muy bella muestra de figuración de palabras, lo cual lo vuelve prácticamente intraducible a otros idiomas, pero a pesar de esto ¿hemos de contentarnos con esta explicación? o ¿es qué acaso aun hay más relaciones que indagar?. Por una parte de Aristandro nos llega noticia a través de otro autor que practicaba el arte de interpretar los sueños, Artemidoro Daldiano según consigna él mismo en su libro *Oneirocritica*. Además sabemos que la técnica de Aristandro no sólo se ocupaba del contenido del sueño sino también del tipo de persona que había soñado y de sus circunstancias de vida, dirigía su trabajo de interpretación no a la totalidad del sueño sino a las partes discretas de éste. La interpretación de los sueños en el mundo Greco Romano nos dice Artemidoro se basaba en la observación y la experiencia, siendo su arte interpretativo igual a la magia simpática, es decir se basaba en la asociación. La Cosa onírica significa aquello que por asociación evoca esta en el intérprete. Si bien la interpretación de este sueño fue por homofonía, ¿es sólo esto lo que la explica o hemos de sospechar un segundo motivo oculto puesto que los intérpretes Greco Romanos eran tan quisquillosos al aplicar este arte?, Es decir, hemos de suponer que esta asociación homofónica sólo dio la pista o bien que confirmó el sentido del sueño a guisa de signatura cuando su sentido estaba dado por un desplazamiento significante.

Así tenemos que una ciudad sitiada es un recinto que se quiere tomar y penetrar por lo que opone resistencia, por otra parte el ser de un parteniére sexual también es un recinto que se quiere tomar y penetrar pero opone resistencia, en un caso las barreras son físicas, en el otro son barreras anímicas. El Sátiro era considerado como un espíritu de los bosques de naturaleza lasciva que seducía a las ninfas y las doncellas, es decir derribaba sus barreras sexuales, por lo tanto la toma de una ciudad sitiada es equivalente a la seducción de una doncella. El sátiro es en lo anímico lo que un sitiador en lo físico, un eliminador o alguien que desea eliminar barreras para gozar de algo que desea. El escudo es una defensa personal como la anímica sexual, pero también física como la de la ciudad sitiada. El sátiro bailando sobre un escudo es la significación de la victoria sobre la defensa de la ciudad, el vínculo sexual se hace explícito y redondea la interpretación de los sueños anteriores, toda renuncia es renuncia a la madre y toda victoria es victoria sexual.

DINERO Y EROTISMO ANAL. (MITEMAS Y OPERADORES LÓGICOS)

Una de las grandes dificultades a las que ha de enfrentarse la transmisión del saber estructural es aquella que se refiere a la definición de los conceptos u operadores teóricos principales a partir de los cuales se articula un determinado discurso científico. Dicha dificultad, que en un principio se podría creer originada por el descuido metodológico de tal o cual autor en particular, surge por el contrario como consecuencia directa de la particular experiencia epistemológica del estructuralismo, es decir, mientras que en el enfoque cartesiano se parte de un concepto bien definido en el que se particularizara, tanto como sea necesario, en el estructuralismo de forma contraria, la construcción de saber tendrá como meta el desarrollo de una definición englobante del concepto meta. El estructuralismo como tal no puede ofrecer productos teóricos acabados antes de que la indagación sobre ellos se realice debido a que la investigación estructural aspirara ante todo a construir dichos conceptos y no a definirlos como es el caso en una investigación cartesiana. De esta manera, durante el proceso de transmisión, hemos de partir de la idea de que el desarrollo clarificara a posteriori el concepto y no de forma inversa, que el concepto clarificara el desarrollo, es decir, en estructuralismo no sabemos de lo que estaremos hablando hasta que estemos hablando de ello, mientras que, con un enfoque cartesiano, todos debemos estar de acuerdo de antemano que se hablara sobre lo mismo antes de empezar a hablar de ello. En los escritos de Lévi-Strauss por lo tanto, en tanto que estructuralista, no encontraremos definiciones o especificaciones acabadas de los operadores teóricos que usara en los mismos, lo mismo vale en cierta medida para Jaques Lacan que al ser también en parte estructuralista su obra se caracteriza por un continuo trabajo de revisión de los conceptos claves del psicoanálisis.

En estructuralismo, si no se trabaja de una forma ordenada, clara, pero sobre todo lógica y contextualizada esta característica del método estructural que sólo permite definiciones a posteriori dará lugar a muchas confusiones y malentendidos. En especial sobre aquello a lo que se esta refiriendo exactamente el autor en que momento, este tipo de confusiones además de constituir un freno epistémico también posibilitaría la interpretación oseudocomprensión ideológica de los conceptos que están en la base pero también en la meta de la indagación estructural. El caso del psicoanálisis es un poco diferente ya que sólo puede ser llamado estructural desde que Jaques Lacan lo lee desde ahí pero siempre hay que recordar que hay un resto del estructuralismo que no soporta la elaboración del psicoanálisis, que es en ultima instancia la irresolución que tiene ante lo real. El psicoanálisis sin concederle una primicia epistémica sobre el estructuralismo marcara el más acá y el más allá de éste. En la Antropología estructural, dos de estos términos cuya definición tiene que ser constantemente revisada debido precisamente a que articulan su esqueleto epistémico son los conceptos de "mitema" y "operador lógico" (tanto en su forma de operador Binario, como de Zoema, o de Fitoema). Antes de abordar la relación del dinero con el erotismo anal que es el problema que este apartado nos convoca a considerar y que precisamente se constituye en el campo del mito como un operador lógico y no como un Mitema, debemos considerar que el método expositivo que seguiremos, y que consiste en la presentación simultánea de un problema y el análisis epistémico de los principios que nos sirven para solucionarlo, es decir una construcción y una posterior deconstrucción simultáneas nos permitirá realizar al mismo tiempo la clarificación de un operador lógico en particular y por si fuera poco nos ilustrara de mejor manera a que se refiere el concepto de operador

lógico en sí. Si procediéramos de forma contraria es decir si decidiéramos diseccionar de forma pura el concepto de operador lógico se tendría que hacer esto sobre la base de desarrollos extremadamente abstractos y por consiguiente alejados del dato empírico que con el uso de este concepto esperamos penetrar.

Un mitema, como Lévi-Strauss nos señala (1968), es una unidad constitutiva mayor que se ubica dentro de la estructura de la lengua en el nivel más elevado de esta por lo que no es asimilable ni al morfema, ni al semantema, sino más bien al plano de la frase ya que consiste en la asignación de un predicado a un sujeto. Con esto se quiere decir que el mitema posee una naturaleza relacional pero no aislada ya que es un haz de relaciones puesto que sólo de forma combinatoria es como estos haces, las unidades constitutivas mayores, adquieren una función significativa. Desde un punto de vista diacrónico las relaciones del mismo haz pueden aparecer separadas por largos intervalos pero desde un punto de vista sincrónico forman estructuras asimilables a los acordes musicales escritos en una partitura. Con base en esto tenemos que en primera instancia y como algo de sobra sabido aunque nunca esta de más volverlo a señalar, nuestro análisis del mito, ya sea desde el campo antropológico o desde el campo psicoanalítico ha de fundarse en el análisis lingüístico ya que tanto los fenómenos socio-culturales como los individuales, así como también su interpretación se caracterizan precisamente por estar estructurados como lenguaje, es decir se caracterizan por ser el producto del doble movimiento de condensación y desplazamiento o de metáfora y metonimia como se le prefiera llamar que constituye al hecho lingüístico. El Mitema al encontrarse en el nivel más elevado de la lengua tendrá una naturaleza relacional absoluta (según Lévi-Strauss), es decir siempre significara más de lo que expresa en un primer momento debido a que sólo es la punta que se asoma del inmenso iceberg de relaciones epistémicas que constituyen su objeto de referencia, es decir la "*res míticaem*". Al mitema por lo tanto nosotros le hemos de reconocer como la exteriorización de un pool de predicados posibles así como también de todas sus significaciones posibles. En el caso del mito, una manifestación del mitema entre cientos de ellas sería un enunciado como éste: "Edipo mata a Layo " pero la presencia de este enunciado también conserva y anticipa otros enunciados por venir o ya enunciados tales como "Layo hiere a Edipo al nacer en los tobillos", "Edipo pierde los ojos" e inclusive "el niño ama a su madre y odia a su padre". Las relaciones que constituyen al mitema son de naturaleza lógicas y representan la unión del sujeto y el predicado del mitema, por ejemplo, en el análisis del sueño de Alejandro, ya analizado tenemos la siguiente proposición:

Sátiro bailando sobre su escudo : Alejandro conquista Tiro

Donde el sátiro obtiene por seducción una doncella es simétrico e inverso a Alejandro obtiene por la fuerza a una pluralidad. Y donde el escudo al ser personal es inverso a la muralla que es colectiva y el amor al ser pacífico es inverso a la conquista violenta etc. Tenemos entonces y para este caso en particular un sistema lógico que organiza diferentes elementos significándolos con su simétrico, su inverso o ambos:

Sátiro : Alejandro porque obtienen algo
Sátiro / Alejandro porque uno utiliza fuerza y el otro paz
Escudo : Muralla porque defienden
Escudo / Muralla porque uno es individual y otro colectivo, etc.

De esta manera tenemos que el Mitema es un haz de relaciones lógicas como las que desarrollamos anteriormente y estas relaciones son factibles de figuración en el

lenguaje gracias al operador lógico, es decir aquel elemento del Mitema que guarda con otro elemento aquella relación en particular que el mitema trata de explicar por ejemplo "Escudo -muralla", "Satiro-Alejandro". En los mitos, los operadores lógicos privilegiados son aquellos que expresan en un sólo término el concepto completo (de naturaleza binaria) que de otra manera tiene que ser expresado en dos términos antitéticos por ejemplo: La piragua es un operador lógico privilegiado ya que representa el desplazamiento entre lo lejano y lo cercano ya que se mueve a través del río y entre lo móvil y lo estático en tanto que para que la piragua no trastabillo el conductor y el capitán deben mantener siempre la misma distancia en el bote (uno en proa y otro en popa). (Lévi-Strauss, C ;1972)

En Psicoanálisis, las relaciones entre el dinero y el erotismo anal son susceptibles de ejemplificar la formación de un operador lógico similar al que forma la piragua. La relación entre el dinero y el excremento es observada por Freud desde muy temprano, por ejemplo en la **"carta 57"** de su correspondencia con Fliess (1897) comenta *"un día leí que el oro que el diablo da a sus víctimas por lo general se muda en mierda"*. Por otra parte, en la **"Traumdeutung"** (1900) se expone más al respecto *"los sueños por estímulo intestinal descubren el simbolismo correspondiente corroborando el nexo entre oro y mierda vastamente documentado también la psicología de los pueblos.- así el sueño de una mujer en la época en que estaba bajo tratamiento médico a causa de un trastorno intestinal: en las cercanías de una cabañita de madera que se parece a los excusados aldeanos alguien entierra un tesoro. Una segunda parte del sueño tiene este contenido: ella le limpia el trasero a su hijita que se ha ensuciado"*. Hasta aquí Freud sólo ha documentado una relación de concomitancia entre dos términos y no una relación de interdependencia, es decir, ahí donde aparece el oro ya sea en el folklore o en el sueño también aparecerá el excremento, pero ¿Debemos de suponer que esta relación es un mitema? - A esta pregunta respondemos de la siguiente manera; en tanto que en esta relación hay un sujeto al que se le asigna un predicado tenemos que considerar que si lo es, pero, el análisis estructural al igual que el psicoanálisis no se debe contentar con explicaciones parciales, por lo que si oro y caca se muestran de una forma constante formando un operador lógico es porque entre ellas hay relaciones de similitud, inversión y equivalencia, que son las que dotan a este operador caca-oro con una eficacia simbólica tanto en lo inconsciente como en lo mítico, y tenemos que hallar dichas relaciones para justificar nuestra pretensión, veamos con Freud el por qué de estas relaciones.

En 1908, Freud publica **"Carácter y erotismo anal"**, escrito que, según Strachey en su nota introductoria al mismo provocó un gran revuelo pero sobre todo mucha indignación. El contenido de este artículo es el siguiente: hay un nexo entre un tipo de carácter y ciertas funciones corporales, este carácter tiene tres principales cualidades : primero, es muy ordenado tanto en su aseo personal como en su formalidad como en su escrupulosidad para cubrir pequeñas obligaciones ; segundo, es ahorrativo casi rayando en la avaricia y ; tercero, es muy pertinaz, propenso al desafío pronto para la ira y la venganza. Por otra parte, la función fisiológica a la que están ligados estos rasgos es la defecación. La relación que existe entre este carácter y esta función es la siguiente: Durante su infancia a este tipo de personas les lleva un largo tiempo el gobernar la incontinencia fecal (incontinentia alvis), tampoco defecan en la bacinica, ya que extraen una ganancia colateral de placer de la defecación, por lo que al haber un mayor índice de erotismo anal, los rasgos de carácter que luego predominarán serán una

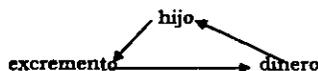
transposición del erotismo anal. Esto expresado en términos de la antropología estructural nos dice que este carácter es simétrico e inverso al erotismo anal. Esta transposición se debe a que durante la latencia, las excitaciones erógenas parciales se transmutan en formaciones reactivas que las refrenan tales como la vergüenza, el asco y la moral. Es en este contexto que el operador lógico caca-oro toma su eficacia simbólica, ya que hasta las constipaciones más obstinadas y rebeldes de origen neurótico se solucionan a través del vínculo:

excremento:dinero.

El mito del que nos ocupamos en su versión más simple es el siguiente: el diablo ofrece oro a cambio de un bien o favor, cuando el diablo se retira éste bien se transforma en caca. En la antigua Babilonia, el oro es la caca del infierno, en la mitología japonesa éste también es un motivo que se repite frecuentemente, antes de la conquista de América el oro era considerado el excremento de los dioses aztecas, y por último en su *"Utopía"*, Tomás Moro habla de un nuevo uso adecuado para el oro, este uso es el de ser adorno de los niños y...material para confeccionar bacinicas etc. Como datos etnográficos que aportamos al problema tenemos que en las sociedades donde se observa este vínculo *caca:oro* también observamos patrones culturales de comportamiento aureofílicos y coprofóbicos. Freud señala (1908) que es posible que la oposición entre lo más valioso que el hombre ha conocido como pertenencia y lo menos valioso que el hombre arroja de sí como desecho es lo que condiciona al oro y la caca como términos simétricos de una relación:

(excremento : oro) :(no valioso : valioso) :(interno : externo) : (desecho : bien)

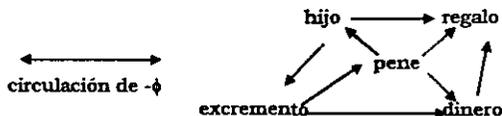
Sin embargo, el operador lógico binario *oro:caca*, según este sistema de relación se constituye como un par antitético y aunque ilustra un sistema de relaciones todavía no puede dar cuenta de las relaciones de similitud que significa en los mitos y los sueños. Freud en (1918) en *"De la historia de una neurosis infantil"* nos señala que *"la caca es el primer regalo, la primera ofrenda de la ternura del niño, es una parte del cuerpo propio de la cual uno se desprende en favor de la persona amada... el grumus merde que los asaltantes dejan en el lugar del hecho significa tanto la burla como un resarcimiento de expresión regresiva"*. Es decir, en la primera infancia aún no han actuado las formaciones reactivas que operan sobre el erotismo anal por lo que en esa etapa de la vida el excremento es valioso ya que produce placer, además, es una parte del cuerpo a la cual se renuncia con pesar y se cede como regalo. Por otra parte, en esta misma etapa el niño aprende que no todo le será dado de forma gratuita, sino que tiene que pagar por ello, la primera forma de pago es el excremento, es decir oro y excremento son términos simétricos que sólo se vuelven inversos como efecto de la represión. Cuando el interés por la caca decae el monto pulsional se adhiere a la meta de obtener dinero. El mecanismo de la represión entonces es el responsable epistémico de que un concepto se separe en dos pares antitéticos como veremos posteriormente, aunque dicho divorcio no implica el completo extrañamiento del otro término del par antitético que queda en el inconsciente, el mecanismo de la significación implica el acento pulsional en uno de los elementos del continuo. La relación *oro:caca* sirve para expresar la dialéctica del tener, el excremento es lo que tengo y que sólo sirve para perderse, el oro es lo que no tengo y sirve para obtener. Esta cualidad amplía el valor de operador lógico del par *excremento:dinero* al entrar en contacto con un término tercero que es el hijo, dando un sistema de este tipo:



Hijo : *excremento*, ya que a) se tienen por el ano (desde el punto de vista de las T.S.I), b) parte del cuerpo que se separa, c) regalo que se da a otra persona (entre los padres).

Excremento : *dinero*, ya que a) son valiosos, b) son un regalo (ya que el niño no conoce otro origen del dinero que el del regalo).

La relación entre hijo, dinero y excremento no son más que elementos de una serie que constituye aquello propio que se pierde o que se renuncia en favor de otro, en otras palabras, estos términos incluido también los ojos que analizaremos posteriormente y el pene, son los operadores lógicos de un haz de relaciones que denominamos castración, lo que en antropología estructural es un mitema, en psicoanálisis es un complejo. Los operadores lógicos que forman este complejo se organizan a través del concepto inconsciente de lo pequeño separado del cuerpo que moviliza el deseo, lo que Lacan denominará en primera instancia como $-\phi$ y posteriormente como objeto a, es decir, el objeto a funciona en la estructura del sujeto de la misma manera en que un mitema funciona en la estructura del mito. Freud se refiere a este objeto a que se comporta como un mitema en **"sobre las transposiciones de la pulsión en particular del erotismo anal"** (1917), diciendo *"en el inconsciente caca, dinero, regalo, hijo, pene se distinguen con dificultad y fácilmente son permutadas entre sí, son tratados en lo inconsciente como si fueran equivalente entre sí y se pudieran sustituir sin reparos unos a otros"* lo cual complica la ecuación anterior de esta manera:



La anterior consideración acerca del funcionamiento del objeto a como un mitema tiene importantísimas consecuencias para la teoría del objeto parcial. Un objeto parcial no debe ser considerado únicamente como la representación imaginaria de una pulsión parcial, sino también como un operador lógico, que en el orden de lo simbólico puede transmutarse por otro para significar un haz de relaciones, precisamente su eficacia simbólica se debe a esta posibilidad de transmutarse y no a su representabilidad imaginaria. Precisamente otro tema mítico que puede ser explicado con base al mitema de lo pequeño separable del cuerpo que no es otra cosa que el complejo de castración, es el tema de la ceguera.

CEGUERA

La ceguera se relaciona con el complejo de castración a partir de este concepto inconsciente de lo pequeño separado del cuerpo. El complejo de castración aunque se ordena a partir del fantasma de la pérdida del pene (por supuesto que en el imaginario, ya que la principal incidencia de la castración como ausencia de falo se inscribe en el registro de lo simbólico) resignifica la serie de pérdidas parciales que el niño ha experimentado hasta el advenimiento de la castración. Freud nos dice en **"análisis de la fobia de un niño de 5 años"** (1909) que *"el complejo de castración se pesquisa en los neuróticos bajo mucha renuencia y ha dejado notables huellas en los mitos (y por cierto no*

sólo en los mitos griegos)". El complejo de castración cumple una función lógica tan importante que *"el niño construye este peligro a partir de las más leves indicaciones"*. En verdad muchas construcciones tanto individuales (fantasías) como colectivas (mitos) guardan relación con la ceguera y por lo tanto con el complejo de castración, que en caso de pesquisar en los mitos como una medida metodológica, hemos de denominarle mitema de castración; por ejemplo en *"El problema económico del masoquismo"* (1924) Freud nos dice que la castración o el engeguamiento su subrogado, imprimen su huella negativa en las fantasías masoquistas, ya que cumplen con la condición de que a los ojos o a los genitales no les pase nada. Las fantasías sádicas, por el contrario, son más explícitas al respecto, simplemente recordemos la *"historia del ojo"* de George Bataille o el sueño de Buñuel en *"Un perro andaluz"*. Las fantasías masoquistas por lo tanto son simétricas e inversas a las fantasías sádicas. La presencia de la castración relacionada con el engeguamiento también se puede observar como Freud nos señala en *"Esquema del psicoanálisis"* (1938) en la saga de Edipo, ya que *"la ceguera que Edipo se inflige como castigo tras descubrir sus crímenes, según el testimonio de los sueños es un sustituto simbólico de la castración"*.

Una duda surge en este punto y tenemos que despejarla antes de continuar, esta es ¿cuál o cuáles son las relaciones lógicas que le dan su eficacia simbólica a la relación ceguera :castración?. En principio, tenemos en la obra de Freud una referencia de observación clínica de 1910, consignada en *"La perturbación psicógena de la visión"*. Freud nos dice que según el psicoanálisis, los ciegos histéricos lo son únicamente para la conciencia, pero no así en lo inconsciente donde son videntes. ¿cómo es posible que un órgano vea afectada tanto su función a raíz de un conflicto de naturaleza pulsional?. El ojo no sólo es el órgano de la visión, sino que también se comporta como un genital, en tanto que sirve para evaluar los encantos del objeto, y en algunos casos, por ejemplo, en la escotofilia ocupa el lugar de genital único. Entre más comprometido esté un órgano entre dos pulsiones opuestas, será más susceptible de desarrollar síntoma. Si el placer de ver (pulsión libidinal) es reprimido (pulsión yoica), entonces la visión también lo será, es como si la pulsión reprimida (la libidinal) se vengara según la ley del talión cortando la función del ojo. En la saga de Lady Godiva, el único habitante de la aldea que la espía cabalgar desnuda es castigado con la ceguera. En el caso de Edipo, su incesto es castigado también con la ceguera, etc., pero si hay un ejemplo en los escritos de Freud que ilustra de una forma magistral la relación de la ceguera y la castración, es el análisis que en *"Lo ominoso"* (1919), realiza del cuento del hombre de la arena que forma parte de piezas nocturnas de E. T. A. Hoffman. Una pieza del folklore de todos los pueblos es el visitante nocturno que castiga a los niños. Por ejemplo, tenemos el sacamantecas español; la bruja europea, que chupa los niños en la mollera; el nahualt que rapta a los niños de pecho; el gitano que se roba a los niños que huyen de casa; el europeo que rapta para comerse a los niños chinos que se portan mal, y por supuesto; el hombre de la arena o arenero que le arranca los ojos a los niños que se portan mal. Analizar este grupo de mitos, tiene la ventaja de que debido a su universalidad pueden ilustrar la incidencia de un motivo psicoanalítico en la mitología universal de una forma económica. El desarrollo novelado de un mito tiene un doble efecto, por una parte, templea las oposiciones que en el caso de los mitos son más marcados y por el otro, transparentan los motivos psicológicos de un mito determinado, por lo que el análisis de este cuento de Hoffman sobre el Hombre de la arena, se justifica ampliamente como el análisis de un motivo mitológico que probablemente tiene su incitador somático en la sensación de arenilla que se percibe en los ojos cansados antes de ir a dormir.

En la historia, nuestro protagonista, Nathaniel, cuando aún es niño es amenazado por su nana de la siguiente manera *"el hombre de la arena es un hombre malo que busca los niños cuando no quieren irse a la cama y les arroja puñados de arena a los ojos hasta que éstos bañados en sangre se le saltan de la cabeza; después mete los ojos en una bolsa y las noches de cuarto creciente se los lleva para dárselos de comer a sus hijitos que están allá en el nido y tienen piquitos curvos como las lechuzas; con ellos picotean los ojos de las criaturas que se portan mal"*. A raíz de esta historia, el niño se vuelve obediente a la hora de dormir, ya que en la noche su padre recibe una visita misteriosa de quien su nana le dice que es el hombre de arena. Un día el niño se levanta y va a buscar al padre al estudio, pero encuentra en su lugar al abogado Coppelius (me pregunto ¿hasta qué punto la lechuza es símbolo de los abogados en otras culturas?) El abogado Coppelius al entrar el niño dice *-ojo ven aquí, ojo ven aquí-* y trata de arrojarle al niño carboncillos ardientes de un brasero a los ojos para que se le salten. En el forcejeo, luxa los brazos del niño, pero su padre llega a salvarlo, aunque se produce una explosión y el padre muere. Posteriormente nuestro protagonista estando a punto de graduarse conoce a un hombre llamado Giuseppe Coppola, que vende barómetros y también *-bellos ojos-*. Intrigado por esta frase y por el convencimiento de que es el abogado Coppelius, es decir, el hombre de la arena, se acerca y comprueba que los bellos ojos son sólo gafas. Nathaniel, se enamora de una muchacha que ve desde lejos, sin saber que dicha muchacha es sólo una muñeca realizada por un hábil artesano llamado Spanelzi, que se hace pasar por el padre de la muñeca, siendo Coppola quien construyó y dotó de ojos a esta autómatas llamada Olimpia. Nathaniel presencia la disputa de Coppola y Spanelzi por su obra conjunta, el primero se queda con el cuerpo de la muñeca y el otro con los ojos de ésta que arroja sangrantes a Nathaniel, el que preso por un ataque de furia trata de ahorcar a Spanelzi. Nathaniel enloquece pero logra después recuperarse y estando a punto de casarse, cree poder ver a Coppelius y presa del furor, se suicida, arrojándose de una torre. El efecto ominoso de esta obra, se debe a la incertidumbre de saber si Coppola es Coppelius, ya que de ser esto cierto, no queda otra explicación más que aquella que asegura que existe el hombre de arena. El análisis de esta historia nos muestra que el hombre de arena es en todos los casos un perturbador del amor, es decir, que el hombre de la arena no es otro que el padre del que se espera la castración, lo cual se expresa mediante la siguiente notación:

*Coppelius y Coppola : hombre de arena
hombre de arena : imago paterna fragmentada (padre castrador)*

De esta manera, otra serie de relaciones se muestran, por ejemplo:

(Spanelzi : padre bueno) : (Coppola : padre malo)

En las escenas, la infantil en el estudio del padre y la adulta en la casa de Spanelzi, hay un objeto pasivo de la disputa de los subrogados del imago paterna fragmentada, en la primera escena es Nathaniel que es descoyuntado y en la segunda es la muñeca Olimpia la que es desmembrada, por lo que Nathaniel y Olimpia son simétricos:

(Nathaniel : Olimpia) : (primera escena : segunda escena)

La muñeca Olimpia representa su propia actitud femenina ante el padre, por lo que:

enamoramiento de Olimpia : enamoramiento narcisista

Es decir, el jovencito fijado al padre por el complejo de castración es incapaz de amar a la mujer, ya que cada vez que lo intenta dicho complejo se reactiva, por lo que la angustia de castración es un término simétrico e inverso al desplazamiento metafórico del objeto a, es decir, en lugar de advenir el deseo del sujeto sobreviene la angustia.

Angustia de castración/ Deseo del sujeto

El uso de los animales en el mito

Al revisar las características del mito nos dimos cuenta de que los animales son personajes muy recurrentes en este producto cultural, al punto que su presencia para muchos es un criterio para identificar a un relato como mítico o no, esta presencia también ha sido un aspecto de los mitos que ha movido a la mayoría de los autores a interrogarse al respecto. Para explicar la presencia de los animales en los mitos, se han propuesto muchas teorías. Como nuestro fin no es revisar dichas teorías, sino exponer las aportaciones que Freud hace al respecto de la significación de los animales en el campo de los mitos, sólo mencionaremos de una forma breve algunas explicaciones que antes de Freud se elaboraron al respecto del significado de los animales para así contextualizar mejor el respectivo desarrollo Freudiano. Una teoría de mucha influencia es aquella que hace depender de la creencia animista la presencia de animales en el mito, dicha teoría defendida por antropólogos de la talla de Tyler supone que el Primitivo atribuye a cualquier ser sobre la faz de la tierra una alma similar a la suya, por lo que tanto los animales, como las plantas y los minerales al poseer un alma, también son sujetos de pasiones, volición y libre albedrío como los humanos.

Otra teoría supone que si bien los animales participan en los mitos, esto sólo es en apariencia y no en esencia, La apariencia de participación de los animales en los mitos se debe a un curioso efecto de deformación operado por el paso del tiempo y por la descomposición de la tradición, es decir, El folk-lore fija una historia que ocurrió o se imaginó meramente entre humanos, pero al llamarse los primitivos generalmente como animales las posteriores versiones del mito en lugar de decir *"aquel valeroso guerrero (humano) llamado tigre"* dicen simplemente *"aquel valeroso guerrero (animal) tigre"*. Los primitivos entonces según esta teoría al ser muy respetuosos de su tradición advierten la contradicción pero en lugar de suponer que la palabra legada se equivoca, desmienten este error suponiendo que en verdad los animales tuvieron parte activa en el mito.

Estas teorías, sin estar del todo equivocadas contienen cada una un núcleo de verdad histórica que es necesario articular, de esta manera Freud señala en *"Una dificultad del Psicoanálisis" (1917)* *"esa arrogancia (que supone que los animales son inferiores al hombre) es ajena al niño pequeño, así como al primitivo y al hombre primordial. Es el resultado de un desarrollo presuntuoso más tardío... Sólo de adulto se enajena del animal hasta el punto de insultar a los seres humanos con el nombre de animal. La interrogación por la presencia de los animales en los mitos es por lo tanto un falso problema que se origina en nuestra arrogancia. Al ser el mito un producto cultural, una actividad del pensamiento extraño sería que no diera cuenta de los animales, la ausencia de los animales en un desarrollo cultural es con más derecho un índice de enajenación que la presencia de estos. La pregunta no debe de ser formulada entonces para interrogar la presencia de los animales, sino para interrogar la presencia de tal o cual animal en este o en este otro momento del mito.*

A este tipo de interrogaciones responde Lévi-Strauss a lo largo de sus mitológicas y otros escritos, por ejemplo: ¿Por qué la Raya Puede dominar el viento del sur? Lévi-Strauss responde que al observar nadar a este animal nos podemos sentir tentados a pensar que es muy fácil herirlo o atraparlo ya que ofrece mucha superficie corporal a los predadores, pero si intentamos asirla o herirla, la raya se volteara y ofrecerá al predador sólo un flanco muy delgado por lo que será casi imposible capturarlo. Un animal así como la raya fácilmente puede significar para el pensamiento salvaje el todo o la nada, a la manera del sistema binario de numeración la raya puede presentarse en dos estados, el 1 o el 0, el viento del sur por su parte no es dañino gracias a que sopla un día si (1) y otro no (0). El principio que ilustra la raya y no la raya en si es entonces lo que domina el viento. En el caso de la araña que trae el fuego se ilustra la correcta actitud ante el fuego, lo suficientemente cerca para obtenerlo pero lo suficientemente lejos para no quemarse de la misma manera que la telaraña es lo suficientemente cercana para asirse a ella, pero lo suficientemente lejana que permite la movilidad.

El valor que un determinado animal tiene en un determinado mito es precisamente el de funcionar como un operador lógico o Zoema que ilustra las relaciones lógicas entre dos polos de un par antitético. El animal en el mito, por lo tanto cumple la función de significante de una relación. Es esto lo que Freud se empeña en ilustrar en relación con los animales y el conocimiento sexual del niño. Antes que nada recordemos lo que Freud escribe al respecto de la sexualidad infantil y que contextualiza nuestra explicación, en **"El esclarecimiento sexual del niño" (1907)**: *"en el orden del amor largo tiempo antes de la pubertad el niño es un ser completo, exceptuada la aptitud para la reproducción ; y es lícito entonces sostener que con aquellos tapujos (la reticencia a hablar sobre la vida sexual) sólo se consigue escatimarle la facultad para el dominio intelectual de unas operaciones para las que está psíquicamente preparado y respecto de las cuales tiene el acomodamiento somático"*. Es decir, si no se le da información confiable al niño, la extraerá de una forma fragmentada y poco real de las fuentes que tenga a mano. Una de estas fuentes de información es la sexualidad de los animales.

En **"Análisis de la fobia de un niño de cinco años" (1909)** Freud señala el valor epistémico que la sexualidad animal tiene para la indagación sexual del niño y su relación con el mito *"los animales deben buena parte de la significación que poseen en el mito y en el cuento tradicional a la franqueza con que muestra sus genitales y sus funciones sexuales ante la criatura dominada por el apetito de saber... el apetito de saber y la curiosidad sexual parecen inseparables entre sí"*. Aunque lo desarrollaremos luego; el saber sexual que el niño obtiene lo organiza de manera lógica, pero con una lógica que no participa de los criterios o fundamentos de la lógica Aristotélica, lógica que opera de forma similar en la organización epistémica del mito, siendo probable que el mito se origine en la indagación sexual del niño. De esta forma algunos usos lógicos que el niño hace del animal son en todo similares a los que hace el mito. Por ejemplo, el rabo se asimila al pene, al ser la serpiente un animal que es todo rabo, también es un animal que es todo pene, por lo que no es extraño que la serpiente tiente a Eva o que en Sudamérica exista un ciclo del amante serpiente que se esconde dentro de su amada, para luego salir/nacer como su hijo (Lévi-Strauss,C;1964). Los niños que conviven con perros de forma exclusiva, sin observar otros animales tienen un gran número de oportunidades de observar el coito entre estos animales y posteriormente trasladarán esta acción a los padres, suponiendo que no actuarán de otro modo. En el campo del

mito y del cuento popular, el lobo de Caperucita, antes que nada, representa una amenaza sexual que se expresa vía regresión como una amenaza oral, tal como sucede en la "Mitología de una neurosis infantil" (1917) donde el hombre de los lobos es atormentado por su hermana con una ilustración de dicho cuento. Así también en el ciclo de la abuela libertina (Lévi-Strauss, C., 1972) la lúbrica abuela acepta cargar con el cuarto trasero del oso recién casado por su nieto para copular con él. Debido a esto, podemos afirmar que ciertos animales y actitudes de animales son más susceptibles que otros para significar en especial la sexualidad, pero únicamente cumplen con una función de significación entre muchas, ya que también pueden significar muchos operadores lógicos diferentes.

LA CABEZA DE MEDUSA

El fragmento del relato mitológico Griego que se ocupa de Medusa (y por supuesto de su famosa cabeza) redactado por nosotros es el siguiente:

"Medusa era una de las tres Gorgonas, las otras dos eran Euriale y Esteno. Medusa poseía una hermosa cabellera rubia pero debido a su vanidad Atenea la castigó metamorfoseando sus cabellos en serpientes vivas y culebreantes y condenándola además a vivir en una cueva con sus hermanas. Cualquiera que mirase a Medusa se transformaba en piedra inmediatamente. Perseo fue persuadido con ardides por su padre adoptivo para que se enfrentara a Medusa, por lo que nuestro héroe le pidió consejo al oráculo quien le recomendó que buscara la caverna de las tres hermanas que tenían un sólo ojo en común. Perseo robó este ojo y de esta manera consiguió que estas hermanas le dieran toda la información que necesitaba. Le dijeron que pidiera prestadas las sandalias aladas de Hermes para poder volar y también el casco mágico de Hades que le haría invisible. Utilizó el escudo bruñido de Atenea como espejo con el fin de no mirar directamente a Medusa. Perseo decapitó a Medusa y guardó su cabeza en un zurrón mágico para usarla poco después contra un monstruo, accidentalmente le enseña la cabeza a su abuelo y éste muere, se cumple de esta manera el oráculo que precedió su nacimiento. Además de la sangre de Medusa surgió un mágico caballo alado llamado Pegaso que acompañara a Perseo en sus aventuras."

De la interpretación de este fragmento Mitológico Freud desprende consideraciones muy importantes con relación a la teoría Psicoanalítica en general y a la organización genital infantil. En 1923, precisamente en "La organización genital infantil" Freud reflexiona sobre lo siguiente:

La investigación psicoanalítica de la sexualidad infantil pasó por varios estadios, el primero de ellos hacia énfasis en las diferencias entre la vida sexual de los niños y de los adultos, después se interesó en las organizaciones pregenitales de la libido, cediendo estas después su terreno en el interés del investigador ante la investigación de la acometida en dos tiempos del desarrollo sexual, casi al final la investigación psicoanalítica se ocupó de la investigación sexual infantil, hasta que por fin se pudo discernir la notable aproximación del desenlace de la sexualidad infantil a su conformación final en el adulto. Es decir, en el desenlace de la sexualidad infantil se da una elección de objeto similar a la que se dará al final de la pubertad. La diferencia radica en que en el niño las pulsiones parciales no son totalmente subordinadas contrariamente a lo que ocurre en el caso del adolescente quien logra subordinar todas estas metas parciales en aras de una sola meta, a saber, la reproducción. Fundamentalmente la diferencia entre la conformación sexual definitiva del adulto y del niño radica en que para el niño la organización genital infantil se construye con base en un sólo genital, el masculino por lo tanto en su caso no hay un primado genital como en el adulto sino por el contrario hay un primado fálico infantil.

El niño supone que aquel genital suyo tan apreciado (el pene) es propiedad de todos los seres. Poco después, la ausencia o presencia de pene le sirve para diferenciar entre los seres animados y no animados. Cuando descubre que hay algunos seres animados (mujeres, niñas) privados de pene desmiente (*Verleugnung*) sus percepciones razonando que o bien el "pene femenino" es pequeño y aún le falta crecer o bien que estuvo ahí alguna vez y que fue removido como castigo por alguna falta cometida por la mujer o la niña. Y de esta manera, la falta de pene, entendida como resultado de una castración le plantea al niño la tarea de entender la referencia de la castración en su propia persona. *"sólo puede apreciarse rectamente la significatividad del complejo de castración si a la vez se toma en cuenta su génesis en la fase del primado del falo"*. De ahí que la visión de los genitales femeninos produzcan horror en el niño ya que le remiten a su propia problemática en relación con la castración. El horror que la castración moviliza en el hombre es el motivo que Freud pesquiza en el mito de Medusa. Las equivalencias que sustentan esta interpretación y que en su mayoría están consignadas en el escrito inédito de Freud **"La cabeza de medusa" (1922)** son las siguientes:

Las dos Gorgonas y su hermana fálica no son otra cosa que los dos testículos y el pene

(Dos Gorgonas ignoradas y una poderosa: dos testículos y el pene)

Las tres hermanas que poseen un sólo ojo en común son equivalentes a los dos testículos y el pene, dicho conjunto sólo cuenta con un orificio, el meato urinario.

(meato urinario : ojo en común)

La petrificación ante medusa es igual a la erección ante el genital femenino.

(Petrificación : Erección)

La multitud de serpientes que rodean a medusa es simétrica e inversa a la ausencia de pene en la madre.

(Multitud de serpientes/ ausencia de pene)

La hermosa cabellera que es trocada por castigo en una cabellera culebreante y ominosa es simétrico en su primer término a un pene investido de orgullo narcisista y simétrico e inverso en su segundo término a la ausencia de pene que es el resultado de la castración.

(Hermosa cabellera : cabellera culebreante) : (Poderoso pene : castración)

Decapitar es simétrico e inverso a castrar como el cuero cabelludo es simétrico e inverso al vello púbico.

Decapitar : Castrar Cuero cabelludo : Vello púbico

Resumiendo : las tres hermanas de la cual una es la hermosa son simétricas al genital masculino compuesto por dos testículos que se ignoran y un pene que resalta. La ausencia de un pene en la castración es simétrica e inversa a la presencia de muchas serpientes en la cabeza de Medusa. La hermosa cabellera que se trueca en serpiente como castigo a la vanidad que es una forma de amor narcisista es simétrica al poderoso pene que se pierde como castigo al aprecio narcisista de este órgano y su quecaer autoerótico. La presencia de los genitales femeninos sin embargo también despiertan el deseo sexual es decir petrifican a la víctima. Por último el cuero cabelludo que es superior es simétrico e inverso al vello púbico que es inferior.

Por lo tanto el terror a la cabeza de la medusa es el terror que la castración materna impone, No es coincidencia entonces que Atenea La diosa virgen e inalcanzable, es decir la diosa fálica sea quien castigue a medusa. De la misma manera al llevar Atenea en su vestido dicha imagen significa el plus del goce Del otro Materno. Sin embargo a pesar de la maestría con que esta interpretación es elaborada, hay que considerar junto con Freud que para sustentarla seriamente se debe perseguir por separado la génesis de este símbolo del horror en la mitología no sólo de los griegos sino también en otros ciclos mitológicos diferentes. La interpretación de la araña como símbolo del pene materno se toca con la interpretación psicoanalítica de la cabeza de medusa. El vello de la araña es simétrico al vello púbico de la madre y la multitud de patas de la araña es simétrico e inverso a la ausencia ominosa de pene.

EL BUITRE COMO SÍMBOLO MATERNO.

En 1910 Freud intenta por primera vez la realización de un apunte biográfico, este intento tiene por objeto no a cualquier persona sino tal vez a la más grande personalidad del renacimiento, por supuesto nos referimos al Maestro Leonardo da Vinci. El texto "*Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*" se construye con base en una nota al margen, casi una digresión de Vinci que se encuentra en el "Tratado del vuelo de los pájaros" a su vez contenido en el Codex Atlanticus. La nota a la que nos referimos es la siguiente:

*"Questo scrive si distintamente del nibio par che sia mio destino, perche nella mia prima ricordanone della mia infanzia e' mi pareva che essendo io in culla, che un nibio venissi a me e mi aprissi la bocca colla sua coda e molte volte mi percuotesse con tal coda dentro alle labra"*¹

De este recuerdo, por su bizarro contenido, parece que sus probabilidades de ser verdadero son muy pocas, sin embargo, Freud considera que su indagación no sólo no demerita en nada por este hecho sino que al ser una construcción de la fantasía del maestro nos puede arrojar interesantes datos sobre su conformación psíquica ya que, arguye Freud, los recuerdos infantiles de los seres humanos no son fijados por una vivencia y repetidos en la memoria desde ella, sino que son recolectados y así alterados; falseados; puestos al servicio de tendencias más tardías, en una época posterior, cuando la infancia ya paso, de suerte que no es posible diferenciarlos con rigor de la fantasía. El valor de estas tempranas memorias que no se pueden distinguir de la fantasía es que a pesar de todas las desfiguraciones y malentendidos que contienen la realidad del pasado esta representado en ellas.

Qué realidad escondida se anuncia en la fantasía de Leonardo. Freud nos asegura (1910) que la situación del ave que introduce su cola en la boca del niño y la mueve dentro de él es fácilmente reconocible como la desfiguración de una fantasía de *Fellatio*. La idea del *fellatio* nos recuerda Freud (1910), aparece tanto en homosexuales pasivos como en mujeres ya que tiene una incitación bastante ingenua, a saber el acto del amamantamiento en el cual la madre introduce el seno dentro de la boca del niño. El

¹ La traducción que utiliza Freud según nos asegura el comentario de J. Strachey (1950), es la siguiente "Parece que ya antes me estaba destinado ocuparme tanto del buitre, pues me acude, como un tempranísimo recuerdo, que estando yo todavía en la cuna un buitre descendió sobre mí, me abrió la boca, con su cola y golpeo muchas veces con esa cola suya contra mis labios. Las deficiencias de esta traducción comprometen toda la interpretación de Freud el animal denominado Nibio en italiano no es un buitre sino un Milano.

seno se transforma en pene en virtud de un operador intermedio, la teta de la vaca que por su fisiología es un seno pero por su posición y por su forma es más parecido a un pene. La fantasía de Leonardo entonces, no es otra cosa que el recuerdo de su amamantamiento. Freud en este punto se interroga sobre el por qué de la sustitución de la madre por el buitre y es ahí donde hecha mano de un material mitológico que analizaremos más tarde, pero antes tenemos que considerar la enojosa confusión en la traducción de la que nos notifica J. Strachey en su estudio introductorio a este texto en las obras completas de Sigmund Freud.

Esta confusión que lleva a tomar el ave de la fantasía como un buitre en vez de como un Milano se debe a que al traducir del italiano al alemán el término italiano "Nibbio" (en español Milano) se convirtió en el término alemán "Geiger" (en español Buitre). Obviamente al ser un Milano y no un Buitre la interpretación de Freud de la fantasía pierde un gran apoyo para su validez pero la interpretación de la relación del Buitre con la madre no corre esta misma suerte y no deja de ser muy interesante en sí misma. Para cerrar el asunto de Leonardo, lo cual tenemos que hacer antes de podernos dedicar a la relación del buitre con la maternidad consideremos los siguientes datos: Freud supone que la fantasía enmascara un recuerdo tierno, a saber el de la madre de Leonardo amamantando a su hijo con quien lo unió un gran cariño debido a la ausencia del padre provocada esta a su vez por el carácter ilegítimo del niño. Pero datos posteriores al estudio de Freud. (Cuadrado, S 1999) nos señalan que no sólo Leonardo no fue amamantado por su madre debido a que esta no tenía leche (lo que entre otras muchas cosas pudiese ser una demostración inconsciente de su rechazo hacia su hijo) sino que el gran sabio fue amamantado por una...¡cabra!. Esta cabra por si fuese poco pertenecía a una vieja que luego fue acusada de brujería y de esta manera el niño fue separado del animal con quien ya había concertado una unión de crianza. Esta situación dio lugar a habladurías cuyo contenido versaba sobre el supuesto estado de embrujamiento del niño, dichas habladurías se incrementaron cuando el populacho cayó en cuenta de que Leonardo era zurdo. Obviamente la vivencia que Leonardo recordaba de su amamantamiento no puede ser el de un intercambio tierno entre el niño y la madre, por el contrario dicho intercambio se vio afectado por multitud de rechazos y separaciones, primero de la madre que no le dio alimento y después de la cabra que habiéndolo aceptado ya fue separada de él, de ahí el carácter violento del recuerdo.

Al haber mamado de una cabra cuyas tetas al igual que las de una vaca por forma y posición recuerdan tanto al pene pudo facilitar la fantasía desfigurada del fellatio que enmascara el recuerdo de la visita del nibbio pero con relación a esta ave, el Milano me faltan datos etnozoológicos que puedan servir para elaborar una construcción válida sobre el verdadero sentido de este recuerdo o fantasía. De esta ave sólo podemos decir que su hábitat se extiende por toda Europa que es de rapiña, tiene pico y garras curvas su cola es bifida, ataca a animales pequeños y *la hembra es más grande que el macho* (*Enciclopedia de la vida animal Bruguera; 1966*). Los recuerdos del amamantamiento de Leonardo deben tener por eje una madre cruel como una ave de rapiña que no dudo en ceder al niño a su padre cuando se dio el momento a cambio de dinero o beneficios. Esta falta de afecto se manifestó después en la incapacidad de Leonardo para brindarle afecto verdadero a los demás. Su criado Salaino que le robaba constantemente pequeñas cantidades de dinero, con esta acción sintomática demuestra el poco afecto que recibía de da Vinci, puesto que el Psicoanálisis nos enseña que el cleptómano y el que roba

pequeñas cantidades de dinero lo que realmente están robando es el afecto que los demás les niegan.

Pero regresando al asunto de la relación mitológica entre el buitre y la maternidad que plantea Freud en "*Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*" (1910) tenemos los siguientes datos: En la escritura figurada del antiguo Egipto el Buitre servía para representar a la madre ya que la divinidad materna "mut" era un buitre. Los especialistas aducen que esta forma de representación de lo materno se origina debido a una similitud fónica de la lengua egipcia entre los vocablos que para los antiguos significaban tanto madre como buitre. Aparte como apoyo a esta unión entre el buitre y la maternidad existe un mito sobre la forma de reproducción de estas aves: se suponía que no existían machos por lo que en determinada época del año los buitres subían muy alto en el aire, entonces, a determinada altura, abrían sus vaginas y eran fecundadas por el viento. Lo opuesto a los buitres eran los escarabajos de los que se creía que todos eran machos y además inmortales por lo que no necesitaban reproducirse. Este mito incluso llega a la edad media mediante algunos escritos entre ellos los que se atribuyen a Hermes Trimegisto. Horapolo (citado en Freud, S; 1910) nos dice:

"Caeterum hunc fabulam de volturibus cupide amplexi sunt Patres Ecclesiastici, ut ita argumento ex rerum natura petito refutarent eso, qui virginis partum negabant, itaque apud omnes fere rei mentio occurrit".²

Al recapitular los datos que expusimos tenemos que: por una parte el hecho de que madre y buitre se representaban en el antiguo Egipto con el mismo jeroglífico, por el otro lado tenemos que al buitre se le concede una "inmaculada Concepción". Y si bien la Virgen es modelo de amor maternal su condición de "Virgo intacta" no armoniza del todo bien con el concepto general de madre, quien antes de serlo tiene que ser conocida por varón. Es qué acaso hay otro vínculo entre el buitre y la maternidad que pudo pasar inadvertido para Freud. El utilizar un mito para explicar una creencia cultural es poco adecuado ya que dicha creencia es la que forma el mito y no a la inversa. Me parece que la relación entre el concepto de maternidad y el concepto de buitres se puede explicar de una manera más completa con base en las nociones etnozoológicas de los antiguos egipcios; el conocimiento de el carácter antitético de las palabras primitivas (Freud,S;1910) ; y por supuesto la función de los operadores binarios en el pensamiento salvaje. (Lévi-Strauss,C;1972). Armados con estos elementos regresemos a nuestro problema:

Por principio de cuentas tenemos que la maternidad y el buitre se expresan con el mismo jeroglífico y que su pronunciación es muy semejante, entonces si sabemos que los dos opuestos de un mismo concepto como fuerte y débil; lejos y cerca etc. se expresaban en el antiguo Egipto con el mismo jeroglífico y que posteriormente se diferenciaron dichos opuestos en el habla mediante una variación pequeña del vocablo original llegamos entonces a la conclusión de que Madre y buitre conformaban un par de opuestos antitéticos. De qué par de opuestos puede tratarse que se representa uno con la maternidad y el otro con el buitre. La madre inicia la vida corporal al dotar al niño de una envoltura carnal, esta envoltura carnal era para los egipcios la única garantía de vida post-mortem y por eso se diseñaron complejas técnicas de momificación. La muerte total por el contrario era consecuencia de la pérdida del cuerpo

² "pero los padres de la iglesia adoptaron precisamente esta fábula sobre el buitre a fin de refutar mediante un argumento tomado del orden natural a quienes negaban el parto de la virgen, así que casi todos ellos mencionaban el tema".

estuviese éste animado o no. El buitre como ave de rapiña al devorar cadáveres cumplía con una función simétrica e inversa a la función de la madre, una dota al alma de envoltura corpórea el otro libera al alma de dicha envoltura por lo tanto tenemos la siguiente ecuación

(Dador de cuerpo: destructor de cuerpo) :: (Madre : buitre)

Si en el antiguo Egipto el buitre representaba a la madre es porque en efecto el buitre es el extremo antitético de esta.

EL MÁS ALLÁ.

Aprovechemos que hemos tocado tangencialmente el tema de la sobrevivencia después de la muerte en el apartado anterior para adentrarnos en el análisis que Freud realizó sobre esta ilusión del ser Humano de trascender a la muerte y que le llevó a formular al género humano las creencias de la reencarnación y de la transmigración del alma con el fin de arrebatarle a la muerte su significado de cancelación definitiva de la vida. Esta creencia no es en sí misma un mito, pero forma parte de muchos mitos, entre ellos el del paraíso futuro que Allah dará a los Verdaderos Creyentes (Musulmanes); el mito de la nueva Jerusalén que esperan los cristianos junto con la segunda venida de Cristo; los diferentes paraísos que formaban parte de las creencias aztecas (el paraíso de los que mueren ahogados o paraíso de Tlaloc, el paraíso de las que mueren en el parto o paraíso de Tonantzintli, etc.); el Walhala donde van las almas de los valerosos guerreros nórdicos acompañados de las Walkirias etc.

En 1927, Freud en **"El porvenir de una ilusión"** señala al respecto: *"la génesis psíquica de las representaciones religiosas son ilusiones, cumplimientos de deseos más antiguos, más intensos, más urgentes de la humanidad... lo característico de la ilusión es que siempre deriva de deseos humanos, no es necesariamente falsa. Llamamos ilusión a una creencia cuando en su motivación esfuerza sobretudo el cumplimiento de deseo"*. Que una creencia como esta tenga tan amplia difusión en la multitud de culturas que existen alrededor del globo significa, entre otras muchas cosas, que esta fantasía o ilusión es la plasmación de la satisfacción de un deseo común a todos los hombres. Cuál es este deseo que está en la base de esta ilusión tan difundida. La creencia en el más allá está íntimamente ligada a la negación de la propia muerte, pero no es consustancial a ésta, por ejemplo, Freud en 1915 en **"De guerra y muerte (temas de actualidad)"** nos señala lo siguiente *"En el fondo nadie cree en su propia muerte, o lo que viene a ser lo mismo en el inconsciente cada uno de nosotros está convencido de su inmortalidad"*. Si los deseos que provienen del inconsciente son los que producen las fantasías y siendo una de ellas la del más allá, entonces la pura motivación de negar la propia muerte no es suficiente para explicar la creencia en el más allá, en efecto, en el inconsciente no se puede representar la negatividad por lo que la propia muerte es irrepresentable, y siempre se le supone más como una contingencia que como algo ineluctable, empero, si la muerte propia no es suficiente para motivar la creencia en el más allá, existen otros factores que contribuyen a formarla, por ejemplo, en 1900, Freud en la **"Traumdeutung"**, señala uno de estos factores: *"sólo más tarde aprendí a apreciar el significado de las fantasías y pensamientos inconscientes sobre la vida en el vientre materno. Contienen tanto el esclarecimiento de la extraña angustia que sienten muchos hombres ante la posibilidad de ser enterrados vivos, cuanto la más profunda raíz inconsciente de la creencia en una perduración tras la muerte, que no constituye más que la proyección en el futuro de esta ominosa vida anterior del nacimiento"*. Es decir, la vida

intrauterina proyectada al futuro es la base de la creencia en una perduración después de la muerte, lo que se expresaría de la siguiente manera: *"si viví antes de nacer, viviré después de morir"*; sin embargo, basándonos simplemente en esto, no podemos explicar todas las peculiaridades de la creencia en la supervivencia post-mortem de uno mismo, por lo que hay que considerar que la muerte de otros es la que parece cumplir un papel adicional en la conformación de esta creencia.

El prójimo es la imagen a la que conformamos la nuestra, en otras palabras el yo es otro, es por eso que el yo (moi) Lacan lo denomina a' es decir imagen de a o I (a), el yo (moi) no es otra cosa que un agregado de identificaciones, es la serie formada por los objetos amados y perdidos por el sujeto. Si el yo (moi) tiene una consistencia imaginaria es lógico esperar que esta se perpetúe en otros a pesar de la propia muerte. La muerte del prójimo no sólo no es irrepresentable en el inconsciente, sino inclusive algunas veces es deseada fervientemente y ocupa sobremanera la conciencia de los hombres, esto generalmente pasa cuando la captación imaginaria de ese otro amenaza con destruir al yo (moi) y éste tiene que decidir entre ser yo y ser otro, la muerte del otro asegura la existencia del yo (moi). Para el hombre primigenio, reflexiona Freud (1915), la muerte de un enemigo provocaba júbilo (por haber escapado de esta captación imaginaria enajenante) y no lo movía a reflexión, sin embargo este protohombre al encontrarse frente al cadáver de una persona amada (un otro que es yo), inventó los espíritus que son, hasta que los espiritistas no nos prueben otra cosa, sólo emanaciones del psiquismo de los deudos en forma de dobles de la imagen mnémica que del difunto guarda el doliente y que lo seguirían acompañando de la misma manera que el recuerdo de éste lo acompañaba a todos lados (recobrando así la imagen del otro que como parte o agregado del yo (moi) vive en él). Pero al ser la relación del deudo con el difunto de carácter ambivalente, es decir al ser el muerto "amorodiado" por el deudo la conciencia de culpa que éste experimentaba por la satisfacción -dice Freud- entreverada con el duelo hizo que estos espíritus recién creados se convirtieran en seres demoniacos que habría que temer, (ya que en este caso al amar a un otro muerto, el yo de la captación imaginaria no sólo no puede escapar sino que se ve más apesadado por dicha captación que se torna más feroz puesto que al desaparecer el objeto amado éste pasa a agregarse al yo (moi) y la diferencia entre éste y el otro se vuelve menos clara) ya que quiere llevarnos consigo al más allá.

Entonces el deseo de conservar consigo a la persona amada fenecida dió origen a la suposición de la existencia de un orden otro espiritual dividido a su vez en dos registros, el primero estaría habitado de ancestros protectores que por no motivar los sentimientos de culpa de los vivos estaría más o menos separado de lo terreno y por el otro lado habría un registro más terreno poblado por espíritus malignos que perseguirían a los vivos, persecución originada en los sentimientos de culpa motivados por las mociones agresivas de los deudos hacia el muerto. Se supuso entonces que los espíritus buenos, aquellos que no despertaban los proyectados sentimientos de culpa de los vivos se encontrarían descansando y que los espíritus malignos se encontrarían al igual que los perseguidos dolientes sin descansó inclusive como lo marca Freud en **"Lo ominoso" (1919)** *"El muerto ha devenido enemigo del sobreviviente y pretende llevarselo consigo para que lo acompañe en su nueva existencia"* Señala Freud (1915) en **"De guerra y de muerte"** *"No fue el enigma intelectual ni cualquier caso de muerte sino el conflicto afectivo a raíz de la muerte de personas amadas, pero al mismo tiempo también ajenas y odiadas lo que puso en marcha la investigación de los seres humanos (en relación con la muerte)".*

El mantener la creencia de la vida después de la muerte tiene severas consecuencias en la cultura una de ellas consignada por Freud en **"El esclarecimiento sexual del niño (1907)"** es el de negarle su verdadero estatuto natural a la sexualidad humana, Freud dice : *"Reconocer que el ser humano es en todo igual a los otros mamíferos priva al hombre de su alma inmortal"*.

Hasta este punto hemos dilucidado las raíces inconscientes de la creencia en el más allá y también hemos observado como la actitud ambivalente del deudo para con el difunto prefigura una separación en el inaugurado orden del más allá entre muertos buenos y muertos malos, pero en este punto tenemos que confesarnos que otro de los elementos fundamentales que conforman la creencia en el más allá aún no ha sido dilucidada por nosotros. Este elemento que permanece incógnito es la creencia en la recompensa de las acciones virtuosas con el paraíso y el castigo de los pecados en el infierno. Para poder explicar este fragmento de la creencia tenemos que hacer una breve digresión que nos llevará a ocuparnos de los dos principios del acontecer psíquico que son el Principio de placer y el Principio de realidad. La impronta de estos dos principios en el Psiquismo es la que esta en la base del premio y castigo de las buenas acciones en el cielo.

Freud elabora este importante tema en su escrito de 1911 **"Formulaciones sobre los dos principios del acontecer Psíquico "** que representa un estudio metapsicológico sobre la transición entre el modo de procesamiento de las representaciones inconscientes y el pensar consciente. Freud nos señala que hay dos principios que regulan los procesos Psíquicos, el primero de ellos es el Principio de placer que mantiene su égida sobre los procesos psíquicos primarios y el segundo, el Principio de realidad, por su parte regula los procesos psíquicos secundarios. Los Procesos psíquicos primarios son los de más antigua data y son los relictos de una tempranísima fase del desarrollo en que ellos eran la única clase de procesos anímicos, esta fase, postulada en su forma absoluta, es más una necesidad teórica que una realidad empírica, no obstante, se le denomina como narcisismo primario y reina en ella la tendencia a ganar placer (eliminando tensión psíquica) y evitar displacer (que se experimenta cuando aumenta dicha tensión).

En qué consiste el proceso psíquico primario. Principalmente consiste en buscar por vía alucinatoria la satisfacción de una pulsión. Esta alucinación se corresponde con la huella mnémica activada retrogradamente del objeto que colmó por primera vez dicha pulsión, pero al ser dicha satisfacción de naturaleza fantásmica no logra colmar el deseo del niño y este tiene que tornarse hacia lo real para encontrar dicha satisfacción en un objeto real. De esta manera se introduce un nuevo principio regulador del psiquismo que ya no tenderá a buscar lo agradable y evitar lo desagradable sino que juzgará sobre la realidad de una percepción aunque esta en sí sea desagradable, dicho principio es el de realidad. Al aumentar la importancia de la realidad exterior también aumenta la importancia de los órganos sensoriales y por supuesto comienza a tener mayor relevancia la conciencia que se encuentra acoplada a los órganos de los sentidos ya que aparte del placer-displacer que estos pueden ocasionar al sujeto también tiene que evaluar sus cualidades. Otra consecuencia de esta subversión psíquica es la instauración de la atención que explorara al mundo y que a su vez dará origen a cierto tipo de memoria que no es otra cosa que el registro de la actividad atenta. Una vez instaurado el principio de realidad también ocurre un cambio en los mecanismos que

gobiernan la relación con las impresiones, si durante el imperio del principio de placer la represión (*Verdrängung*) enajena fragmentos de la realidad que encuentra insoportables, una vez instaurado el principio de realidad el fallo (*Urteilsfällung*) que decide si una percepción es verdadera o falsa mediante la comparación con las huellas mnémicas de la realidad toma el lugar de la represión.

En el plano motor también hay cambios, la descarga motriz que había sido sólo una forma de descarga de la tensión se vuelve propositiva y se convierte en acción. También el pensar se modifica Freud nos señala en este mismo artículo (1911) que: *"es probable que en su origen el pensar fuera inconsciente en la medida en que se eleva por encima del mero representar y se dirige a las relaciones entre las impresiones de objeto entonces adquiere nuevas cualidades perceptibles para la conciencia únicamente por la ligazón con restos palabras"*. Este cambio es más o menos completo, hay una actividad del pensar que logra escindirse del examen de realidad quedando bajo el imperio del principio del placer, esta actividad es el fantaseo. Por otra parte la pulsión sexual debido al autoerotismo y al periodo de latencia logran escaparse por más tiempo del principio de realidad. Pareciera que las pulsiones sexuales son más afines a la actividad fantásmica y las pulsiones yoicas, por su parte, son más afines a la actividad de la conciencia. Esta subversión psíquica produce una escisión en el Yo, generando un Yo placer que busca ganar placer y evitar el displacer y un Yo realidad que aspira a obtener beneficios y se guarda de los perjuicios. El cambio de valores psíquicos que fomenta la instauración del principio de realidad en detrimento del principio de placer lleva al sujeto a abandonar un placer momentáneo pero inseguro en aras de un placer diferido pero seguro. Precisamente, es en esta formulación donde reconocemos el origen de la creencia en un premio en el más allá para los virtuosos que son los que se abstienen de los placeres momentáneos y los pecadores que son los que se dejan vencer por ellos. Freud al respecto (1911) nos dice *"La impronta endopsíquica de esta sustitución ha sido tan tremenda que se refleja en un mito religioso en particular. La doctrina de la recompensa en el más allá por la renuncia -Voluntaria o impuesta- a los placeres terrenales no es sino la proyección mítica de esta subversión psíquica"*.

Vemos entonces que en la conformación de una creencia que dará pie a la elaboración de un mito se necesita el concurso de varias aspiraciones de deseo universales ya que de otra manera no contarían con la fuerza suficiente para plasmarse, en el caso del mito del más allá vemos que las fantasías sobre la vida intrauterina así como la actitud ambivalente hacia los muertos "amorodiados" y la impronta de la sustitución del principio del placer por el principio de realidad colaboran juntas en la motivación de esta creencia por lo que podemos señalar que si bien en el mito como en el sueño varios son los deseos que concursan en su plasmación, en el caso del mito, estos deseos son más variados pero restringidos por su universalidad a ser sólo unos pocos, así como también el mito se diferencia del sueño en cuanto a sus deseos incitadores en que el mito acepta una sedimentación mayor y con estratos más heterogéneos de deseo que el sueño. Antes de cerrar este capítulo consideremos un pequeño estudio de Freud que contiene una muy valiosa intuición sobre los modos de operación de lo que nosotros denominaremos "trabajo del mito" en analogía con el trabajo del sueño (Freud, S ; 1900) y con el Trabajo del chiste (Freud, S; 1905).

PARALELO MITOLÓGICO DE UNA REPRESENTACIÓN OBSESIVA PLÁSTICA.

Este pequeño escrito de 1916 pretende dilucidar la asombrosa coincidencia entre la representación obsesiva (*Zwangsvorstellung*) de un paciente de Freud, un fragmento mitológico y una representación plástica antigua. El paciente de Freud cada vez que ve venir a su padre a quien considera un subrogado de la lujuria conjuntamente se representa la parte inferior de un cuerpo desnudo con brazos y piernas sin la parte superior del cuerpo y con la cara pintada en el abdomen así como también tiene un pensamiento obsesivo cuyo contenido es "Culo de padre" (*Vaterarsch*). El representar una parte del cuerpo por el todo corresponde a la burla y la palabra "*Vaterarsch*" es una desfiguración de "*Patriarch*" que en alemán se pronuncian de forma muy similar, sin embargo lo llamativo de esta representación es la analogía que guarda tanto con una representación plástica encontrada en Priena Asia menor en donde se muestra un cuerpo femenino sin cabeza y sin busto sobre cuyo abdomen se ha pintado un rostro y la falda levantada enmarca el rostro como una corona de cabellos. Así, Como con un fragmento mitológico: La hija de Demeter es custodiada en Eleusis por Disaulos y su esposa Baubo, la hija de la diosa no quiere comer ni beber por su pena así que Baubo se levanta la falda de repente y le enseña el vientre a la muchacha logrando que ría y se reponga.

Lo llamativo de este estudio es el considerar que una pieza plástica pueda ser utilizada como un elemento del conjunto de datos que sirven para explorar un mito, esta técnica será luego usada por Lévi-Strauss (1979) en "La vía de las máscaras". Freud nos dice que dichas imágenes se forman como producto del trabajo mental inconsciente y devienen conscientes en forma de imágenes que pueden estar o no complementadas con un pensamiento obsesivo concomitante. Este pequeño trabajo nos permite observar como poco a poco las características del objeto de estudio es decir las características del mito se fueron imponiendo en la reflexión Freudiana y a raíz de dicho apego al arreglo signifiante del material el maestro emprenderá otra serie de trabajos donde se empieza a observar como la misma estructura marca la metodología a seguir para su comprensión. Pero antes de considerar estos trabajos es necesario revisar las aportaciones que otros autores con enfoque psicoanalítico realizaron al campo de los mitos.

XI. KARL ABRAHAM Y EL TRABAJO DEL LITIO

En el suelo crítico de Berlín se afirma uno de los más destacados exponentes del análisis: Karl Abraham. "Contribución a la historia del Movimiento psicoanalítico" (1914) S. Freud.

En verdad, la fantasía creadora no puede inventar cosa alguna, sino sólo componer partes ajenas entre sí. "11 conferencia de introducción al Psicoanálisis" (1916) S. Freud

EL CONCEPTO DE TRABAJO (ARBEIT) EN PSICOANÁLISIS

Todos aquellos que han hecho suya la apuesta de construir (o deconstruir) una epistemología Freudiana (por ejemplo Assoun, P; 1982), en mayor o menor medida han señalado la importancia del fundamento fisicalista del Psicoanálisis. Este fundamento que recorre y muchas veces sostiene el razonamiento psicoanalítico, lo podemos observar desde el primer antecedente directo del psicoanálisis, el "Proyecto de psicología para Neurologos" (Freud, S;1895) y esta influencia prosigue hasta sus últimos escritos, siendo muy evidente en los razonamientos teleológicos de "El fin del principio de placer" (Freud, S;1920). Quien se cuestiona por la inclusión de este fundamento en el psicoanálisis a partir de la motivación personal de Freud, enarbola argumentos erróneos de este tipo: "Freud se vio comprometido con la visión fisicalista gracias a la influencia de fisiólogos y médicos que compartían estos puntos de vista, tales como Brücke, maestro y director del instituto de Fisiología en Viena donde Freud trabajó entre 1876 y 1882; y Meynert, profesor de Psiquiatría de Freud y detractor de la causación psicógena de las neurosis". Por otra parte, quien se interroga no sólo por las motivaciones extrínsecas de Freud, sino por la adecuación de sus supuestos científicos a su objeto de estudio reconoce la necesidad de dicho fundamento fisicalista para la construcción de un saber científico sobre la Psique humana. Es decir, la visión fisicalista del funcionamiento humano no tiene que ser negada para entender el funcionamiento del aparato psíquico, pero tampoco, dicho funcionamiento deber ser reducido a un mero funcionamiento físico-químico. Para entender cómo se articula los fundamentos epistémicos de Freud con la construcción del psicoanálisis tenemos que preguntarnos cuáles eran las condiciones de saber con relación al funcionamiento del sistema nervioso que reinaban en el momento científico en el que Freud construye el psicoanálisis:

- 1) Por principio de cuentas, hay que considerar las relaciones de la psicología con la ciencia en ese momento. En esa época, al igual que ahora, la única forma de acercamiento científico posible a la psicología era a través del estudio de la conducta observable, pero la diferencia de este enfoque con el reinante en nuestros días, es que en la época de Freud, se entendía el término conducta como un producto fisiológico, es decir, en estrecha correspondencia con el funcionamiento mecánico de los órganos del cuerpo. Por ejemplo, los experimentos de Pavlov son más que nada de carácter fisiológico en tanto que mediciones de volúmenes de líquidos corporales. Como consecuencia de las experiencias de Pavlov el modelo del arco reflejo se vuelve paradigmático de la investigación psicológica. Es poco reconocido que el funcionamiento del aparato psíquico también se basa en dicho modelo, ya que considera que una excitación sensorial ingresa al aparato psíquico y busca su

descarga, lo cual no es otra cosa que la primera formulación esquemática del principio de placer.

2) Otra idea importante se deriva de la forma en que se conceptualizaba el sistema nervioso en esa época, ya que se suponía que su actividad se podía explicar a partir de dos supuestos:

- El primero de estos supuestos es el de la teoría de la neurona propuesta por W. Walder (1891 citado en Freud, S;1895) que proponía a esta célula como la unidad fundamental del sistema nervioso.
- El segundo supuesto proponía que el funcionamiento de este sistema se lograba a través de la puesta en juego de un monto de energía que obedecería las leyes físicas.

Es decir el clima intelectual en el que surge el psicoanálisis propicia que sus fundamentos sean fiscalistas, tal es el caso del **"Proyecto de psicología"** (1895) en cuya introducción leemos:

"El propósito de este proyecto es brindar una Psicología de ciencia natural, a saber, presentar procesos psíquicos como estados cuantitativamente comandados de unas partes materiales comprobables, y hacerlo de modo en que esos procesos se vuelvan intuibiles y exentos de contradicción. El proyecto contiene dos ideas rectoras: 1) concebir lo que diferencia la actividad del reposo como una Q sometida a la ley general del movimiento y 2) suponer como partículas materiales las neuronas".

A pesar de que el **"Proyecto de psicología"** no fructificó, a lo largo de todo el teorizar Freudiano la referencia a la física es ineludible, así Freud en sus escritos utiliza los conceptos de *fuerza, desplazamiento de carga, investidura, esfuerzo, inercia, energía libidinal, inversión de valores, etc.* Por otra parte, iguala la problemática epistémica del Psicoanálisis con la de la física en varias ocasiones, por ejemplo en **"Pulsiones y destinos de pulsiones"** (1915) señala la indeterminación y lo transitorio en ambas disciplinas de las definiciones de sus conceptos clave. Inclusive, en otro lugar, en su correspondencia con Einstein (1932) **"Por qué la guerra"**, comenta algo que es de sumo interés para esta tesis. Dice Freud a Einstein -*"acaso tenga usted la impresión de que nuestras teorías constituyen una suerte de mitología y en tal caso ni siquiera una mitología alegre. Pero, ¿no desemboca toda ciencia natural en una mitología de esta índole? ¿Les va a ustedes de otro modo en la física hoy?"*. Toda esta digresión para con la relación del Psicoanálisis y la Física se justifica en tanto que en este capítulo trataremos de arrojar luz a un concepto casi abandonado en los comentarios del psicoanálisis. Además, dicho concepto proviene de la física, nos referimos a la noción de trabajo Psíquico (*psychische Verarbeitung*).

Antes que podamos desarrollar dicho concepto, tenemos que definir el concepto de Trabajo en la física: *Trabajo*, en mecánica clásica es el producto de una fuerza aplicada a un objeto por la distancia que se logra desplazar, cuya magnitud se expresa usando las medidas conjugadas. Es decir, aunque se aplique una fuerza por muy grande que sea ésta, si no existe desplazamiento no hay trabajo. Es condición del Trabajo que la energía produzca un cambio. De una forma menos estricta el término trabajo lo aplicamos tanto al producto de una actividad como a la actividad misma. Si convenimos en que la primera de estas acepciones laxas al término trabajo es de carácter metonímico, entonces consideraremos que trabajo es aquella actividad que produce un resultado como consecuencia de la intervención de una o más fuerzas. Es en este último sentido que se usa en Psicoanálisis, así que convengamos en llamar **"Trabajo psíquico"** a aquél proceso en el cual la participación de fuerzas psíquicas tienen como resultado un producto. La noción de Trabajo psíquico es muy cercana a la noción de elaboración

psíquica, que consiste en la transformación y transmisión de energía que recibe el aparato psíquico y que permite controlarla, derivarla o ligarla. Por otra parte, la pulsión se define como la cantidad de trabajo exigida al psiquismo (Freud, S ; 1905). El trabajo psíquico consiste en la acción de las diversas fuerzas psíquicas que intervienen para obtener resultados, tales como el pensamiento, el sueño, el recuerdo, etc. Dentro de los tipos de trabajo [Arbeit] psíquico que Freud investigó, tenemos:

- | | |
|------------------------------|---------------------------|
| 1.-El trabajo de duelo | 4.-El trabajo de juicio |
| 2.-El trabajo de pensamiento | 5.-El trabajo de recuerdo |
| 3.-El trabajo elaborativo | 6.-El trabajo de sueño |

A estos tipos de trabajo, habremos de agregar un octavo más, que hemos de dilucidar a lo largo de esta tesis y que denominaremos como *Trabajo del mito*.

TIPOS DE TRABAJO PSÍQUICO

El primer tipo de trabajo psíquico enumerado es el de "*Trabajo de duelo*", su naturaleza es intrapsíquica y es consecutivo a la pérdida de un objeto [objekt] al cual la libido del sujeto está fijada. Por medio de este trabajo la libido del sujeto consigue desprenderse de dicho objeto y de esta manera consigue ser liberada para poder investir otro objeto. Las fases de dicho trabajo señaladas por Freud en "*Duelo y melancolía*" (1915) son las siguientes:

- Primero hay una identificación del sujeto con el objeto perdido de carácter inconsciente en la que es como si el sujeto dijera "no pierdo nada con la ausencia del objeto, ya que yo soy el objeto y me puedo amar a mí mismo como amé al objeto".
- Segundo, dicha identificación se desvanece a merced de la libido narcisista que aún queda en el yo del sujeto, es decir, las motivaciones de la vida diaria muestran al sujeto la ineficacia de la identificación con el objeto.
- Tercero, la libido empleada en dichas identificaciones queda libre y puede investir objetos substitutivos, mediante cierta cuota de identificación permanente del sujeto para con el objeto perdido. De hecho, el yo no es otra cosa que el conglomerado de identificaciones que el yo ha llevado a cabo con la sucesión de objetos perdidos y vueltos a encontrar.

En este caso de trabajo, lo que observamos como su producto es la liberación de la libido de objeto y su reconvención en libido yoica para su posterior reutilización como libido objetal. El *Trabajo Elaborativo* es un proceso de naturaleza intrapsíquica y contrario a lo que cabría esperar, su naturaleza también es inconsciente. El trabajo elaborativo, como su nombre lo indica, consiste en la aceptación de elementos reprimidos durante el proceso psicoanalítico mediante el vencimiento de resistencias lo que impide que el sujeto sea dominado por los fenómenos de repetición. Este trabajo va más allá de la aceptación intelectual de las resistencias ya que implica el vencer tanto a éstas como a las fuerzas inconscientes que las alimentan y que fuerzan los fenómenos repetitivos. De hecho, el trabajo elaborativo es un tipo de repetición sólo que modificada por la experiencia de la cura, ya que al ocupar el analista el lugar de objeto a, puede desvanecerse. Lo que observamos en este trabajo como su producto es la victoria sobre las resistencias con base a un trabajo intrapsíquico modificado por la experiencia de la cura. Los problemas del *Trabajo de juicio y del trabajo de recuerdo* van a ocupar a Freud desde el "*Entwurf*" (1895) donde se refiere a ellos en una forma muy crítica: "toda vez que las investiduras coincidan entre sí, no darán ocasión alguna para el trabajo de pensar. En cambio, los sectores en disidencia despiertan el interés, y de dos

distintas maneras pueden dar ocasión al **trabajo de pensar**. O bien, la corriente se dirige sobre los recuerdos despertados y pone en marcha un trabajo mnémico carente de meta, que entonces es movido por las diferencias, no por las semejanzas, o bien permanece dentro de los ingredientes recién aflorados y entonces constituye un trabajo de juicio igualmente falto de meta". Lo que Freud trata de explicar, expresado en términos psicológicos y no neurológicos, es lo siguiente, un estímulo nuevo, al ser procesado puede cursar dos vías:

- 1) al compararse con las huellas mnémicas ya existentes inicia una serie de asociaciones que basadas en las diferencias forman una cadena; por ejemplo, el sujeto va a un centro comercial y entra a una tienda que ocupa el lugar de otra, esto le recuerda que en la tienda original conoció a su novia, que en ese entonces era más delgada, que tiene que hacer ejercicio porque ha subido de peso, porque su padre falleció del corazón, etc. La cadena de asociaciones, aparentemente no tiene meta, pero para nosotros, es más justo decir que no tiene meta consciente y que está comandada por motivos que son inadvertidos por el sujeto, es decir, que están comandados por una meta inconsciente.
- 2) o bien, la atención se queda en el estímulo actual y formula un juicio, en este caso se enunciaría de una forma similar a esta : "esta tienda no estaba aquí".

Si el trabajo metapsicológico de Freud sobre la consciencia hubiera llegado a nosotros, probablemente tendríamos una visión psicoanalítica y no sólo psicológica en conjunto de los diferentes trabajos que emprende el pensar consciente, como éste no es el caso, tendremos que suponer cuál era la visión de Freud al respecto. Por principio, suponemos que bajo el título de trabajo de pensamiento Freud englobaba a todos los diversos trabajos del pensar consciente, tales como el trabajo de recuerdo, de juicio, de razonamiento, etc. El trabajo de juicio, Freud nos señala en "**La negación**" (1925), se origina a partir de la represión, veamos como se produce dicho trabajo: Un elemento reprimido puede irrumpir en la conciencia siempre y cuando se deje negar, en la negación el proceso afectivo se separa de la función intelectual. La negación resulta una suerte de aceptación intelectual de lo reprimido donde persiste lo esencial de esta, la represión del contenido emocional. Puesto que es tarea de la función intelectual del juicio afirmar o negar contenidos de pensamiento, el juicio adverso es el sustituto intelectual de la represión. El trabajo de juicio permite entonces que por medio de la negación el pensamiento se libere de las restricciones de la represión y se enriquezca con contenidos indispensables para su operación. Pero no es esta la única función del juicio, también cae bajo su imperio el principio de realidad, en este caso, el juicio debe de decidir si una percepción es objetiva o subjetiva. Al ser cualquier representación el resultado de una percepción, la representación se afirma como proveniente de afuera, por lo tanto, lo que el principio de realidad realmente tiene que discernir es si esa representación puede ser reencontrada en la realidad.

Por último, el trabajo de recuerdo puede estar comandado por una representación meta consciente o por una representación meta inconsciente. Si es el primer caso, el sujeto se esfuerza por evocar una representación a la que tiene denegado el acceso. Este esfuerzo consciente tiene que abrirse paso contra la represión, si la representación meta no está muy ligada al complejo reprimido, entonces el trabajo resultará económico, pero si la representación meta está fuertemente ligada al complejo reprimido, sólo una ayuda externa logrará que dicho trabajo llegue a su fin. En el caso de la representación meta inconsciente, el trabajo de recuerdo opera de forma similar a como Freud la describe en el **Entwurf** a partir de semejanzas y diferencias que gravitarán con relación al núcleo

reprimido inconsciente. Otro trabajo que se podría agregar al grupo del trabajo de pensamiento, sería el trabajo del habla, aunque éste no lo podemos encontrar en Freud de forma explícita, pero lo podemos intuir en Lacan cuando desarrolla el mecanismo de los lapsus, en especial uno que se ha vuelto paradigmático y que desarrollaremos a continuación:

Freud en su libro "el chiste y su relación con lo inconsciente" (1905) reseña una ocurrencia de un pobre hombre llamado Hirschs-Hyancinth personaje salido de la pluma de Heine que se precia de sus relaciones con el Magnate barón de Rothschild, al final Hirschs dice:

" Y así, verdaderamente, señor doctor, ha querido dios concederme toda su gracia; tomé asiento junto a Salomon Rothschild y él me trato como a uno de los suyos, por entero ~~Famillionarmente~~"

Podemos presumir que el decir de Hirschs intentaba expresar "...me trato como uno de los suyos, por entero de forma familiar (Familiär)" pero un discurso inconsciente intentaba expresar un complemento "es decir como hacen los millonarios (Millionär)". La nueva palabra Famillionarmente (Famillionär) se forma a partir de la condensación de las palabras alemanas "Familiär" y "Millionär" de la siguiente manera:

Familiär
— Millionär
Famillionär

Es decir, el trabajo del habla estaría formado por dos cadenas discursivas diferentes, la primera sería la del habla articulada y la segunda sería la del inconsciente que algunas veces no coincidirían y darían lugar a lapsus como éste. Abordar aquí al trabajo del habla con mucha profundidad nos llevaría más allá de nuestro propósito, que es ilustrar las diferencias estructurales en los diferentes tipos de trabajo psíquico, pero señalaremos que se correspondería en un nivel muy simple con el esquema "L" y en una forma más compleja con el grafo del deseo a nivel del molino de palabras. si desarrolláramos aquí el trabajo del habla, lo haríamos articulando la represión primordial [*Urverdrängung*] que da origen a los dos registros de lenguaje, el consciente y el inconsciente, considerando el lugar de A, a, a', s, la naturaleza a prèss-cup de la cadena discursiva, etc.

El *Trabajo de chiste* y el *trabajo del mito*, este último, al menos como lo concibe Karl Abraham, tienen su paradigma en el *trabajo del sueño*, por lo cual hay que examinar primero con mucho detenimiento los procesos y fuerzas psicológicas que producen el sueño, a saber: El deseo de dormir, la investidura energética de los restos diurnos, la energía psíquica del deseo inconsciente generador del sueño y las fuerzas de contrainvestidura provenientes de la censura. Aprovecharemos también la ocasión para hacer una lectura antropológica de dicho proceso, la cual nos permitirá tomar una posición con respecto a los desarrollos de Abraham en relación con el trabajo del mito. Freud dedica toda una sección de la "*Traudungstung*" (1900) a analizar y describir el trabajo del sueño, pero en aras de brevedad y simplicidad, nosotros además echaremos mano de la "*Ilava. Conferencia de introducción al psicoanálisis*" (1916), la que a juicio del mismo Freud es más didáctica que la exposición al respecto contenida en "*La interpretación de los sueños*". El punto que ha generado más confusiones, e inclusive la sigue generando hoy a casi 100 años de publicado el libro, es el que se refiere a la diferencia entre sueño latente y sueño manifiesto.

El sueño manifiesto es lo que se observamos mientras soñamos, es lo que intentamos platicar cuando contamos el sueño, son las acciones puestas en palabras de "la película del sueño" o su argumento. Por otra parte, el sueño latente está formado por los pensamientos y mociones de deseo que originan el sueño manifiesto, es decir, a partir del sueño latente se origina el sueño manifiesto. El trabajo que traspone el contenido latente en sueño manifiesto, es lo que llamamos **trabajo del sueño** y es llevado a cabo únicamente por el soñante. Por otra parte, el trabajo que progresa en la dirección contraria del trabajo del sueño, es decir, aquel que va desde el sueño manifiesto y quiere alcanzar el contenido latente es el **trabajo de interpretación**. El trabajo de interpretación es operado tanto por el soñante como por el analista y aspira como resultado cancelar el trabajo del sueño. Si consideramos desde el punto de vista antropológico al sueño manifiesto como una transformación del sueño latente, entonces tenemos las siguientes fórmulas:

trabajo del sueño = contenido latente → contenido manifiesto
 contenido latente ← contenido manifiesto = trabajo de interpretación

trabajo del sueño \ trabajo de interpretación

trabajo del sueño : trabajo de interpretación : : endopsíquico : interpsíquico

El contenido latente mediante el trabajo del sueño, guarda relaciones de transformación con el contenido manifiesto, pero durante esta transformación operamos un salto cuántico en el orden en que se inscriben los registros del contenido latente y del contenido manifiesto, es decir, el contenido latente es cualitativamente diferente al contenido manifiesto, lo cual es similar a un arreglo que observamos en la antropología estructural cuando se estudian los mitos y sus interpretaciones. En el estudio antropológico del mito, se pueden realizar dos tipos de transformaciones:

- La primera consiste en demostrar la transformación de datos etnográficos en mitos, en dicha transformación no nos mantenemos en el mismo registro al ir de un elemento al otro, lo cual es equivalente al trabajo de sueño ; es decir, un primer nivel que podemos investigar en antropología es como surge un mito de la mente del mitante.
- La segunda consiste en demostrar la transformación de un mito en otro, lo cual a diferencia de la anterior transformación no nos exige saltar de registro. Esta forma de transformación es equivalente en el sueño a la elaboración secundaria, que modifica el sueño una vez soñado, en otras palabras, la elaboración secundaria nos lleva a contar versiones diferentes de un mismo sueño.

Las equivalencias entonces, quedan de esta manera:

E. primaria : E. secundaria : : transf.de dato a mito : transf. de un mito a otro

Abocándonos más específicamente al trabajo del sueño, podemos identificar tres grandes estadios en su elaboración; primero hay un traslado de los restos diurnos preconscientes que originan el sueño al inconsciente, después el genuino trabajo del sueño acontece en el inconsciente, por último acontece una regresión del material onírico recién elaborado hasta la percepción por lo cual el sueño deviene otra vez consciente. En aquellos sueños denominados infantiles, la transformación del contenido latente en contenido manifiesto, es decir, el trabajo del sueño, consta de sólo de dos acciones simples, a saber: la transposición del modo desiderativo en modo indicativo, y la transposición de los pensamientos en imágenes. Conforme los sueños se ven

enfrentados a la censura onírica, aparece otro mecanismo del trabajo del sueño, que es la desfiguración onírica. La desfiguración onírica consta de tres procesos, que son:

a) **La condensación.** Podemos intuir su efecto cuando observamos que siempre el sueño manifiesto es una traducción resumida del sueño latente y nunca ocurre en forma contraria. El volumen de pensamiento del contenido latente puede llenar hojas, mientras que el sueño manifiesto sólo ocupa unos cuantos renglones. La condensación se logra por:

omisión de elementos latentes.

plasmación de sólo fragmentos del complejo que origina el sueño.

elementos latentes que al tener elementos en común, se unen.

De forma estricta, la condensación es únicamente esta última y puede ser asimilada a la figura retórica de la metonimia. Aunque la condensación hace impenetrable el sueño, Freud dice (1916) *"no se recibe la impresión de que sea un efecto de la censura onírica. Más bien se preferiría reconducirla a factores mecánicos o económicos, pero de cualquier modo, la censura se beneficia de ella"*. El que Freud reconozca la condensación como un efecto otro que el de la censura, es un adelanto de la tesis de Lacan del inconsciente estructurado como lenguaje, y al mismo tiempo es un indicador de la incidencia de los mecanismos del pensamiento salvaje en la conformación de los retoños del inconsciente. La condensación permite que dos ilaciones completas y distintas de pensamientos oníricos latentes se expresen en el mismo sueño. Por otra parte, elimina las relaciones simples y la sustituye por relaciones complejas, logrando de esta manera que los pensamientos oníricos latentes pierdan su linealidad y que una vez expresadas en el sueño adquieran un carácter estructural.

b) **Desplazamiento.** Freud considera que es en todo obra de la censura onírica, aunque una vez que hayamos analizado el papel de los operadores binarios en el mito y veamos la capacidad que a partir de una matriz dicotómica tienen para formar complejos, ya no podremos estar completamente de acuerdo con esta afirmación. Nos parece a nosotros y así lo demostraremos que es más conveniente reconducirla también a factores mecánicos y económicos, y limitar el papel de la censura a una simple beneficiaria de sus efectos. Puede operar de dos maneras:

sustituyendo un elemento latente por medio de un elemento manifiesto con el que guarda alguna relación de alusión no comprensible, extrínseca o insólita.

transponiendo el acento psíquico de un elemento importante a otro nimio.

El desplazamiento se corresponde a la figura retórica de la metáfora. La censura sólo se puede beneficiar de ella cuando la alusión se vuelve incomprensible. Tanto la condensación como el desplazamiento son efectos de lenguaje, no así el siguiente mecanismo que obra como un mecanismo regresivo.

Figuración plástica de palabra. Cuando la representación palabra está asociada a una representación cosa, la figuración plástica es expedita, pero cuando la representación palabra está asociada a una representación relación, dicha figuración se vuelve difícil y sólo consigue su objetivo mediante la reconducción de la representación relación a su antiguo significado concreto. Los factores plásticos del sueño tienen también un valor figuracional, por ejemplo, un contenido obscuro será plasmado en un sueño umbroso,

múltiples sueños de una misma noche tienen a menudo idéntico significado y atestiguan el empeño por dominar cada vez mejor un estímulo de urgencia creciente, pero por otro lado forman un sistema que de ser analizado revelaría una estructura interna del todo similar a la que tiene un sistema de mitos. Un sueño disparatado encubre la crítica de que los contenidos latentes son un disparate. La duda es obra de la censura onírica. Cualquier elemento del sueño susceptible de un opuesto no puede saberse de antemano si representa su sentido correcto, el contrario o ambos al mismo tiempo, al igual que pasa en las lenguas primitivas. También observamos que en los sueños hay una inversión de las relaciones y de la temporalidad. En suma, el trabajo del sueño aplica a los pensamientos, un tratamiento regresivo en el que se deja a un lado todo lo sobreañadido en el tipo de razonamiento que denominamos en antropología estructural como pensamiento *domesticado*. Si bien los mecanismos del pensamiento salvaje se pueden observar en el sueño, esto no nos autoriza a concluir que el sueño es totalmente isomórfico al mito, ni que el rendimiento intelectual de ambos sea similar, sino más bien que son productos inconscientes que pueden tener o no las mismas fuentes de excitación pero que estructuralmente son diferentes y cumplen funciones distintas

La investigación del Chiste (Witz) y su relación con lo inconsciente cuya consecuencia fue la elucidación de los modos de funcionamiento del **Trabajo del chiste** representó para Freud, una oportunidad de mostrar como para la comprensión de procesos psíquicos en apariencia muy similares al sueño hay que tener mucho cuidado al aplicar de forma irrestricta el paradigma del trabajo del sueño. Aunque sí bien es cierto que los retoños del inconsciente comparten características similares entre ellos también es cierto que guardan diferencias, de esta manera no es lo mismo explicar un síntoma que una inhibición, como tampoco es lo mismo explicar un sueño que un ceremonial obsesivo. Aunque distintos retoños del inconsciente provengan del mismo complejo, el que una pulsión devenga un chiste y no un sueño le concede cierta especificidad a cada uno, y además hemos de considerar que al igual que el mito, el rito y la creación plástica, todos los retoños del inconsciente que provengan del mismo complejo forman una estructura de transformaciones donde no hay correspondencia de uno a uno entre sus elementos, sino más bien hay una relación de complementariedad entre las distintas producciones. Un ceremonial obsesivo no es un sueño actuado, pero al analizar a ambos y si provienen del mismo complejo, descubriremos que entre ellos existen relaciones estructurales, tal vez, y lo mencionamos a modo de ejemplo, el sueño omite lo que el ceremonial actúa, o el ceremonial condensa lo que el sueño desplaza.

Si hemos de discernir el modo en que el trabajo del chiste y el trabajo del mito operan, nuestra principal preocupación no debe ser igualarlo al trabajo del sueño, por el contrario, hemos de partir del ejemplo del sueño para mostrar la especificidad de cada producción psíquica. Con este espíritu de discernimiento de la especificidad de cada fenómeno, revisemos lo que Freud consigna con relación al trabajo del chiste en su escrito de 1905, **"El chiste y su relación con lo inconsciente"**. La técnica del chiste consta de procesos tales como la *condensación*, *el desplazamiento* y *la figuración indirecta*, que también comparte con el trabajo del sueño; sin embargo, el chiste es tan diferente al sueño, que no nos es permitido suponer que estos procesos operen de igual manera en ambos; por ejemplo, la regresión de la ilación del pensamiento hasta la percepción falta en el chiste (así como también en el mito). Pero por el otro lado, en el chiste al igual que en el sueño (y probablemente también en el mito) hay una

transposición de un pensamiento preconsciente al inconsciente, donde se elabora y es devuelto a la conciencia. El trabajo del chiste a diferencia del trabajo de juicio y del trabajo del pensamiento, tiene un carácter involuntario, lo que lo asemeja al sueño, y en cierta medida también al mito, ya que en el caso de éste último, aunque voluntariamente se diseña una historia o se modifica una ya existente, involuntariamente se despliega un teorizar sobre el mundo, del cual presumiblemente el mitante nada sabe.

Si para la formación del sueño la pieza de trabajo más importante es la regresión de los contenidos latentes de pensamiento a imágenes que permiten la figuración plástica del sueño, en el caso del trabajo del chiste la parte más importante de su trabajo es la extrema condensación de los contenidos latentes de pensamiento al punto que Freud, inclusive, llegó a pensar que el placer que éste produce, se debe a un ahorro en las formas de expresión del pensamiento, pero más bien y como señalamos antes, la condensación y el desplazamiento se deben más a factores mecánicos inherentes al lenguaje en forma general y aventuramos nosotros al pensamiento salvaje en forma particular. La brevedad del sueño es concomitante a su procesamiento del inconsciente. Con respecto al desplazamiento, el chiste se comporta diferente al sueño. Si el sueño en aras de evadir la censura, echa mano de cualquier vía por absurda que pueda ser, y entre más absurda mejor, el chiste tiene que respetar a los vínculos que se establecen en el pensar consciente, de lo contrario daría la impresión de un chiste malo; es decir, mientras que el sueño esquiva la censura, el chiste triunfa sobre ella, ya que aunque la mantiene logra burlarla. Esta es una de las razones por la cual la interpretación de los sueños da la impresión de hacer chistes malos. La figuración, por lo contrario, que es una de las técnicas del trabajo del sueño, tiene su correlato con una variedad especial de lo cómico, la ironía, y que al igual que en las antiguas lenguas donde las palabras todavía conservaban un sentido antitético, el verdadero sentido de la ironía se da a entender mediante ademanes o mediante el tono de la voz, y sólo es aplicable cuando el otro está preparado para escuchar lo contrario, por eso entre las variedades de lo cómico, la ironía tantas veces se ha malentendido, además la ironía es incomprendida porque no todos están preparados para oírla ya que es una de las variedades de lo cómico donde hay un resto de lo trágico, y con ello hay una relación íntima con la muerte. El chiste (Witz) se forma desde el inconsciente puesto que el material para elaborarlo cae en su imperio en una parte de su trayecto además el chiste presta su ayuda a tendencias inconscientes, aquí, probablemente también se diferencia del sueño, ya que tengo la impresión de que mientras en el sueño hay un predominio de mociones de deseo sexuales, en el chiste las mociones que predominan son las agresivas. Pero tal vez una de las principales diferencias entre chiste y sueño y con la cual terminamos esta sumaria revisión del trabajo del chiste, es que mientras el sueño sirve para evitar el displacer producido por las pulsiones que impiden el sueño, el chiste sirve para extraer placer de la actividad normal del aparato animico, retenerlo y compartirlo con un tercero. De esta manera, el trabajo del chiste es más afín con el trabajo del mito ya que ambos persiguen un fin lúdico, el primero burlando la censura y el segundo reproduciendo a la mente que lo crea, que el mismo trabajo del sueño.

De entre las formas de trabajo (Arbeit) psíquico que hemos enumerado, la única que no es formalmente denominada como tal por Freud es la que corresponde al **trabajo del mito**. La elucidación del trabajo del mito seduce a los psicoanalistas porque mito y sueño guardan entre sí multitud de similitudes en cuanto a sus respectivas

concepciones ideológicas, es decir, hasta antes del psicoanálisis, el mito de ser considerado por los antiguos como un objeto cultural valioso pasa a ser excluido del discurso de la ciencia como un objeto residual del desarrollo del saber humano. No obstante esta operación de exclusión del "Hombre moderno" para con el mito, en las antiguas tradiciones que perduran de forma transformada en la concepción ideológica de los pueblos, mito y sueño son considerados como portadores de verdad. Esta verdad tomada como absoluta, mediante la adecuada indagación hermética, según suponían los antiguos, podría ser penetrada después de un arduo trabajo de exégesis.

La "*Traumdeutung*", como toda obra que moviliza una subversión en la concepción narcisista que el hombre tiene tanto de sí mismo como del mundo que le rodea, no tardó en ser mal interpretada por aquellos que no querían renunciar al egocentrismo que la noción de inconsciente psíquico vino a derruir. La principal lección que el análisis de los sueños nos deja es que existe un saber que se sabe a través de un sujeto que sin embargo no sabe que sabe ni como sabe, y que inclusive no quiere saber nada de este saber. Por el contrario, muchos vieron en el análisis de los sueños la oportunidad para probar la existencia de una verdad trascendente. Decir que los sueños portan un saber es una cosa, decir que ese saber es La Verdad es otra muy distinta. El psicoanálisis que vino a demostrar lo elusivo de la pretensión de saber, en manos de la ideología dominante se convirtió en La forma de saber. Supongamos sin conceder, que si el Psicoanálisis es La forma de saber, lo más lógico es que se aplique a todos aquellos objetos que refractarios a la mirada científica, aún se mantenían en espera de una significación (*Deutung*). Precisamente Freud se acerca al chiste (*Witz*) en este espíritu de exaltación que da la seguridad, para toparse con el amargo hecho de que aunque sueño y mito se relacionan en lo inconsciente, la relación entre el sueño y el inconsciente por un lado, y la del chiste y el inconsciente por el otro, son más diferentes que parecidas.

Entonces, al estudiar los retoños del inconsciente no nos basta (por lo menos a nosotros) con asegurar que tal o cual producto lo es, ni mucho menos es suficiente averiguar que moción o complejo de maciones los provocan ya que diferentes retoños de lo inconsciente pueden provenir del mismo complejo, lo que nos interesa principalmente es averiguar cual es la razón de ser de la especificidad de cada tipo de retoño, es decir, nos interesa saber porque una moción genera un síntoma y no un sueño, porque un complejo se expresa en una inhibición y no en un chiste. Todo parece apuntar que no son tanto los factores cuantitativos los que en este caso importan sino más bien los factores de contenido que se plasman necesariamente en la forma. Este contenido necesariamente tiene que ver con el deseo que se moviliza ya que éste es puede construir estructuras. Durante mucho tiempo se ha sostenido que la forma no afecta el contenido o viceversa, con la Antropología estructural no podemos estar tan seguros de esta afirmación ya que esta disciplina ha demostrado que contenido y forma no son más que dos aspectos diferentes de un sólo continuo, o lo que es lo mismo, que deseo y estructura son dos aspectos diferentes de la misma realidad. Cuál es el procedimiento que nos lleva a discernir las particularidades antes que las semejanzas. Sin duda el único procedimiento que nos permitirá aprender la esencia particular de cada formación del inconsciente en particular es la escucha, es imprescindible que antes de tratar de encontrar similitudes con otras formaciones analicemos primeramente las particularidades de la que nos interesa identificar. Freud cada vez que abordaba un problema nuevo lo hacía bajo el mismo espíritu de escucha, puesto que el fracaso con el estudio del chiste le demostró que es mejor método permitir que el fenómeno se

muestre con sus "propios" significantes a tratar de imponerle los propios, por lo tanto Freud sabía como extraer un valioso botín teórico para el psicoanálisis cada vez que se empeñaba en la comprensión de un fenómeno nuevo. Por ejemplo: se sumerge en la psicología de las masas y trae de la mano los conceptos de Superyó e identificación; intenta la especulación biológica y formula los conceptos de compulsión a la repetición y pulsión de muerte. Qué es lo que extrae Freud de los mitos, hemos de esperar hasta el capítulo XIV para contestar a esta pregunta, mientras tanto observemos los primeros intentos de identificar los mecanismos de acción del trabajo del mito de la mano del escrito de 1909 de **Karl Abraham "Sueño y mitos"**.

EL TRABAJO DEL MITO DESDE KARL ABRAHAM

Karl Abraham fue un psicoanalista Berlínés. Nació en 1877 y falleció en la Navidad de 1925. Su principal aportación al psicoanálisis y de la que pocos le reconocen su paternidad es la sistematización de los estadios del desarrollo libidinal (Desarrollo por etapas), así como también es responsable de proponer un cuadro sistematizado de la etiología de las psiconeurosis basándose en la ubicación cronológica de las determinadas fijaciones en las distintas etapas del desarrollo libidinal. Otro de sus descubrimientos fue la existencia de diferentes subetapas (pasiva y sádica) dentro del estadio oral del desarrollo de la libido. La relación de estos estadios con la "Daementia praecox" también son su responsabilidad. Analista de Melanie Klein, puede considerarse precursor de las concepciones que ésta desarrolló sobre el imaginario del infante. Junto con Rank, Silberer, Jones, Ferenczi y en cierta medida Jung se ocupó del psicoanálisis de los mitos. Las principales tesis de Abraham al respecto de los mitos están contenidas en su escrito de 1909 "**Traum und Mythos**" mismo que reseñamos aquí a lo largo de todo el capítulo puesto que dicho trabajo ilustra un intento de describir los procesos y fines a los que aspira el trabajo del mito. Sin embargo no nos contentaremos sólo con presentar las elaboraciones que Abraham presenta en "**Sueños y mitos**", sino que también, y en la medida de nuestras posibilidades, se intentará una lectura crítica de su trabajo a la luz de nuestros conocimientos de antropología estructural. Empecemos pues nuestra lectura crítica del trabajo de Abraham con sus consideraciones sobre las similitudes y diferencias entre Sueño y Mito.

I. SIMILITUDES Y DIFERENCIAS ENTRE EL SUEÑO Y DEL MITO

Karl Abraham (1910), (al igual que nosotros), considera que ciertos productos de la mente humana, entre ellos sueños y mitos se relacionan con la actividad del inconsciente y tienen su origen en la sexualidad infantil. Estos productos además, comparten entre sí la tendencia a "representar como cumplidos los deseos humanos" para lo cual se valen de los mismos medios (condensación, desplazamiento, figuración indirecta etc). Para Abraham (1910) una de las diferencias fundamentales entre mitos y sueños son las siguientes:

- 1) Mientras que los mitos son producto de la fantasía de naciones enteras, los sueños son fantasías individuales. Por lo tanto la comprensión del mito es un intento de penetración en la psicología colectiva.
- 2) El mito es una realización de la vida de vigilia, por su parte el sueño es un producto de la vida onírica y tal vez sea el rasgo que más aleja a sueños y mitos.

- 3) La última diferencia importante reseñada es que mientras el sueño es efímero los mitos se desarrollan en el tiempo, lo cual expresado en la terminología que hemos venido usando quiere decir que los mitos tienen valor de objeto de transmisión

Al plantear las similitudes entre sueños y mitos Abraham se empeña en subrayar una identidad estructural entre ambos productos de la mente humana y por otro lado considera importante señalar que las diferencias entre ambos competen a sus ámbitos de incumbencia. Es decir se empeña en dejar bien claro que aunque sueño y mito son diferentes en apariencia los procesos que los forman al ser idénticos justifican la aplicación de la técnica de análisis de uno a otro. Este procedimiento es algo apresurado ya que opera al revés, para proponer la igualdad en los medios de formación de dos fenómenos primero se tienen que analizar por separado y luego comparar, tal es el procedimiento que sigue Freud analizando los sueños por un lado (1900) y los síntomas por el otro (1895) lo cual hace antes de que se pueda plantear su igualdad y no a la manera de Abraham que partiendo del a priori de la igualdad entre ambos productos deriva los resultados del análisis de uno a análisis del otro.

II. SUEÑOS TÍPICOS Y MITOS

Un sueño típico es aquel que se presenta de idéntica forma en personas diferentes. Freud demostró que el análisis de los sueños típicos siempre conduce a las mismas fuerzas reprimidas inconscientes sin importar que se trate de dos personas diferentes. De esta manera, los mitos que son fabulaciones que comparten los pueblos se originarán en las mismas fuentes de deseo que los sueños típicos, es decir, mitos y sueños típicos se originan en los mismos deseos reprimidos de la infancia. Si un mito y un sueño comparten un contenido es porque ambos se originan en deseos comunes a todos los seres humanos. Por ejemplo, el contenido de la muerte del padre común a los sueños y a los mitos se origina en el complejo nuclear (o complejo de Edipo como se le llamará más tarde) que es propiedad de toda la humanidad, agregaremos nosotros que más bien el hecho de que exista una humanidad es efecto de la existencia del complejo de Edipo. Precisamente el primer éxito del psicoanálisis, en la comprensión de los mitos, fue descubrir que el mito de Edipo se origina en el complejo nuclear, denominado a raíz de este descubrimiento como *complejo de Edipo*. Este mito contiene en sí las dos fantasías infantiles que componen su respectivo complejo, a saber, la fantasía de la muerte del padre y la relación amorosa con la madre. Además, señala Abraham, el mito de Edipo muestra en toda su crudeza las consecuencias que dichas fantasías tendrían en la realidad. El mito de Edipo sin embargo, no es el único que plasma al complejo nuclear ya que al ser éste una fuerza muy importante en la vida psíquica, también aparece en multitud de otros mitos, entre ellos el de "Urano y los Titanes", así como el de "Cronos y Zeus". El problema principal que impide la vinculación entre sueño y mito es el carácter individual del primero y colectivo del segundo. Para proponer la identidad entre uno y otro producto habría que encontrar en la experiencia un "trickster", es decir un fenómeno que mostrara similitud entre ambos y que permitiera entender la transición lógica, más no genética entre ambos. Este objeto que vincula a sueños y mitos no es otro que el sueño típico que al tener un contenido más o menos estable entre varios soñantes da la impresión de ser un pequeño mito ya que plasma pequeños motivos míticos de naturaleza colectiva en sueños individuales. Este procedimiento válido nos sirve para proponer dos hipótesis del porque de esta identidad, la primera consistirá en suponerle a estos pequeños motivos míticos una existencia independiente, es decir suponerlos como provenientes de un inconsciente colectivo, partido que tomará

Jung, la otra opción es suponerlos originados en las mismas fuentes, en todos los sujetos, (si hablamos de sueños) o sociedades (si hablamos de mitos) en que aparecen. Huelga decir que según la navaja de Ockham, la hipótesis más plausible es la segunda, la cual adoptan no sólo Abraham sino Freud, Rank, Jones y el mismo Lévi-Strauss.

III. SIMBOLISMO Y SEXUALIDAD

La similitud que a título de signatura (Foucault, M. 1960) revela al psicoanálisis la identidad entre mito y sueño, es el uso en ambos del simbolismo. Algunos sueños y mitos, nos recuerda Abraham, se presentan sin disfraz simbólico, tales como el mito de Edipo o de Urano, esto es así porque creyendo nosotros que estamos muy alejados de estos deseos, éstos se pueden plasmar porque la censura desprecia su contingencia. Sin embargo, en el análisis de la mayoría de los sueños y los mitos es más difícil traducir este disfraz simbólico, que dicho sea de paso, sirve para expresar fantasías sexuales. El origen del simbolismo sexual en la cultura, se puede datar a partir de la aparición de las artes plásticas, que inician con la figuración de los genitales, que poco a poco empieza a sufrir transformaciones para adaptarse a las prácticas religiosas, por ejemplo en los ritos de fertilidad. En un principio, el hombre sexualiza al mundo entero para poderlo comprender, recordemos nosotros que Juanito (Freud, S. 1909) procede de la misma manera atribuyendo el "hace pipi" a todos los seres como una cualidad inherente al ser. El hombre en general, atribuye una gran importancia a las diferencias sexuales, por lo que la sexualidad humana se ve impulsada a extenderse mucho más allá de la satisfacción genital directa. La prueba suprema de la sexualización del universo mediante la acción del pensamiento humano, es el uso de géneros en el lenguaje, es decir, a que cada objeto, por medio de la palabra, se le atribuye un carácter femenino o masculino (por lo menos en el español, el francés y el alemán). No hay que olvidar que este simbolismo sexual es inconsciente y por lo mismo ejerce su influencia sobre la fantasía. Nada sería más absurdo que pensar que la representación sexual consciente es la que domina la actividad psíquica del hombre.

Para que un objeto o actividad devenga portadora de un símbolo, debe de ser susceptible por sus características intrínsecas de asemejarse a aquello que simboliza, por ejemplo, la granada y la amapola pueden simbolizar la fertilidad por sus múltiples y pequeños granos, también éste es el simbolismo del arroz. Los símbolos sexuales son una propiedad común de toda la humanidad, agregamos nosotros que lo que es común no es tanto el símbolo en sí como la capacidad simbolizadora. Los símbolos no son inventados pero tampoco transmitidos, sino meramente reconocidos. Al respecto, Bleuler comenta (citado en Abraham, K. 1909) *"El simbolismo se basa en una forma inferior de la actividad asociativa que utiliza vagas analogías en lugar de secuencias lógicas, en estados de clara conciencia y con la atención alerta, no somos capaces de esta clase de actividad asociativa. Por lo tanto, el simbolismo no puede ser una invención arbitraria"*. Comentaremos nosotros en esta definición, que el simbolismo si se basa en una actividad asociativa, pero que esta no es una forma de actividad inferior, sino sólo diferente. La secuencia lógica en la actividad alerta es sólo la ilusión que produce la atención al seguir una línea de pensamiento, ya que en el inconsciente, de una representación, se desprenden muchos lazos hacia otras representaciones, por lo tanto, la actividad alerta es más sencilla que la actividad inconsciente que es igualmente lógica sólo que en otro sentido. De esta manera, es como Abraham (1910) plantea la identidad entre el sueño y el mito, en él esta conclusión es apriorística como señalamos antes, ya que desprecia y reduce las llamativas diferencias entre ambos productos en lugar de

indagar el por qué de su existencia. Igualmente apriorístico es la asunción de que el sueño y al mito por igual son una realización de deseo. Abraham no se detiene a pensar que cuando reconoce que el mito de Edipo a parte de representar las principales tendencias del complejo nuclear también representa las consecuencias de éste, esta poniendo en duda su afirmación, es decir, Abraham no se interroga qué fuente pulsional es la causante de la representación en el mito, de las consecuencias de las fantasías contenidas en el complejo nuclear, es nuestro parecer que este hecho, a quien lo sepa escuchar le sugerirá que si bien el sueño es la realización alucinatoria de un deseo, el mito más bien parece la reflexión inconsciente sobre dicho deseo, y que si el deseo se ve plasmado en el mito es sólo a título de prólogo para después reflexionar sobre él.

IV. EL TRABAJO DEL MITO EN ABRAHAM

Abraham intuye que el mito despliega una estructura, dice (1910) "En la estructura del mito observaremos, no solamente el simbolismo sino también otras analogías importantes con el sueño", esto es que, el trabajo del mito es similar al trabajo del sueño. Según Abraham, estas analogías que nos hacen sospechar una similitud entre los trabajos del mito y del sueño se pueden agrupar en varias categorías que son las siguientes:

A) en cuanto a su aspecto formal

- El mito al igual que el sueño *esta condensado*, es decir su explicación ocupa más espacio que su texto
- Por lo tanto, el mito consta de un *contenido latente y otro manifiesto* al igual que el sueño.
- Por último los pueblos al ignorar el significado de sus mitos nos hacen saber que *el contenido latente del mito es inconsciente*

B) en cuanto a su origen

- *El sueño es un fragmento de la vida psíquica del adulto reprimida en la infancia.* En los sueños el adulto conserva el pensamiento infantil y sus objetos, el recuerdo reprimido yace en el inconsciente hasta que una vivencia exterior lo reactiva. Para que el inconsciente reprimido se manifieste debe haber un descenso de la actividad consciente y una causa precipitante.
- El mito sobrevive desde un remoto periodo de la vida de un pueblo, al que podemos llamar su infancia, Por medio de la represión colectiva el pueblo ya no puede comprender el significado de sus mitos. El mito proviene del periodo prehistórico de la vida del pueblo del cual no se han transmitido tradiciones claras *Por lo tanto el mito es un fragmento de la vida Psíquica infantil de un pueblo*

c) En cuanto a su función

- El sueño es el cumplimiento de deseo individual
- El mito es un cumplimiento de deseo colectivo. Por ejemplo el paraíso no es otra cosa que la fantasía colectiva de la infancia de cada individuo donde se obtenía todo sin esfuerzo alguno, de esta misma manera la moral judía tan estricta en cuanto a la desnudez traslado al pasado sus deseos exhibicionistas en el paraíso terrenal

d) en cuanto a su eje.

- Todo Sueño es egocéntrico ya que el sujeto se identifica con la figura central del sueño y las demás figuras son aspectos de él, también el estado delirante es completamente egocéntrico el paciente siempre es la figura central del sistema alucinatorio.
- En el mito el pueblo se identifica sus deseos de grandeza con el héroe. (Agregamos nosotros, el pueblo pone su ideal del yo en el héroe del mito). El sistema delirante del paciente mental es como un mito en el cual se ensalza su propia grandeza. Tiene ideas

delirantes de un elevado nacimiento (novela familiar). Los mitos del origen de los pueblos no son otra cosa que una novela familiar colectiva.

Con base en estas analogías Abraham (1910) considera que es lícito plantearse el problema de los mecanismos del trabajo del mito a partir de los mecanismos del trabajo del sueño, así también nos es lícito considerar que las fuerzas que compiten en la formación del sueño también compiten en la formación del mito, dichas fuerzas son las siguientes:

- La **censo** impide que las imágenes reprimidas alcancen una expresión clara e inequívoca, mediante la acción de la censura se separa el contenido latente del contenido manifiesto. En el caso del sueño los contenidos latentes se formaron de antemano durante la vigilia. El sueño no forma ideas nuevas, se limita a transformar las que se constituyeron de forma inconsciente en la vigilia. La transformación del contenido latente al manifiesto se logra mediante la condensación, el desplazamiento y la figuración, esta transformación la denominamos elaboración primaria.
- El **desplazamiento en el mito**, Abraham nos señala, se puede observar cuando una fuerza física se transforma en dios, o en un atributo del dios, así del fuego surge el dios del fuego que es Prometeo y posteriormente Prometeo pasa a ser el ladrón del fuego. Otra forma de desplazamiento la podemos observar cuando un mito engendra a otro por ejemplo cuando el mito del fuego, da origen al mito del néctar (analizados más abajo). Por último un desplazamiento especial del mito es cuando un personaje de un mito da origen a otro personaje de otro mito, un ejemplo muy claro que Abraham nos brinda es el de la transformación de Prometeo en Moisés y que analizaremos a continuación:

ANÁLISIS DEL DESPLAZAMIENTO DE LA FIGURA DE PROMETEO A LA DE MOISÉS

- a) Prometeo asciende al cielo y trae el fuego que civilizara a los hombres. Moisés asciende también al cielo y trae la ley que civilizara a los hombres. Deuteronomios 33.2, nos da una pista sobre la identidad de la ley y el fuego¹
- b) Mientras que Moisés es servidor de dios y es castigado por una falta fútil, Prometeo es creador de los hombres y es castigado por una falta grave.
- c) Moisés tiene una vara trueno y Prometeo es en si mismo un trueno.
- d) Moisés obtiene agua y le niegan el reposo. Prometeo roba el fuego y le niegan también el descanso.

El desplazamiento en la Biblia, presume Abraham, se debe a los contenidos sexuales, sin embargo habría que preguntarnos porque el "Cantar de los cantares" es tan explícito en esta materia o porque no se censuro en la Biblia el amor homosexual entre Jonathan y David. Más bien nos parece a nosotros que el desplazamiento en la Biblia opera para conseguir que el nacionalismo judío o la primacía de Jehová sobre todas las cosas no se vean mermadas. Es decir el desplazamiento en la Biblia opera bajo móviles narcisistas que intentan mantener a toda costa la creencia en la unicidad de Jehová y el carácter de pueblo elegido de la nación Judía. Otro de los efectos del desplazamiento en la Biblia es que antiguas deidades se vean transformadas en patriarcas como Prometeo y Moisés o bien que dichos dioses se transformen en héroes como Sansón.

¹Moisés bendice a las doce tribus de Israel.

Jehová vino de Sinaí ; Y de Seir les esclareció; Resplandeció desde el monte de Rarán y vino entre diez millares de santos ; con la ley de fuego a su mano derecha.

ANÁLISIS DEL MITO DE SANSÓN

Quien demuestra que Sansón es el dios sol transformado en un héroe es Steinthal (citado en Abraham, K. 1909) cuyo análisis presentamos a continuación:

- a) De acuerdo a la etimología Sansón es el dios sol del antiguo paganismo semita y es la contraparte de Hércules el dios sol indogermánico, al cual se asemeja en muchos aspectos.
- b) Igual que Apolo otra deidad solar, Sansón tiene largos cabellos que simbolizan sus rayos
- c) El dios sol, lo es además del calor, de la procreación y de la luz. En verano alcanza el cenit de sus poderes, el invierno por otra parte así como también la oscuridad son sus adversarios naturales. Huye de la diosa Luna que lo persigue, además al ser también esta última diosa del invierno logra vencer al dios sol. Sansón se muestra débil hacia una mujer que corta sus cabellos como el invierno acorta los rayos del sol, al perder sus cabellos pierde su fuerza también y al recuperarlos aumenta su fuerza.
- d) Sansón da muerte a los filisteos y se suicida en la fiesta del dios Dagón, dios estéril patrono del mar y del desierto, enemigos naturales del sol, el uno porque representa lo opuesto al fuego, es decir el agua, el segundo porque representa el aspecto destructor del sol. Sansón une en sí mismo dos tendencias opuestas, una benéfica o heroica que es la del dios que calienta y vivifica, la otra maléfica o trágica es la del dios que agota, destruye y consume, este aspecto es simbolizado por un león ya que en el verano cuando el sol alcanza su cenit este astro se encuentra en el signo de Leo. No hay que olvidar que el primer reto de Sansón, así como también el de Hércules consiste en vencer a un león que representa sus aspectos maléficos escindidos.

Abraham nos hace notar que el desplazamiento que nos lleva de un dios solar a un héroe nacional sólo deja en este último unas cuantas características del primero, a saber, los cabellos como clave de su fortaleza, la ausencia de estos como símbolo de flaqueza, su debilidad ante una mujer y su fin mediante el suicidio. Los Filisteos al penetrar culturalmente a los Judíos inician la transformación de su dios solar pagano dador de vida y libertad en un Héroe ungido liberador del pueblo. El Mecanismo de desplazamiento tal y como lo encuentra Abraham en el mito es diferente a como Freud lo encuentra en el sueño, este último identifica dos casos de desplazamiento, el primero consiste en sustituir un elemento latente por medio de un elemento manifiesto, el segundo consiste en la transformación del acento psíquico de un elemento importante a otro nimio. Si bien el desplazamiento descrito por Freud se puede aplicar a la figuración de los avatares del sol a través de las aventuras de un héroe, o a la representación del semen mediante el néctar, el proceso que del dios sol nos lleva a Sansón consiste más bien en una equivalencia de términos que se opera a través de una lógica combinatoria, es decir el proceso que Abraham describe como desplazamiento no es otro que el de la transformación estructural de un mito en otro. La diferencia entre desplazamiento y transformación es que mientras el primer proceso lleva de un contenido latente a uno manifiesto, el segundo opera una conversión de un contenido manifiesto a otro contenido manifiesto.

- Los **medios de representación en el sueño** son otra fuerza que actúa en el trabajo del mito, estos medios se refieren a la forma por la cual los elementos de pensamiento del contenido latente se representan en el contenido manifiesto, dichos medios son:
 - a) Mientras que el sueño asume una forma dramática, el mito toma una forma épica. Es decir el sueño debe hallar medios pictóricos para representar sus ideas abstractas, el mito dichas ideas abstractas las tiene que expresar por medios narrativos, para lo cual en ambos casos

- los términos lingüísticos abstractos pueden ser tomados en sentido literal o bien pueden ser reconducidos a sus antiguas fuentes.
- b) Los eslabones lógicos no pueden ser representados y por lo tanto se hecha mano de diversas tretas como éstas: el "como si" se representa mediante la identificación.
 - c) El "o bien esto o esto otro" se representa disponiendo las posibilidades una junto a otra o describiendo a cada una por turno, como si se tuviera que seleccionar una, a veces el "o bien esto o esto otro" se expresa en varios sueños en la misma noche, uno por cada opción de cumplimiento de deseo en la misma noche. A veces diferentes mitos expresan el mismo deseo en especial si este deseo es especialmente fuerte. Cada representación distinta toma una nueva posición con respecto al deseo mostrándolo desde un nuevo ángulo.
 - d) La relación de proximidad entre dos elementos del sueño manifiesto implica una relación igual de próxima en el contenido latente.
 - e) Las mayores exigencias a la técnica de representación son suscitadas cuando se requiere eludir la censura lo cual se logra a través del simbolismo.

Abraham (1910) encuentra que tanto el mito como el sueño aún a pesar de que prescinden de los conectores lógico-aristotélicos siguen guardando dichas relaciones pero se expresan de otra forma, el interpreta que es un esfuerzo que el psiquismo lleva a cabo para eludir la censura, siendo que lo que se anuncia es la regresión a una lógica otra que opera con categorías diferentes. Estas son a grandes rasgos las fuerzas que contribuyen al trabajo del mito, el cual al igual que el sueño según Abraham consta de una elaboración primaria y una elaboración secundaria.

VI ELABORACIÓN PRIMARIA Y UNA ELABORACIÓN SECUNDARIA

Al primer tiempo del trabajo del mito, al igual que en el sueño le denominaremos elaboración primaria, en esta fase los contenidos latentes son transpuestos en manifiestos. La elaboración secundaria acontece en el sueño cuando lo relatamos, estos cambios que son operados por la censura consisten en la exclusión o debilitamiento de los elementos importantes, y en el potenciamiento de los elementos nimios o accesorios. La elaboración secundaria opera una inversión de los valores psíquicos. Es decir, lo menos importante sustituye a lo más importante y se traslada el punto focal de interés. Agregamos nosotros que el producto de la elaboración secundaria crea una versión simétrica e inversa de la elaboración primaria. En algunos casos un complejo poderoso puede producir sueños distintos en los que se figura el mismo cumplimiento de deseo, es decir, un complejo puede producir distintas versiones de un sueño. Las diferentes versiones de un mito tienen un origen similar. En este caso un poderoso complejo colectivo producirá mitos diferentes con el mismo cumplimiento de deseo, es decir creará versiones diferentes. De esta forma agregamos nosotros, tanto para los sueños como para los mitos las distintas versiones de un mito o un sueño se pueden crear a partir de dos fuentes distintas, la primera de ellas es un complejo poderoso que a partir de diferentes elaboraciones primarias cree versiones paralelas, la segunda forma de crear versiones es a través de distintas elaboraciones secundarias de un mismo material. En el primer caso las versiones entre sí serán simétricas, en el segundo caso serán además de simétricas, inversas. En el análisis de un mito hay que tomar en cuenta que en ausencia de asociaciones, no se puede distinguir la elaboración primaria de la secundaria, es decir no podemos identificar entre sí como surgió primero el mito y como se transformo, en terminología antropológica no podemos distinguir las formas rectas de las inversas. Cada generación hace su propia elaboración secundaria es decir cada generación opera una transformación en el mito. De igual forma un mito de otro

pueblo sólo es tomado y reelaborado por un pueblo en particular si éste contiene sus propios complejos figurados. Dado que todos los pueblos varían los mitos que toman debemos de sospechar que dichas variaciones retratan valores idiosincrásicos. Un pequeño paréntesis al respecto que nos tomamos la libertad de hacer en la exposición de los conceptos de Abraham es el siguiente. La relación que Abraham encuentra entre la elaboración secundaria y la transformación del mito nos pone en la pista de resolver un problema del análisis estructural de los mitos. En antropología estructural al analizar la transformación de un mito en otro observamos que los procedimientos más comunes son el cambio de código, el debilitamiento o potenciación de un tema mítico y por último la inversión simétrica e inversa de los elementos míticos. Si consideramos que la transformación de un mito en otro es obra de la elaboración secundaria, el porque de la preferencia por estos procedimientos desaparece. El cambio de código, el debilitamiento y potenciación de un tema mítico y su inversión simétrica son en todo análogos a la inversión de valores psíquicos del sueño. Para poder observar el proceso del trabajo del mito revisaremos el análisis de Abraham del mito de Prometeo y su relación con el mito del néctar.

ANÁLISIS DEL MITO DE PROMETEO

El trabajo que Abraham realiza sobre el mito de Prometeo se basa en el análisis que sobre el mismo mito realizó Adalbert Khun (citado en Abraham, K. 1909) y que sirvió para fundar la mitología comparada, antecedente directo del análisis estructural. Khun cree que los mitos indogermánicos están contenidos en los vedas de forma debilitada, además consideraba que los mitos se basaban en la observación de fenómenos naturales y no expresa ideas filosóficas o religiosas. En concordancia con el psicoanálisis postulaba que todo mito tenía un contenido aparente y otro oculto que se podía descubrir mediante análisis. Khun fue maestro de los grandes mitólogos de la corriente comparativista a saber: Delbruck, Steinthal, Cohen, Roth, Max Müller y Schwarts.

"Prometeo, en algunas versiones, era uno de los Titanes y tenía un gemelo llamado Epimeteo. Prometeo recibió el encargo de crear al hombre. Ya sea por negligencia o por discordia de los dioses, el hombre estaba privado del fuego. Prometeo robó el fuego a los dioses para dárselo a los hombres consiguiendo con esto enemistarse con Zeus, quien lo castigó encadenándolo en una roca donde un buitre diariamente le comía el hígado, volviéndole a crecer de modo que su suplicio no tendría fin."

Khun considera "Que el (decir mítico de que el) hombre sea creado por un ser superior necesita elucidación" y también "que (el decir mítico de que) el demiurgo robe el fuego y entre en conflicto con Zeus también necesita elucidación".

Para poder analizar éste y cualquier otro mito se necesita recabar elementos etnográficos, que aseguramos en esta tesis, cumplen el papel de las asociaciones del soñante en el análisis de un sueño. Dichos datos etnográficos que son aportados por Khun así como su análisis de los mismos son los siguientes:

- Todos los pueblos indogermánicos producían el fuego por fricción siendo la maestra la naturaleza misma (según creen otros autores, el hombre no necesita aprender vicariamente el proceso de prender fuego por fricción ya que el taladrar y otras actividades mecánicas revelaron al hombre la relación entre la fricción y el fuego).
- El utensilio para prender el fuego "el parahuso" consistía en un disco blando con una cavidad donde se colocaba una vara de madera dura y se frotaba hasta obtener fuego.

- Los hombres observaron que todo fuego encendido se volvía a apagar y lo relacionaron con el fuego celeste (sol) que se prendía de día y se apagaba de noche.
- Según los pueblos indogermánicos las nubes eran consideradas el "árbol ceniciento del universo" o "Yggdrasil".
- La madera del fresno (fresno: "ashtree" = árbol ceniciento) servía para encender el fuego.
- Cuando había truenos se decía que el fresno celestial se encontraba ardiendo
- El rayo era considerado un fuego celeste devenido terrestre.
- El Rayo por su rapidez y su carácter aéreo recordaba a las aves.
- Existía entonces una ave celestial (rayo) que anidaba en el fresno celestial (nubes) que traía el fuego a la tierra.
- El ave celestial era un halcón, un águila o un pájaro carpintero.
- La vida era como el fuego, se encendía y mantenía al cuerpo tibio, se apagaba y se enfriaba e.
- La creación de la vida, al igual que la creación del fuego consistía en el frotamiento de una madera dura (pene) con una madera blanda (vagina)
- Quien tiene el poder de producir fuego tiene el poder de producir vida, el dios del fuego deviene demiurgo.
- Si un pájaro celeste trae el fuego, otro pájaro celeste traerá a los niños.
- El pájaro fuego se transforma en un dios del fuego, de la luz, del relámpago y de la fecundidad.
- De esta manera el atributo pasa de dios a atributo del dios.

En el caso de los sueños el trabajo de interpretación aspira a hallar un cumplimiento de deseo. Si es verdad la hipótesis de Abraham de que el mito constituye la realización de deseos de naciones completas entonces, este análisis de un mito nos debe conducir a descubrir un deseo colectivo de esta índole. Para Abraham el deseo de contar con un protector y proveedor es demasiado inocuo como para aportar el solo la fuerza pulsional necesaria para elaborar un mito, así que, al igual que en los sueños, tenemos que buscar capas más profundas de cumplimiento de deseo que están enmascaradas por el deseo inocuo.

CAPAS EN EL MITO DE PROMETEO.

Según Abraham (1910) las capas que se identifican en un mito mediante su análisis son de dos tipos, el primer tipo consiste en capas cronológicas que marcan las sucesivas transformaciones de éste a través del tiempo, en el caso del mito de Prometeo son las siguientes:

Capas cronológicas

- 1) Identificación del hombre con el fuego (chispa de la vida) y del origen del hombre con el origen del fuego (Coito y parahuso como formas de fricción)
- 2) Existencia de dioses personales, es decir el fuego dios se transforma en el dios del fuego.
- 3) Desvinculación entre el acto de Procrear (por coito) y crear (por acto electivo).

Estas capas cronológicas se organizan de la más antigua, la primer capa, a la más moderna, la última la que se corresponde con el deseo más inocuo. Las capas de deseo de la más reciente e inocua a la más profunda y antigua son:

Capas de deseo

- a) Deseo de un protector y proveedor. Como si expresara lo siguiente "Queremos a un ser que nos cuide y nos proteja"
- b) Deseos narcisistas de divinidad y potencia, "Queremos ser hechos por un ser divino para así ser divinos nosotros también" o "queremos ser tan potentes como el creador del fuego".
- c) Deseo sexual proveniente de un complejo de grandeza sexual como apoteosis de los deseos del hombre, " Soy tan potente como el fuego mismo" o inclusive más arcaico "mi potencia es fuego".

El análisis del mito de Prometeo nos lleva a encontrarnos de nuevo con la sexualidad como principal fuerza impulsora del ser humano. En lo anímico infantil la escoptofilia y la curiosidad sexual infantil, dice Abraham y así se acerca a nuestros desarrollos al respecto aún por enunciar, constituye el meollo íntimo de afán de conocimiento del ser humano. La manía de cavilar del obsesivo "sobre las cosas trascendentes como el origen de dios y del universo o del porque las cosas son como son y no son de otra manera" no conoce otra fuente que la curiosidad sexual infantil. Con la técnica psicoanalítica a menudo se encuentran fantasías que a manera de mitos son producidas por la escoptofilia y la curiosidad sexual infantil. El tema que preocupa a estos niños en crecimiento no constituye otra cosa más que aquello que preocupa a los mitos antro-po-genéticos. La procreación del hombre, el advenimiento de una nueva vida constituyen verdaderos y atractivos enigmas. Abraham concluye la Forma más vieja del mito de Prometeo sirve para proclamar el poder procreador masculino como el más importante principio de vida.

ANÁLISIS DEL MITO DEL ORIGEN DEL NÉCTAR.

Una vez que ya hemos identificado la raíz sexual subyacente al mito de Prometeo que es un mito de procreación podemos junto con Abraham relacionarlo con otro mito, el del origen del néctar. ya que dos mitos estrechamente ligados poseerán las mismas ideas subyacentes e aquí pues los datos que Abraham y Khun nos proporcionan con respecto a este mito:

- El Néctar es una sustancia que según las religiones indogermánicas bebían los dioses y les confería poder vigor e inmortalidad.
- En las fuentes indias antiguas el nombre de néctar es Amrta y posteriormente deviene soma. En el Zend- Avesta se le denomina Haoma
- El significado etimológico de Amrta y Ambrosía tiene que ver con inmortalidad
- Todos los pueblos produjeron tóxicos (drogas) que provocan sensaciones similares al néctar incluyendo la algarabía sexual.
- El néctar produce dos clases de fuego: el corporal y el sexual.
- Los intoxicantes se obtenían de las plantas. Khun señala que del fresno se extraía el soma² y se obtenía madera para el fuego.
- Hay un soma terrestre y otro celestial de la misma manera en que hay un fuego terrestre y uno celeste.
- El Fresno terrestre produce soma y fuego terrestre, el Fresno celestial produce los mismos productos pero celestes.
- El soma Celeste se consigue perforando una nube, acto simbólico de penetración sexual mediante la cual se produce semen
- El semen es vitalizante e inmortalizante en tanto que procrea y fertiliza, el soma también es vitalizante y fertilizante
- Soma y Semen son simétricos con la lluvia o el rocío

A partir de estos datos y otros que mencionaremos poco después nosotros elaboramos este esquema que ilustra las relaciones estructurales entre el mito del fuego y el mito del néctar.

² La hipótesis actual más plausible sobre el origen del soma (Levi-Strauss, C. 1972) identifica a su precursor en el hongo *Amanita Muscaria*. Este descubrimiento no invalida su uso como dato en el análisis del mito por el contrario lo refuerza pero en otro sentido, la similitud del hongo con un pene bien refuerza la similitud del soma con el semen ya que ambos proceden de fuentes metafóricamente similares.

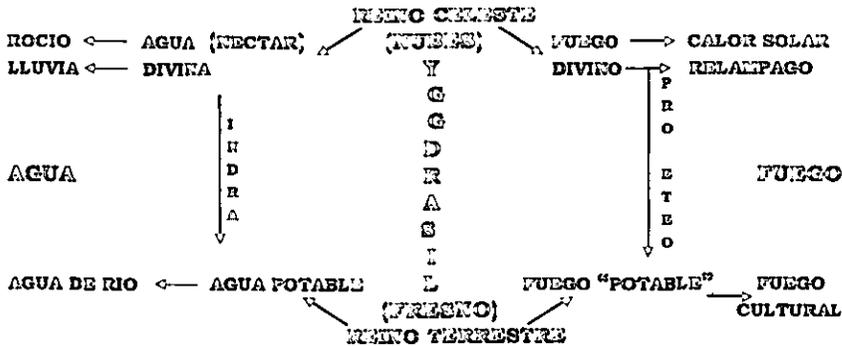


Figura 1. Esquema estructural de los mitos de procreación (origen del néctar y origen del fuego).
Una forma de mito intermedio que combina motivos de ambos es el siguiente:

MITO DE ZEUS Y PERSÉFONE

"Zeus dios principal quiere llegar a Perséfone (la virtud) quien esta oculta en un banco de nubes. Zeus se trasforma en serpiente y se abre camino a través de la nube, el resultado es el nacimiento de Dionisios el dios del vino y personificación del néctar. Dionisios es amamantado por la Hades diosas de la lluvia personificación del soma celestial cuya constelación domina la época de las lluvias"

Por lo tanto:

Origen del género humano : Origen del soma : : Origen del fuego: Origen de las lluvias

Zeus sacado a colación por este mito es equivalente a Indra señor del cielo sereno (opuesto a Prometeo señor del trueno y por extensión de la tormenta) ladrón del soma (agua celeste en oposición al fuego celeste que roba Prometeo) que lleva victorioso a una cueva (piedra cavada) como halcón (opuesto a Prometeo que es llevado derrotado a una piedra saliente donde le devora un pájaro). El halcón que es Indra lucha con los ghandavares y pierde una pluma que cae a la tierra y se trasforma en la planta del soma. Indra es simétrico e inverso a Prometeo, si Indra es congruo con Zeus a través de este análisis encontramos que la enemistad entre Zeus y Prometeo se prefigura en el carácter inverso de éste con Indra. Indra es el dador del liquido y es opuesto a Prometeo dador del fuego. Indra da un objeto natural en oposición a Prometeo que da un medio cultural etc. En resumen tenemos las siguientes fórmulas:

Indra / Prometeo : Prometeo/ Zeus : (Indra : Zeus)
Liquido : Fuego : : Indra : Prometeo : :
Objeto : Medio : : Naturaleza : Cultura

Otros datos que Abraham (1910) nos presenta y que es interesante retomar son :

- o La rama del árbol del soma es simétrica con el pene porque
 - a) ambas producen un liquido revitalizante (soma y semen)
 - b) descubren agua subterránea (depósitos ctónicos y cavidad materna)
- o Por lo tanto los pastores al golpear su ganado con esta rama suponen que sus animales serán más fértiles y darán más leche.
- o La rama del soma es la varita mágica (falo) de Tirso y de Hermes.
- o Esta rama es congrua con la rama de Dionisios que sirve para obtener vino de las rocas y con

- La vara de Moisés que descubre agua y se vuelve serpiente.
- El Fresno se utiliza para hacer el batidor de manteca que es un sustituto del acto de procreación.

Así como el Mito de Prometeo es una apoteosis de los poderes reproductores del sexo masculino. El mito del néctar es una apoteosis del Semen y su poder vivificante y eternizante.³

EL MITO COMO CUMPLIMIENTO DE DESEO

Hemos observado que en el análisis de los mitos que emprende Abraham (1910), está muy cerca de anticipar algunos descubrimientos de la antropología estructural, descubrimientos tales como el proceso de transformación de un mito en otro, o bien el carácter del mito como matriz de relaciones para comprender la realidad, e inclusive, aporta deducciones que en lo personal me han puesto en el camino de formular una de las tesis principales de este trabajo a saber: la relación entre las teorías sexuales y el mito; sin embargo, choca con un bloque ideológico que no le permite ir más allá, por una parte, en una especie de lealtad inconsciente a Freud, no puede ver que el mito aunque similar al sueño es una cosa diferente, que la teoría del sueño como realización de deseo, aunque se aplica al mito, no es sin embargo, su función principal. Por otra parte, la visión ideológica que él tiene del primitivo no le permite observarlo como producto de conocimiento.

Para terminar, analicemos las conclusiones de su trabajo donde se manifiesta su conflicto ideológico.

Abraham (1910) cree que el mito no expresa ideas filosóficas o religiosas, ya que la ética se produce por un largo proceso de censura que estaría ausente en el primitivo⁴. (sic.) La idea religiosa se adhiere hasta el final como una elaboración secundaria para esconder el contenido sexual del mito. El origen de los mitos no es la plasmación de ideas éticas o religiosas, sino de fantasías sexuales. Abraham (1910) tampoco cree que los mitos se derivan únicamente de la observación de algún proceso de la naturaleza, ni que sea un intento de explicar los fenómenos naturales, ya que si se postula esto únicamente, no se consigue esclarecer los motivos de la formación del mito (observación muy atinada, inclusive, la antropología estructural no se ocupa gran cosa del aspecto económico del mito), tampoco se toma en cuenta el aspecto egocéntrico de todas las formaciones de la fantasía humana. La observación de la naturaleza es usada en el mito de la misma manera en que las observaciones de la vigilia son usadas en el sueño, sólo como material secundario para su formación. Este material secundario permite disimular los deseos y las fantasías sexuales bajo la capa del simbolismo, el hombre en el mito usa la astronomía para proyectar sus fantasías al cielo. La teoría de cumplimiento de deseo, dice Abraham (1910), también se puede extender a la religión

³ La *amanita muscaridas* planta de la que extraían el soma después de ser consumida, sus sustancias activas permanecen en la orina y algunos chamanes la consumían de esta forma, bebiendo la orina que producían ellos mismos después de consumir el hongo, por lo tanto las dos formas del Soma, la metafórica el semen y la literal, la orina contaminada, provienen ambas del pene. De esta manera su relación se descubre como más íntima

⁴ Precisamente creer que en el "Primitivo" no hay censura ni represión es apoyar la conciencia ideológica "podrida" del primitivo. Freud señala que el primitivo no sólo tiene censura y represión lo que da lugar a la moralidad sino que experimenta tal grado de compulsión y restricción de sus pulsiones por mandato Superyoico que su hipermoralidad lo asemeja más al neurótico. Por otra parte, Melanie Klein nos muestra que existe un Superyo primitivo y que la evolución de este no consiste en un aumento de su potestad sobre el yo sino en un atemperamiento de su ferocidad

(creemos nosotros que esta teoría es más primordial en la religión que en el mito), por ejemplo, la creencia en un dios único y bueno, es el deseo del niño de un padre protector y bondadoso, la idea de la inmaculada concepción de la virgen es el deseo de una madre virtuosa. Si el mito es un fragmento sobreviviente de la vida psíquica de la infancia de la raza, el sueño es el mito del individuo. 301 Por último, de entre las conclusiones de Abraham más teñidas por el etnocentrismo y el desprecio al primitivo que dejaremos hablar solas en su errada elocuencia, son las siguientes:

"El simbolismo lingüístico y mitológico ofrecen un vehículo de expresión inadecuado para un pueblo de mentalidad moderna como el inglés".

"De la misma manera que el sueño se olvida, el pueblo olvida sus mitos, el mundo realista de pensar y el progreso matan al sueño y al mito".

XVII. OTTO RANK Y LOS CICLOS LITÉRICOS

La mitología se ha convertido en el campo de trabajo de Otto Rank. La interpretación de los mitos, su reconducción a los consabidos complejos inconscientes de la infancia la sustitución de las interpretaciones astrales por una motivación humana, fue en muchos casos el resultado de su empeño analítico. S. Freud. (1925) "Presentación autobiográfica"

Otto Rank a quien el psicoanálisis debe muchas contribuciones hermosas, tiene el mérito de haber destacado, de manera expresa la significación del acto del nacimiento y de la separación de la madre. S. Freud (1932) 32. conferencia de introducción al psicoanálisis.

La historia de Otto Rank y su relación con el psicoanálisis es bastante contradictoria. En un principio fue aceptado en las famosas "reuniones de los miércoles" por Freud mismo, quien supo reconocer en él un brillante intelecto que mostraba una penetración aguda no obstante su parcial preparación académica, al final, sostuvo puntos de vista diferentes que los de su mentor, pero sin abandonar el campo del psicoanálisis. Dejemos que Freud mismo nos lo presente como lo hizo en "Contribución a la Historia del movimiento Psicoanalítico" (1914):

"A partir de 1902, un grupo de médicos jóvenes, se empezó a agrupar en derredor mío, (recuerda Freud), a iniciativa de W. Stekel, quien convenido en carne propia de las bondades del psicoanálisis se dio a la tarea de aprenderlo, ejercerlo y difundirlo junto con este grupo pero un día, un graduado de una escuela técnica se presentó a nosotros (sigue diciendo Freud) con un manuscrito que revelaba una extraordinaria penetración. Lo movimos a seguir los estudios de la escuela media, a frecuentar la universidad y a consagrarse a las aplicaciones no médicas del psicoanálisis....yo gané en Otto Rank mi más fiel auxiliar y colaborador".

Otto Rank fue una de las figuras centrales de los comienzos del psicoanálisis, tal como recuerda Freud, Rank era un hombre inteligente y penetrante que realizó muchas aportaciones al psicoanálisis en especial en relación con el campo de los mitos y de la literatura. En sus estudios literarios, Rank, supo reconocer la importancia del motivo del incesto en las fabulaciones y construcciones del poeta (1912). Su vida personal también fue muy interesante y como ejemplo de esto tenemos que fue Amante de la famosa poetisa erótica Anáís Nin quien alguna vez fue también fue su paciente. Su empeño académico logró que pudiera obtener el grado de Doctor en filosofía, su influencia fue tanta que Jung lo considera como un precursor de sus propias concepciones sobre el mito y el arquetipo. A veces se le piensa dentro del grupo de psicoanalistas que para separarse de Freud realizaron sus propias teorías de la constitución y funcionamiento de la mente humana, pero Rank, a diferencia de Adler o Jung, nunca abandona el psicoanálisis, sus divergencias con Freud sólo radican en la importancia que cada uno de los dos autores otorgan a dos procesos separados cronológicamente pero que a posteriori forman una secuencia lógica es decir el trauma del nacimiento remarcado por Rank y el complejo de Edipo defendido por Freud. En "El trauma del nacimiento" (1924) obra cumbre de Rank, como ya dijimos él otorga más peso a esta vivencia que al complejo de Edipo en la formación de las neurosis. Él consideraba que al ser el nacimiento la primera fuente de angustia, el trauma del nacimiento no sólo prefigurará la forma somática y psíquica que la angustia asumirá a lo largo de la vida del sujeto sino que también todos los empeños del hombre estarán comandados por esta angustia primera. Para Rank entonces la labor de la psicoterapia consistirá en abreactar dicho trauma al que se encuentra ligado el sujeto. Freud por el contrario otorga mayor importancia al complejo de Edipo y considera que si la experiencia del nacimiento resulta ominosa es sólo porque ésta ha sido investida a

press-cup por los componentes de dicho complejo. Obviando estas discusiones teóricas que de examinarlas nos detendrían mucho tiempo y que poco aportarían a nuestra discusión sobre el mito, a continuación analizaremos los desarrollos que al respecto del mito realizó Rank. Es pertinente para los propósitos de esta tesis realizar este análisis no sólo debido a que la producción de este autor con respecto al mito es muy importante, contándose entre sus estudios aquellos que dedico al motivo del incesto(1912), al estudio del doble (Doppelgänger) (1914), a la saga de Lohengrin (1911) y por supuesto su análisis de **“El mito del nacimiento del héroe”(1909)**, sino porque representa una nueva tendencia del psicoanálisis de los mitos en donde se deja a un lado al sueño como fenómeno paradigmático del mito y se empieza a observar su entrecruzamiento con otros retoños del inconsciente, en este caso con la novela familiar del neurótico. En este capítulo, primeramente analizaremos un apéndice de **“La interpretación de los sueños”** (Freud, S. 1900) escrito por Rank en donde estudia la relación entre los sueños y los mitos según el antiguo modelo psicoanalítico de equiparar estos dos fenómenos, después revisaremos su escrito de 1909 **“El mito del nacimiento del héroe”**, donde tendremos la oportunidad de observar las innovaciones metodológicas que Rank intuye en relación con el estudio de los mitos y que acercan al psicoanálisis un paso más de la antropología estructural.

SUEÑO Y MITO

Rank en este apéndice a la **“Traumdeutung”** (1900) que tiene un carácter más bien ilustrativo, considera al mito, y en general a todos los productos de la fantasía popular de una forma menos flexible que Abraham. Mientras que este último suponía que la plasmación de los mitos sólo obedecía a la motivación intrínseca del mitante, Rank por el contrario, suponía que el poeta al verter sus conflictos psíquicos en su obra sé tenía que apegar a unos cuantos moldes preexistentes. Dichos moldes si bien eran análogos a los conflictos que el poeta padecía y trataba de expresar, también podía modificarlos a su antojo siempre y cuando no los desfigurara completamente. Para él, entonces, los productos de la fantasía popular están sometidos a las mismas leyes que los rendimientos intelectuales de un poeta el cual no sólo es guiado en la elección de la materia por los complejos en el predominantes, sino que experimenta la necesidad de transformarlos conforme a un íntimo sentido propio. La creación popular entonces, consta de grandes temas que retratan los grandes conflictos del alma humana y la elección de uno de estos temas por un poeta es obra de los complejos que actúan en él. Rank señala que si bien la experiencia del sueño ayuda a comprender algunos grupos míticos, como por ejemplo, el sueño de opresión (alptrraum) que explica la pesadilla (y que analizaremos en el próximo capítulo), **“la hipótesis de que algunas singulares experiencias oníricas han sido aprovechadas en la creación de relatos fabulosos no agota desde luego el problema”(1900).**

Rank resume los empeños del psicoanálisis del mito anteriores al suyo de esta forma:

- Riklin (1908) demostró que la realización de deseos y el simbolismo siguen en las fábulas las leyes descubiertas en el sueño.
- Jones (1909) verifica la teoría de que la pesadilla origina una mitología a partir del estudio del contenido latente de estos sucesos nocturnos, además demuestra que la pesadilla esta íntimamente relacionada con varias formas de superstición medieval (Incubos y Sucubos, Brujas, Vampiros, Hombres lobo y el Diablo)
- Abraham analiza el mito de Prometeo y lo relaciona con el mito del néctar.

Rank entre las aportaciones del psicoanálisis del mito señal :

- Hacer posible la referencia a la psicología de los pueblos de muchos símbolos oníricos aparentemente individuales, es decir, justificar en la cultura un simbolismo en apariencia individual.
- Aplicar las significaciones deducidas en los sueños al esclarecimiento de las tradiciones míticas
- Aumentar la comprensión de la historia de la civilización ya que el símbolo se revela frecuentemente como residuo de una identidad primitiva, por ejemplo : "si en un sueño aparece el fuego como símbolo del amor, el estudio de la historia de la civilización nos enseña que esta imagen rebajada actualmente hasta la categoría alegórica tuvo primitivamente una significación real importantísima para el desarrollo de la humanidad ya que el acto del amor fue representado por el acto de prender fuego según muestra el Rig-Veda".

Rank, con relación al análisis del mito del origen del fuego aporta las siguientes confirmaciones:

- Leyenda de Semele quien da a luz a Dionisio mientras es pasto de las llamas.
- La madre de Alejandro Magno, Olímpia sueña la noche anterior a su boda que un rayo le hiere en el vientre del que salen inmensas llamas.
- El mago Virgilio se venga de los desdencios de una dama apagando todos los hogares para que se tuvieran que prenderse de nuevo en los genitales de quien lo desprecia.
- La Fábula de amor y Psiquis donde el uno le prohíbe a la otra encender la luz para verlo.
- La fábula de Periandro al que su madre visitaba todas las noches como amante bajo la condición de no prender la luz¹

En este estudio Rank muestra otros simbolismos míticos, por ejemplo:

- La chimenea u horno son símbolos de los genitales femeninos (lo que me hace recordar a mí el cuento de Hansel y Gretel donde una bruja mala quiere comerse (reincorporar) a los niños cocinándolos primero en un horno (regresándolos al vientre para que se "descocinen").
- La mecha es el genital masculino (se me ocurre a mí al respecto el refrán mexicano que dice de los hombres forzudos pero de genitales pequeños "mucho cartucho y poca mecha")
- El rey y la reina son los padres, esto tiene una explicación histórica ya que según Max Müller (citado en Freud, S. 1900) la monarquía se originó en el patriarcado familiar : "cuando la familia comenzó a disolverse, en el estado el rey constituyó para su pueblo aquello que el esposo y padre había sido en la casa, esto es el soberano y el protector".

Rank al igual que otros autores señala que no todos los mitos son tan transparentes como el mito de Edipo, ya que en la formación de mitos encontramos los efectos de la censura, la condensación, el desplazamiento de los afectos, la personificación de impulsos psíquicos, la disociación de afectos, la multiplicación de representaciones y la estratificación de los deseos. Además, señala que si basándonos en estos conocimientos logramos deshacer todos estos disfraces y deformaciones tendremos como resultado el descubrimiento de una realidad psíquica para estas fantasías inconscientes. Una de las apreciaciones de Rank que son más agudas y notables es la siguiente: dice en el apéndice a la "Traumdeutung" (1900): "La investigación psicoanalítica de los mitos va más allá de identificar el punto común constituido por un simbolismo sexual común con los sueños. En lugar de una simple comparación del sueño con el mito hay que construir una teoría genésica que permita concebir a los mitos como los residuos deformados de fantasías optativas de naciones enteras, esto es como los sueños seculares de la joven humanidad". Para Rank, el análisis de los mitos es una fuente concurrente de comprobación para el psicoanálisis, ya que si el mito representa en sentido filogenético una parte de la perdida vida anímica infantil, es una prueba de la validez del psicoanálisis el haber vuelto a encontrar íntegramente en las tradiciones míticas de la época primitiva el conocimiento de la vida

¹ El tema del amante incestuoso que no debe ser visto por lo cual se prohíbe encender una hoguera es un motivo muy difundido en la mitología de América según nos muestra Lévi-Strauss en "Lo crudo y lo cocido" (1964), y admite una variación el amante es descubierto porque es manchado con cenizas en la cara, es decir con un "antifuego" o con un "precursor de fuego"

anímica inconsciente que descubre en lo individual. Como conclusión, todo mito se origina en el complejo nuclear y en especial la curiosidad sexual del niño se proyecta al universo a través de él, una prueba de esto es que hay sueños que para la representación de situaciones psíquicas reales se sirve de determinados temas de fábulas conocidas en la infancia. El análisis de estos sueños descubre al mismo tiempo el motivo de la elección de dicho material y la significación inconsciente de dicha fábula.

LA NOVELA FAMILIAR.

Uno de los resultados del estudio de Rank sobre el mito del nacimiento del héroe es precisamente la relación que este ciclo de mitos guarda con un tipo especial de fantasía denominada "*novela familiar*". Este motivo está muy extendido en la literatura, las sagas, los mitos y las fábulas ya que elabora una de las preocupaciones básicas del ser social y que permea toda su realidad, dicha preocupación no es otra más que las relaciones de parentesco y su combinatoria estructural. Rank (1900) señala que algunas de las obras literarias más famosas lo son precisamente por que usan este motivo en sus tramas, ejemplo de ellas son:

"La vida es sueño" de Calderón de la Barca

"Hamlet" de Shakespeare y por supuesto

"Edipo rey" de Sofocles

Las obras inspiradas por la "*novela familiar*" no son otra cosa más que las plasmaciones simbólicas del complejo de Edipo. Posteriormente se hallará otra fase evolutiva de la relación paterna cristalizada en otro tipo de mitos que son "*las fábulas fraternas*" en las cuales se desplaza la rivalidad que el protagonista experimenta hacia su padre para colocarla en sus hermanos sintiendo como consecuencia hacia sentimientos celosos hacia ellos. La novela o romance familiar (Freud, S; 1908) es una fantasía mediante la cual el sujeto modifica imaginariamente sus lazos con sus padres y como ya dijimos tiene su origen en un incompleto proceso de desasimio de la autoridad parental que todo individuo debe llevar a cabo para llegar a ser un adulto normal. Muy al principio todo niño quiere ser como sus padres pero luego gracias a los impulsos que conforman el complejo de Edipo el niño gradualmente va desautorizando a sus padres, y al sentirse relegado por ellos ya sea a causa de un hermanito o de su propio crecimiento, el niño supone que es adoptado o bien que es bastardo. La novela familiar entonces es un subproducto de este proceso de desasimio de la autoridad parental.

Estas fantasías aunque son muy notorias en el paranoico, están presentes en casi todas las personas aunque rara vez son recordadas en la consciencia. Las fantasías que constituyen esta novela, principalmente consisten en: La novela familiar es un tipo de sueño diurno el cual de forma general sirve al cumplimiento de deseo. El sueño diurno sirve a dos fines uno es el fin erótico y el otro es el fin ambicioso, aunque este último siempre puede ser reconducido al primero. En la novela familiar según nos señala Freud, el niño se libra de sus menospreciados padres y sustituye a estos por otros más encumbrados. Estas fabulaciones dependen de dos factores a saber: a) la destreza del niño y, b) el material vivencial de que el niño disponga. Esto acontece antes de que el niño tenga noticia de las condiciones sexuales del nacimiento, ya que cuando esto sucede y sabe que "*mater certissima, pater semper incertus est*" aparece un segundo estadio ya sexualizado de la novela familiar en el cual sólo se enaltece al padre

sustituyéndolo por alguien con una posición más encumbrada y se deja intacta a la madre. En esta etapa el niño puede fantasear sobre la sexualidad de la madre que lo mueve a gran curiosidad imaginando una infidelidad a escondidas con sus consiguientes secretos amorosos, al hacer esto, el niño no sólo satisface su curiosidad, sino que se venga además del padre que tantas restricciones sexuales le impone. Cuando el nacimiento del niño es posterior, la novela familiar sirve para deshacerse de los hermanos mayores y poderles así arrebatables la primogenitura. Inclusive, el fantaseador puede de esta manera el vínculo que lo une con una hermana o hermano que lo atrae sexualmente y así desembarazarse del sentimiento de culpa que sus descos incestuosos le provocan. Freud (1908) concluye que dicha producción del inconsciente está constituida por muchas mociones diferentes, y sirve a múltiples propósitos, sus principales características son las siguientes:

- 1) La suposición de no haber nacido realmente de nuestros padres sino de unos de encumbrada posición.
- 2) sólo renegar del padre y sustituirlo por otro encumbrado con quien la madre tuvo un amorio secreto.
- 3) También puede consistir en la suposición de que uno es el hijo legítimo y los otros hijos son bastardos o viceversa.

Como consuelo Freud (1908) señala que la novela familiar sólo en apariencia es infiel y desagradecida, su motivación más profunda es el deseo de sustituir a los padres reales por la imago de los padres perfectos de la infancia que eran omnipotentes y dignos de amor. La novela familiar no es otra cosa que el lamento por la pérdida de la edad dichosa de la infancia. La novela familiar como retoño del inconsciente, Rank lo demuestra, puede dar origen a un ciclo mítico, el del nacimiento del Héroe, de la misma manera que una experiencia onírica como la pesadilla puede originar otro, el del "fantasma nocturno". La aportación de Rank con relación al mito y que ilustraremos con el análisis de su obra de 1914 "El mito del nacimiento del héroe" consiste por una parte en la innovación metodológica que consiste en analizar no sólo un mito sino un conjunto de ellos que guardan relaciones entre sí, además Rank lleva esta intuición más adelante ya que hace de este análisis conjunto la clave de su investigación psicoanalítica del mito. Por otra parte, la experiencia de Rank es importante porque comienza a marcar las separaciones de la indagación psicoanalítica del sueño con respecto a la indagación psicoanalítica del mito.

EL MITO DEL NACIMIENTO DEL HEROE

Mientras que la gran mayoría de los autores que se han enfrentado al estudio de los mitos se han consagrado a entender él por qué de la supuesta arbitrariedad o el carácter fantasioso de su objeto, es decir se han enfrentado a la fábula de "La lectura" y por ende a los empeños absolutos de la Hermenéutica o interpretación última, el problema que le ocupa a Rank, está más cercano al corazón de la etnología, es decir, a Rank no le resulta llamativo el simple hecho de que los mitos sean fantasiosos y arbitrarios, sino más bien le llama la atención que siendo los mitos tan fantasiosos y arbitrarios, a todo lo largo y ancho del globo regiones muy separadas entre sí tengan mitos tan similares.

Rank (1910) dice " Uno de los principales problemas de la investigación de los mitos sigue consistiendo en la dilucidación de la causa de esas amplias analogías en el esquema fundamental de los relatos míticos, analogías que se tornan aun más enigmáticas por la coincidencia unánime de ciertos detalles y su reaparición en la mayoría de los grupos míticos". Esta concepción de Rank proviene de una persona familiarizada con la

mitología que cuenta con una mirada más totalizadora del problema. Su apuesta consiste precisamente en la indagación psicoanalítica de la existencia de un esquema fundamental en varios mitos análogos que conforman un ciclo mítico. Es decir, Rank se preocupa de encontrar por medios psicoanalíticos la razón de la existencia de una estructura en los mitos que los preforma, explica y anticipa.

Las explicaciones contemporáneas a Rank para la similitud encontrada entre mitos muy alejados entre sí y analizadas por él mismo (1914) consideraban en su mayoría la transmisión del mito de una cultura a otra por medios físicos en todas sus variantes, así tenemos la teoría del origen común de los mitos que supone que estos se originaron en una sola cultura primordial y después se diseminaron entre pueblos más recientes o bien la teoría de la migración y préstamo que considera que los mitos se generan en todas las culturas y la causa de su parecido es que los distintos pueblos se mueven de lugar y al hacerlo intercambian sus mitos con otros pueblos. Otros tipos de explicaciones consistían principalmente en señalar que la similitud en los mitos se debe a similitudes entre los mitantes, por ejemplo, tenemos la teoría del pueblo de Bastián que propone la existencia de pensamientos elementales. De este modo la coincidencia entre mitos sería el producto de la disposición uniforme de la mente humana y de sus formas de manifestación. Por otro lado, tenemos la idea de la interdependencia de las estructuras míticas que asegura que jamás se descubre algo nuevo mientras sea posible copiar algo ya existente.

Rank considera que el problema fundamental de la ciencia mitológica no consiste en saber como se transmite un material determinado de cultura a cultura, sino más bien, consiste en determinar de donde vino este material en primera instancia, es decir el verdadero problema consiste en explicar el origen del primer mito. Sin embargo hay que recordar que la apropiación de un contenido mítico siempre representa una construcción mítica independiente pues sólo puede conservarse permanentemente aquello que se adapta al nivel de la ideación mitológica del prestatario. Con relación al ciclo mítico que constituye el nacimiento del héroe, la mayoría de los contemporáneos a Rank, según el mismo consigna (1914), hallan en ellos una personificación de los procesos de la naturaleza, de esta manera tenemos interpretaciones solares; interpretaciones lunares; interpretaciones astronómicas etc. Pero a Rank le parece más natural buscar la razón de las coincidencias entre mitos en rasgos comunes del Psiquismo humano. Al respecto, Freud ha demostrado como un tema mítico en particular, el tema de Edipo, se puede reconducir a una particularidad del psiquismo humano, es decir el mito de Edipo y sus variantes se pueden reconducir a la existencia universal del complejo nuclear o complejo de Edipo. De igual manera, es común a toda la humanidad la tendencia a soñar, a fantasear, a ensoñar y a la creación artística, actividades estrechamente ligadas a la capacidad mitopoyética.

Sin embargo, hemos de considerar que el origen último de todos los mitos, se debe a la capacidad conjunta de ensoñar de la humanidad. Su origen no lo tenemos que buscar en una creación individual sino en el paso que de la subjetividad se da a la universalidad cada vez que se transmite. La evolución mitológica comienza en cierto nivel terrestre, en la medida en que las experiencias deben ser reunidas antes de poder ser proyectadas al universo celeste.

Esta última afirmación, no deja de tener resonancias importantes para aquellos que hemos tenido la oportunidad de conocer los resultados de la investigación de la antropología estructural en el mito, es decir, la antropología estructural considera que la observación de fenómenos naturales no es la fuente de los mismos, sino que esta observación de los fenómenos naturales le sirve al mitante para expresar relaciones lógicas.

Es decir "el mito por lo menos en un principio es una estructura de la facultad humana de la imaginación que en determinada época fue proyectado por ciertas razones a la esfera celeste". Nos dice Rank que "parecería que aquellos investigadores que se sirven de un tipo de interpretación mitológica exclusivamente naturalista, fueran en cierto sentido incapaces de desprenderse por completo de un proceso psicológico como el que cabe suponer, de modo semejante en los creadores de los mitos", lo cual en nuestra terminología actual significa que la interpretación de los mitos debe trascender el registro en que se encuentra el mito, transformar un mito en otro no es explicarlo, sino sólo demostrarlo, la verdadera explicación de un mito es aquella que consiste en descubrir y explicar su estructura. Aparte de que la explicación naturalista no trasciende, sino sólo demuestra, también si se queda sólo en este nivel, sirve como una racionalización que impide que las mociones reprimidas del mitólogo se vean excitadas desde afuera por las correspondientes plasmaciones de dichas mociones en el material mítico, nos dice Rank que "Se comprende entonces que una interpretación de este tipo (naturalista) tiene que ser más tranquilizadora para el espíritu humano que la revelación de que los impulsos incestuosos y asesinos hacia los parientes más próximos se encuentran en la mayoría de la gente como residuo de la ideación infantil. Antes de que se pueda hacer el estudio de las modificaciones o adiciones de los mitos hay que determinar el origen psíquico del mito.

ANÁLISIS DEL CICLO MÍTICO DEL NACIMIENTO DEL HÉROE.

El ciclo del nacimiento del héroe que analiza Rank está compuesto por relatos míticos de todo el mundo ya que está muy difundido, inclusive este tema se llega a filtrar hasta los cuentos populares, las canciones e inclusive las novelas modernas. Entre los mitos que forman parte de este ciclo y que reseña Rank tenemos los siguientes : Sargón, Moisés, Karna, Edipo, Paris, Téleo, Perseo, Gilgamesh, Ciro, Tristán, Romulo, Heracles, Jesús, Sigfrido y Lohengrin. Remitimos al lector interesado por cualquiera de estos mitos a que los consulte en "El mito del nacimiento del héroe" (Rank, O.1914) ya que para los propósitos del presente trabajo resultaría excesivo reproducirlos en su totalidad. Todos estos mitos tienen en común una base típica (diríamos nosotros estructura típica) a partir de la cual podría elaborarse una leyenda patrón. Los rasgos individuales y las variantes toscas del prototipo solo se podrán dilucidar más tarde mediante la interpretación mítica.

Los elementos de la leyenda patrón según Rank (1909) son los siguientes :

- El héroe desciende de padres encumbrados, generalmente se trata de un príncipe.
- Su nacimiento se halla precedido por dificultades, tales como esterilidad, interdicción, prohibición, etc.
- Antes o durante la preñez se produce una profecía u oráculo que relaciona el nacimiento del héroe con un peligro para el padre o su subrogado.
- El niño es abandonado.
- El niño es recogido y salvado por animales o gente humilde.
- El niño es amamantado por un animal hembra o una mujer humilde.

- En la pubertad, el héroe se entera de su origen noble.
- Se venga de su padre.
- Obtiene los honores que le correspondía.

Para descubrir el origen psicológico de este grupo de mitos, tenemos que analizar la facultad imaginativa humana, la cual tiene su fuente en la vida anímica infantil. La leyenda patrón, observamos, tiene amplias similitudes con la novela familiar del neurótico ya analizada en este capítulo. La novela familiar se produce en la infancia y en algunas personas perdura en la edad madura. La novela familiar es el mito personal del neurótico. Las tendencias del niño Según Rank (1908) coinciden con las del héroe del mito, éstas son, a saber : el esfuerzo por liberarse de los padres y al mismo tiempo, la tendencia en enaltecerlos. Podemos decir que de acuerdo a Rank (1908) él yo del niño fantaseador es equivalente al héroe del mito, porque en las fantasías individuales siempre el protagonista no es otro más que él yo, además, las excelencias del héroe no son más que la sobrevaloración narcisista del yo. El héroe del mito, entonces, no es más que un yo colectivo (lo que Freud denominará ideal del yo en "Psicología de las masas y análisis del yo", 1920) dotado de todas las excelencias.

Analizando el esquema de la leyenda patrón, encontramos las siguientes ecuaciones:

(Pareja encubrada mito: padres idealizados infancia) :: (pareja humilde: padres reales)
 hostilidad del padre con relación al niño/ hostilidad del niño con respecto al padre²

El abandono mítico del padre es equivalente al repudio o no-reconocimiento del niño con relación a su padre en la fantasía novelesca. En el mito, el padre se libera del hijo, en la fantasía, el hijo se libera del padre. Por lo tanto, en la fantasía cabría esperar una retaliación por parte del padre. Esta retaliación, tiene su simétrico e inverso en el castigo y venganza del hijo para con el padre en el ciclo mítico. Algunos detalles especiales del mito, se pueden interpretar a pesar de su aparente arbitrariedad, por ejemplo, el abandono en el agua no es más que una figuración del nacimiento, ya que el agua representa el líquido amniótico, la cesta el vientre y el acto de sacar al niño del agua, representa el acto del nacimiento. El mito del diluvio, entonces, no es más que una figuración colectiva del nacimiento de la humanidad. Que el abandono en el agua sea tan peligroso, también tiene un correlato real, ya que el nacer es una faena muy dura tanto para la madre como para el niño, que provoca angustia en ambos y que puede tener un fin desastroso. En este ciclo mítico, la hostilidad hacia el padre cobra una gran importancia y salvo algunas excepciones, la relación erótica con la madre, se ve relegada. La disociación entre las dos parejas parentales, va a ser mayor entre más idealice a los padres infantiles, llegando inclusive, a reclamar una calidad divina para el padre y un carácter virginal para la madre. Esta calidad divina representa la más exaltada asignación de poder y perfección del padre y la virginidad de la madre constituye el más completo repudio del padre.

Se ha analizado casi totalmente la transformación (en el sentido antropológico) de la novela familiar al mito del nacimiento del héroe, teniendo como punto de partida, la identidad del héroe con él yo (cabría decir, con el ideal del yo) del mitante, pero hay que

² Agregamos nosotros, que esta hostilidad no es del todo fantaseada por el niño ; Devereaux (1952), habla de un complejo de Layo, que consiste en la hostilidad del padre para con el niño a causa de la atención de la madre que el niño roba al padre. Los efectos de esta situación son reales, pero no se trata de un complejo diferente, sino una inversión de valores del Edipo del padre reactivado por el nacimiento del niño).

considerar algunos puntos, por ejemplo, la novela familiar es un producto individual infantil, pero el mito del nacimiento del héroe, es el producto de varios pueblos adultos. Esta antinomia se resuelve, si consideramos que al atribuir al héroe sus propias historias infantiles, el pueblo adulto se identifica con él, reclamando para sí el mérito de haber sido también ellos, héroes similares. El adulto no puede expresar su rebelión de forma abierta, por lo que le atribuye al héroe, es decir, estos mitos son creados por adultos mediante la regresión a las fantasías de la infancia. Otro elemento que se puede dilucidar mediante el psicoanálisis, es el hecho de los mitos cíclicos, donde la historia del padre la repite el hijo, como en la saga de Lohengrin. Este elemento tiene su origen en una fantasía narcisista, cuyo contenido es ser uno mismo el hijo propio (aunque también no podemos descartar de esta interpretación la influencia de la compulsión a la repetición). En algunos mitos Rank (1908) nos señala que los personajes que intervienen en la saga se multiplican, pero si uno aguza sus sentidos, puede percibir que estos mitos representan en cada personaje adicional, aspectos escindidos de los padres o del hijo, es decir, cada personaje del mito, más que referirse a una personalidad completa y diferente, es una función en el razonamiento del mitante. A veces, en los delirios de pacientes paranoicos o en las fantasías de mujeres histéricas, se encuentran similitudes notables con el mito del nacimiento del héroe, en especial, en lo referente al delirio de grandeza y a los contenidos persecutorios, esto nos indica que el mito tiene una estructura paranoidea, lo cual en ningún momento es peyorativo, ya que Lacan demuestra que la misma personalidad tiene dicha estructura paranoidea, lo cual nos indica que la personalidad tiene una construcción mítica.

En resumen la innovación de Otto Rank en el campo del Psicoanálisis de los mitos consiste en enfocarse en la similitud de varios mitos y derivar esta similitud de un fenómeno diferente al del sueño, en este caso el de la "novela familiar". El análisis de Rank puede ir más allá en sus conclusiones generales porque presta mayor atención a la cadena significante del mito en sí, el mismo dice que no se contenta en comparar a los sueños y a los mitos sino que intenta encontrar la particularidad de estos fenómenos. Si bien hace depender a los mitos de una regresión no la hace en favor de una debilidad constitutiva de los primitivos como es el caso en Abraham sino por el contrario lo hace en favor de factores constitutivos presentes en toda la humanidad, es decir lo hace en favor del borramiento del otro de la completa diferencia.

APÉNDICE AL CAPÍTULO XII

LA NOVELA FAMILIAR DEL DESCENSO EN LA ESCALA SOCIAL

Debemos a Sandor Ferenczi una comprobación empírica de uno de los postulados de la antropología estructural con relación al mito, Lévi-Strauss (1972) señala que si aparece un mito en determinado lugar podemos suponer que su simétrico e inverso también existe, aunque no lo hayamos podido observar. Una de las bondades del método estructural es prever la aparición de dichos productos. Si consideramos a la novela familiar como una creación mítica en la cual se encumbra a los padres, también hemos de esperar que una creación similar los haga descender en la escala social. Ferenczi (1923) encuentra un caso similar al supuesto, y que a continuación reseñamos.

"Ferenczi se vio llamado a tratar a una joven condesa que se había roto una pierna deslizándose en la nieve y mientras se encontraba inconsciente por el accidente profirió una serie de insultos obscenos y vergonzosos de la peor naturaleza. La paciente era una atractiva joven de diecinueve años cuyo padre era muy blando con ella y su madre, sin dejar de ser cariñosa, era un poco más estricta. La paciente por cierto, se mostró reservada con Ferenczi. De pequeña prefería el ala de servicio del castillo donde vivía, a sus habitaciones, ya que en dicha ala tenía una amiga muy querida, una niñera que fue su confidente desde niña. Cuando esta empleada dejó el castillo, la condesa siguió visitándola y permanecía varios días realizando labores humildes con ella aunque sus padres se oponían. Detestaba la presencia de la gente de su clase y solo se reunía con ellos bajo un fuerte imperativo. Algunos años antes sufrió de tristeza y melancolía pero no rebelaba la causa de su pesar, una noche le confesó a su madre que temía haber sido ultrajada por un cochero una vez que perdió la consciencia en un viaje de cinco minutos, su madre trató de convencerla de que no era posible que un ataque así se hubiera consumado, y aunque varios ginecólogos la declararon "virgo intacta" la angustia de la muchacha no remitió. Ferenczi consideró que había una relación entre el accidente, el ataque, el amor por la campesina, y la fantasía de desfloración pero no tuvo oportunidad de probarlo completamente. El accidente fue deliberado y se cometió bajo el imperio de una tendencia de autocastigo. La joven no siguió un tratamiento psicoanalítico, sino sólo el quirúrgico, después trabajó como enfermera durante la guerra y se casó con un joven cirujano de ascendencia judía."

Esta situación ejemplifica el reverso de la novela familiar, un rebajamiento en la escala social. Este deseo se origina en muchos chicos encumbrados que se sienten más queridos y cómodos con los sirvientes de la casa y con las personas humildes en general que con sus padres, que aunque les pueden dar los medios de subsistencia no les dan afecto. Ferenczi considera que el deseo de ser libres de constricciones en especial de tipo sexual lleva a estos chicos a sacrificar rango y posición para llevar una vida amorosa sin impedimentos (es decir incestuosa). A nosotros nos parece más bien que la forma recta de la novela familiar está motivada por un deseo de preservar la imagen de los padres omnipotentes y prestigiosos que imagina el niño pequeño, mientras que la forma inversa está motivada por el deseo de preservar la imagen de los padres cariñosos y dispuestos que el niño encumbrado que no ha recibido afecto sólo puede imaginar a través de la suposición de que sólo entre los humildes hay afecto. Sin embargo, la forma recta y la forma inversa, generalmente se entrecruzan y plasman distintas gradaciones de los extremos. La forma recta y pura de la novela familiar; la que supone un ascenso en la escala social, la podemos apreciar en casi todas las telenovelas de "peladitas" (que por cierto tienen mucho éxito) tales como "Los ricos también lloran" o "Rosa salvaje" mientras que la forma inversa que supone un descenso en la escala social la podemos observar en la película "El inocente" de Pedro Infante y Silvia Pinal donde por curiosa coincidencia (que seguramente no es tal) con el historial de Ferenczi, el enredo se origina con una fantasía de desfloración en ocasión de la pérdida de sentido de la protagonista.

XIII. ERNEST JONES Y LOS SISTEMAS DE CREENCIAS

Si por materialismo "cicrático" se entiende la tendencia a desestimar la importancia de las vivencias mentales y espirituales, a desplazar lo psíquico por lo físico, la historia (del estudio) de la pesadilla nos ofrece uno de los ejemplos más impresionantes de su influencia oscurantista. E. Jones (1910). On Nightmare.

ERNEST JONES

La obra más conocida de Ernest Jones es sin duda la Biografía en tres volúmenes titulada "Vida y obra de Sigmund Freud", al punto que aquellos pesados que nunca faltan y que les gusta denostar al psicoanálisis, suelen comparar a Freud con Cristo, a los Psicoanalistas de la primera generación con los Apóstoles y por último, han denominado a Ernest Jones el "San Juan" del psicoanálisis. Este psicoanalista canadiense, originario de Toronto y que después formaría parte del grupo Inglés de psicoanálisis, es además, autor de varias importantes aportaciones al corpus teórico del psicoanálisis. Entre estas aportaciones tenemos la noción de afánisis con la cual, Ernest Jones pretende solucionar el problema de la sexualidad femenina, ya que dicho concepto consiste en suponer la existencia de un miedo, aún más arcaico que el del complejo de castración, común a los dos sexos y que consiste en el temor de la desaparición del deseo sexual. En su obra de 1910 "La pesadilla", la cual roza los problemas tratados aquí en relación con la estructura del saber mítico, Jones se propone cubrir un programa muy ambicioso, el cual consiste, en la explicación de las causas psicológicas latentes del fenómeno conocido en idioma inglés como "Nightmare" y que en castellano nosotros los mexicanos conocemos como "subida del muerto". "Nightmare" se suele traducir comúnmente como pesadilla, pero el fenómeno de la "Nightmare" no es del todo análogo a los fenómenos que denominamos como pesadilla en castellano ya que el término pesadilla nos sirve para referirnos a todos los sueños de angustia, mientras que el término "Nightmare" es sólo una variedad de este tipo de sueños. A partir de la explicación de la "nightmare" Jones analizó cinco formas de superstición medieval que incluyen a las creencias en el "Incubo"; "el vampiro"; "el hombre-lobo"; "la bruja" y "el Diablo". Luego de este análisis, Jones relaciona estas creencias con la función mítica que desempeña el Zooema "Caballo" y su par antitético "yegua". Para así demostrar que el núcleo inconsciente que da lugar a todos estos fenómenos tan disímiles no es otro que las mociones incestuosas que componen el complejo de Edipo. Este estudio de Jones sobre la pesadilla y sus implicaciones en la mitología, el folk-lore y la religión es importante para nosotros en especial porque analiza precisamente las relaciones estructurales entre el fenómeno onírico, varias supersticiones, varias creencias y una batería de funciones míticas ampliamente extendidas. El estudio de Jones nos sirve para ilustrar el hecho de que la interrelación entre diferentes productos culturales o bien entre diferentes retoños del inconsciente no es de uno a uno, sino que más bien dicha relación es bastante más compleja de lo que al principio los psicoanalistas pensaban ya que implica relaciones de transformación entre ellas.

LAS CONCEPCIONES DE FREUD SOBRE LA ANGUSTIA

La piedra angular del edificio teórico que Ernest Jones levanta con relación a la "nightmare" es la noción de angustia, pero, la noción de angustia, puede ser tanto una piedra fuerte como móvil, puesto que determinar dicha noción es una tarea asás complicada, ya que su construcción completa en psicoanálisis sólo fue posible cuando, con Lacan se consideró el poder activo de la falta. Por otra parte, la relación de la noción de angustia con la falta es similar, a la relación de los sistemas numéricos con el guarismo cero, ya que no fue posible desarrollar completamente los primeros hasta que no se hubo reconocido el papel fundamental del segundo. Esta relación de interdependencia entre el cero y los sistemas numéricos es tal que el sistema numérico más sencillo a saber el código binario sólo se constituye por el cero y el no-cero. Freud, aunque intuye la importante función de la falta en la economía psíquica de la angustia, al no haber desarrollado del todo la teoría de la falta, va construyendo a lo largo de toda su vida el concepto de angustia, pero tal parece que nunca resolvió a su entera satisfacción este problema, ya que, cada vez que pudo regresó a él. En los desarrollos Freudianos se pueden distinguir dos momentos diferentes en su elaboración teórica, el primero, es la concepción de la libido transmudada en angustia de forma automática y el segundo, es la concepción de la angustia señal. Para analizar los desarrollos de Freud sobre la angustia de una manera profunda y con perspectiva histórica, no sólo revisaremos "**Inhibición, síntoma y angustia**" (1925), sino que también analizaremos la "**32a conferencia de introducción al psicoanálisis**" (1932).

Freud nos señala (1932), que la *angustia* es ante todo un estado afectivo, es decir, es una reunión de determinadas sensaciones de la serie placer-displacer, acompañadas con sus respectivas inervaciones de descarga y su percepción. Rank (citado en Freud, S. 1932) hace énfasis y Freud lo apoya, en la suposición de que la angustia es "*un precipitado de cierto evento significativo, incorporado por vía hereditaria y comparable por eso al ataque hístico adquirido por el individuo*". Dicho evento significativo es el nacimiento, es decir, el proceso del nacimiento deja tras de sí esta huella, porque esta primera angustia que se vivencia en el nacimiento, es una angustia tóxica producida por el sufrimiento fetal.

Freud (1932) identifica dos tipos de angustia, según su causación, éstas son:

- a) La *angustia realista*, que es una reacción lógica frente a un peligro externo. Se caracteriza por ser un estado de tensión sensorial incrementado y de tensión motriz que llamamos apronte angustiado, su origen es una contrainversión defensiva que evita un evento traumático. Esta angustia realista puede tener dos resoluciones: 1) promover la huida o el enfrentamiento y 2) no resolverse sino en un ataque de pánico que paraliza al individuo.
- b) La *angustia neurótica*, que nos resulta enigmática porque parece no estar motivada. Se divide en: 1) angustia flotante, que está presta a enlazarse a cualquier posibilidad que emerja, 2) angustia fóbica, que está ligada de forma permanente a un contenido externo, pero la relación entre la magnitud de la angustia y la causa, nos parece exagerado, y 3) angustia aguda, que aparece acompañada de síntomas neuróticos o bien emerge como un ataque o como un estado de angustia de prolongada permanencia.

Freud (1925), observa que la angustia tiene un nexo regular con la economía de la libido en la vida sexual, ya que la angustia siempre es concomitante a la frustración de la excitación sexual, así que Freud señala que pareciera que en reemplazo de esta libido desviada de su aplicación, emergiese el estado de angustia. Por lo tanto, el primer

mecanismo que Freud identifica como formador de angustia, es el de la transmutación directa de la libido no empleada en angustia. Otro mecanismo identificado en la producción de la angustia es el que está relacionado con la represión, para entenderlo, primero tenemos que separar la representación (*vorstellung*) del destino del monto de libido adherido a ella. La representación es la que experimenta la represión y por lo tanto se desfigura, pero su monto de afecto sin importar si es agresivo o libidinal se muda en angustia. Es por esto, que el síntoma y la angustia, hasta cierto punto, sean intercambiables, ya que el síntoma se crea como protección ante la angustia, y al suprimirse éste, aparece el ataque. En la angustia neurótica, lo que realmente teme el neurótico es a la libido misma, que no puede domeñar, y ya que el peligro no es discernido conscientemente, lo experimenta bajo la forma de un afecto en apariencia espontáneo. En la angustia realista, en cambio, el peligro es externo y se le puede discernir conscientemente. A grandes rasgos, esta es la primera teoría de Freud sobre la angustia, pero como él mismo consigna (1925) la separación de la personalidad entre ello, yo y superyó, le hizo revisar sus concepciones al respecto. La principal intelección de la nueva concepción, es que el yo es el "*único amasijo de la angustia*", es decir, el yo es el único que produce y siente la angustia. Las tres variedades de angustia, la realista, la neurótica y la conciencia moral, se correlacionan con los tres vasallajes que le son impuestos al yo, de este modo tenemos que: La angustia realista se forma en el yo en su relación con el mundo exterior; la angustia neurótica, en relación con el ello; y la conciencia de culpa, en relación con el superyó. La función principal de la angustia por lo tanto es señalar un peligro externo al yo que puede provenir de la pulsión de muerte que inviste las imágenes introyectadas en él, de las pulsiones libidinales que se originan en el ello y de los peligros objetivos provenientes del mundo externo. Otra de las nuevas conclusiones a las que llega Freud, es que la represión no crea la angustia, sino que la angustia está primero ahí y es ella la que crea la represión. El peligro real que está en la base de toda angustia es aquel que el niño teme como castigo a sus mociones incestuosas, la castración. Entonces, la angustia ante la castración es la que crea la represión, sin embargo, en las mujeres este mecanismo es asás más complicado, porque indudablemente hay un complejo de castración en la mujer, pero no existe una angustia de castración en ellas ya que según propone Freud (1925) lo que hay es una angustia ante la pérdida de amor.

Cada etapa del desarrollo psíquico tiene su correlato en un tipo de angustia, sin embargo, todas se ordenan simbólicamente a partir de la castración, así hay angustia ante el desvalecimiento psíquico debido a la temprana inmadurez del yo, hay peligro de la pérdida de objeto en la primera infancia, hay peligro de castración en la fase fálica y angustia ante el superyó en la latencia. La represión surge bajo el imperio de la angustia. Según Freud (1932) nos señala, ésta opera mediante el siguiente mecanismo: el yo nota que la satisfacción de una exigencia de una pulsión emergente convocaría una de las bien recordadas situaciones de peligro, por lo tanto, el yo se propone sofocar esta investidura pulsional, ya que amenaza su endeblez constitutiva, y por lo tanto, el yo anticipa la satisfacción de la moción pulsional dudosa y le permite reproducir las sensaciones de displacer que corresponden al inicio de la situación de peligro temido, dando origen a un tipo de angustia llamada *angustia señal*; así, se pone en juego el automatismo del principio de placer que ahora lleva a cabo la represión de la moción pulsional peligrosa.

En esta nueva concepción de Freud (1925) sobre la angustia, ya no se considera que la energía reprimida se reconvierta en angustia, sino se piensa que ésta puede tener varios destinos, uno de ellos es seguir en el ello presionando y siendo aguantada por el yo; otro de sus destinos es la destrucción de dicha moción; y el último de ellos, es la regresión de los componentes de la pulsión a una fase de desarrollo libidinal anterior. Ante todo, lo que teme el yo, no es otra cosa más que el que la suma de excitación de la moción pulsional pueda convertirla en un factor traumático, es decir, que la intensidad de la pulsión sea tanta que no pueda ser tramitada según la norma del principio de placer-displacer y dañe al aparato psíquico. Sólo la magnitud de la suma de excitación de la pulsión y no su contenido es lo que la convierta en un factor traumático. Esta angustia provocada por un factor traumático, por lo tanto, la denominaremos *angustia traumática*. Según Jones (1910) la religión y las creencias populares que son su positivo nos ayudan a lidiar con la angustia que nos provoca el conflicto incestuoso inconsciente común a todos que no es otro que el complejo de Edipo.

“ON NIGHTMARE”

El estudio que Jones (1910) le dedica a la Nightmare está compuesto por varias partes. Cada parte se dedica a resolver exhaustivamente los diferentes aspectos de este fenómeno y las creencias que Jones relaciona con éste. El método empleado por Jones es a la vez historiográfico y psicoanalítico. Como nuestra intención es analizar el carácter estructural de la relación entre dichas creencias y la pesadilla, sólo y en aras de la brevedad, reseñaremos las conclusiones de Jones y omitiremos en la medida de lo posible sus abundantes ejemplos por lo que remitimos al lector interesado por ellos al texto mismo que analizamos.

LA PESADILLA

El fenómeno de la nightmare, según Jones (1910) está estrechamente ligado al afecto de la angustia ya que mientras la manifestación clínica más importante de la nightmare es el ataque de angustia, en ninguna otra situación, la angustia alcanza cuotas tan altas como durante un ataque de nightmare. A pesar de ser un fenómeno frecuente y ampliamente extendido. La nightmare ha sido poco y muy negligentemente estudiada, en los tiempos muy remotos su tratamiento no consistía en otra cosa que los raspados de garganta, el afeitado de la cabeza, la sangría de tobillo o el consumo de zanahoria y perejil silvestres. A pesar de ser un fenómeno tan antiguo, su descripción nunca había sido hecha de forma profunda, por el contrario, parece que se le evita, lo cual puede deberse a la común tendencia de los hombres de no ocuparse de las emociones profundas. A pesar de ser un malestar Psíquico, se le ha buscado una explicación fiscalista que a guisa de racionalización sirva para tranquilizar la conciencia médica y a guisa de explicación médica sirva para tranquilizar la racionalidad del imaginario social. Desde los antiguos escritos de Aegineta, Ibn Sina, Boerheave, y otros más (citados en Jones. E, 1910), la nightmare ha sido relacionada con la apoplejía y con el desarrollo de las crisis histéricas y las psicóticas. Las características clínicas y rasgos esenciales de la nightmare según Jones (1910) son las siguientes:

- a) un miedo mortal
- b) una sensación de opresión que dificulta enormemente la respiración
- c) la convicción de una completa parálisis
- d) sensación de un peso agobiante que oprime el pecho

La palabra que mejor define la sensación que produce la nightmare es, según le parece a Jones (1910), el vocablo inglés Angst ya que dicho término agrupa dentro de sí el sentimiento de aprensión temerosa, terror pánico y angustia tremenda que comprende la nightmare. La única respuesta del organismo durante el ataque es el de un desesperado esfuerzo que realiza para liberarse de la opresión angustiante. Al final del ataque podemos observar muestras inequívocas de la batalla del individuo por liberarse de éste, dichos signos son: sudor frío; palpitación agresiva del corazón; zumbido en los oídos; sensación opresiva en la frente; Rostro demudado por el terror; agotamiento y malestar (Jones, E. 1910). La intensidad y malestar que produce el ataque son tales que muchas personas prefieren no dormir o permanecer toda la noche en un sillón por miedo a que se repita, ya que la nightmare se produce de forma más frecuente cuando la posición en que la persona duerme es la supina o de espaldas. Evitar dicha posición es una recomendación terapéutica común contra los ataques de la nightmare. Según los autores antiguos reseñados por Jones (1910) existía una predisposición al mal que lo puede originar sin el concurso de factores adicionales. Estos factores adicionales se suponía se originaban en cuatro de los ocho aparatos que constituyen el cuerpo humano, estos factores son:

a) *Los que se originan en el aparato digestivo.* La hipótesis más antigua es que la Nightmare se origina por trastornos gástricos ya sea por un estomago lleno que dificulta la respiración, o por el alimento no digerido que irrita el sistema nervioso.

b) *Los que se originan en el aparato respiratorio.* Se suponía que el despertarse de la pesadilla servía para evitar la asfixia provocada por un factor mecánico o por obstrucción de las vías respiratorias (Según Freud (citado en Jones, E. 1910) el despertarse de un sueño de angustia sirve para evitar el advenimiento de un deseo no completamente desfigurado en la consciencia)

c) *Los originados en el aparato circulatorio.* Por la posición supina que entorpece la circulación.

d) *Los originados en el aparato nervioso.* gracias a la irritación periférica producida por toxinas, o por obstrucción mecánica.

A pesar de estas observaciones, no se ha podido correlacionar de forma óptima, el concurso de estas causas en la producción del ataque, ya que en total ausencia de estos factores, se produce la nightmare y aunque todos estos factores (estómago lleno, posición supina, obstrucción de la respiración, etc.) se den juntos, no se producen ataques de nightmare. Las manifestaciones de la nightmare, son predominantemente psíquicas y no físicas, ya que tiene como fenómeno central el sentimiento de angst. El sentimiento de "angst", es la característica principal de otro fenómeno patológico común descrito por el Psicoanálisis como neurosis de angustia, analizado arriba por lo que podemos presumir que al igual que en la neurosis de angustia en la pesadilla la fuerza pulsionante es un conflicto inconsciente reprimido. Concordamos con Jones (1910) que todo sueño sin excepción representa la realización imaginaria de un deseo reprimido. Este deseo reprimido sólo puede ser satisfecho en parte por el sueño, si se presenta en forma irreconocible al sujeto, es decir, de una forma censurada que se obtiene, como recordamos, a través de la transposición de los pensamientos oníricos latentes en sueño manifiesto mediante la operación del trabajo del sueño. Cuanto mayor sea el conflicto entre el deseo y la censura, mayor también será la desfiguración onírica y por lo tanto el sueño se tornará más oscuro y la interpretación que se haga de él en consecuencia resultara más inverosímil al sujeto soñante. Si el conflicto entre la pulsión y la censura alcanza cuotas extremadamente altas, las pulsiones sexuales amenazarán con tomar el dominio de la persona y esta se sentirá presa de un terror pánico, aunque, al ser de naturaleza inconsciente, este conflicto no será percibido como tal por el sujeto que sólo

experimentará sus efectos. En vista de lo anterior Jones (1910) propone su primera tesis en relación con la "nightmare":

"La afeción conocida como nightmare es siempre la expresión de un conflicto muy intenso centrado alrededor de una u otra forma de deseo sexual reprimido, en especial el femenino-masoquista. En la pesadilla donde el miedo alcanza el colmen del terror no debe sorprendernos que su fuente se origine en el conflicto que experimenta la máxima represión, es decir que se origine en las tendencias incestuosas de la vida sexual aunque puede ser provocado por todo estímulo periférico necesita que exista en el sujeto este conjunto de ideas reprimidas". En resumen "Un ataque de nightmare es la expresión de un conflicto psíquico relacionado con un deseo incestuoso"

Como comprobación histórica de lo cerca que han estado los autores antiguos de descubrir la causa latente de la pesadilla tenemos observaciones como la siguiente (citada en Jones 1910): "Algunos ataques de pesadilla se dan en los días que preceden a la menstruación que es cuando se exacerban los deseos eróticos". Paracelso (citado en Jones, 1910) afirmaba que el flujo menstrual engendraba fantasmas en el aire por lo que los conventos en especial, eran un hervidero de pesadillas. Debido precisamente a la desfiguración onírica, el ser odioso que se supone oprime el pecho durante el ataque de pesadilla no es un ser del sexo masculino, más bien antes que eso, es un ser fantástico y demoniaco dotado únicamente de algunos atributos masculinos. Otra característica de la pesadilla que esta relacionada con el conflicto sexual inconsciente que le suponemos de base es la siguiente: aún en las pesadillas más terribles, el sentimiento de Angst que se experimenta nunca deja de tener algo de voluptuoso, inclusive, durante la pesadilla, se experimentan erecciones, poluciones nocturnas y secreciones vaginales, según Waller (citado en Jones 1910) uno de los síntomas más frecuentes de la pesadilla es "*Priapismus interdum vix tolerabilis el aliquamdiu post paroxysmi solutionem persistens*"¹. Es decir, la mayor parte de las pesadillas manifiestan características eróticas y esto es tan evidente para el sujeto que el opresor odioso suele convertirse en un ser bellissimo del sexo opuesto. Como en vigilia la represión es más eficaz que en el dormir, suelen presentarse menos ataques diurnos, aunque sin embargo los hay y se les denomina "Daymare". La posición supina, por otra parte, es un factor desencadenante para la pesadilla ya que, y tomando en cuenta lo anteriormente descrito, dicha posición es la que el parteciere pasivo toma en el abrazo amoroso y este papel es análogo al papel pasivo que la víctima del ataque toma en relación con el supuesto atacante nocturno, al cual se somete de forma involuntaria. Esta actitud pasiva es en todo análoga a los componentes femeninos y masoquistas del instinto sexual, que al ser ego-distónicos son proyectados en un ser imaginario exterior. Según esta lógica, Jones (1910) concluye que "en los varones las pesadillas son más violentas porque este componente femenino-pasivo esta más sujeto a represión" que en las mujeres. Los factores concurrentes que provocan la pesadilla sólo la harán surgir en las personas en las que el deseo incestuoso este presente con cierta intensidad, esta presencia necesaria es lo que anteriormente habíamos denominado predisposición al ataque. Además las pesadillas no se presentan de forma aislada sino que casi siempre están asociadas a neurosis de angustia e histeria.

LA PESADILLA Y LAS CREENCIAS MEDIEVALES.

Según Ernest Jones (1910), la pesadilla desempeñó un papel muy importante en la formación de ciertas creencias medievales relacionadas con el reino de lo sobrenatural. Dichas creencias se referían a la supuesta existencia de seres diabólicos

¹ "El priapismo es a veces apenas tolerable y en ocasiones persiste aún después del paroxismo"

tales como : el par formado por los "incubo y súcubo", "los vampiros", "los hombres lobo", "las brujas " y , "el diablo". Dichas creencias están estrechamente relacionadas entre sí ya que al ser muy semejantes en su expresión externa, es decir en su forma, esto nos sugiere que su contenido o motivación inconsciente debe ser similar puesto que forma y contenido tal como lo demuestra el estructuralismo (Lévi-Strauss, C. 1972) son dos aspectos diferentes de un mismo continuo. Para esta tesis en especial, es muy importante el análisis de este sistema de creencias identificado por Jones, ya que su estudio detallado nos muestra una mini-estructura mítica construida por relativamente (en relación con los grandes sistemas mitológicos) pocos elementos, los cuales al igual que en los cuentos de hadas están organizados con base en sistemas de oposiciones debilitadas (Lévi-Strauss, C. 1966). No obstante su relativa pequeñez, no intentaremos el análisis estructural completo de este mini-sistema, ya que rebasaría por mucho el propósito de esta tesis. Nuestra intención principal al analizar el trabajo de Jones consiste en ilustrar con un ejemplo bastante amplio como para permitir la aprehensión didáctica de la estructura del mismo y suficientemente pequeño para que no nos abruma, como un psicoanálisis relacional de fenómenos estrechamente emparentados nos lleva a descubrir un sistema, en este caso un sistema de creencias míticas y además nos conduce por otra vía que la de la metodología estructural a inferir y aprehender la estructura íntima inherente al sistema que forman estos fenómenos.

Durante los 300 años comprendidos desde 1450 hasta 1750 aproximadamente, en toda Europa hubo una "fiebre supersticiosa" que se reflejó en una persecución fanática de personas de las que se sospechaba encarnaban ciertos seres sobrenaturales tales como las brujas o los hombres lobo. Estas creencias medievales en el carácter sobrenatural de algunos seres humanos sólo pudieron alcanzar su máximo apogeo en estas tres centurias, ya que aunque sus elementos constituyentes existían desde mucho tiempo antes, inclusive desde la época clásica (Roma y Grecia), no fue sino hasta este período de tiempo en particular que estas creencias saltaron del folk-lore a la jurisprudencia y del cotilleo a la teología desencadenando dicha oleada de miedo y persecución en torno a ellas y cuyos residuos aún pueden ser apreciados, ya que hoy día todavía hay quien las acepta como verdades indiscutibles, especialmente en la actual Europa del este. El estudio de Jones, según el mismo lo señala (1910) no pretende una descripción historiográfica de las supersticiones medievales sino más bien busca la significación psicoanalítica más profunda de dichas creencias, y para tal fin busca su paradigma, al igual que los otros psicoanalistas que hemos revisado en los capítulos precedentes, en la experiencia del sueño. En el caso de Jones su indagación se restringe únicamente a las relaciones existentes entre un tipo particular de sueño, a saber la pesadilla y un particular sistema de creencias, es decir, el de lo maligno sobrenatural.

Comenzando con la revisión de la segunda parte de su libro "On Nightmare" (1910) donde Ernest Jones se ocupa de estas creencias medievales, lo que él nos señala en primera instancia, es el importante hecho de que el sueño tiene una gran influencia en la vida de vigilia y que aún hay grupos de personas a los que les resulta casi imposible distinguir entre los sueños y los hechos reales. Según la argumentación de Jones Hay ocasiones incluso en que la objetividad de algunos sueños es tal que gente que normalmente distingue los sueños de la realidad se confunden y en algunos casos estas visiones oníricas eran consideradas por estas personas como de procedencia, divina o demoníaca, según su contenido. Algunos autores (ver Jones 1910) aseguran que de esta incapacidad para distinguir entre los sueños y otras fantasías de la realidad

surgió una gran parte de la religión antigua en donde abundaban los espíritus de los antepasados, los seres fantásticos y los espíritus elementales. Esta dificultad de distinguir entre el escenario onírico y la vida de vigilia ha sido atribuida principalmente a los "salvajes" y a los "niños".

Antes de revisar el análisis del desarrollo del concepto de alma gracias a la experiencia del sueño, nos detendremos a desmentir un prejuicio etnocéntrico, este prejuicio es el del supuesto desconocimiento de la distinción entre vida de vigilia y experiencia onírica en los "salvajes". En un principio tenemos que postular que al atribuir esta incapacidad al "primitivo" lo que ideológicamente además se le atribuye es una inferioridad de las capacidades mentales, lo cual lo iguala a nuestros niños "modernos", es decir, el salvaje representa la infancia filogenética del género humano y por eso sus características serán infantiles². No podemos negar que la actitud del "primitivo" con respecto al sueño es diferente a la del "moderno" pero esto no se puede interpretar como una ignorancia de la distinción entre sueño y realidad, sino más bien como una actitud diferente del primitivo para con el sueño. Tan bien conoce el primitivo el sueño que lo busca para entrar en trance extático, y al entrar en este reino especial sabe que sus facultades no son las de todos los días. El "primitivo" sabe perfectamente distinguir entre sueño y vigilia pero se diferencia del "moderno" en que "el primitivo" no evade la responsabilidad de sus actos oníricos. Si un "moderno" sueña que mata a su padre, rechazará este sueño al despertar como una tontería sin importancia, aunque dentro de sí, se haya angustiado y precisamente por esto descalifica su sueño, por el contrario, el mismo sueño soñado por un primitivo lo llevara a buscar una vez despierto un castigo o una expiación, esto no es debido a que el primitivo piense que realmente mato a su padre, pero sabe, que en este escenario otro que es el sueño lo hizo, es decir intuye que tiene el deseo de hacerlo y se castiga por ese deseo y evita que este deseo onírico llegue a cumplirse. El "primitivo" al ser hipermoral, según Freud lo demuestra en *"Totem y tabú"* (1923) sabe que sueño y vigilia son diferentes, pero también sabe que es responsable tanto de sus sueños como de su actuar despierto por lo que obra en consecuencia como si no existiesen diferencias, que él sabe que existen pero que en su razonamiento no le importan. Regresando a los desarrollos de Jones (1910), sobre la relación genética entre el concepto de alma y la experiencia del sueño, antes que podamos abordar este problema hay que definir el concepto de alma, el cual según Jones (1910) es el siguiente:

"El alma es una imagen sutil, inmaterial, un vapor, una película o una sombra. El alma es la causa de la vida y el pensamiento del individuo al que anima. Posee la conciencia y la voluntad personal de su poseedor corporal. Puede abandonar el cuerpo material y alejarse del. Es impalpable e invisible, pero se puede materializar. Sobrevive a la muerte del cuerpo"

Según Wundt (citado en Jones, 1910) hay dos tipos de alma, la primera es *el "alma ligada o principio activador"*, la segunda es *el "alma libre o psiquismo"* que posee dos raíces. La primera de estas raíces es el alma aliento (hauchseele) cuyo origen es la observación de los procesos de respiración y de cesación de la vida que acarrea su interrupción. El alma aliento se adapta mejor a las concepciones religiosas superiores. La segunda de estas raíces es el alma sombra (Schattenseele) que se adapta mejor a la idea de seres sobrenaturales y elementales y que tiene su origen en el sueño, por lo cual, ha conservado sus características predominantemente visuales. Los sueños sobre

² Sería interesante saber que dice la ciencia ontológica de tales atribuciones del "ser" porque. ¡hasta la metonimia tiene sus límites!

muerdos han desempeñado un papel muy importante en la creación de las ideas religiosas sobre el culto a los antepasados o "revenants". Los sueños restituían cada noche a los muertos amados, e hicieron surgir la noción de otro yo que sobrevive a la muerte, (es la opinión de nosotros que en la noción de otro yo que sobrevive a la muerte uno de los factores que participa con más peso en su conformación es la autointrospección del yo (moi) como una entidad imaginaria). La creencia de que el alma humana puede pasar al cuerpo de otra persona o de un animal, también se originó en la experiencia del sueño. En el Folk-lore y en la mitología, la metamorfosis ha sido un tema muy difundido y también tiene su origen en el mecanismo de condensación del trabajo del sueño. Por otra parte la semejanza entre el volar de los pájaros y los sueños de vuelo han contribuido a la construcción de la creencia en la existencia de seres alados y a la creencia de los vuelos nocturnos de las brujas y vampiros. En resumen, los sueños han contribuido en la formación de estas creencias relacionadas entre sí:

Un alma inmortal y separada del cuerpo
El retorno de los muertos
La posibilidad de la transformación
de los seres humanos

La existencia de seres fabulosos y sobrenaturales
Los espíritus de los antepasados y su culto
Los vuelos nocturnos

La postura de Ernest Jones (1910) en relación con los mitos es la siguiente:

"El mito es una parte de la vida mental infantil del pueblo que ha sobrevivido y el sueño es el mito del individuo", y asegura que "el mito contiene en forma disfrazada los deseos infantiles de los individuos"

Jones (1910) se interroga hasta qué grado el sueño ha aportado material para la elaboración de los mitos, y él considera que para poder contestar esta pregunta hay que considerar que el sueño y el mito si bien son manifestaciones de las mismas fuerzas subyacentes, un mito puede ser un descendiente colateral, más que lineal del mito, además considera hasta que la pregunta que interroga sobre la posible descendencia del mito desde el sueño se enfrenta a una situación similar que la pregunta que interroga sobre la relación genética entre los sueños y los síntomas neuróticos. Si bien ambos productos pueden tener una causa común, hay que preguntarnos ¿en qué sentido nos es válido afirmar que un mito dado o una creencia supersticiosa en particular puede deber su origen ya sea de forma total o parcial a algún factor experimentado en los sueños?. Aquí nos parece a nosotros que Jones es el primer psicoanalista que intuye que los mitos y los sueños son productos de formación independiente, es decir que provienen de trabajos (arbeit) psíquicos independientes, pero que, por provenir de la misma fuente guardan entre sí relaciones de transformación, entrecruzamiento, y por supuesto de relación simétrica tanto de carácter positivo como negativo. Las condiciones que supone Jones debe guardar una creencia y el sueño para postular que tienen una relación genética son las siguientes:

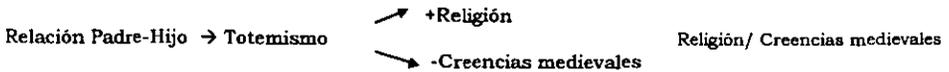
- 1) Debe existir una semejanza suficiente entre la creencia y la experiencia onírica para dar valor a la suposición de que ambos están relacionados de forma genética
- 2) La comparación psicoanalítica de los dos fenómenos tiene que revelarnos una identidad esencial entre el contenido latente o significado inconsciente de los dos fenómenos.
- 3) La creencia en cuestión deberá presentar rasgos definidos o por lo menos altamente característicos de los sueños.

Cuanto más típico sea un sueño, asegura Jones (1910) más seguros estaremos de que su contenido latente es de naturaleza sexual dado que el simbolismo onírico que

constituye los sueños típicos esta en servicio de representar contenidos sexuales. Podemos afirmar lo mismo con relación a las creencias supersticiosas derivadas de forma ya sea total o bien parcial del sueño, por ejemplo: los sueños de personas fallecidas, altamente típicos, se originan en los complejos de amor y odio de naturaleza incestuosa que se forman en la infancia; Los animales, por otro lado, representan en el sueño a los semejantes del niño, ya sean estos sus pares o los adultos. La actitud de identificación del niño con el animal no es algo extraordinario, ya que nuestra cultura occidental hasta hace pocos siglos les atribuía a los animales responsabilidades jurídicas como a los humanos. Recordaremos que, el rasgo animal que más atrae la atención del niño es el desparpajo con el cual éste satisface sus necesidades, y en especial, como satisface libremente sus necesidades excretorias y sexuales. Por lo tanto, los animales en el sueño, representan los deseos más crudos y desenfrenados. Riklin (citado en Jones, 1910) demuestra que en los cuentos de hadas donde un protagonista se transforma en animal, el desvanecimiento del hechizo representa la superación de la culpa y el asco que se siente hacia lo sexual. En otro orden de ideas, el culto a los animales como lo demostró Freud en **"Tótem y Tabú"**, (1923), reside en la equiparación del animal y el antepasado, en especial, en el aspecto sexual de éste, es decir como progenitor. El hombre entonces identifica al animal con el antepasado, lo cual se ve reforzado por otras vías, por ejemplo:

- a) Que algunos animales entran y salen impunemente de la casa, tal como se supone que hace el espíritu del familiar fallecido.
- b) La cercanía que ciertos animales suelen guardar con los cadáveres y las tumbas.
- c) La confusión reinante entre los nombres de personas y de animales en los lenguajes "primitivos" (a nosotros nos queda señalar que más bien hay que considerar el uso de especies animales como operadores sociales en las sociedades agráficas).

Agregamos nosotros que si las primeras formas de religión fueron de carácter totémico, el cual se explica a través de la relación entre padre e hijo, entonces el secreto de la religión debe buscarse en este mismo tipo de relaciones. Por otra parte si las creencias que se analizarán son una parodia de religión donde en lugar de ángeles tenemos incubo, en lugar de Dios tenemos al diablo y en lugar de monjes y monjas tenemos brujas y hechiceros, la explicación de esta creencia, es justificado hacerlo así, la tendremos que buscar en la relación padre e hijo, pero en sus aspectos reprimidos y reprobables. Precisamente y en consecuencia, es en estos aspectos simétricos e inversos de la religión que se pueden demostrar los motivos subyacentes de carácter incestuoso que conforman a la religión de una forma más cabal. Este razonamiento expresado según nuestras acostumbradas fórmulas es el siguiente:



Jones (1910) señala que existen relaciones entre los sueños y las creencias medievales similares a las relaciones que se han demostrado que existen entre los sueños y los mitos. En esta relación los sueños tienen una influencia genética sobre las creencias. En 1889 Leistner (citado en Jones 1910) relaciona la pesadilla y su manifestación clínica con una larga serie de mitos. Su intento aunque poco afortunado es un proyecto serio de considerar a la mitología sobre una base naturalista inteligible. Por otra parte también algunos otros mitólogos atribuyen el origen de la creencia en los

espíritus a las pesadillas ya que es esta la variedad de sueños que tienen un mayor grado de veracidad. El primer tipo de creencia medieval que analizaremos es el del par "incubo-súcubo"

INCUBOS, SÚCUBOS E INCUBACIÓN

Incubos y Súcubos

Los autores antiguos atribuían un origen sexual a la pesadilla, pero el progreso de la medicina en el campo materialista durante los siglos XVIII y XIX tuvo como consecuencia la subestimación del papel de la sexualidad en la patogenia de la pesadilla en particular, y el olvido de muchos conocimientos importantes de psicopatología en general. No fue sino hasta los trabajos de Freud que se pudo demostrar que la angustia mórbida depende esencialmente de la libido reprimida, lo le permite postular a Jones (1910) que la pesadilla se origina gracias a la reactivación de los complejos incestuosos del soñante, por lo tanto podemos afirmar junto con él que el contenido típico de la pesadilla consiste en la representación fantásmica de un acto sexual normal. En la pesadilla empero el objeto es siempre excluido por la contrainvestigación de la censura ya que es un objeto incestuoso, habitualmente uno de los progenitores. El atacante de la pesadilla encuentra su contraparte en seres míticos relacionados con la pesadilla y que en latín se denominaban incubos si activos eran, y súcubos si tomaban forma pasiva. En casi todas las culturas siempre se le ha atribuido a los incubos y a seres equivalentes la responsabilidad por los ataques de las pesadillas, a estos seres se les han conocido por diversos nombres tales como los siguientes:

- A) Los ya mencionados Incubos y súcubos latinos;
- B) En Grecia se les denominó ephialtes;
- C) Los germanos les llamaban Alp o Mara;
- D) Los bohemios los denominaban Mora;
- E) Como Schratelli los conocían los suizos;
- F) En Rusia temían al Kikimara;
- G) En Escocia se suponía merodeaba el Leamain Sith.
- H) inclusive aquí en América aparecen en el Popol Vuh.
- I) Y en las actuales leyendas urbanas las muchachas son visitadas por extraterrestres que les implantan o extraen embriones humanos, extraterrestres o híbridos.

Todos estos eran espíritus opresores de carácter libidinoso. El nombre científico de la pesadilla se tomó de uno de estos seres, el incubo latino, ya que la gente del pueblo siempre vio al ataque de pesadilla como un ataque de uno de estos demonios lúbricos. La ciencia al desechar esta creencia popular desechó tanto el error de suponer a la pesadilla el resultado de un ataque sobrenatural como la verdad de su origen en la sexualidad. La pesadilla es una variedad de sueño de angustia pero se diferencia de estos últimos en que esta altamente estereotipada como un ataque sexual normal. Las perversiones sexuales se corresponden con otro tipo de creencias y con otras formas de sueños de angustia, por ejemplo los componentes masoquistas se expresan en sueños de persecución. La pesadilla por su parte se origina en elementos infantiles reprimidos (teorías sexuales infantiles) que se representan al acto sexual como un ataque sádico entre los padres que en los productos de su inconsciente aparecen como monstruos o animales de pesadilla. Se suponía que el incubo atacaba a las mujeres visitándolas en la noche y oprimía su pecho con toda su fuerza para poderlas poseer a voluntad. En oriente se creía que originaban los sueños eróticos. Había dos clases de estos seres, por una parte sí visitaban a los varones bajo una forma femenina se les denominaba

súcubos o souléves en francés. Por el otro lado si adoptaban una postura varonil y visitaban a mujeres se les llamaba incubos, follets, duendes, folletis o alpen. La base de esta creencia es la suposición de que los seres humanos pueden realizar el coito con seres sobrenaturales, esta idea es muy extendida alrededor del mundo. Durante el medioevo, la Iglesia Católica Romana adopta esta creencia en sus concepciones religiosas suponiendo que estos acoples se realizaban con demonios o inclusive con ángeles tentados por las hijas de los hombres. Según la creencia medieval, los incubos atacaban más a las mujeres que a los hombres y entre estos más a las castas que a las sexualmente activas. Como vemos, sus observaciones empíricas no estaban completamente equivocadas.

Freud (citado en Jones, 1910) destaca el hecho de que las influencias religiosas predominantes en el entorno social del sujeto influyen en las formas adoptadas por las manifestaciones del inconsciente. Ejemplo de esto último es la creencia asás extendida de que los incubos seducían a las doncellas vestidos como curas. Chaucer en sus cuentos de Canterbury (Citado en Jones, 1910) asegura irónicamente que al aumentar el número de frailes itinerantes disminuyen los incubos, pero no porque estos hombres espanten a los demonios, sino porque toman en sus hombros el trabajo que los otros dejan de hacer. Volviendo al análisis de nuestra creencia, el ataque del incubo produce al mismo tiempo, tanto excitación placentera como terror y repulsión, lo que muestra la unión entre excitación libidinal y terror mórbido. Algunas veces incluso los incubos tomaban el aspecto de la persona amada que se encontraba alejada o bien que estaba muerta o perdida para siempre. En cuanto a la actitud de la víctima, el tristemente celebre Malleus Maleficarum o martillo de las brujas, los clasifica como: a) Los voluntarios; b) Los seducidos y c) Los ultrajados. El análisis psicológico de los incubos nos señala que los deseos que culminan en la aparición del incubo, sólo difieren de los que producen los sueños lúbricos en que no son aceptados, es decir, en que son reprimidos por el sujeto, por lo que podemos hablar de que los primeros son yo-distónicos y los segundos yo-sintónicos. Todo deseo erótico que perturba el sueño tiene que superar la oposición interna que ante él se levanta. Aún hoy, algunos urólogos siguen considerando que las poluciones son una descarga mecánica del aparato reproductor y no la manifestación de un deseo durante el sueño. Gracias a esto se puede seguir evitando la responsabilidad por los deseos eróticos nocturnos, en el caso de los "primitivos" proyectándolos primero a seres sobrenaturales y en el caso de los modernos a los procesos corporales. En 1656, un grupo de médicos descarta la creencia en que los incubos eran la fuente de la pesadilla y los calífico como el producto de la imaginación voluptuosa de algunas o como el castigo a todas aquellas feminas que se resguardaban del comercio sexual común y corriente. Dagonet (citado en Jones, 1910) en 1876 calífico a la creencia en el incubo como un delirio de erotomanía.

La incubación.

La incubación es un procedimiento ritual utilizado en Grecia y Roma principalmente pero que se ha hallado inclusive en América central, Africa del norte, Australia, Borneo, China, India, Persia y otros lugares. La incubación consistía en la suposición de que mediante un procedimiento se podía lograr una unión sexual mística con un diós o con una diosa durante el sueño, permaneciendo dentro de un templo, o también mediante la incubación se buscaba la unión sexual con un difunto, antepasado o ser elemental mediante el procedimiento de dormir al lado de una fuente de agua, a la vera del sepulcro o en un cruce de caminos. El fin del primer tipo de incubación era

asegurar la protección divina y en el segundo tipo de incubación se buscaba obtener una prole de procedencia sobrenatural. En el culto a Esculapio por ejemplo, las serpientes representaban al dios, ya que la serpiente es un ser que por su forma recuerda al pene, pero por su capacidad de sacar la lengua, de alargarse, representa el plus de goce o falo paterno, por lo cual, mediante el proceso de incubación, se intentaba que nacieran hombres de cualidades excepcionales. La incubación era un método para curar la infertilidad. Durante la edad media el procedimiento de incubación tomó tres formas:

- a) La unión mediante el sueño con la divinidad fue sustituida por la unión mediante las plegarias.
- b) Se atribuyo un poder mágico y sanador a los manantiales sagrados (símbolo materno en cuanto que el agua ctónica representa el líquido amniótico)
- c) Del tratamiento de la esterilidad y la impotencia se derivó a problemas simbólicamente relacionados con estos (parálisis, ceguera, cojera, etc.)

El contenido latente del incubo es el mismo que el de la pesadilla a saber "la relación imaginaria de ciertos deseos reprimidos de coito, especialmente con los padres. Esta creencia se refuerza mediante la proyección de estos deseos inaceptables al incubo y la promesa de cura de la incubación no es otro que la atenuación del castigo resultante de estos deseos incestuosos, es decir la atenuación de la castración expresada simbólicamente como infertilidad, ceguera, cojera, etc. mediante un procedimiento homeopático. Para cerrar este apartado señalaremos nosotros que la incubación es un proceso simétrico e inverso a la creencia del incubo y las relaciones estructurales entre ambos productos según las hemos pesquisado nosotros en este trabajo son las siguientes:

INCUBO	ser maligno (-)	Interrupción sueño (-)	lugar privado (+)	Desgracia espontánea (-)	Violación abyecta (-)	Infértil (-)
INCUBACIÓN	ser benigno (+)	Inducción del su (+)	lugar Público (-)	Fortuna buscada (+)	intercambio místico (+)	fértil (+)

Cuadro 12.1. Relación estructural entre las creencias del incubo y la incubación.

EL VANPIRO

La creencia en el vampiro está conformada por un grupo de creencias muy rico, sobredeterminado y que tiene conexiones prolíficas con otras creencias. Sus contenidos latentes a su vez se relacionan con la mayoría de las perversiones ya que se trata de la representación de la sexualidad infantil perversa polimorfa y asume diversas formas según cual sea la forma de perversión más prominente en cada caso. Según el Webster Dictionary (citado en Jones, 1910) un vampiro es:

" Un espíritu chupa sangre o el cuerpo reanimado de una persona fallecida que vaga de noche y succiona la sangre de las personas dormidas causándoles la muerte".

Según el folk-lore, los hechiceros muertos, los de acciones monstruosas, los herejes, los condenados, los hijos ilegítimos y aquel que es muerto de la mano de un vampiro, se convertirá al morir en un vampiro quedando su cuerpo preservado de la descomposición de la tumba. El "ghoul" es una persona que visita el cuerpo de un muerto, el vampiro es una creencia más elaborada ya que el muerto primero visita al vivo para llevárselo y luego reanimada la víctima reinicia el proceso. Entre las mociones que construyen esta creencia, la más sencilla de todas es el deseo de que retorne un ser

querido que ha muerto. Aquí opera también la identificación con el muerto. Es como si el deudo, cuyos deseos inconscientes han sido ejemplificados por la vida y conducta de la persona recientemente fallecida sintiera que ella fuese el muerto imposibilitado de descansar en su tumba por el deseo de retornar. Los componentes aun más simples de esta creencia los podemos agrupar en aquellos de amor y aquellos de odio, que reseñamos a continuación:

Componentes de amor en la creencia del vampiro.

1. Deseo de ver a los seres queridos perdidos que se satisface parcialmente en los sueños donde estas personas aparecen. Se relacionan con los mitos del amante que va en pos de su amada al inframundo como Orfeo y Euridice.
2. Este deseo de reencuentro que se proyecta al muerto, es como si se dijera "los muertos ansían regresar con los vivos, amén de tener una unión íntima con ellos, esta es la razón por la que los vampiros visitan primero a sus cónyuges quedando las viudas preñadas de tales visitas. El que este deseo se exprese mediante la proyección se debe a fuertes sentimientos de culpa.

Componentes de odio en la creencia del vampiro.

1. A causa de la culpa sexual proyectada en el muerto se supone que éste no puede descansar en la tumba. Para superar esta prohibición el vampiro se vuelve desafiante y realiza actos prohibidos (actitud contrafóbica). Esta culpabilidad inconsciente proyectada en el vampiro se origina en deseos incestuosos infantiles superados pero sólo de forma imperfecta.
2. Si el muerto no puede descansar entonces este estado errabundo se traduce en una imposibilidad para el cuerpo de descomponerse, es decir en términos psicoanalíticos no se puede dar curso al principio de placer o pulsión de muerte cuya meta última es llevar lo orgánico a lo inorgánico. La Iglesia Ortodoxa, en espíritu de oposición (más bien diríamos nosotros en espíritu de transformación) a la Iglesia Católica Romana que asegura que los santos no se descomponen, sostiene que los impíos son los que no se pudren y precisamente por ser ruines se vuelven vampiros. Una descomposición bien lograda, una reducción a la simplicidad y a la pureza es una ventura que un criminal no se merece, inclusive se cree que la tierra escupe al impío.

El deseo de que no se produzca el reencuentro es por supuesto más fuerte que su contrario, ya que a partir del amor y odio se produce el miedo al muerto. Amor cuando éste es culpable y reprimido ya que el terror mórbido implica deseos sexuales reprimidos, y odio por las rivalidades con el muerto. El amor reprimido sufre tres cambios a saber: 1) se trastoca en sadismo; 2) el deseo del encuentro se convierte en temor de que realmente acontezca; 3) el objeto amado es sustituido por un desconocido. El vampiro se transforma en animal porque los deseos incestuosos suelen representarse en los retoños del inconsciente bajo esta forma. Los animales preferidos de los vampiros para adoptar su forma son: El gato, el cerdo, el vampiro, la serpiente, la mariposa, la lechuza que amén de su función psicopombica suelen representar el alma de los muertos, aparte de estos animales se sospecha que de una forma u otra practican ciertas formas de succión de sangre. Otro motivo, de tinte patológico es el deseo de unirse para siempre con el ser amado en el más allá. El duelo por la persona amada explica este deseo, aparte de la natural atracción que ejerce la muerte gracias a las fantasías eróticas proyectadas en ella, pero el morir con la persona amada tiene un determinante escondido aún. El morir con la persona amada es el deseo de poseerla para siempre ya que no hay otra cosa más fija y definitiva que la muerte. Este deseo de posesión exclusiva del objeto de amor es el del infante, por lo tanto este deseo de morir con la persona amada para poseerla eternamente se origina en los deseos incestuosos infantiles. Por su lado, la personalidad masoquista considera a la muerte como un

ataque sexualizado, y más aun si este ataque proviene de una persona amada fallecida. El muerto según esta concepción al matar esta amando a su víctima. En el aspecto patológico la relación con un muerto no ofrece resistencia, no acarrea tampoco todos los inconvenientes de amar a un vivo. La fantasía de amar o ser amado por un vampiro ejerce atracción tanto del lado sádico como del lado masoquista de la pulsión sexual. La necrofilia se origina primeramente en la desmentida del fallecimiento del objeto de amor, pero, hay otra necrofilia, la que obtiene satisfacción con cualquier cadáver incluyendo las prácticas canibalísticas que consiste en una severa regresión de la pulsión sexual a sus componentes más primitivos, los del sadismo oral y anal. Entre los vampiros podemos observar aquellos biofilicos que succionan la sangre o principio de vida y también se pueden observar otro tipo de vampiros, los arábigos, estos son necrofilicos ya que devoran cadáveres. El carácter vengativo del vampiro se explica por el odio que siente el niño hacia el progenitor del mismo sexo a quien percibe como un odiado rival por el cariño del progenitor del sexo contrario. Este odio origina el temor a la retaliación por parte del muerto en contra del vivo por sus malas acciones o deseos reprimidos. Estos deseos no son otros que los deseos de muerte que el niño abriga con relación al progenitor del mismo sexo. Gracias a este último razonamiento averiguamos otra de las razones por las que el muerto primero visita a sus familiares ya que espera vengarse de ellos. Una manera de desembarazarse de estos deseos inaceptables es pues proyectarlos al vampiro quien por su mala conciencia es incapaz de descansar en su tumba, aunque en realidad, es la persona temerosa del vampiro la que se siente culpable. El amor conduce al odio y el odio a la culpa. Esto que se aplica al contenido latente de la creencia de los vampiros, que no es otra cosa más que la situación triangular del complejo de Edipo que consiste en amar al progenitor del sexo opuesto y odiar al progenitor del mismo sexo.

Hay dos tipos de vampiros según la culpa que estén expiando, tenemos a los vampiros impíos por un lado que son los criminales y parias y por otro lado tenemos a los vampiros inocentes que se convierten en vampiros por una desgracia y que lo que anhelan únicamente es la paz, entre estos tenemos a: el séptimo hijo de un séptimo hijo, quien es atacado por un vampiro y aquel cuya madre *"tuvo la soberbia de darlo al mundo el día de Navidad"*. Otro tipo de vampiro es aquel que poseyó ciertas características físicas en vida tales como: el pelo rojo, los ojos azules, el rostro pálido, la cabellera abundante, los dientes fuertes y los niños precoces. Es muy interesante hacer notar que todas estas son características de gente considerada hipersexual, por lo que dicha situación los vuelve candidatos idóneos para ser vampiros. Los remedios para combatir a los vampiros están relacionados con los motivos latentes que determina esta creencia, por ejemplo: Misas para apaciguar su alma, lo cual esta relacionado con la mala conciencia que por proyección se les supone, Beber su sangre o comer su carne, lo cual esta relacionado con el carácter retaliatorio del ataque, y por supuesto todos aquellos medios de castración simbólica tales como extraer su corazón y quemarlo, cortarle la cabeza, enterrarle una estaca etc. Los vampiros guardan estrechas relaciones con las otras creencias medievales, por ejemplo, cometen fechorías sexuales como los incubos. Esta característica está tan marcada que en nuestra habla coloquial decimos que una mujer que utiliza sus encantos sexuales con propósitos sádico anales es una vampiresa. Otros vampiros extraen el semen. Hay que hacer notar que en el inconsciente semen y sangre son equivalentes. Al reprimirse la sexualidad como ocurre en la creencia del vampiro, sus elementos constituyentes se disgregan y regresan. En el vampiro por ejemplo, al extraer el fluido vital con un abrazo amatorio hay una regresión a la etapa

sádico oral en donde el infante expresa su amor mediante la succión y su odio mediante la mordida. El hedor del vampiro se origina en los componentes sádico anales por lo que el uso del ajo como remedio contra él es un procedimiento de principio homeopático. Metafóricamente hablamos de un tirano como un vampiro, ya que éste utiliza su poder para satisfacerse de forma oral sádica y anal sádica, o bien utilizamos también éste termino para referirnos a un amante irresistible que succiona la energía, la vida y el dinero de su parteneire con motivos egoístas. La palabra vampiro se relaciona con la palabra turca "uber" que significa bruja y con el vocablo serbio "vapir", con el término polonés "upier" y el ruso "vopyr" que significan lo mismo. Un vampiro es un incubo pero más ricamente elaborado por el pueblo y por supuesto es más peligroso que éste primero, sus elementos latentes esenciales son los mismos por un lado el odio derivado del complejo de Edipo y por el otro el amor reprimido de carácter incestuosos, pero en la creencia del vampiro éste componente de odio cumple un papel mayor que en el incúbo donde lo que predomina es el deseo y el miedo. Por último, consideremos que la idea del vuelo nocturno de los vampiros por otra parte se origina en los mismos componentes que los sueños típicos de vuelo, es decir en los componentes sexuales.

EL HOMBRE LOBO

La Función Simbólica del Lobo

En la conformación de la creencia en la existencia del hombre lobo, de los componentes que conforman en diversos grados todas las demás creencias de este sistema, la que esta más desarrollada y toma un papel más preponderante es la suposición de la transformación de ser humano en animal que se origina en la condensación de humanos y animales en la experiencia onírica, el canibalismo es un agregado de menor importancia cuyos orígenes son los componentes sádicos de las pulsiones orales, el vuelo nocturno, originado en los componentes sexuales, esta muy débilmente marcado en esta creencia. El que el lobo sea el animal escogido para formar parte de la creencia en un ser que se transforma de humano en animal no es una selección azarosa, por el contrario, la figura del lobo ha sido muy utilizada en el Folk-Lore mundial en general y en la mitología en particular para simbolizar las fantasías sádicas y crueles de la humanidad, por otra parte, además de esta función identificada por Jones del lobo como significante de la crueldad y el sadismo, como observación de nosotros, tenemos que los hábitos gregarios y solidarios del lobo recogidos seguramente por la etnozoología, han vuelto al lobo un símbolo de la sociedad. Basta remitirnos como ejemplo de esto último al mito de la fundación de Roma por los gemelos Romulo y Rémulo criados por una loba (y en una versión más antigua estos gemelos además fueron paridos por esta loba), o inclusive, al ver aún más atrás en la filogénesis del perro doméstico observamos que el lobo, una de las dos especies animales de las cuales surgieron nuestros perros actuales, fue el único animal con el cual el hombre pudo hacer sociedad de forma reciproca, es decir, el hombre adoptando al perro y el perro adoptando al hombre cada uno en el seno de su propio sistema social, un ejemplo al que nos podemos remitir es la película "Danza con lobos" de Kevin Costner o "Colmillo Blanco" de Jack London. El humano tomando al perro como una referencia en los sistemas de parentesco (por ejemplo algunas tribus de Norteamérica, donde el lobo y el coyote son sagrados, se denomina a las personas a partir del nombre de su perro) y el perro reconociendo dentro de su jerarquía de expulgamiento al hombre.

Que se escoja al lobo como el ser en el que se transformará un hombre también se apoya en el hecho de que el mismo par de opuestos se encuentren tanto en el hombre como en el lobo, a saber agresión- socialización. Cuando un humano se comporta violentamente decimos que actúa como un lobo, pero un lobo cuando no es violento es que actúa socialmente, como un humano. La función del zoema "Lobo" radica entonces en marcar la transición entre la agresión y la socialización. Por lo tanto las fantasías agresivas del ser humano que van en contra de su natural socialización son representadas por la transformación de hombre en lobo. Según nuestras acostumbradas fórmulas esto se expresa de la siguiente manera.

+Socialización y -Agresión → Humano :: Lobo ← +Agresión y -Socialización

Por otra parte, algunas creencias paralelas a la del hombre lobo según Jones (1910) son las siguientes:

- a) Los hombres hiena de Abisinia (las hienas al igual que los lobos son sangrientas pero forman sociedades cohesionadas y gregarias).
- b) Los hombres leopardo de Sudáfrica.
- c) Los hombres tigre del Indostán
- d) Los hombres oso de Escandinavia.

Es preciso hacer notar aunque no lo desarrollemos del todo que siempre se escoge al mayor predador como el animal para transformarse, lo cual de cierta manera puede sugerirnos que dicha transformación en animal puede estar motivada entre otras cosas por la identificación con el Padre simbólico o agente de la castración que es el que introduce al niño en sociedad, función que no paso inadvertida por el análisis antropológico estructural. El significado alegórico del lobo, es el de amo de la noche, puesto que sus hábitos son nocturnos, amo del invierno, ya que es el único depredador que domina esta temporada y amo de la muerte ya que la produce de forma eficiente y la domina ya que no podía ser muerto por ningún otro ser, salvo por el mismo (por lo menos hasta la aparición de las armas de fuego). Entre otras características del lobo usadas en la mitología tenemos su rapidez, que connota potencia sexual, su reciedumbre, que connota la admiración por el falo paterno, su afición a la lucha y a la carne de cadáveres, que lo hacen idóneo como símbolo de fantasías sádicas, inclusive el lobo en algunas culturas fue el dios de las batallas o fue consagrado a Marte dios de la Guerra. En otras culturas, representó el lado peligroso e inmoral del ser humano y de la naturaleza, por ejemplo los dioses de la muerte Osiris y Ap-uat en el antiguo Egipto tenían forma lobuna. En el panteón Germánico Odin se hacía acompañar de dos lobos Freki y Geri que tiraban de su carro y tanto la diosa de la muerte Hel como Fenkir vástago de Loki son lobos, por último, en la antigua Grecia, el lobo estaba consagrado al dios sol y según Sir James Frazer, Zeus tenía un aspecto lobuno como Zeus Lyceo. El dios Zeus Lyceo también representaba la luz, y ya que en mitología tanto como en psicoanálisis, al encontrar una asociación superficial probablemente podemos presumir una conexión interna más profunda entre dos ideas, se puede relacionar la idea de la velocidad del lobo y la luz como representantes de las fuerzas creadoras de la naturaleza, por ejemplo el dios Apolo se identificaba con el dios sol, por lo tanto Apolo también tiene una naturaleza lobuna.

El "Werewolf" u Hombre lobo.

La palabra inglesa "Werewolf" que traducimos como "Hombre-Lobo" es de difícil indagación etimológica. "Were" significa hombre, ya que se deriva del término latino

“Vir” y del sánscrito “Vira”, de los que se derivan nuestros términos castellanos “Virilidad”, “Varón” y “Viril”. Por otra parte “Wolf” significaba originariamente en las lenguas germánicas ladrón. Del hombre lobo se suponía que era preso de un irrefrenable impulso; de una ansia voraz por mudar de apariencia y vagar por el campo devorando ovejas, vacas e inclusive humanos, especialmente niños extraviados. Se creía que su transformación podía ser voluntaria, mediante el pacto con el diablo u obligada por diversas fatalidades, entre ellas: el ser víctima de un Maleficio, sufrir por el pecado de los padres o bien por una coincidencia tal como nacer en el día de Navidad. La transformación bien podía ser espontánea, mediante la simple reversión de su piel que por dentro ya era peluda o voluntaria, por ejemplo, algunos aseveraban que para provocar su cambio el hombre lobo tenía que calarse una piel especial de lobo que podía ser entera o sólo una loncha que usaba a guisa de cinturón. La idea del pelo abundante, está tan estrechamente ligada en el folk-lore a la del hombre lobo como en el inconsciente a la idea del sexo. Se suponía por lo tanto que los cejjuntos, los que tenían pelos en la mano, en el pecho o en la espalda podían ser hombres-lobo. La única parte de la anatomía que escapaba a la transformación eran los ojos que permanecían siendo humanos ya que al ser los ojos el espejo del alma estos no podían cambiar. Se creía que los hombres lobo, al igual que las brujas, se reunían en grandes cónclaves a los que se dirigían volando por los aires para celebrar el sabath, ahí reverenciaban a un maestro y realizaban orgías sexuales tanto con lobos como con humanos. Los Hombres-lobo al igual que las brujas se relacionaban con los gatos y en cierta forma eran el negativo de estas primeras.

Las forma de terminar el hechizo consistían en diversos procedimientos, por ejemplo: llamar al hombre lobo por su nombre, o bien reprocharle el ser un ente sobrenatural, o reconocerlo estando transformado. Hacia fines del siglo XVII se hicieron muy famosos los procesos contra los hombres-lobo, en estos procesos se incluía el procedimiento de arrancar la piel a tiras para descubrir el pelambre debajo de ella. La creencia en los hombres lobo se relaciona de forma muy indirecta con la creencia en los incubos y súcubos pero no así su conexión con los fantasmas nocturnos o “alps” que es más estrecha. Los hombres-lobo al igual que los fantasmas nocturnos están relacionados con el culto al alma de los antepasados. Por ejemplo, algunas personas creían que al morir un hombre lobo se transformaba en vampiro o bien, quien comía de una oveja muerta por un hombre-lobo se decía que se transformaba en vampiro (de quien hemos demostrado ya su relación con el culto a los antepasados). Son hasta cierto punto equivalentes los hombre-lobo y los vampiros que la iglesia romana y la iglesia griega ortodoxa intercambiaban sus creencias para con estos dos seres, por ejemplo la iglesia romana creía que el niño nacido en Navidad se convertiría en vampiro, la iglesia ortodoxa por su parte creía que el niño nacido en Navidad se volvería hombre lobo. El comportamiento del hombre-lobo es similar al comportamiento del vampiro ya que devoran a sus víctimas en el mismo orden, primero a sus hijos, luego a su viuda, después a sus parientes y sólo una vez que acababan con toda su familia comenzaban a aterrorizar a los extraños. Inclusive existía la creencia en un ser sobrenatural intermedio entre el hombre lobo y el vampiro que era el hombre lobo fantasma y que no era otra cosa más que un cadáver que regresaba de la tumba en forma de lobo.

Psicoanálisis del Hombre-Lobo

De los tres elementos que componen la creencia en el hombre lobo sus fuentes psicológicas según Jones (1910) son las siguientes:

- 1) La transformación animal proviene del mecanismo de condensación en los sueños.
- 2) El vagabundeo nocturno proviene de los movimientos sexuales representados como paseos en los sueños.
- 3) El devorar la carne de cadáveres se origina en las fantasías que produce el impulso sádico oral de carácter erótico que experimenta el infante hacia el seno de su madre y también en la hostilidad edípica contra el progenitor del mismo sexo.

El par Incubo-Súcubo se corresponde a la fase de indiferenciación entre la madre y el niño, en otras palabras a la no-separación entre Yo y Otro; El vampiro representa el siguiente estadio de la relación entre la madre y el hijo, donde hay una asimilación canibalística de la primera por el segundo a través del chupeteo únicamente y el hombre-lobo por su parte se corresponde a la siguiente etapa donde esta asimilación de la madre por el hijo incluye ya mordiscos. No obstante que su principal elemento se identifique en determinada fase de desarrollo estas creencias son constituidas de forma indirecta, es decir por regresión de los componentes sexuales que disgregados aportan a cada creencia elementos de fases posteriores de desarrollo libidinal al elemento principal. La fase de latencia representa entonces un fuera de sistema que remite no a las creencias medievales sino a la religiosidad medieval de carácter monacal. Esta relación se expresa mediante la siguiente tabla que elaboramos nosotros en este trabajo:

Indiferenciación	oral	oral sádica	anal	fálica
incubo-súcubo	Vampiro	Hombre lobo	Diablo y Edipo Masculino	Brujas Edipo Femenino

La forma positiva de la creencia en el hombre lobo es cuando el sujeto cree ser este ser, y está relacionado con los componentes sádicos de la pulsión sexual. La conducta sádica del lobo como ya mencionamos es opuesta a la socialización y en algunas lenguas lobo es equivalente a hombre fuera de la ley (outlaw). La forma negativa de esta creencia es cuando el sujeto tiene miedo del ataque de un lobo y se relaciona con los componentes masoquistas de la pulsión sexual.

El Diablo

De entre las creencias que analizaremos en este capítulo la que goza de más actualidad es la creencia en el diablo. El diablo representa lo malo en el hombre y para la elaboración de su figura participan diversas fantasías que giran alrededor de un núcleo central que no es otro que el complejo de Edipo. A continuación y siguiendo a Jones (1910) nos proponemos en este apartado contestar las siguientes preguntas:

- ¿Cuál es el significado central de esta creencia?
- ¿Cómo llega a ser tan importante y tan bien definida en la edad media?
- ¿Qué relación tiene la creencia en el diablo con la experiencia de la pesadilla?

Para contestar a estas preguntas partimos del supuesto de que el diablo no es una creación del cielo sino de la mente humana, por lo tanto la idea del diablo no fue expulsada del cielo sino que se abrió paso desde las profundidades del alma humana puesto que es la representación de la vida inconsciente y reprimida del hombre. Según Silberer (citado en Jones 1910) el diablo y los demonios son símbolos funcionales de los elementos coartados y no sublimados de la vida instintiva. Queda preguntarnos qué

elementos en especial son estos a los que se refiere Silberer. El sentimiento que casi siempre acompaña a la creencia en el diablo es el de terror profundo, según Pfister (citado en Jones 1910) el origen de la creencia en el diablo radica en temores muy profundos experimentados durante la infancia. El origen de estos temores por supuesto no puede ser otro más que la angustia de castración. La creencia en el diablo representa la exteriorización de dos grandes grupos de deseos reprimidos a saber:

- 1) Admiración e identificación con el padre mediante la imitación de sus atributos y
- 2) La hostilidad hacia el padre mediante el deseo de desafiarlo.

Por una parte el diablo personifica al Padre imaginario, pero por otra el diablo personifica al hijo, es la opinión de nosotros que el diablo representa el continuo antitético de la filiación. En algunos aspectos el diablo funciona más como padre y en otros aspectos funciona más como hijo. La creencia en el diablo plasma primordialmente el complejo de Edipo masculino, siendo por esto su contraparte la creencia en las brujas que plasma el Edipo femenino y la relación entre madres e hijas. La creencia en el diablo es en estricto sentido una concepción cristiana, si está presente en el Islam sólo es porque se vio influenciado por las concepciones cristianas primitivas y por el maniqueísmo. La idea de poderes sobrenaturales absolutamente malignos no está muy difundida ya que los principios destructores también encarnaban en la antigüedad a los principios creadores. Antes del advenimiento del cristianismo no existía propiamente dicho la idea de un ser sobrenatural profesionalmente dedicado al mal. En el antiguo testamento, en Jehová, se combinan tanto los atributos de Dios como del Diablo, ya que tanto el bien como el mal provienen únicamente de él. En el antiguo testamento, las características de Jehová dejan poco lugar para el diablo. Esto ha llevado a pensar que en un principio en el sistema Mosaico, Dios y el Diablo, fueron concebidos como un mismo ser. Gener (citado en Jones 1910) propone que para explicar el origen de Satán se puede echar mano de tres hipótesis, a saber:

- 1) Satán es uno de los dioses de las tribus vecinas de los israelitas rebajado a demonio por la dominación Judía.
- 2) Satán es el Hazrael del libro de Lévitico.
- 3) Satán es un desdoblamiento De Jehová

Gener (citado en Jones 1910) favorece la hipótesis de que Satán es un desdoblamiento de Jehová ya que en el libro de Job Satán aparece como un sirviente leal de Dios que actúa como un detective que tienta a la gente para descubrir sus debilidades. Las descripciones del Diablo nada tienen que envidiar a las a las descripciones de Elohim y de Jehová en su carácter Elohístico. Además según demuestra Jones (1910) La palabra "Diablo" se deriva de las mismas raíces etimológicas que la palabra "Dios". Al expandirse el cristianismo se creó el concepto de Diablo como la única explicación posible para el mal existente en el mundo, el Diablo como "dios de este mundo" se muestra como el símbolo de lo pecaminoso de la naturaleza. La creencia en la maldad inherente a los deseos humanos volvió muy importante en la edad media el concepto de pecado. La iglesia por otra parte utilizó la idea del Diablo como una poderosa arma contra las herejías, por ejemplo, San Pablo declaró que los dioses paganos eran demonios y al forzarse de esta manera el sincretismo doto al Diablo con atributos de los dioses paganos y de paso doto a la Virgen María con atributos pertenecientes a las diosas precristianas. Debido a este sincretismo una gran cantidad de atributos del diablo son de origen extracristiano por ejemplo:

- De Pan retuvo el aspecto de fauno, el morar en cavernas, su carácter lubrico y su gusto por espantar repentinamente a las personas (provocarles pánico)
- De Thor heredo su barba roja, su mal olor a azufre o a ozono, y su habito de construir puentes.
- De Zeuz y de Odin recibió su poder sobre el clima y de este último su patronazgo sobre los juegos de cartas y de dados.

Las proporciones que tomo la creencia en el diablo durante la edad media se debieron principalmente a las condiciones sociales y morales imperantes en este periodo. La fuerza impulsora más grande para sustentar esta creencia fue el interés de la misma Iglesia que se valió de ella para azuzar a los simples contra los tres frentes a los que ella misma se enfrentaba, que eran:

- A) Los ateos y los paganos que se encontraban fuera de la Iglesia
- B) Los escándalos y disensiones dentro de ella
- C) Los herejes que operaban tanto dentro como fuera de ella

La creencia en el Diablo servía entonces principalmente para distraer al pueblo ignorante del pobre espectáculo que ofrecía la iglesia con todas sus debilidades. Y el hecho de que esta creencia era tan influyente nos hace pensar que Europa entera era víctima de una psiconeurosis colectiva. La iglesia al coartar todos los deseos humanos en especial los deseos sexuales, lo único que logró fue que estos escaparan en todas direcciones originando productos colaterales aberrantes tales como la creencia en el diablo. Al coartar el ansia de conocimiento (que siempre es ansia de saber sexual ya que lo sexual es lo que engendra) como fuente y raíz de todos los males, el anhelo de conocimiento adopto formas muy extrañas de saber durante el medioevo, por ejemplo, la alquimia que buscaba la piedra filosofal, el elixir de la vida, el solvente universal; La astronomía, y el interés por las artes ocultas cuyo patrón por su puesto no era otro que el Diablo, lo cual nos recuerda el origen sexual de este saber. El supuesto festín sabático en honor al Diablo no tenía otro fin que la búsqueda de las uniones incestuosas, ya que el Diablo representa los aspectos culpables del simbolismo del incesto. Si el culto al Diablo por otra parte no es más que una caricatura del culto a Cristo, a la luz de lo anteriormente revisado, el sentido inconsciente del culto cristiano adquiere una nueva e insospechada significación.

El diablo entonces representa tanto los aspectos malos del hijo como los aspectos malos del padre pero concebidos estos en el plano imaginario. Únicamente a este plano nos remitiremos a lo largo de este capitulo. El padre que es representado, imitado, enfrentado o denostado por el diablo de esta manera coincidimos en que no es otro más que el padre imaginario. En el siguiente cuadro elaborado por nosotros podemos observar como se generan los cuatro elementos principales del padre imaginario que participan en la creación de la creencia en el diablo;

Identificación	Hostilidad
1) Padre admirado	2) Padre odiado
3) Hijo que imita	4) Hijo que desafía

El padre admirado

Este aspecto surge de dos fuentes, la primera, es la admiración del hijo por su padre y la segunda, es el amor libidinal reprimido de la hija. Aquí el diablo actúa como rival de Dios ya que con relación a este último el amor hacia Él surge de las mismas fuentes. En este aspecto comprendemos la atribución de poderes maravillosos al Diablo, dicha atribución está relacionada con su patronazgo de las artes mágicas así como también su función como señor de los magos, hechiceros y en general, de todos aquellos buscadores de saberes que se hallan más allá de la jurisprudencia de lo humano, de la misma manera que el adulto posee el saber sexual que está más allá de la jurisprudencia del niño. Los poderes sobrenaturales que el Diablo poseía los ponía en favor de los necesitados, que una vez recibidos los dones, pasaban a poder del diablo de la misma forma en que el niño recibe algún obsequio de los adultos siempre y cuando acate la voluntad de estos últimos. En muchas leyendas aparece como auxiliador de los seres humanos, en especial, se ocupa de los desdichados tales como viudas y huérfanos de la misma manera que lo haría un buen padre. Los atributos tradicionales del Diablo no son otros que los atributos que el niño ve en su padre, a saber: gran fuerza, gran talla física, y avanzada edad. La habilidad de constructor del Diablo se deriva de la creencia infantil de que los niños son creados o contruidos por el padre a partir de contenidos intestinales, por lo tanto, todo objeto interesante, en el inconsciente del niño, se supondrá hecho con estos mismos contenidos y la arena y el mortero con los cuales construye el diablo, no son otra cosa que el desplazamiento de estos contenidos fecales. Muchas de las obras atribuidas al diablo en la edad media, en la antigüedad eran atribuidas a gigantes, los cuales son sustitutos del padre. Además, una de las formas favoritas con las que el diablo solía presentarse consistía en adoptar la forma del padre fallecido. La principal fuente de envidia que el niño siente hacia su padre se relaciona con la supuesta potencia sexual de éste. Las tentaciones y las visitas del diablo tienen siempre un carácter sexual, por ejemplo, la serpiente, subrogado del diablo, de la que ya hemos mencionado que representa el pene del padre. El pene del diablo por cierto, es mucho más grotesco que el de los dioses paganos, ya que imita la figura y los movimientos de una serpiente. El macho cabrío por otra parte, símbolo clásico de la lascivia, es una de las formas que adopta Satán. Por último, el diablo se asocia con las partes ocultas de la naturaleza que simbolizan a la madre, la cual debe de estar en compañía del padre.

El padre hacia el cual se siente hostilidad.

Otro aspecto del diablo es el de perseguidor y enemigo del género humano que representa toda la arbitrariedad paterna, su crueldad, su injusticia, su tiranía y su irracionalidad son también atributos de Jehová. Estas características forman parte de la apreciación que el niño hace de su padre y que lo mueve a sentirse airado contra él. En muchas leyendas y cuentos populares, el Diablo es entrampado y engañado con astucia que es la única arma que el débil puede esgrimir contra el fuerte, es decir, la astucia es la única arma que el niño puede esgrimir contra su padre. Una persona poderosa que se deja burlar por otra más débil es considerada como tonto o ingenuo y es esta impresión la que el niño secretamente guarda de sus padres. El desprecio pueril hacia el Diablo se manifiesta en el Folk-Lore de muchos modos especialmente mediante la negación de su potencia. Muchos de los medios para atacar y desafiar al diablo tiene una fuente infantil, por ejemplo, el dirigirle un flato (veneno en el inconsciente infantil) ya que una de las formas de desafío del niño para con el adulto es no obedecer el control que de sus esfínteres quiere hacer desde afuera o bien, algunos gestos, tales como poner una cruz

ante el Diablo, tienen como significado profundo un desafío exhibicionista a la autoridad de los padres. El remedio más efectivo para combatir al Diablo es apelar a la Virgen María y su explicación psicológica es muy sencilla, a saber: es la rememoración de las ocasiones en la cual el niño perseguido por el encolerizado padre corre hacia su madre para refugiarse en ella con el posterior altercado conyugal.

El hijo que imita al padre

El Diablo no sólo es enemigo de Dios ya que hay veces en que opera como su agente, como su "alter ego", por ejemplo, castigando a los seres humanos por el pecado sexual o tentando a los justos como en el libro de Job. En el Antiguo Testamento como ya dijimos, era un servidor leal de Dios y sólo se diferenciaba de los demás ángeles por el tipo de trabajo que realizaba. El Diablo se empeña en imitar y copiar a Dios. A veces, solía presentarse como el ángel Gabriel y otras veces como el mismo Cristo. No fue, sino hasta la edad media que adquirió características grotescas. Otras similitudes entre el Diablo y Dios son las siguientes: Cuenta con doce discípulos; descendió al infierno y renació de nuevo; su morada eran las iglesias abandonadas; su culto coincidía con las fechas litúrgicas; el festín sabático caricaturizaba la santa Misa; tenía su Biblia propia; copiaba la Trinidad y al igual que Dios con Jesús él buscaba engendrar el Anticristo. El diablo era incapaz de procrear a menos que robará primero el semen, lo cual es simétrico a la incapacidad procreadora del niño. La cojera del diablo, como el análisis de cualquier Psiconeurótico nos muestra se relaciona con la impotencia sexual. La idea del Diablo esta ligada al complejo de castración. En la idea del Diablo hay deseos de castración retaliatoria hacia el padre, mientras que su cojera es la señal de la castración del hijo ya que el diablo como castigó a su insolencia fue arrojado del cielo que es donde se origina su cojera. El diablo es muy agradecido si se le trata honestamente tal como el hijo es para con un padre justo.

El hijo que desafia al padre.

Este es el aspecto principal que conforma la imagen del Diablo, ya que su principal función es la de ser el archirebelde e insubordinado contra el padre, por lo cual, es el paradigma de la revolución. La razón de la Enemistad de Satán con Dios es la envidia, la que a su vez es producto del egoísmo. La moral de esclavo según Nietzsche del cristianismo considera como un pecado sumamente grave precisamente el orgullo. La hostilidad de un niño contra su padre no sólo es cuestión de hostilidad, también se acompaña de envidia, que significa tanto la admiración como el deseo de emulación del padre. La conducta del diablo siempre se deriva de la conducta de Dios, ya sea de forma positiva, (es decir como imitación) o de forma negativa, (como lo contrario a lo que él hace). El Diablo es muy celoso de todos aquellos que gozan del favor de Dios, lo cual es otro rasgo típico de la infancia, ya que esta moción celosa se origina en el niño que sólo quiere para sí la atención del padre, por ende el diablo siente muchos celos de Jesús y trata de tener un hijo que derrote al Mesías. La animadversión del diablo contra la injusticia y su habito de defender al inocente, al pobre y al débil también son características del revolucionario que es un rebelde contra el padre³.

³ Al analizar el monoteísmo, si este apuesta a que Dios es el Ser absoluto entonces no-queda más lugar para el Diablo que el de ser otro de los nombre de Dios. El diablo es el "señor de la destrucción" Príncipe de este mundo. El concepto de Dios como absoluto no permite la diferenciación conceptual entre Él y el diablo, en esta misma lógica se justifica la afirmación de que el culto a Dios y el culto al diablo son dos aspectos diferentes, simétricos e inversos de un mismo contenido.

Relación del Diablo con las otras creencias Medievales

El motivo principal que conecta la idea del diablo con la pesadilla es que la aparición de uno y el ataque de la otra están estrechamente relacionados con el ataque de angustia. Los antecesores del diablo medieval son los incubos, por lo tanto, la creencia en el diablo se halla estrechamente relacionada con el culto a los antepasados y más aún si consideramos que el diablo en una de sus dos aspectos representa al padre. El coito con el diablo representa la fantasía del coito con el padre. La serpiente como pene paterno y el pene del diablo como una sierpe ilustran la simetría entre padre y diablo. La capacidad del diablo de transformarse en animales deriva de los procesos de condensación del sueño. Que las cosas diabólicas se ejecuten al revés, por ejemplo bailar al revés, persignarse al revés y con la mano izquierda, o el consumir pan negro durante el sabath son rasgo del fenómeno de inversión que Freud (1900) observó en los sueños. El que el coito con el Diablo sea desagradable y doloroso es similar a las sensaciones que se experimenta en los sueños de angustia cuyo contenido manifiesto es un coito. La creencia en el incubo es un componente esencial de la idea del Diablo. Con relación al hombre lobo se dice que el Diablo es un "Lobo ladrón de almas". Los conflictos infantiles en relación con los padres encuentran una de sus expresiones más tempranas en el acto de poblar el universo con una enorme cantidad de poderosos seres sobrenaturales. En el desarrollo de este conjunto de creencias, la experiencia del sueño jugó un papel muy importante. Como una consecuencia de un espíritu tribal o nacional los judíos fusionaron estos seres y crearon un monoteísmo práctico, pero después, este Dios único, se separó en un Ser bueno, Dios y un ser malo, el Diablo. La creencia en el Hombre lobo, en el vampiro, en el incubo y en las brujas se ha desvanecido casi por completo pero la creencia en el Diablo aún sigue en pie ya que todavía se lee ocasionalmente de un exorcismo y la iglesia católica y protestante aún afirman oficialmente que el Diablo existe El Diablo burlón y juguetón de los relatos actuales es sólo un precipitado de los aspectos chuscos de la relación de oposición entre padres e hijos y su aparición señala un desvelamiento y desimaginización del padre imaginario.

LAS BRUJAS

De entre todas las creencias medievales examinadas por Jones (1910) las dos que guardan una relación más estrecha y que representan un sistema de transformación son la creencia en el diablo y la creencia en las brujas. De la misma manera que el complejo Edipo femenino posee una estructura lógica más complicada que el Edipo masculino, la creencia en las brujas posee una estructura lógica más complicada que la creencia en el diablo. En la elaboración de la creencia en las brujas entran en juego muchos más factores tanto de orden psicológico, como de orden mítico, como de orden social, que en ninguna de las otras creencias y uno de los aspectos que resalta con más fuerza es que en el específico caso de las brujas, al igual que en el del hombre lobo aunque en menor medida se identificaron a sujetos soporte de la creencia que fueron perseguidos, torturados, juzgados y muertos como resultado de esta creencia, todo lo cual da un tinte político oscuro a la cuestión de las brujas. Para avanzar en la comprensión del problema de las brujas, Jones (1910) lo disecciona en 3 niveles de indagación, a saber:

- 1) La explicación psicológica de la creencia en seres sobrenaturales denominados brujas, que en estricto derecho es la única competencia que el psicoanálisis se puede atribuir.

- 2) La razón por la cual surgió esta creencia durante la edad media como una epidemia, lo cual pertenece al ámbito sociológico y
- 3) La relación entre estas creencias, las otras y la experiencia de la pesadilla. Este ámbito lo reclama como propio la indagación antropológica estructural.

La tesis que sostiene Jones (1910) con relación al primer problema, es decir, cuál es la explicación psicológica de la creencia en brujas, consiste en sostener que dicha creencia representa de forma esencial los conflictos sexuales reprimidos en la mujer, especialmente, aquellos conflictos relacionados con la situación edípica. De la misma manera que la plasmación de los aspectos tanto benévolos como malévolos pero siempre reprimidos de la imago paterna se disocian en las ideas de Dios y el Diablo respectivamente, la plasmación de los aspectos reprimidos tanto benévolos como malévolos de la figura materna se disocian en las figuras de las diosas o Virgenes por un lado y las brujas por el otro respectivamente. Según Riklin (citado en Jones 1910) las brujas representan la actitud de la niña hacia la madre como rival sexual y este punto de vista concuerda con el de Jones que se expondrá más adelante. Aunque del mismo modo que los componentes para la formación de la creencia en el diablo han sido aportados por los dos sexos, los componentes necesarios para la formación de la creencia en las brujas han sido aportados tanto por hombres como por mujeres. Los rasgos que constituyen la figura de la bruja se formaron en la antigüedad independientemente pero sólo se fusionaron y alcanzaron su apogeo durante el siglo XIII. Los rasgos que forman la idea de la bruja son tres, a saber:

- a) La relación malévola de la bruja con los seres humanos o "Maleficium"
- b) La relación de mutua complacencia entre la bruja y el diablo o "Pacto satánico" y
- c) La relación de abominación mutua entre la bruja y dios o "Herejía".

El Malofictum.

Durante la gran cacería de brujas que duró tres siglos, el Maleficio era el rasgo menos importante para los inquisidores pero entre los rasgos que definían a la bruja para el pueblo llano éste era el más importante. La iniciativa de persecución de las brujas partió de la iglesia y se aprovechó del natural temor de la gente por el maleficium o daño mágico para azuzarlos en su persecución de la herejía y el diablo puesto que los laicos no se interesarían de ninguna otra manera en empresas teológicas de este tipo. Si no se hubiera utilizado el temor de la gente al maleficium probablemente no se hubieran alcanzado los niveles de salvajismo y saña que lamentablemente tuvo la persecución de brujas. Los daños supuestamente provocados por la bruja iban desde los más triviales hasta lo más grave incluyendo la muerte misma. El miedo al maleficium que causa muerte y enfermedad, en su fundamento inconsciente, no es otra cosa que el miedo común a toda la humanidad de fallar o fracasar en las funciones sexuales, y que en su núcleo más profundo remite al temor de castración. Casi todos los casos de embrujamiento se relacionan directa o indirectamente con la impotencia sexual o con representaciones simbólicas de las funciones sexuales, inclusive la forma más común de maleficium es la hechicería.

El "Malleus Maleficarum" o "martillo de las brujas" (citado en Jones 1910), manual del inquisidor, dedica cuatro largos capítulos a describir detalladamente los supuestos medios mágicos mediante los cuales una bruja puede producir impotencia, ya que, en estricto sentido, es la única función fisiológica que puede atacar. Una bruja, se lee en el "Malleus Maleficarum", puede producir el aniquilamiento del amor; la

esterilidad; la destrucción del embrión de humanos y animales e inclusive se suponía que podían robar el pene de un hombre. En el "Malleus" también se leía que las brujas devoraban a los niños recién nacidos, en especial aquellos que todavía no estaban bautizados. Otras acciones maléficas que se suponían realizaban las brujas y cuyo significado simbólico se relaciona con las funciones sexuales son: Agriar la leche (es decir echan a perder el semen); dificultad para batir la manteca (dificultad para obtener el orgasmo en una relación sexual); interferencia con las funciones urinarias (sexualidad pregenital). El supuesto uso de venenos por parte de la bruja se explica por la relación inconsciente entre semen y veneno ya que ambas son sustancias cuya entrada en el cuerpo produce efectos sumamente importantes, por una parte el semen produce vida y por otra parte el veneno la termina. Los contramaleficios que se podían usar contra las brujas también poseían un sentido simbólico y operaban de acuerdo a un principio homeopático, por ejemplo, se utilizaba la sal (que en el inconsciente significa semen), la herradura (símbolo de la vaginal) y enarbolarse un cuchillo, un palo de escoba o un pie de duende (todos símbolos fálicos). En vista de lo anteriormente reseñado podemos ilustrar la hipótesis que sostiene que existe una íntima relación entre magia y sexualidad. En resumen, si el maleficio de la bruja es de naturaleza sexual, por lo tanto el motivo del origen de la creencia en dicho maleficio también lo será. Para analizar las motivaciones inconscientes que sostienen el miedo al maleficio hay que estudiar de forma separada la supuesta motivación de la bruja por una parte y por la otra, el origen del miedo inconsciente de la supuesta víctima. El miedo a que el marido fuera impotente se debe al miedo de las mujeres que viven en una cultura poligámica de que el marido se agotase por completo con una amante más joven. A su vez, los éxitos amorosos de las más jóvenes sobre las más viejas volvían a las primeras el blanco de acusación de las segundas por brujería. Las supuestas víctimas se sentían aterrorizadas porque la supuesta bruja representaba para ellas la encarnación de la madre odiada y temida. Las personas por lo tanto temerán el daño mágico como si fuese un castigo a sus deseos infantiles inconscientes hacia la madre que es encarnada por la supuesta bruja, es decir, por una persona de edad mayor.

Con relación al hombre, el por qué de su miedo hacia un subrogado de la madre es una cuestión más oscura. Este problema se puede explicar mediante el siguiente razonamiento: la figura del castigador es decir el padre castrador pasa por desplazamiento de la figura del padre a la figura de la madre, quien sería la encargada de ejecutar el castigo con la anuencia del padre, es decir, la bruja castigaría con la ayuda del diablo. En un principio sólo eran hombres, es decir, hechiceros los que podían lanzar el maleficio pero poco después la iglesia desplazó este temor hacia las mujeres. En particular, este problema nos lleva a nosotros a pensar que si la castración de la madre es motivo de horror para el niño, la bruja que produce horror en los hombres no es otra cosa que la imagen de la madre castrada cuya existencia abre la posibilidad de castración en el propio sujeto. La mujer atractiva al despertar las concupiscencias de la carne, despertaba también la culpa y el temor relacionado con la sexualidad infantil reprimida, esto especialmente se aplicaba al clero célibe, que renunciaba al sexo no por sacrificio sino por motivaciones neuróticas racionalizadas. Debido a esto, las mujeres, atractivas en particular y comunes en general, se convirtieron en la encarnación del mal activo. Algunos rasgos masculinos de ciertas mujeres ermitañas y misantrópicas sirvieron de puente para que se efectuara en ellas el desplazamiento de la figura del castigador del padre a la madre. Así como las brujas y los hechiceros cuentan con rasgos provenientes de las imágenes de los padres malos, también es cierto que en cierta

forma las brujas y los hechiceros encarnan algunos rasgos de los padres amistosos, por ejemplo, a las brujas y los hechiceros se les podía persuadir para que utilizarán sus poderes sobrenaturales en beneficio de las personas en desgracia. La ayuda que se buscaba de la bruja en la mayor parte de las veces consistía en dos propósitos, o bien provocar el amor en la persona deseada o bien destruir a un odiado rival. En ambos caos, para conseguir el favor de la bruja había que compartir el lecho nupcial con ella.

El Pacto con el diablo.

Al celebrar supuestamente un pacto con el diablo, la bruja se convertía en enemiga acérrima de la iglesia y por lo tanto el pactar con el diablo era el cargo principal en los procesos de brujería. Paradójicamente a su carácter obviamente fantástico, el pacto con el diablo era el cargo más fácil de probar. El pacto con el diablo contemplaba los siguientes aspectos:

- 1) Relaciones sexuales con el diablo.
- 2) Festín Sabático
- 3) Vuelo por los aires y
- 4) Sacrificio de infantes

Mediante la relación sexual con el diablo se constituía un vínculo indisoluble de la bruja con el diablo puesto que el resultado del coito con el diablo era la obtención de poderes sobrenaturales (el coito fantaseado con el padre restituye el falo del que se cree desprovista la niña, por ende, el miedo a la bruja además de ser el miedo a la madre castrada, es decir el miedo a no poseer el falo, también es el miedo a la madre fálica que sólo puede ser el falo porque no lo tienen, es decir, miedo a poseer el falo con lo que la subjetividad de la niña se vería borrada). En la edad media se le atribuía a las mujeres un apetito sexual insaciable que sólo podía ser satisfecho por la lubricidad sin límites del Diablo. Como el diablo es el sustituto del padre, la creencia en el coito con el Diablo se origina en los deseos incestuosos inconscientes que fueron fuertemente reprimidos en la edad media. Mientras los místicos gratificaban sus deseos sexuales reprimidos uniéndolos a la idea de Dios, los que se creían brujas y hechiceros satisfacían estos mismos deseos uniéndolos a la idea del Diablo o del Incubo.

La relación de la bruja con el diablo.

El festín sabático constituía la forma en la que los teólogos medievales suponían que la bruja se relacionaba con el Diablo. Dicho festín se caracteriza por tener naturaleza sexual por una parte y por la otra ser una parodia de la santa misa. Los pasos del festín sabático según Jones (1910) son los siguientes:

- | | |
|------------------------|------------------------|
| 1) la entrada. | 2) la procesión |
| 3) el homenaje a Satán | 4) el banquete |
| 5) la misa negra | 6) la danza del sábado |
| 7) la orgía sexual | |

Según los teóricos medievales el fin último del festín sabático era buscar el incesto, por otra parte, el contenido inconsciente de la santa misa y de su simétrico e inverso la misa negra, es igual en muchos aspectos aunque sólo es en la misa negra donde los complejos inconscientes que motivan ambas ceremonias se pueden observar mejor. La manera de realizar el viaje al festín sabático consistía en un vuelo por el aire, aunque los teólogos medievales no se ponían de acuerdo sobre quien realizaba el viaje, no podían precisar si viajaba todo el cuerpo o sólo lo hacía el alma. La creencia en el

vuelo nocturno se relaciona con los sueños de vuelo ya que ambos fenómenos tienen el mismo origen a saber la excitación sexual y el simbolismo de la erección del pene. El que este supuesto vuelo se realizara cabalgando en una cabra, caballo o en una escoba se relaciona estrechamente con la idea del coito cuyo símbolo inconsciente es precisamente el de cabalgar. El ungüento que las brujas debían frotar en sí mismas y en sus cabalgaduras se elaboraba con excrementos, plantas alucinógenas tales como el beleño, el opio y la belladona, y supuestamente también con intestinos de bebé era una parodia de los santos óleos usados en la extrema unción y de la santa crisma usada en el bautizo. Desde tiempos antiguos el acto de la unción se suponía confería poderes especiales al rey o al sacerdote que posteriormente se le denominaba "ungido". Por otra parte, siempre ha habido una asociación entre el ungüento y la facilidad de movimiento ya que el primero facilita el segundo al eliminar la fricción que en el caso de la relación sexual, impide la penetración. Los narcóticos que las supuestas brujas colocaban en sus ungüentos facilitaban el efecto alucinante pero necesitaban además de la firme creencia y convicción de la bruja en los efectos de su ungüento. Se creía entonces que el uso del ungüento servía a las personas para transformarse en animales veloces. En última instancia el ungüento de la bruja no es otra cosa para el inconsciente más que el semen y probablemente el uso original del ungüento fue el de lubricante sexual. En este punto, quiero hacer un paréntesis para señalar que esta imaginería sexual perversa atribuida a la bruja sólo intenta significar que el problema de la mujer encarnado por la bruja va más allá del sexo, ya que la ausencia del significante "La mujer" remite al hueco que las mujeres anuncian y que se relacionan con la angustia, precisamente la angustia que despierta la bruja está relacionada con ese sin palabras que su ser de madre fálica encarna.

Regresando a nuestro recorrido sobre la brujería, la bruja, una vez ya relacionada con el Diablo recibía de él un demonio familiar que generalmente tomaba la forma de un animal, esta creencia se deriva de los usos totemistas que asignaban una especie animal a cada individuo. La forma más común del familiar es la de un gato, animal estrechamente asociado a los seres sobrenaturales femeninos. Cuando el diablo asediaba a una persona desde afuera se consideraba que la persona era víctima de una obsesión, en cambio, si el Diablo atormentaba a la persona desde adentro se consideraba que el sujeto sufría una posesión, en términos de clínica psicoanalítica el primer caso es el de una neurosis obsesiva y el segundo el de una neurosis histérica. Los siguientes síntomas de la posesión son una demostración del carácter sexual-histérico de ésta: bulimia, anorexia nerviosa, pica, pseudocyesis, temblores generales, ataques seudoepilepticos similares al coito, narcolepsia, desmayos, sonambulismo, catalepsia, amnesia, etc. El exorcismo consiste en una abreacción de los contenidos sexuales de la neurosis histérica tomada como posesión. Las brujas presentaban estigmas y al igual que en la histeria éstas eran zonas insensibles y que no sangraban al ser pinchadas.

La epidemia de la brujería se desarrolló precisamente en la edad media porque colaboraron para tal efecto una gran multitud de factores y también porque la iglesia católica romana instigó dicha persecución. Esta institución construyó una creencia muy compleja partiendo de creencias simples con el propósito de justificar legal y teológicamente la persecución que efectuó contra sus enemigos a través de la santa inquisición. La bruja existió siempre, desde los tiempos antiguos, pero la iglesia le confirió un carácter antireligioso y herético, después, les sumó la creencia en el

maleficio que provenía de la época de los griegos y de los romanos. La idea del festín sabático la tomó la iglesia de las mismas acusaciones que se hacían a los cristianos en los primeros tres siglos de su historia. La orgía sexual es una parte común a muchos rituales religiosos practicados por distintas civilizaciones y tenía para ellas un carácter profundamente sagrado. La idea de un encuentro sexual entre la bruja y el diablo es la de elaboración más tardía y fue refutada durante mucho tiempo refutada por la iglesia hasta que descubrió que el fomentar la creencia en ella era más provechoso que perjudicial para sus fines. En resumen, la historia de la creencia en la brujería es la historia de la creación e imposición de una creencia a toda la humanidad.

Concluye Jones (1910) que todas las religiones, y en especial la religión cristiana representa soluciones al complejo de Edipo masculino y son elaboradas por los hombres precisamente para cumplir con esta función inconsciente, mientras tanto, los problemas relacionados con el complejo de Edipo femenino quedan relegados en la religión a un papel secundario. La relación padre hijo es tratada mediante la escisión de la figura paterna en Dios o el padre bueno y el Diablo o el padre malo pero para atenuar el conflicto entre padre e hijo se tenía que restarle importancia a los encantos de la mujer y por consiguiente restarle importancia a su deseo. El tratamiento de la mujer por parte de la iglesia es la manifestación del rechazo mórbido de carácter misógino producto de la represión de la sexualidad en la edad media. La situación de insatisfacción de la mujer en esta época provocó una oleada de odio hacia ellas. A las mujeres se les percibía llenas de odio y de insatisfacción. Las histéricas en la antigüedad eran tratadas como profetizas o adivinas pero en la edad media se les trató como brujas ya que representaban un poder y un saber incoercible que se encuentra fuera de los dominios racionales de esta. La persecución de brujas en la edad media no se debió a una súbita e inexplicable aberración del espíritu humano sino más bien se debió a una concordancia íntegramente perfecta con los conceptos predominantes de la época. El delirio de la brujería fue "racionalizado" a un extremo tal que llegó a armonizar completamente con las concepciones "científicas" del universo que se encontraban en boga. El "martillo de las brujas" o el "Saducism" de Glanvil (citados en Jones, 1910) son notablemente sutiles en la defensa de las tesis más irracionales.

Los procesos de brujas servían también para satisfacer el sadismo y la curiosidad sexual de los inquisidores, el "malleus Maleficarum" es un cuadro muy instructivo del funcionamiento de la fantasía humana en la esfera sexual comparable con las obras escritas por la pluma de Sade. Todo el procedimiento de la tortura fue discretamente usado por los clérigos medievales para desahogar su malignidad, odio y envidia contra sus rivales, enemigos y con la humanidad en general situación que retrata muy bien Umberto Eco en "el nombre de la rosa". La epidemia de la caza de brujas terminó cuando las condiciones sociales cambiaron. Al desaparecer, los elementos que la constituyeron se disolvieron. La creencia en el coito con el diablo fue la primera en desaparecer, la creencia en el vuelo nocturno se mantuvo y la herejía aún es perseguida. El progreso de la ciencia no fue lo que terminó con la caza de brujas ya que el impacto de dicho avance sólo afectó el área intelectual y la creencia en las brujas era primordialmente de carácter emocional; carácter más afín a la construcción mítica.

El delirio de la brujería se desmoronó sin el apoyo de la creencia en la fornicación con el diablo. Al aumentar el puritanismo en la sociedad durante el siglo XVII se registró un amplio cambio en la actitud general hacia el sexo y la sexualidad y por lo tanto el

tema dejó de ser un asunto de discusión pública, es decir el asunto completo fue reprimido. Este cambio no armonizó con los procesos de brujería cuya principal función consistía en satisfacer la curiosidad sexual. Al eliminarse el elemento sexual, los procesos por brujería se volvieron menos atractivos para la plebe. La creencia en el coito con seres sobrenaturales regresó al folk-lore; La herejía continuó pero la iglesia perdió la jurisdicción para perseguirla; y el maleficio por si mismo perdió el poder para mover a persecuciones y termino por abandonar el campo del derecho para regresar al folk-lore. La represión sexual cuya necesidad se origino afuera, es decir en las condiciones socioeconómicas y que en su momento hizo surgir el proceso de la casa de brujas. Al aumentar su fuerza e introyectarse dentro de los sujetos hizo desaparecer dicha persecución. Este proceso es similar al síntoma neurótico que aparece cuando hay un conflicto entre el yo y el ello y desaparece cuando la moción pulsional se hace más fuerte y el yo tiene que reprimirla violentamente auxiliado por el superyo, En esta época al aflojarse las ataduras del superyo vemos una reintromisión de la creencia en brujas, vampiros y demás demonios de la mano de las ideologías "Dark" y "Gótica" que en parte también son respuesta a los límites que al conocimiento subjetivo impone el positivismo, es decir estamos viviendo una nueva edad oscurantista impuesta no por la religión sino por la ciencia. La creencia en la bruja se relaciona con el fenómeno de la pesadilla de forma indirecta, en especial en lo relativo al conflicto incestuoso que origina ambos fenómenos, aunque sus elementos por supuesto se agrupan y estructuran de diferente forma. Como ya dijimos, el vuelo nocturno y la fornicación con el diablo tienen un origen onírico y se relacionan en su manifestación externa con la histérica. El concepto de la bruja es una exteriorización de las imágenes inconscientes de una mujer acerca de ella misma y de su madre, esta es una de las razones por la cual la bruja podía ser muy vieja o muy joven.

LA YEGUA Y LA MARA

A continuación exploraremos la función que los zoemas "caballo" y "yegua" cumplen en el sistema de creencias medievales analizado anteriormente y que se encuentra conformado por las creencias en los "incubos", "los Vampiros", "los hombre-lobo", "el diablo" y "la bruja" y que, según nos ha demostrado Jones (1910) se originan en el mismo núcleo inconsciente que la pesadilla, a saber las fantasías reprimidas cuya fuente es la sexualidad infantil relacionada con el complejo de Edipo. La palabra inglesa "nightmare" (pesadilla) originalmente servía para denotar a un "espíritu malo nocturno" al cual se le consideraba responsable de los sufrimientos experimentados por un sujeto aquejado por sueños de angustia. Posteriormente este significado original de la palabra "nightmare" se perdió y dicha palabra comenzó a usarse como sustituto de la palabra "nightwytche" o "bruja nocturna". La raíz "night" significa en lengua inglesa "noche", y por su parte la palabra inglesa "mare" significa "espíritu" o "Incubo" en castellano, la terminación "e", por ultimo servía en el ingles antiguo para denotar el factor o agente de un verbo, por lo tanto de "mar" que es estrujar se deriva "mare" que significa estrujador. De esta manera el término ingles "nightmare" significa "estrujador nocturno". La creencia en un espíritu femenino odioso y estrujador denominado "mare" en anglosajón no es exclusivo de este grupo lingüístico, por el contrario, esta creencia esta ampliamente difundida por todo el mundo. El término "mare" y el Holandés "Merrie" del término también Holandés "nachtmerrie" (pesadilla), son asimilables a la forma verbales que sirven para denominar yegua en estos idiomas "mearh". A partir del siglo IX, según reporta Jones (1910), se empieza a utilizar también en los países anglosajones el

término "mare" para denotar a las prostitutas, a las mujeres lascivas y a las viejas repugnantes. Esta asimilación de la partícula "mare" de "nightmare" a "mare" como Yegua no es casual y tiene un trasfondo inconsciente que se puede descubrir mediante la indagación psicoanalítica. Ya que en el lenguaje hay una relación profunda entre la Yegua y la Bruja nocturna, a continuación veremos cual es el fundamento profundo de dicha relación:

En primer lugar, tenemos que en el inconsciente y también en sus retoños todo animal representa a: a) un ser humano o, b) una parte de él o c) una acción o función atribuible a él. Los animales grandes tales como el caballo que estamos revisando en este momento suelen ser usados para representar a los progenitores. Esta representación de los progenitores mediante animales grandes se relaciona con los contenidos inconscientes que provienen del complejo de Edipo, o bien, expresado lo anterior de otro modo:

representaciones animales → representaciones de personas
imágenes parentales erotizadas → animales grandes (caballos)

Después tenemos, que al igual que en los sueños, en los sistemas míticos una función puede ser representada por su positivo o por su negativo, por lo tanto el fantasma nocturno cabalgador es simétrico e inverso a la yegua que es cabalgada, es decir:

Fantasma nocturno/ Yegua

Si tenemos que el núcleo inconsciente que esfuerza tanto los efectos de la pesadilla como la creencia en el fantasma nocturno es una fantasía incestuosa, entonces, la representación de cabalgar a sí mismo puede servir para expresar dichas fantasías incestuosas y en efecto hay una amplia relación en la mitología entre la representación de cabalgar y la creencia en el visitante nocturno, ya que éste último puede atacar tanto a los caballos adoptando forma de hombre como a los hombres tomando forma de caballo. Debido a la observación empírica de esta asociación, ya no nos sorprende tanto que el caballo, subrogado de los padres, se haya relacionado tan ampliamente en el mundo entero con lo sobrenatural, tanto con lo divino que representa las partes buenas de los progenitores como con lo demoníaco que representa las partes malas. Por ejemplo: en la mitología Hindú el primer caballo surgió como un subproducto de la batida del océano de leche primordial que realizaron tanto los dioses como los demonios, o bien, Epona que era la diosa celta de los caballos, tenía ella misma forma de yegua. Generalmente en la mitología el caballo macho (penco) se relaciona con lo noble y lo divino, mientras que el caballo hembra (yegua) se asocia con lo terrible y con lo erótico, y en especial hay una muy complicada analogía entre mujer y yegua, así como también la hay entre caballo y esposa por un lado, y jinete y esposo por el otro lado.

Los principales atributos del caballo que le sirven a la mitología para significar funciones lógicas son su poder físico, su veloz desplazamiento y su reluciente apariencia. En un principio la palabra inglesa "ride", es decir "cabalgar" significó únicamente movimiento, y en este mismo orden de ideas la palabra "Cabalgar" es ampliamente usada en el habla popular como sinónimo de coito, ya que, ambas actividades son similares tanto en la posición como en el movimiento. El análisis del concepto inconsciente de cabalgar además nos recuerda la creencia en el viaje nocturno, ya que, el sueño de viajar cabalgando que generalmente es placentero para la mayoría

de las personas, encuentra su fenómeno simétrico e inverso en el displacentero sueño de ser cabalgado. Ambos géneros de sueño, el del viaje nocturno y la pesadilla, representan un acto sexual pero concebido a la luz de las teorías sexuales infantiles como un acto sado-masquista. Además en virtud de esto, podemos afirmar que cuando una similitud entre dos términos es ampliamente usada en el folk-lore, en la poesía y la literatura, seguramente se debe a que esta analogía está ampliamente reforzada en el inconsciente.

El terror que produce la pesadilla según Jones (1910) relaciona con el terror de muerte y éste último a su vez se reconduce al terror de castración ya que en el inconsciente castración y muerte son equivalentes. Con relación a este razonamiento tenemos un dato de la mitología que lo confirma: Hell, la diosa teutona que atacaba a los hombres adoptando para ello forma de caballo (para castrarlos, hemos de presumir) fue identificada más tarde con la muerte. Otra idea relacionada con el temor de castración es la siguiente: El fantasma nocturno no sólo cabalga sobre caballos sino sobre todo lo que lo representa, por ejemplo: la escoba y la vara mágica. El culto a los animales tiene su origen en motivos religiosos que encuentran su fuente en la falolatria, y el caballo es en sí mismo un animal fálico como lo demuestra Freud en el análisis de Juanito (1909). En los niños causa una gran impresión este animal enorme, agresivo y dispuesto a morder y atropellar al que se le pone enfrente, y si a todo esto le agregamos la visión del enorme pene del caballo y que en algunas ocasiones la primera noticia que el niño tiene sobre el comercio sexual es la observación de la copula entre un caballo y una yegua, no nos sorprenderemos que las funciones sexuales, en especial aquellas atribuidas a los padres sean asociadas en el inconsciente con la imagen del caballo y la yegua.

La creencia en el viaje nocturno nos conduce a otra creencia, la de la hueste furiosa, o procesión de muertos. La creencia en la hueste furiosa supone que aquellas almas cuyo pecado es muy grande en las noches tormentosas son perseguidas por el alma de aquellos que en vida atormentaron, o en su defecto esta persecución es encabezada por perros furiosos o por caballos encabritados. Otra forma de la procesión nocturna es aquella que era representada como la persecución de una dama por unos cazadores que al darle alcance, la dama se transformaba en caballo y había que cabalgarla. Para explicar esta creencia se le ha relacionado con el miedo a la tormenta, pero su verdadero núcleo inconsciente es el miedo a la castración efectuada en uno mismo como castigo a una gran culpa, donde los padres son sustituidos por perros o caballos. Algunos demonios de la tormenta que están relacionados con la hueste furiosa, a guisa de comprobación de la interpretación anterior diremos que, poseen características similares a los incubos, por ejemplo: Wotan, dios de la tormenta y relacionado con la hueste furiosa, originalmente se le concebía bajo una forma equina, además los caballos eran sagrados en su culto y se le ofrecían a este dios en sacrificio. Wotan también era dios de la muerte, la guerra, el viento y el mar.

Wotan-Odín representa el vínculo entre la imagen del caballo y la imagen del padre, él se encarga de guiar las procesiones nocturnas de las almas de los muertos, dicha procesión se representa como un ejército o como una cacería. La base del miedo a los muertos se origina por el temor de que el antepasado, subrogado del padre, viniera a castrar, es decir llevar al otro mundo al descendiente. La muerte por su violencia y carácter implacable se le ha representado como un caballo o como un jinete. Odín

arrojaba a sus víctimas un arpón en forma de pata de caballo, que es un símbolo fálico. A este aspecto de Wotan-Odín se le asocia Erós que dispara flechas a los enamorados y también el caudillo legendario Robin Hood que al igual que Odín es encapuchado y arquero. Wotan se identifica con Hermes, que por ser el dios de los vientos, de los sueños y de los secretos se desliza por las cerraduras al igual que las "maras". El simbolismo fálico puede observarse en los caballos mágicos presentes en la mitología y el folk-lore. El obtener uno de estos caballos es uno de requisitos que un enamorado debe cubrir para poder conquistar a una dama y obtener un tesoro. El motivo inconsciente subyacente a estas historias es el motivo Edípico que consiste en superar al padre y además conquistar la madre prohibida.

EL CABALLO Y LA SEXUALIDAD INFANTIL

La indagación del papel que juega los temas sexuales en los mitos, no ha tenido mucho éxito, según Jones (1910) esto se debe principalmente a tres dificultades, a saber:

- 1) Muchos temas sexuales han sido considerados como metáforas por los mitógrafos.
- 2) Muchas de las interpretaciones de un simbolismo sexual parecen poco creíbles.
- 3) En el relato mítico, un tema sexual aparecía súbitamente y parecía inconexo.

Freud estudió la complejidad de la sexualidad infantil y descubrió que está compuesta por los conflictos inconscientes entre el deseo, el miedo y la culpa que se expresan de una forma velada a través del simbolismo. Para Freud y Abraham, como ya revisamos, el impulso creador de la formación de mitos, no es otra cosa que el esfuerzo de evitar las emociones perturbadoras cuyo origen último son los conflictos parcialmente resueltos de la infancia y que en la edad adulta, persisten con una fuerza mucho mayor de la que se había sospechado. Para Jones (1910), la clave de la interpretación de la mitología recibe en los conocimientos que hemos adquirido mediante el psicoanálisis de los conflictos sexuales infantiles. Como ya dijimos, el caballo despierta gran interés en el niño debido a los atributos sexuales y agresivos de éste, de esta forma el niño se vale del caballo para expresar sus fantasías sexuales y agresivas, en especial aquellas relacionadas con los padres el ejemplo más claro de este manejo lo tenemos en el famoso caso Juanito (Freud, S.1995). Dependiendo del tipo de sexualidad infantil que el niño proyecta en el caballo, podemos dividir el material que éste simboliza en dos rubros, la sexualidad fálica y la sexualidad anal.

SEXUALIDAD FÁLICA Y TEMAS RELACIONADOS CON LA CASTRACIÓN

Alrededor del temor de castración, se conjunta un miedo al castigo y la culpa por los deseos edípicos que se manifiestan de forma conjunta con la masturbación infantil. El miedo a la castración es de carácter taliónico, ya que se espera que el padre rival la lleve a cabo como castigo. Este miedo es el punto de partida del sentimiento de culpa que a su vez dará lugar a la conciencia moral. Que exista diferencias anatómicas entre los sexos, complica la asimilación de la castración al niño, ya que dicha diferencia anatómica siempre será interpretada por el niño a la luz del temor de la castración. En ambos sexos en la primera infancia, el genital femenino es considerado como un genital castrado, lo cual repercute en la relación de ambos sexos con su respectivo sexo opuesto. De esta manera, según Freud (1905) el niño desprecia a la niña porque éste le recuerda que su temor de perder el pene es una posibilidad que puede convertirse en verdadera. La niña por su parte, envidiará el pene y se vigorizará sus sentimientos de

culpa, ya que interpreta la ausencia de pene en ella como un castigo. Esta etapa se le denomina fálica, precisamente porque ambos sexos coinciden en la creencia de que el único genital es el pene que adquiere un carácter fálico. La dialéctica de poseer o no el falo regula la identificación, la relación con el sexo opuesto y es una forma de enfrentarse a la situación edípica. En relación con el caballo, de la misma manera que el niño aprecia lo masculino y desprecia lo femenino, asocia lo sublime al caballo macho (penco) y pone en el caballo hembra (yegua) todo lo abyecto, al punto de que en la edad media, poseer una yegua era poseer un caballo despreciable. En algunas leyendas, un caballo despreciable se transforma en un ser sublime, en el inconsciente esto es equivalente a alcanzar la virilidad y superar el miedo a la castración que son dos formas de emancipación exitosa de la infancia.

El caballo se asocia con el sol según Jones (1910) mediante características comunes a ambos, éstas son: el movimiento irrefrenable, la fertilidad, el aspecto reluciente y esplendoroso, pero sobre todo, la relación entre sol y caballo es inconsciente y se origina en la etapa fálica, ya que caballo y sol son símbolos fálicos. Los temas de la impotencia y la castración son muy importantes en la mitología solar, el enardecimiento y posterior palidez del sol se relacionan con la erección y posterior flacidez del pene, aparte de indicarles los ciclos agrícolas, el interés de los pueblos antiguos por el surgimiento y ocultamiento del sol se relaciona con el interés por la potencia e impotencia del miembro viril. Los pueblos teutones consideraban que el dios sol perdía su cabellera en verano e inclusive su cabeza, esto al igual que la saga de Sansón son símbolos de castración. La leyenda de los jinetes sin cabeza o con la cabeza oculta bajo el brazo, se originan en la misma fuente que los mitos solares. Las funciones mitológicas del caballo y su relación con la pesadilla y el fantasma nocturno, están influenciados por la sexualidad infantil en general y por la fase fálica con su temor de castración en particular.

SEXUALIDAD ANAL Y SU RELACIÓN CON EL CABALLO

La sexualidad excrementicia, entre otros motivos, está condicionada por la proximidad anatómica entre los esfínteres y los genitales. El adulto nunca logra emanciparse del todo de esta forma de sexualidad que permanece activa, ya sea como perversiones, como forma de comicidad o como un reducto del lenguaje. Según Jones (1910) Las funciones mitológicas del caballo, al derivarse de la sexualidad infantil, están también relacionados con la sexualidad anal. El folk-lore asocia los tres procesos excrementicios principales con los caballos:

La orina.

- La palabra celta "march" que significa yegua, se relaciona con las palabras del inglés moderno "Marsch", "Mere" y "Moor" que se relacionan con lo húmedo y lo mojado.
- Los fantasmas nocturnos que toman forma de caballo se les asocia con las fuentes naturales de agua.
- En el latín hay relación entre "Aqua" (agua) y "equus" (caballo)
- El movimiento es una propiedad común del caballo y el agua.
- Se dice que el navegante cabalga las olas
- Poseidon-Neptuno además de ser el dios de los mares es el creador de los caballos y el inventor de la equitación.
- La orina del caballo era considerada en la edad media como mágica y como fuente de vida.
- En esta misma época era común la analogía entre los chaparrones y la micción del caballo.

Los excrementos

- A muchos caballos míticos se les relaciona con tesoros (que en el inconsciente son excrementos)
- Los caballos míticos tienen melenas áureas (en el inconsciente, el oro es equivalente al excremento)
- Las orejas del caballo en una capa son símbolos fálicos, pero en otra capa más profunda son símbolos anales ya que tienen tantas circunvoluciones como el esfínter anal.

Los flatos

- Existe una teoría sexual infantil que no es muy difundida según la cual la procreación consiste en la inoculación de un flato del padre a la madre, luego, este interés infantil por los flatos fortalece el interés en la respiración y en los procesos conexos.
- Los equivalentes védicos de los centauros (mitad hombre, mitad caballo) eran unas doncellas nubes llamadas gandhervas. Gandha significa en sánscrito mal olor.
- El mal olor (como procedimiento homeopático) protege de las pesadillas, los fantasmas nocturnos y los vampiros.
- Adquiere otro significado que los dioses del viento y de la tormenta, Odin y Poseidón, sean los dioses de los caballos.
- El folk-lore supone que las yeguas son fertilizadas por el viento (que son fertilizadas por un flato)
- El relincho del caballo desplazamiento de su flato tiene una connotación sexual.

RELACIÓN ENTRE EL CABALLO Y LAS CREENCIAS MEDIEVALES.

Una forma de conjurar al incubo consistía en colocar un cráneo de caballo sobre el techo de la casa del afectado, o bien sacrificar un caballo. Este último procedimiento equivalía tanto como sacrificar al incubo mismo. El Diablo es el equivalente al dios caballo y sus patas tenían pezuñas. El diablo a menudo se presentaba como caballo o bien como un jinete montado en un caballo imponente. El tabú de comer carne de caballo (tabú de comer la carne del padre) era roto por las brujas, que además eran grandes cabalgadoras.

CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO XVIII

Jones (1910) es el primer psicoanalista en proponer que un sistema mítico va más allá de la mera plasmación alucinatoria de un deseo y que por el contrario más parecería que los sistemas míticos, y entre ellos las creencias medievales por el examinadas lo que realmente buscan al estructurarse es la representación simbólica de realidades distintas y variadas. En el caso de las creencias medievales examinadas por Jones (1910) la realidad que tratan de representar simbólicamente es la interacción de los componentes pulsionales que forman los diferentes estadios del desarrollo libidinal.

Las creencias míticas medievales para Jones (1910) son estructuras formadas por los mismos elementos, siendo la única diferencia entre ellas el efecto de los distintos montos pulsionales en que dichos factores interactúan entre sí. Todas las construcciones míticas anteriores tienen numerosos elementos que las conforman y que eran independientes unos de otros, e inclusive aún hoy se puede pesquisar su existencia en regiones muy distintas del planeta. La iglesia cristiana fue la encargada de conglomerarlas en una creencia común, o en otras palabras la iglesia cristiana utilizó estos rasgos míticos aislados para estructurar su propio universo mítico que le permite explicar entre otras muchas cosas los problemas que la sexualidad infantil reprimida relacionada con el complejo de Edipo representan para el sujeto. Este universo mítico

construido por la Iglesia Católica Romana tuvo eficacia simbólica (Lévi-Strauss, C.1968) durante trescientos años y luego se disolvió en sus elementos originarios. En la edad media estas creencias además fueron la base de una gran persecución que permitió crear una identidad basada en la exclusión de otros (otros de la completa diferencia no en el orden de la cultura y subcultura como lo serian más tarde en el siglo XIX los "modernos" y los "primitivos", sino en el orden de la "natura" y de la "supernatura") bajo criterios extraídos de un sistema mítico de pensamiento. La principal consecuencia a largo plazo fue lamentablemente un holocausto de miles de personas en las hogueras de la santa inquisición.

Este universo mítico además organizaba material inconsciente reprimido cuyos orígenes primordialmente son las formas infantiles de sexualidad del ser humano. Este sistema mítico al igual que todos los demás sistemas míticos se vio influido de una forma muy importante por factores sociales, en especial la actitud de la iglesia católica de miedo y odio ante la herejía. Estas creencias míticas articulan y tratan de explicar la rebelión contra el padre y el amor sexual incestuoso hacia la madre. Este sistema mítico funciona como una fobia (cumple en tanto uno de los Nombre del Padre) en una sociedad desfalleciente después de la caída del Imperio Romano y por lo tanto carente de Ley y de Razón Fundadora. Por lo tanto sus símbolos y sus mecanismos también son similares. En los próximos capítulos expondremos cuales son los principios de formación de las estructuras míticas, para tal efecto apegaremos nuestra metodología a las exigencias del psicoanálisis y haremos nuestras comprobaciones a través de la prueba de la comparación de nuestros resultados con los desarrollos de la antropología estructural. Comenzaremos esta labor deconstruyendo a partir del psicoanálisis el elemento más simple que conforma cualquier estructura mítica según la antropología estructural, es decir en el siguiente capítulo se intentará la deconstrucción del operador binario.

XIV. EFECTOS DE ESTRUCTURA I. LOS OPERADORES BINARIOS.

Once you have tasted the secrets you will have a strong desire to understand them...An intricate and inexhaustible series of hidden affinities and resemblances, nature hid itself within layer upon layer.
William Eamon. "Science and the secrets of nature"

UNA POSIBILIDAD OTRA

Este es un momento lógico muy importante para este trabajo, porque es aquí precisamente donde debemos de tomar una decisión igual de importante, pero creo que soy poco concreto y por lo tanto tratare de ser más explícito al respecto. Si la hipótesis principal que este trabajo formula con relación al mito, fuera la misma o una muy similar a las hipótesis alternas que sobre este tema son sostenidas por Jones, Abraham y Rank, autores cuyas posturas sobre el mito revisamos en los últimos tres capítulos, en este momento, este trabajo ya habría llegado a su fin. Es decir, si nosotros sostuviéramos la opinión de que "El mito es sólo la realización fantásmica de los deseos reprimidos de la joven humanidad en su conjunto", o bien creyéramos que únicamente "el mito es la plasmación de deseos escondidos de naciones enteras", este capítulo XIV se llamaría "conclusión" y trataría sobre los resultados a los que nuestro intento de realizar una "indagación psicoanalítica de la estructura del mito" habría llegado. Sin embargo, este capítulo lleva por encabezado otro título a saber "Efectos de estructura I, Los operadores binarios". Hemos de suponer entonces que la cosa (mítica) aún no ha terminado para nosotros y que no obstante lo mucho que hemos trabajado aún hay más cosas en relación con este tema que revisar.

Aún no es tiempo de concluir, de hecho, según los tiempos lógicos que Lacan señala, estos últimos capítulos que hemos presentado y que trataron sobre la particular visión que sobre el mito tenían Ernest Jones, Karl Abraham y Otto Rank, sólo se corresponden con el tiempo de la mirada, y ya que aún está por hacerse el trabajo sobre la indagación psicoanalítica de la estructura del mito, el tiempo de la comprensión y el tiempo de concluir aún no advienen para nosotros. Sigamos pues con suposiciones, que no son más que puntos desde donde observar, ya que el tiempo para comprender vendrá después. Si este fuera el tiempo para concluir seguramente el lector de quien fiamos que es crítico, ya que de no serlo no se habría tomado la molestia de llegar hasta aquí, estaría formulándose las siguientes interrogantes ya que nuestro intento de análisis las habría dejado sin atender. Seguramente la primera cuestión que nuestro lector se haría, más o menos sería en estos términos: "Le concedo que su exposición del mito ha tratado de ser exhaustiva pero si bien le hemos seguido a través de razonamientos cansados y a veces áridos, a través de retruécanos tras retruécanos, de los cuales algunos me parecieron a mí muy traídos de los pelos y además hemos soportado que usted nos abrumara con la transcripción, traducción y transliteración de varios mitos, aún hemos de exigirle que nos exponga lo que usted opina sobre la función que cumple el mito en el psiquismo ya que a pesar de todo lo que usted ha escrito aún no nos ha explicado en que consiste la particular riqueza, unicidad como objeto cultural y permanencia en los grupos humanos que este hecho de lenguaje llamado mito tuvo, tiene y seguramente seguirá teniendo.

Por otro lado, el texto de la siguiente interrogante podría ser más o menos éste: "Le concedemos que durante este trabajo usted ha intentado psicoanalizar el mito, y tal vez lo ha logrado, pero no es esto, a pesar del éxito o fracaso que haya conseguido lo que usted nos prometió en el título de la tesis, muy por el contrario, de lo que nosotros originalmente entendimos que usted iba a tratar era sobre la indagación psicoanalítica de la estructura del mito y salvo por unas cuantas líneas al respecto que ha dejado caer por aquí y por allá de la indagación psicoanalítica de la estructura del mito aún no hemos visto nada, es más, ya casi vamos a terminar y usted aún no se ha ocupado de responder cuál es el punto teórico o metodológico en el cual el psicoanálisis del mito se articula con el análisis estructural del mito, ni cuáles son las relaciones epistémicas entre ambas disciplinas, ni mucho menos nos ha dicho si usted cree posible que con respecto al mito estas dos disciplinas tengan alguna perspectiva de conmesurabilidad de sus discursos teóricos". En pocas palabras, lo que se nos demandaría en este punto, y con justa razón, si estas fueran ya las conclusiones, consistiría principalmente en dilucidar dos interrogantes que a pesar de su brevedad son el punto de clivaje de nuestro trabajo, a saber:

¿Cuál es la función psíquica del mito? y

¿Cuál es la incidencia que el campo psicoanalítico tiene en la comprensión de su estructura?

Que estos dos problemas se nos presenten aquí y ahora no es una coincidencia, ni mucho menos el efecto de un deseo de concluir que atropelle el orden significativo mismo del objeto de estudio por nosotros elegido, por el contrario, estas dos interrogantes se nos presentan en este momento porque marcan precisamente el límite epistémico que la hipótesis del mito como realización colectiva de deseo tiene y que nosotros para seguir más adelante en su comprensión abandonaremos a favor de una hipótesis que por estar construida sobre la base de la indagación del objeto en sí y no en inferencias será obviamente más comprensiva. Entonces, quedamos que para poder seguir adelante y dar un reporte cabal de los mecanismos del trabajo de mito se ha de olvidar toda hipótesis cuya explicación última de la función y estructura del mito repose en la suposición de un carácter isomórfico de éste con el sueño. Al abandonar la suposición fundamental sobre el mito que guió los pasos de los primeros psicoanalistas que se ocuparon de él, procederemos a avanzar a ciegas dentro de este terreno. Pero al decir que "avanzaremos a ciegas" no estamos proponiendo que nos abandonemos a "intuiciones infundadas" o bien que debamos de abrazar "trascendenciasseudomísticas", sino más bien, el decir que "avanzaremos a ciegas" implica que, a partir de este punto, deberemos de avanzar ateniéndonos únicamente a las categorías que el análisis directo del material mítico nos vaya revelando. Siguiendo el símil antes propuesto, avanzaremos en el campo del mito de la misma manera en la que un ciego avanza en un pasillo, es decir construyendo la "imagen" de su entorno basándose únicamente en la información que el contacto directo con el objeto le va revelando.

Las categorías que el análisis empírico nos revelará y el conocimiento que dicho análisis empírico nos brindará, no podrán ser otra cosa más que los efectos de la estructura misma del mito, es por eso que hemos denominado a este capítulo y al siguiente "Efectos de estructura" ya que esperamos que los datos obtenidos en este análisis emprendido desde ahora sean el resultado de la indagación directa en la estructura del mito, es decir, esperamos que nuestros conocimientos sean efectos de la estructura del discurso mítico.

En nuestro caso, hemos de dejar que el mito nos hable con sus propios significantes para que pueda así revelar su estructura, y al ser la estructura afín tanto al contenido como a la función, la función del mito mediante este análisis también nos será revelada. Por un momento y en razón de nuestra exposición olvidémonos que sobre el mito han discurrido psicoanalistas y antropólogos y supongamos que vamos a construir desde el principio una ciencia de la estructura de los mitos, es decir, supongamos que en este preciso momento vamos a construir la ciencia mitológica. Antes de empezar tal labor deberíamos de preguntarnos dos cosas, la primera sería ¿cómo se han explicado los epistemólogos la construcción de una ciencia? La segunda interrogante, aún más fundamental que la primera, sería ¿qué debemos entender por estructura?

¿CÓMO SURGE UNA CIENCIA?

Según Braunstein (1974), hay tres explicaciones posibles sobre como se construye una ciencia, y cada una de estas explicaciones es representativa a su vez de una postura epistemológica en particular. Primeramente, tenemos la postura empirista que sostiene que la ciencia se construye partiendo de datos simples y que poco a poco su explicación va penetrando en lo complejo; es decir, el empirismo supone que las ciencias se construyen a partir del dato evidente y posteriormente mediante sucesivas observaciones cada vez más agudas estas nos llevan a la comprensión de lo desconocido. Otra postura epistemológica distinta, es el discontinuismo idealista, según la cual el intelecto del ser humano posee una facultad especial que bien podíamos llamar intuición trascendente, que permite la aprehensión de la esencia de los fenómenos de un modo repentino y exacto. Por último, según la postura discontinuista materialista (que es la sostenida por nosotros ya que el mismo análisis del mito que es una forma de saber científico la demuestra como verdadera), la ciencia se construye merced de un trabajo de producción de conceptos a través de la relación e importación de conocimientos científicos de ciencias ya constituidas hacia la ciencia nueva. Posteriormente estos conceptos son enfrentados a los datos de la experiencia sensorial y a las convicciones espontáneas del científico. Este último punto de vista supone una construcción del saber sobre lo real a partir de la colaboración inseparable de las estructuras mentales que permiten la apropiación de lo real y de los datos sensoriales en sí mismos, es decir, la ciencia conoce un lado objetivo y un lado subjetivo, lo cual significa que una teoría nueva no descartará a la vieja por falsa, sino que la explicación nueva descartará a la antigua por que podrá explicar mejor, es decir de una forma más comprensiva y total a la realidad.

Según la postura discontinuista materialista, la experiencia por si misma no produce ciencia ya que no hay experiencia pura, ésta siempre es filtrada por las categorías mentales del observador. No es hasta que la mente del científico impone sus categorías a la experiencia sensorial directa que surge una ciencia de dicha observación, sólo que estas categorías no pueden ser arbitrarias sino producto de una reflexión sobre las misma experiencia que trata de explicar, punto de vista sostenido por el estructuralismo. Como ya dijimos la importación de conceptos teóricos y modelos de otras ciencias es lo que posibilita el surgimiento de una nueva ciencia, sin embargo esta importación teórica no puede ser arbitraria, ya que antes de poder realizarla, dicha importación debe justificarse bajo un criterio de adecuación, es decir, el fenómeno a explicar y el modelo o conocimiento importado deben de demostrar que son afines, de

esta manera y a guisa de ejemplo, tenemos el surgimiento de la física: La física, la más dura de las llamadas ciencias duras, también importó modelos del campo de las matemáticas, pero antes de hacerlo debió de demostrar que los fenómenos que estudia, podían ser expresados en magnitudes numéricas y que por lo tanto pueden ser analizados mediante modelos matemáticos. Otro ejemplo del surgimiento de una ciencia lo podemos observar en el caso particular del psicoanálisis. El psicoanálisis antes de importar modelos de la lingüística tuvo que demostrar que la naturaleza del inconsciente es estar estructurado como un lenguaje. Es decir, durante el proceso de importación de conceptos, antes de elegir un criterio proveniente de otro campo de conocimiento debemos de observar cuales son las características del objeto a explicar por la nueva ciencia con el fin de que se de una correcta adecuación entre la naturaleza del objeto a explicar y el criterio que se va a utilizar para explicarlo. En el caso del mito, sus características principales a partir de las cuales podemos definir los criterios de importación de conceptos de otras ciencias para explicarlo son los siguientes:

- a) el mito es un hecho de lenguaje
- b) el mito es portador de sentido

Hasta este punto la construcción de nuestra nueva ciencia mitológica parecería simple, sin embargo, estas dos categorías del mito se prestan igual de bien a la importación teórica de conceptos de la antropología estructural y del psicoanálisis. Esta aparente coincidencia se disuelve cuando comprobamos que el análisis lingüístico es el que tiene prioridad sobre el mito, ya que éste es ante todo un ente de lenguaje, y además sabemos que el análisis lingüístico se encuentra en la misma relación de reciprocidad para con el psicoanálisis y para con el análisis estructural. Si partimos del hecho de que el análisis lingüístico es el que tiene prioridad en el análisis del mito, y si hemos de importar conceptos del análisis estructural y del psicoanálisis para explicarlo, estos conceptos importados primeramente tendrán que demostrar su adecuación con el análisis lingüístico, es decir, el discurso primero que eligiéremos tanto del psicoanálisis como de la antropología estructural es aquel relacionado con el lenguaje. Comenzaremos primeramente nuestro trabajo con aportaciones modestas de estas dos ciencias, de parte del psicoanálisis iniciaremos con el análisis referente al "sentido antitético de las palabras primitivas" y del lado de la antropología estructural tendremos el análisis de los operadores binarios. Estos dos discursos coinciden en cuanto a la observación empírica que hacen de diferentes aspectos de una misma realidad y que por lo tanto nos aportan el tan deseado criterio de conmensurabilidad que todo investigador busca cuando se trata de realizar una síntesis entre dos sistemas de pensamiento.

Las palabras antitéticas primitivas u operadores binarios nos muestran además el elemento mínimo de carácter combinatorio que permite la formación de una estructura, lo cual nos remite a nuestra segunda interrogación para entender esto, recordemos que cualquier estructura es un ente formado por dos ordenes de factores diferentes, el primero está constituido por los elementos y el segundo lo está por las relaciones que dichos elementos guardan entre sí. Los elementos o partes discretas, encierran su ser en su mismidad, es decir, las definimos a partir de ellas mismas. Las relaciones o partes continuas, son el resultado del interjuego del otro tipo de factores o elementos. Los elementos forman singularidades porque están con relación a un corte en un orden temporal posterior, es decir, son un efecto del corte. Por otro lado las relaciones forman singularidades porque están en relación con el corte en un orden temporal anterior, es decir, son un antecedente del corte. Para que se conforme una estructura la presencia

de los elementos no-basta, ya que la esencia de la estructura radica en ser un efecto de la función de corte que determina tanto la forma en que los elementos surgen como la forma en que se relacionan entre sí. De esta manera aunque tengamos elementos idénticos podemos tener diferentes tipos de estructuras dependiendo de la forma en que la función de corte los haya afectado y a su vez diferentes contenidos pueden dar lugar a estructuras similares.

Por otra, parte recordemos que la diferencia entre los elementos y las relaciones no es una diferencia óptica, ya que la esencia del elemento no es diferente a la esencia de la relación salvo porque las primeras son un efecto del corte. El elemento y la relación forman dos aspectos diferentes de una misma realidad y cuando en una determinada estructura diferenciamos entre elementos y relaciones, realmente sólo lo hacemos en función de un objetivo didáctico ya que, si abordamos dicha estructura desde otro nivel de comprensión u observamos dicho elemento en otra estructura nos encontramos que los elementos de una estructura pueden ser las relaciones de otra, e inclusive, podemos observar que algunos elementos pueden ser en sí mismos estructuras o bien la relación entre dos o más elementos sólo puede ser comprendida en sí misma como otra estructura. La diferencia entre elemento y relación sólo depende del punto de vista macro o micro en que nos situemos para estudiar un fenómeno. Por otra parte si aceptamos que el corte es el que funda a la estructura nos encontramos con la paradoja de que ésta se organiza ante un vacío ya que precisamente el vacío entendido tanto como ausencia o presencia es lo que determina que cara de la realidad tenemos, ya sea un elemento o una relación. La estructura sólo puede ser articulada cuando integra un vacío, de la misma manera que los sistemas numéricos sólo pueden ser tales cuando contemplan al cero que es el que le otorga su sentido a los dígitos. La función del corte no debe ser entendida como una relación de disyunción, sino como una operación más primaria que hace surgir al menos dos elementos de un continuo, y ya que en un continuo no es posible relación alguna, el corte es anterior a la estructura. La estructura por lo tanto, no es una construcción sobre lo real, sino que es el contenido mismo de lo real aprehendido en una organización lógica concebida como una propiedad intrínseca de lo real, la estructura no tiene un significado sino que es portadora de todas las significaciones posibles (Lévi-Strauss; C. 1960)

En vista de lo anterior para poder abordar al mito como una estructura debemos de identificar cuáles son sus elementos, cuales son sus relaciones y cual es la operación de corte que lo hace surgir. En las lenguas encontrar el sentido de un término, es decir encontrar el lugar de un elemento en la estructura de esta lengua consiste en contextualizar dicho término, es decir hay que hallar cuales funciones puede y no puede cumplir dicho término. Cuando encontramos que un término no se puede conmutar es porque nos encontramos con un nombre propio, y el nombre propio no puede cumplir ninguna función combinatoria, esto se debe por supuesto a que el nombre propio no significa sino denota. En psicoanálisis por ejemplo, cuando queremos significar un término del discurso de una persona cuyo sentido permanece inconsciente para esa misma persona, le pedimos que genere asociaciones libres, es decir, que nos proporcione variantes combinatorias del uso de este término lo cual nos revela su sentido. En el caso del análisis antropológico estructural, para que le podamos conferir sentido a un término, echamos mano del análisis combinatorio de las ocasiones en que dicho término aparece.

SOLUCIÓN AL PROBLEMA DEL TRABAJO DEL MITO

La indagación del trabajo del mito por parte del psicoanálisis indudablemente tiene que remitirse al análisis del sueño en tanto que este es el paradigma metodológico a seguir por cualquier indagación psicoanalítica, sin embargo, el proceder psicoanalítico debe de ser cauteloso, es decir, no debe de apresurar el tiempo para la conclusión lo cual significa no acortar el tiempo de la mirada y no precipitar el tiempo de la comprensión. Ser cauteloso es especialmente importante en el caso del mito ya que no hay que olvidar que aunque su contenido manifiesto guarda semejanza con el contenido manifiesto del sueño y en forma más amplia, también con los contenidos manifiestos de cualquiera de los otros retoños del inconsciente, esto no implica necesariamente que el contenido latente del mito es idéntico al contenido latente de estos otros retoños del inconsciente. Precisamente, lo que diferencia a un retoño del inconsciente de otro no es el núcleo o complejo donde se originan estos, sino más bien, esta heterogeneidad se debe a la función psíquica que cumple cada uno de ellos, ya que aunque pueden estar conformados por las mismas fuentes pulsionales, la forma en la que estas son tramitadas por el aparato psíquico, así como la intensidad originaria de cada una de ellas es lo que marcará la diferencia. Es decir, hay que ser muy cuidadoso al analizar los diferentes tipos de trabajo psíquico porque a veces en el inconsciente lo similar es signatura de lo contrario y lo contrario es índice de lo similar.

A partir de qué punto entonces podemos nosotros hablar de una diferencia entre el trabajo del sueño y el trabajo del mito. Freud en su obra *la Traumdeutung* (1900), y traducida al castellano como "la interpretación de los sueños", de lo que realmente nos está hablando y cuyo sentido se pierde en la traducción es de una significación (*Bedeutung*) de los sueños (*Traum*). Al abandonar nosotros como haremos a continuación el término interpretación por el de significación no cumplimos con un capricho purista de carácter etimológico, lo que tratamos de hacer es subrayar uno de los sentidos más profundos del descubrimiento Freudiano, el inconsciente es capaz de significar. El término "Significación", es quizá el término más difícil de significar en el diccionario, esto debido a la paradoja de Grödeck, sin embargo el sentido del término significar remite a la traducción o sustitución de un término por otro, u otros, que confieren un sentido similar a la frase donde se sustituye el término original, significar implica este interjuego de contextualización al que aludimos arriba y su uso nos hace intuir una estructura dinámica tal y como es el lenguaje. El término interpretación por el contrario, nos remite a una conceptualización errónea del trabajo psicoanalítico como desprovisto de rigurosidad y nos hace concebirlo como una labor más sujeta a obedecer criterios arbitrarios y herméticos.

La labor de Freud sobre el sueño, como ya dijimos, consiste principalmente en reconocer que el sueño es capaz de significar, es decir, Freud reconoce que el sueño es capaz de funcionar como un lenguaje, lo cual implica que puede traducirse o otros términos y que puede leerse en otros niveles de discurso, es decir, reconoce que el sueño es capaz de aportarle un sentido de sí mismo a un sujeto que a pesar de portarlo lo ignora. La aportación Lacaniana radica precisamente en reconocer este carácter lingüístico de la cosa freudiana, carácter que implica una relación de a medias, pero nunca ausente con la verdad. El sueño, quedamos entonces, está estructurado como un lenguaje y como tal está sujeto a una gramática, posee un vocabulario que es a la vez arbitrario y fijo, y obedece una sintaxis otra que no es la de la vigilia. La capacidad de

significar del sueño como señalábamos muy al principio de esta tesis, es producto de un doble movimiento tanto sincrónico como diacrónico, este doble movimiento esta comandado por los mecanismos descubiertos y denominados por Freud como condensación y desplazamiento. Si queremos significar (interpretar) un sueño sólo podremos realizarlo partiendo de la comprensión del funcionamiento de estos dos mecanismos, la condensación y el desplazamiento, que dicho sea de paso, también dirigen el proceso de significación en sí mismo tomado por supuesto de forma general, aunque, en este caso, se les denomina de una forma más general como proceso de metonimia y proceso de metáfora respectivamente.

Además el sueño al significar, lo hace de forma similar al síntoma, al chiste, a la palabra y por supuesto al mito. La significación sólo se logra por la sustitución diacrónica o sincrónica, por la metáfora y la metonimia y es precisamente en este punto donde debemos empezar a realizar la indagación psicoanalítica de la estructura del mito. Si al igual que en las otras estructuras, la posibilidad del mito de significar sólo se puede alcanzar gracias al doble movimiento de la metáfora y la metonimia, entonces, nos topamos con que mito y sueño se parecen, lo cual a esta altura sería necio negar, pero este parecido que es de un carácter profundo y dinámico más no superficial sólo se debe a que los mecanismos de significación de ambas estructuras funcionan de forma similar, por no decir que de idéntica forma. Este parecido que guardan entre sí tanto el mito como el sueño no se debe a que la función que ambos cumplen en el psiquismo sea la misma sino más bien al hecho general de que ambos productos son capaces de significar algo para un sujeto, o como lo expresa Lacan, un significante es lo que representa a un sujeto para con otro significante.

El mito puede significar, pero la función que cumple esta significación en el psiquismo no es la misma, por supuesto ni mucho menos se ocupa de las mismas cosas, que la significación del sueño. En el aparato anímico toda incitación psíquica que se genera dentro de él, de una u otra manera busca realizarse como cumplimiento de deseo, pero el sueño y el mito se pueden diferenciar en este nivel porque el sueño, no hay que olvidar, es la realización alucinada de un deseo cuya función es la de ser el guardián del dormir, en cambio el mito que también es una realización de deseo cumple con una función diferente a la de ser el guardián del dormir puesto que el mito se produce en la vida de vigilia. La función del mito, como se demostrará más adelante es la de ser el portador de un saber. La relación del sueño en el psiquismo por lo tanto será principalmente con el registro de lo Imaginario mientras que la relación del mito, de forma simétrica e inversa al sueño, será para con el registro de lo Simbólico en consecuencia tenemos que en el sueño lo simbólico se imaginizará y en el mito lo imaginario se habrá simbolizado. El mito como cumplimiento de deseo de saber se diferencia del sueño como cumplimiento de deseo de saber principalmente en dos puntos, a saber: primeramente, gracias a esta relación diferente que tanto el sueño como el mito guardan con cada uno de los registros que identifica la práctica psicoanalítica, después, se diferencian en que el trabajo del mito y el trabajo del sueño transforman al pensamiento incitador de deseo de una forma diferente.

El trabajo del sueño transforma el pensamiento incitador de deseo de la expresión "me gustaría" en la que está formulado y que se encuentra en un modo desiderativo, a "es así" que se encuentra en presente indicativo, en cambio el trabajo del mito transforma el pensamiento incitador del modo desiderativo en que se encuentra (me

gustaría) al pasado indicativo, es decir al "fue así". Entonces, y debido a estas notorias diferencias, el método para entender el trabajo del mito no puede consistir en tomar en bloque los resultados del análisis del trabajo del sueño y aplicarlos de forma indiscriminada a la indagación del trabajo del mito, por el contrario, la indagación sobre el trabajo del mito debe realizarse desde el principio, es decir, para llevarla a cabo primero hay que analizar cual es la forma particular en la que funcionan los mecanismos de significación, la metáfora y la metonimia en él, y por lo tanto, no se debe generalizar a partir de la forma en la que estos trabajan en el sueño, que trabajan de igual manera en el mito.

El sueño cumple su función como guardián del dormir ya que antes que nada el sueño obedece al deseo de dormir (Freud, 1900), por lo que cualquier deseo incitado en la vigilia y que estorbe el dormir o cualquier estímulo nocturno que no se puede manejar y que amenace con despertar al sujeto, será tramitado y anudado con la representación de un deseo que en el teatro del sueño aparecerá como cumplido, de esta manera, el sueño entre sus múltiples funciones le permite al sujeto seguir durmiendo. En el caso del mito su función e incitación, no fue totalmente discernida por los primeros psicoanalistas, no obstante que la solución a este problema se encuentra ya prefigurada en los escritos freudianos para aquel que esté dispuesto a leerla, debido principalmente a que se dejaron deslumbrar por la solución que Freud aportó al enigma del sueño y quisieron aplicarla de forma total al enigma del mito.

Para analizar al mito y dar cuenta del trabajo psíquico que lo origina, al igual que hizo Freud con relación al sueño, la primer pregunta que debemos de hacernos es, ¿cuál es la función que tiene el mito?, ¿Qué labor cumple el mito en el psiquismo?. Si nos detenemos a pensar no hay que quebrarnos la cabeza en demasía para contestar estas preguntas, ya el saber popular nos lo ha señalado desde hace mucho tiempo y en forma más o menos reconocida, todo el mundo sabe que la función del mito es la de dar una explicación, por lo tanto el deseo que se encuentra en la base del mito es el deseo de encontrar una explicación, es el deseo de saber que muchas veces funciona como un deseo de no saber de la verdad. Debido a su importancia reseñemos lo anterior en dos frases: "El mito obedece a un deseo de saber y su función en el psiquismo consiste en explicar". Ya que también la explicación de la función del mito debe cumplir con los requisitos que Freud señala a cualquier explicación metapsicológica. Es decir la de tomar en cuenta los aspectos económicos dinámico y tópicos de la explicación. Analizaremos el proceso del manejo de energía en el caso del trabajo del mito y con tal fin revisaremos el trabajo del sueño, pero no para encontrar sus semejanzas con el trabajo del mito sino para encontrar las diferencias con respecto a él.

La característica más sobresaliente del trabajo del sueño consiste en que éste opera una regresión en el pensamiento que es facilitada por la situación de aislamiento narcisista que constituye el dormir. La regresión actúa directamente en la forma en que el pensamiento se plasma, este mecanismo Freud lo explica en "la interpretación de los sueños"(1910) en estos términos: En el sueño se operan dos transformaciones principales para poder representarse, la primera consiste en transformar la duda del "quizá" o del "quiero" a la seguridad del "es", la segunda consiste en la transformación del pensamiento del plano simbólico al plano visual aboliendo para esto los conectadores lógicos, la negación y los conceptos abstractos. Veamos más de cerca como se consiguen estas transformaciones:

Primeramente hay que considerar que el Aparato Psíquico está formado por instancias, las cuales pueden ser tanto espaciales como temporales, pero que de cualquier manera se ordenan, es decir manejan las incitaciones psíquicas una tras otra según una secuencia fija. El flujo de excitación en el aparato psíquico parte de la instancia que percibe los estímulos (S) y termina en la instancia encargada de la inervación motora (Mtr), lo cual se expresa en el siguiente esquema:



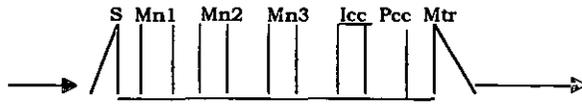
Esquema 14.1 Aparato Psíquico

Sin embargo, el extremo (s) no puede tener memoria dado que es inconcebible que un sistema que recibe información también pueda guardarla ya que de hacerlo de esta manera se saturaría y no podría cumplir con su primer función es decir la de receptor, así que la memoria se tiene que acumular en otros sistemas que denominaremos los sistemas Mn o sistemas Mnémicos y convendremos que es ahí donde se guardan las huellas mnémicas y donde se realiza las asociaciones entre ellas según ciertos criterios neuronales que no pueden ser otros que los de facilitación neuronal, esto lo expresamos de la siguiente forma:



Esquema 14.2 Aparato Psíquico y sistemas Mn

Todo recuerdo en estricto sentido sería inconsciente debido a que el sistema que almacena las huellas mnémicas no puede hacerlas conscientes, la conciencia sólo sería la cualidad de reconocimiento de una huella mnémica. Para hacerse conscientes estas huellas mnémicas tienen que trasladar su excitación al sistema preconsciente, sin embargo, las huellas mnémicas despliegan todos sus efectos asociativos en estado inconsciente, es decir formulan ligaduras entre ellas y crean conexiones de descarga es decir, pueden construir un saber que no se sabe que se sabe y que no necesita de un acto volitivo para formarse, esto lo muestra el siguiente esquema



Esquema 14.3 Aparato Psíquico y devnir consciente

En el caso especial del trabajo del sueño la inervación neuronal regresa al extremo (s) debido a que durante el sueño la posibilidad de llegar aunque sea disfrazado al extremo motor o inclusive al sistema preconsciente (Pcc) es nula, gracias a que la incitación regresa al extremo sensorial es que el sueño tiene un carácter alucinatorio y nos resulta ajeno. Cuando realiza este movimiento de contraflujo, el pensamiento al retornar a sus fuentes, es decir a los sistemas Mn, pierde las características adquiridas en el sistema preconsciente, es decir pierde la linealidad, la negación, la univocidad, la abstracción y la lógica aristotélica y se expresa mediante características sensoriales y una lógica de las semejanzas.

Una vez analizado el trabajo del sueño desde este punto de vista, estamos en condiciones de observar al trabajo del mito, veamos como se forma. Partamos del hecho de que la información de primera mano que recibe el aparato psíquico tiene dos cualidades, la primera es de carácter sensorial, comprendiendo esto el gusto, el olfato, el oído, el tacto, la vista y al imprimirse ésta como huellas mnémicas lo hará como representación-sabor, representación-olor, representación-sonido, representación-táctil-representación-cosa respectivamente; segundo esta información será abrumadora y sólo serán representables hasta que se ligen con una representación-palabra del sistema preconscious. En otras palabras el aparato psíquico se vería abrumado por una gran cantidad de estímulos, lo que implicaría que el aparato psíquico obedeciendo al principio de placer trataría de rebajar esta carga abrumadora de información sensorial mediante dos estrategias, la primera consistiría en imponer barreras antitraumáticas entre el aparato psíquico y el mundo exterior, la segunda consistiría en organizar, es decir ligar, esta información para transformar la energía libre en energía ligada y así poderla tramitar, sólo que, esta operación de ligadura sólo sería realizada parcialmente por el sistema preconscious cuando enfocará su atención en ciertos aspectos de su medio ambiente, el resto de la tarea de ligadura se realiza de forma inconsciente y sin ninguna volición. En palabras llanas el aparato psíquico se esforzará por significar las huellas mnémicas, cuando lo logra conscientemente lo hará según los criterios del pensamiento de vigilia, es decir mediante la linealidad que consiste en organizar un evento después de otro, mediante la negación que consiste en suprimir elementos, mediante las relaciones lógico aristotélicas que condicionan y subordinan elementos, pero la mayor parte de los elementos que conforman el sistema mnémico no recibirán más tratamiento que la lógica de las semejanzas, es decir la de la metáfora y la metonimia.

El trabajo del mito consiste precisamente en organizar de una forma lógica, es decir lógica para el aparato psíquico, toda la multitud de huellas mnémicas que no han sido ligadas por el trabajo preconscious-consciente, de esta manera, como ya dijimos la lógica que organizara estas huellas extranumerarias será una lógica de semejanzas, que estará basada en criterios sensibles. Este proceso comenzará aglutinando opuestos y semejantes formando compuestos simples de cualidades sensibles del tipo alto-bajo, cerca-lejos, poco-mucho, negro-blanco, que posteriormente se irán aglutinando a su vez, formando compuestos más complejos como alto : : bajo : pequeño con el fin de convertir su carga de energía libre en energía ligada. las huellas mnémicas organizadas de esta manera formarán compuestos complejos que son los precursores de las representaciones palabra y posteriormente organizarán un todo, en el cual sin embargo habrá elementos no susceptibles de ligadura, (que en términos químicos llamaremos radicales libres) y que ejercerán su fuerza de atracción tanto con los elementos del sistema Icc como con los elementos del sistema Pcc, estos núcleos forman lo reprimido inconsciente

Mn1-Mn2-mn-mn4-mn5
 | X | X | X | X | ← → MNx
 mn6-mn7-mn8-mn9-mn10

Esquema 14.4 Aparato Psíquico y trabajo del mito

Las categorías del pensamiento salvaje que Lévi-Strauss pone en la base de la creación mítica, no son otras que los criterios de semejanza que obedece la asociación de cualidades o huellas mnémicas en los sistemas Mn y que a su vez obedecen los principios inconscientes más sencillos de inercia neuronal, precisamente, este

pensamiento es salvaje porque es la forma en que el pensamiento opera en forma natural, es decir en ausencia de categorías conscientes o preconscientes. El mito es la realización de un deseo de saber ya que explicar algo le produce placer al aparato anímico porque mediante la explicación se liga la energía libre y puede ser tramitada. La explicación mítica por lo tanto es uno de los avatares de la compulsión a la repetición. El sueño retorna al extremo sensorial del aparato anímico después de pasar por este proceso dis-asociativo regresivo que le confiere un semblante de mito ya que termina expresándose en los mismos términos que hubiera empleado si desde un principio hubiera sido pensado únicamente según los criterios del pensamiento salvaje. El mito se construye de forma inconsciente e involuntaria según una lógica combinatoria que funciona según los principios mismos del pensamiento que Lévi-Strauss denomina salvaje ya que está abandonado a sus propios recursos y en el no participa la expectativa de organizar un todo basándose en una representación meta, sino más bien el todo se organiza de la manera más económica posible, es decir, se organiza construyendo relaciones a partir de los términos más parecidos o diferentes posibles (los extremos se tocan).

La lógica consciente, o más propiamente hablando la lógica que aplica a los pensamientos el sistema consciente-preconsciente organiza sus elementos de forma lineal es decir pone un elemento al principio, varios en medio y uno al final porque la propia característica de la conciencia le pide que tramite un elemento por vez. La lógica mítica en cambio organiza sus componentes de forma circular, es decir, podemos iniciar el recorrido por ellos partiendo de cualquiera y con el mismo número de pasos nos llevara a cualquier punto, esta característica en informática se le denomina característica holográfica. Si consideramos que el trabajo del sueño al operar la regresión del pensamiento onírico realiza un proceso similar al que el trabajo del mito hace cuando organiza las huellas mnémicas de carácter sensorial, tenemos que los mecanismos del pensamiento salvaje (lógica combinatoria basada en semejanzas sensibles) están en la base del inconsciente freudiano pero no lo explican totalmente. Además, esto nos explica porque el sueño pierde todas las relaciones lógico aristotélicas, ya que éstas sólo son un agregado posterior al pensamiento que aporta la instancia preconsciente, el mito al no pasar por esta instancia sino sólo como producto terminado no necesitará de éstas. El ser humano sólo conoce una lógica innata, y esta lógica no es otra que la de las semejanzas, o bien su simétrica e inversa la lógica de las diferencias. La función económica que el mito cumple consiste en organizar en un todo coherente todas las excitaciones sensoriales que el sujeto a almacenado dentro de sí en forma de huellas mnémicas, es decir, el mito es la forma más natural y económica en la cual la energía psíquica libre se transforma en energía ligada, y que por lo tanto es susceptible de tramitarse, o en otras palabras el mito es la construcción inconsciente de un saber sobre el que no sabemos nada. Si el sueño tramita la excitación que perturba la vida onírica por vía regresivo, el mito tramita la sobreexcitación que perturba la vida de vigilia por medio asociativo. El sueño plasma imágenes increíbles, el mito crea pensamientos que nos resultan desconocidos.

Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas

¿Qué nos puede decir el psicoanálisis sobre esta forma de pensamiento primitivo que organiza de forma inconsciente las huellas mnémicas? Freud en un escrito de 1910 que titula "Sobre el Sentido antitético de las palabras primitivas" y que escribe basándose en un artículo homónimo del filólogo Karl Abel (1885 citado en Freud 1910), indaga cual es el mecanismo de significación que se encuentra en la base de las primeras palabras formadas por la humanidad. Antes de comenzar resumamos primero la idea de que en el inconsciente las huellas mnémicas, que aún no son palabras, se agrupan según una lógica de las semejanzas, esta agrupación además, como ya hemos repetido muchas veces, sigue criterios diferentes que los de la lógica aristotélica, más bien se conforma por una lógica combinatoria. Las primeras palabras capaces de significar algo, debido precisamente a que significar implica remitir a otro contexto sólo podían formarse si nombraban al mismo tiempo los dos opuestos de una asociación de semejanza. De esta manera, cada vez que la palabra primitiva quería significar calor, necesariamente se le tenía que oponer inmediatamente el término frío para poder contextualizarla, de otra manera no había manera de saber a que se refería exactamente, este proceso antiguo dejó sus marcas en los idiomas modernos y por medio de la filología comparada aún se puede observar ejemplos modernos. Debo a mi hermana de ocho años un ejemplo de este tipo de palabras antitéticas, el cual reproduzco a continuación. El vocablo "*Raisin*" lo podemos encontrar tanto en el Inglés como en el francés, pero no significa lo mismo en ambos idiomas, en francés significa "*uva*" y en inglés "*pasa*" es decir "*raisin*" significa los dos opuestos temporales por los que pasa el fruto de la vid, cuando es nueva le denominamos uva, cuando es vieja le denominamos pasa. Esta conformación antigua de las palabras muestra un paralelo con el trabajo del sueño. Según Freud señala, el sueño omite: a) la oposición; b) el no, o la negación y; c) la contradicción. Por otra parte produce ciertos cambios en el pensamiento onírico, a saber: a) suelta los opuestos en una unidad; b) los figura bajo el mismo elemento; c) si el sueño admite un contrario nunca se sabe a ciencia cierta si el pensamiento onírico se expresa de una forma positiva o negativa ya que; d) En todo sueño cualquier elemento puede significarse tanto a sí mismo como a su opuesto.

En la lengua egipcia antigua, por ejemplo, existió una multitud de palabras que al igual que en el ejemplo de "*raisin*" significaban al mismo tiempo un elemento y su opuesto o bien había varios términos unitéticos cuyo vocablo se escribía mediante la conjunción de los vocablos de dos términos opuestos a la manera del "*without*" inglés. Estas características del idioma egipcio no se deben a un supuesto arcaísmo del pueblo del Nilo, ya que esta cultura fue la más avanzada de su tiempo ni mucho menos a una homofonía causal de estos vocablos en la lengua egipcia, sino a esta característica estructural que esta en la base de la formación del lenguaje. Si recordamos que las estructuras están compuestas por relaciones y elementos, y que cada uno de estos términos puede funcionar como el otro dependiendo del punto de vista que adoptemos para el análisis, las palabras antitéticas son elementos donde el carácter relacional esta más marcado, para que advengan las palabras unitéticas, (las que nada más tienen un significado) es necesario operar la función de corte, que como ya dijimos es lo que hace surgir los elementos en una relación. La función de corte a nivel inconsciente es operada por el mecanismo de la represión y a nivel consciente por el de la desestimación. Esta operación de corte que hace surgir los dos términos unitéticos del término único

antitético, es simétrica a la operación de corte que opera el nombre del padre en la relación madre-hijo. De esta forma la operación que hace surgir el lenguaje es similar a la que hace surgir al parlante. Puesto que de esta manera todo término es gemelo de su opuesto, era imposible pensarlo por primera vez y comunicarlo sin el referente de su opuesto, sólo la acción de corte permitió que las palabras del lenguaje pasaran a nombrar, en lugar de relaciones elementos, pero la misma acción de corte provocó que el opuesto seccionado pasara al inconsciente por lo que cada vez que se hablaba el término se remite inconscientemente a su opuesto. A. Bain (1870, citado en Freud, 1910), un lógico curiosamente, expone esta característica del lenguaje de la siguiente forma:

"the essential relativity of all knowledge, thought or consciousness cannot but show itself in language. If everything that we can know is viewed as a transition from something else, every experience must have two sides; and either every name must have a double meaning or else for every meaning there must be two names".

La separación de los términos antitéticos en términos unitéticos comienza con la transliteración de la secuencia vocálica de las palabras, ya que en las primeras lenguas, la raíz se expresaba con la secuencia de consonantes y las disidencias con la secuencia vocal. No olvidemos que al crear Dios el mundo según la creencia hebrea, la Tora fue transliterada, es decir el inicio de la creación comienza con el corte que hace surgir a la palabra elemento de la palabra relación. La operación de corte es el motor de la creación. Freud señala además (1910) y nos sirve a nosotros como confirmación de la adecuación de nuestra dirección que *"En la concordancia entre esta peculiaridad del trabajo del sueño destacada al comienzo por nosotros y la práctica descubierta por la lingüística en las lenguas antiguas, tendríamos derecho a señalar una confirmación del carácter regresivo del sueño"* y *"se comprendería mejor el lenguaje del sueño y lo traduciríamos con mayor facilidad si supiéramos más acerca del desarrollo del sueño"*. La aplicación correcta del análisis estructural a la interpretación de los sueños facilitaría enormemente la labor del psicoanálisis. La antropología estructural por su parte y de forma independiente ha encontrado un correlato en el campo del mito a las palabras primitivas de sentido antitético, este correlato no es otro que los operadores binarios.

LOS OPERADORES BINARIOS.

El modelo metapsicológico que hemos ofrecido como explicación del proceso formador de mitos, es parcial ya que sólo explica el proceso de mito-génesis a nivel individual, sólo para un sujeto. Aún tenemos que demostrar que la creación de mitos colectivos obedece las mismas reglas, que obedece el proceso de creación individual, y si este fuera el caso, aún tenemos que demostrar cual es el mecanismo que permite la transición entre ambos. Para llevar a cabo tal propósito podemos seguir dos caminos, el primero consiste en inferir basándose en el proceso mitogénico individual, las reglas del proceso colectivo, el segundo consiste en indagar desde otra perspectiva que en este caso es la de la antropología estructural el proceso formador de mitos colectivos y después anudar ambos procesos, construyendo una explicación rigurosa y satisfactoria. A nosotros nos parece más conveniente seguir el segundo camino ya que es él que nos da menos lugar a equivocarnos, es decir, si partimos de la observación empírica y comenzamos a formular nuevas hipótesis alejándonos cada vez más del dato empírico, cada nueva hipótesis aunque nos explique más tendrá más probabilidades de estar

equivocada que la anterior, por el contrario si procedemos levantando hipótesis por rosetones, es decir observando un aspecto de la realidad primero, trabajando sobre el para luego analizar otro aspecto y después vincular los elementos independientes para formar un todo, nuestras hipótesis tendrán menos posibilidades de estar equivocadas. De esta manera dejemos estar en paz un momento el proceso mitogénico individual y abordemos el proceso mitogénico colectivo al nivel mismo en el que abordamos el anterior, es decir a nivel del elemento mínimo de significación, que en este caso es el operador binario.

Los personajes que participan en los mitos ya sean animados o inanimados, humanos o animales, no cumplen la función en el mito de nombres propios, es decir como términos que se remiten a sí mismos incapaces de significar, sino más bien funcionan como términos combinatorios y por lo tanto son portadores de sentido. En el pensamiento indígena las estrellas anónimas son también permanentes ya que al haber siempre estrellas sin identificar, las no nombradas siempre están ahí, esto quiere decir que nombrar es clasificar y de esta manera se introduce la discontinuidad fundadora de la estructura. Estos términos combinatorios, también denominados "zoemas" no son similares a los términos del lenguaje común, que aunque tengan muchos significados pretenden ser unívocos en la frase donde aparecen, ya que siempre y en todo momento pretenden significar los dos opuestos de un continuo, es decir no significan sólo frío o sólo calor sino el continuo frío-calor, por lo cual se le denominan operadores binarios, el operador binario tiene entonces dos significados dependiendo del lenguaje en el que sea usado, por ejemplo: La raya (Lévi-Strauss, 1979) si utilizamos este término en el lenguaje común entonces funciona como el nombre propio de un pez plano, pero si utilizamos el término raya en el lenguaje mítico, nos referimos a la oposición entre el todo y la nada. En otras palabras digamos que el lenguaje mítico funciona como una lengua primitiva donde sus términos son antitéticos o bien que las lenguas primitivas se expresaban de forma similar al lenguaje mítico.

Levi-Strauss (1971) nos confirma que el elemento primero del mito el cual determina su gramática es precisamente el operador binario y además nos sugiere de forma indirecta que para determinar el significado del operador binario tenemos que recurrir a dos ordenes de asociaciones o contextualizaciones diferentes, a saber:

- a) el conocimiento que los indígenas tienen sobre los seres que sirven como referente empírico en la construcción del zoema
- b) La serie de funciones que dichos zoemas cumplen en diferentes mitos.

Al ser el zoema el elemento primero del lenguaje mítico no nos resulta extraño que culturas muy diferentes entre sí y separadas por regiones muy grandes se esfuercen en descubrir a pesar de vivir en los más diversos hábitats ciertas formas de vida animal y vegetal que puedan servir como soporte de la función que un operador binario. De cierta forma aunque el signo lingüístico posee una relativa fijeza debido a la tradición, su mismo carácter arbitrario (no hay nada que ató a un sonido con una cosa) siempre hace posible cambiar un fonema por otro con cierta libertad. En el caso del animal soporte del zoema, esta arbitrariedad se reduce, ya que el animal que se escoge para cumplir con la función binaria o que se utilizará para remplazar a otro que por su escasez en el clima nuevo no puede seguir cumpliendo como soporte del zoema debe reunir ciertos requisitos de idoneidad, tanto en lo referente a lo que los indígenas observan en él, como en las creencias que de esta observación se desprenden, es decir, el animal soporte del

despiertan en diferentes mentes a partir de la observación de la realidad empírica. De esta manera la supuesta disyunción entre mitogénesis individual y mitogénesis colectiva se desvanece, el proceso que forma un mito en lo individual es idéntico en varios sujetos, luego sujetos con un trato común producirá cada uno de ellos el mismo mito o más bien dicho, contendrá dentro de sí los elementos que le permitirán comprender, el mito sostenido por la colectividad y gracias a esto, este mito en particular tendrá eficacia simbólica para él. El proceso mitogénico colectivo es el resultado de la convergencia de los procesos mitogénicos individuales. Hemos hablado sobre los zoemas, pero no hemos brindado ejemplos de ellos, por lo cual analizaremos algunos ejemplos escogidos por Lévi-Strauss (1971) gracias a su transparencia.

Las gallináceas.

El Zoema gallinácea tiene la función semántica de connotar en el mito la intersección entre la vida y la muerte, así como el tránsito de un estado al otro. Esta función la puede desempeñar gracias a varios factores que la observación empírica de sus costumbres y la imaginaria indígena con respecto a ella han aportado. Por una parte, las gallináceas son aves bobas y tímidas fácilmente atrapables y matables. Por otra parte los indígenas creen que se fecundan, con un sonido fuerte, es decir que generan vida fácilmente, lo cual señala una oposición binaria de este tipo:

Dan vida a otros fácilmente : pierden la vida propia fácilmente

Por el otro lado tenemos que su carne es muy sabrosa pero magra, su carne sirve para dar de comer a los enfermos por ser muy ligera pero se evita dar a los hijos para que no se vuelvan cobardes:

Buena+ : magra- : Valentía +: enfermedad-

El buen sabor y la valentía son valores permanentes y deseables, la escases y la enfermedad son calamidades, pero son pasajeras. Este cuadro es simétrico e inverso a la relación entre la vida y la muerte ya que la primera es un bien pasajero y la segunda es una calamidad permanente. De esta manera las gallináceas también simbolizan los opuestos:

Calamidad / bien y Permanente / pasajero.

Las gallináceas son las dueñas de las enfermedades y por eso deciden la suerte del enfermo que las come y además se dice que provienen del país de los muertos, esto último sobre la base de que son aves migrantes y que cantan en periodos regulares.

Los peces planos.

Dentro de este grupo tenemos a la raya, al lenguado y a las diferentes especies de plectonidos. El interés que tienen estos animales para el pensamiento mítico se deriva del hecho de que a) son planos, b) tienen una cara rugosa y la otra lisa, por lo que pueden simbolizar lo de encima y lo de abajo c) pueden ofrecer al cazador una superficie en apariencia enorme pero a la vez pueden variar su posición y ofrecer sólo un flanco delgadísimo, razón por la cual son tan difíciles de flechar. Esta capacidad última de ilustrar él todo y la nada, vuelve a la raya el animal más idóneo para fungir como el operador simbólico de la alternancia. Esta es la razón (mítica) por la cual puede dominar el viento del sur en el mito del capítulo 7. Por otra parte, la raya se asemeja a los órganos internos de la mujer, los cuales según nos muestra el psicoanálisis al igual que este animal, organiza un sistema de ausencia presencia que significa al sexo.

Por lo menos en las dos Américas se observa la misma asimilación de la raya con los órganos femeninos de la generación, es decir la matriz, la placenta etc. y por otra parte de una forma metafórica con objetos manufacturados tales como la piragua, la casa y el tocado que en diferentes esferas cumplen con una función envolvente y protectora, y que además son reconocidos explícitamente por varios pueblos costeros de América del sur como símbolos uterinos. Si la raya es un ser uterino, entonces se opone a la serpiente que es un ser cuya afinidad con el pene explotan los mitos en forma metódica y ocupa un lugar intermedio con la rana que como mujer grapa¹ es inversa al hombre de largo pene y como incontinenti urinaria² es correlato de la menstruación. Ya sea como simétrico inverso de la serpiente o en su carácter de operador semántico del todo y la nada puede decirse que la raya tanto de forma positiva como negativa cumple con la función de falo imaginario o ϕ . Se dice que la raya es hedionda, pero es porque los insultos son equivalentes en el plano lingüístico al hedor y al ruido. A continuación y para abreviar mostramos un cuadro de Lévi-Strauss (1971) que ejemplifica el sistema de transformación del zoema raya



Ardillas.

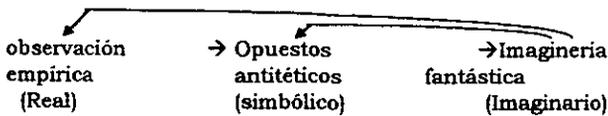
Las ardillas desempeñan un papel muy importante en el pensamiento mítico, esto se debe a varias características que se le atribuyen. Dichas características han sido deducidas mediante la observación empírica y otras son el producto de deducciones trascendentes, es decir, son el producto de una cadena de razonamientos sobre lo real. La principal y más llamativa característica de la ardilla y que además le asegura un lugar dentro de los operadores binarios es que a diferencia de todos los demás animales sube cabeza arriba a los árboles y baja cabeza abajo de ellos desafiando el vértigo y la gravedad. Al bajar de esta manera representa un sistema binario de este tipo (A↑D↓) para su ascenso descenso en lugar del sistema unario de ascenso descenso más común que es (A↑D↑). La segunda característica de la ardilla se relaciona con su apariencia física, ya que es un animal muy bonito, simpático, vivaz de suave pelaje y cola pachoncita y larga. La primera característica la asocia con una supuesta especie de enanos que al igual que ella baja de los árboles cabeza abajo y que hacen reír a las

¹ El ciclo de mitos de la mujer grapa consiste en la narración de las aventuras de una mujer que pierde la parte de abajo de su cuerpo en un río y se pega a su marido evitando que este coma hasta que le provoca la muerte, según el análisis estructural este motivo es simétrico e inverso al ciclo del engañador coyote quien con su largo pene atraviesa un río para poseer así unas vírgenes poco prudentes.

² En el ciclo de las esposas de los astros, una rana y una mujer compiten ante el sol y la luna que son hermanos para saber quien es mejor y más bella compañera, pierde la rana, que es esposa de luna quien a su vez comanda la menstruación. La rana pierde entre otras cosas porque no puede contener la orina.

doncellas hasta la muerte (misma gracia que los indígenas le asocian a la ardilla) y por otro lado la segunda característica la asocia con otra especie de supuestos enanos que usan las pieles de las ardillas como vestimentas. Una especie de enanos se asocia al comportamiento del animal mientras que la otra especie se asocia a su aspecto. Otras características atribuidas a la ardilla, son las siguientes, se cree que concede suerte, que pueden dormir a los niños profundamente y que ayudan a las almas a subir al cielo cuando mueren.

Las ardillas voladoras son otra especie de esquiridos que participan en el pensamiento mítico como zoemas, esta especie de ardilla realmente no vuela, más bien planea, lo cual logra hacer gracias a que posee una membranas de piel bajo los brazos que extiende al caer como si fueran un paracaídas. Se cree que la visión de una ardilla voladora está ligada a una muerte próxima, es decir posee un carácter psicopómbico, por otra parte según los mitos en la antigüedad fue un monstruo canibal aunque actualmente se conforma únicamente con arrojar piñas a los viajeros desprevenidos. Cada uno de los tres tipos de animales que hemos revisado, la ardilla, la raya y las gallináceas sirven de soporte a una operación binaria, la gallina entre la vida y la muerte, entre lo periódico y lo permanente; la raya al todo y a la nada, a lo de arriba y a lo de abajo; la ardilla al hacia arriba y al hacia abajo. Esta oposición concierne a la anatomía, la fisiología y la etología del animal, depende de fenómenos observables y participa de la deducción empírica. El carácter de esta observación binaria es científico en un sentido estricto y no únicamente figurado, aunque también hay que subrayar que las creencias míticas no se quedan en la observación, ni en el resultado de la deducción empírica, es decir, el binarismo como cualidad inherente a lo simbólico humano, según hemos visto con Freud y las palabras antitéticas, injerta una deducción trascendental, (es decir cuando grupos alejados dotan de los mismos atributos lógicos o imaginarios a un objeto a partir de un dato empírico observable) que va más allá del esquema abstracto de un arbitraje entre los contrarios, se dedica a engendra toda una imaginaria que reincorpora lo simbólico a lo real, por ejemplo, en el caso de las gallináceas surge la creencia de que una parte de su cabeza está viva y la otra parte está muerta, en el caso de la ardilla surge la creencia en los gnomos que separan los rasgos de la ardilla explicitándolos. Este movimiento de reinterpretación se muestra en la siguiente figura:



Para confirmar lo anterior veamos otros ejemplos:

Las avispas y las hormigas

Las avispas y las hormigas son seres similares en lo referente al diámetro de su cintura, ya que dan la impresión de estar formadas por dos partes separadas. Debido a esto el papel que el pensamiento mítico les asigna es el de ser separadores de dos estados de cosas e instituyen por eso mismo la alternancia entre el día y la noche, entre la vida y la muerte, aunque la gallinácea también reúne estos dos aspectos, ella subraya la periodicidad mientras que las abejas y las hormigas subrayan el cambio de un estado a otro.

La mariposa

La mariposa al igual que la raya puede ofrecer un flanco ancho con las alas desplegadas y un flanco delgado con las alas desplegadas, con las alas plegadas no podemos ver su diseño y cuándo estas están desplegadas vemos una máscara. La mariposa por lo tanto marca la ambigüedad entre lo real y lo aparente, inclusive en español llamamos "mariposón" a aquel hombre del que no sabemos si es femenino o masculino. De esta forma nos encontramos de nuevo con la noción de par antitético cuya inmanencia a lo simbólico humano le debemos de atribuir la tenacidad con la que se muestra en los mitos a través de los milenios y a través de espacios inmensos.

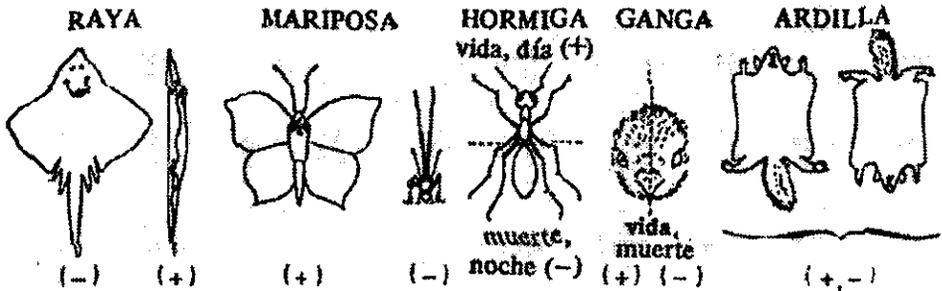
Donde la geología, el clima, la fauna y la flora no son los mismos, el hombre buscara sustitutos que puedan cumplir con las funciones significantes que cumplen otros seres en otras partes del mundo, de esta manera el pensamiento mítico se encargara de preservar, redescubrir o reemplazar zoemas importantes e indispensables para que se simbolizen ciertas operaciones lógicas presentes en los mitos. Es preciso entonces que todos los zoemas se presten a operaciones binarias porque como hemos demostrado con Freud el binarismo o característica antitética es inmanente a lo simbólico humano es decir es inmanente a los mecanismos forjados de forma natural para permitirle al ser humano el ejercicio del lenguaje y del pensamiento.

Obviamente algunos animales están mejor dotados que otros para funcionar como semantemas míticos, pero hay que señalar que ninguna característica es llamativa o útil para este fin en sí misma, ya que más bien es el análisis perceptivo de carácter combinatorio, según demostramos, el que es capaz de una actividad lógica que opera al nivel de la sensibilidad que le confiere una significación a los fenómenos erigiéndolos en texto. Vueltos así traducible a un lenguaje simbólico cada vez más y más abstracto, estos textos naturales sirven a su vez como base para articular otros textos. Digamos pues que los operadores binarios son aquellos que sin esperar que intervenga la deducción trascendental y ponga manos a la obra se revelan ya como los algoritmos mínimos de cualquier deducción empírica. Los operadores binarios constituyen de este modo las piezas elementales de esta basta maquina combinatoria que es el sistema mítico, maquina simbólica que al crear productos imaginarios imita a esa otra gran maquina combinatoria que es la creación. La fascinación de la que hablaremos casi al final de esta tesis es el efecto traumático que produce el encuentro con una maquina combinatoria al pisiquismo que la intuye de forma total pero que no puede dar cuenta de ella por medio de la palabra ya que la palabra es finita y la maquina combinatoria absoluta. La fascinación es similar a la iluminación, va más allá del lenguaje ya que la comprensión total y el agotamiento de lo simbólico son imposibles.

Esta transparencia de la experiencia sensible al análisis no se manifiesta siempre, claro esta, en forma de operadores binarios, citemos a modo de ejemplo las aves rapaces que según lo que comen se reparten en tres categorías a) las que comen pájaros se identifican con el cielo (lo alto); b) las que comen cuadrúpedos pequeños se identifican con la tierra (lo medio); y las que comen peces se identifican con el mundo submarino (lo bajo). Esta apariencia ternaria es el resultado de una superposición de dos sistemas de oposiciones que coinciden en un término y que demás se superponen en el seno de un mismo zoema lo cual se expresa de la siguiente manera

Zoema= a : b y b : c por lo tanto Zoema = a : b : c.

Es decir, en el caso de las rapaces tenemos dos oposiciones que son cielo y tierra por un lado y por otro la tierra y el agua, que es más cómodo expresar como cielo, tierra, agua. A modo de conclusión tenemos que el primer resultado de la aplicación conjunta del psicoanálisis y la antropología estructural al estudio del mito consiste en la demostración de una cualidad innata al pensamiento humano que está determinado por la inercia neuronal y no por la experiencia que está representada por la lógica aristotélica a saber: El pensamiento sólo puede expresar de forma relacional, es decir cada vez que se habla se dice también lo contrario, o como diría Lacan en el **seminario 17 "el reverso del psicoanálisis"**, la verdad siempre se habla, siempre y cuando se hable a medias.



Los operadores binarios

XV. EFECTOS DE ESTRUCTURA 2 LOS SISTEMAS DE TRANSFORMACIÓN

¿Puedes imaginar qué son los mitos endopsíquicos? He aquí el último fruto de mi labor mental. Son las borrosas Auto-percepciones del aparato psíquico estimuladas a través de ilusiones de pensamiento, que naturalmente son proyectadas hacia el exterior, por lo común al futuro y al más allá. Carta 78 Freud a Fliess 12 de diciembre de 1897.

En el mito, la mente se imita como objeto reflejándose en el espejo más nítido que uno pueda encontrar, los propios modos de operación de la mente. Wiseman y Groves. Lévi-Strauss para principiantes (1997)

EL VALOR DE LA NEGACIÓN EN FREUD

La labor que el psicoanálisis desempeña es una labor de producción, producción sí, pero no de plusvalía, sino de un saber otro que merced de su eficacia simbólica (Levi-Strauss, C; 1968) persigue y algunas veces alcanza una cura. Ya sea en el sujeto, en la colectividad, o en la cultura, la labor del psicoanálisis nunca va sola, antes de curarlo, el psicoanálisis enfrenta al analizante tanto con su palabra, como con su historia, como con su mito, pero principalmente lo enfrenta con su angustia, que siempre y dicho de paso sea, es ante algo, para que de este modo confrontado con un límite, el sujeto pueda advenir en su ser que precisamente es el de ser parlante. Sin embargo, la labor del psicoanálisis, y de su saber otro, pleno de eficacia simbólica, lamentable (o afortunadamente) no es para todos porque la práctica del psicoanálisis tanto para con el analista como para con el analizado implica un compromiso para con uno, y de entrada sabemos que esta ética otra, del solo ante la angustia es para pocos. quede pues esto como constancia y aviso. Los antiguos sabios de las culturas tradicionales, que por ser precisamente portadores de saber habían experimentado los efectos de este en el cuerpo, bien que conocían de lo siguiente: "hay un límite donde el saber se topa con el imposible, límite que es el de la angustia. Sólo aquel que no sabe, no tiene miedo de saber". El neófito al internarse de esta manera irresponsable en el saber lo hace creyendo que su meta es encontrar alivio inmediato a su angustia cuando sólo encontrará al final (es decir en medio) más desazón que es el largo prelude de la cura. La práctica del psicoanálisis no es fácil debido a que la ansiedad es su método y su vía, y sólo a través de ella es como la cura puede advenir. Quien renuncia a ambos, método y vía, en un intento de domeñar lo salvaje del psicoanálisis que ominosamente se cierne sobre el paciente, renuncia de facto a su vez, a ejercer la práctica del psicoanálisis mismo, que por definición intenta comprender lo sutil y lo salvaje del hombre.

¿Qué puede sentir el que de la angustia no quiere saber nada, de una práctica a la cual, buscando alivio inmediato se acercó y sin embargo lo llevó a enfrentarse precisamente con ella como único medio para superarla?; ¿Qué puede pensar el que de lo profundo humano no quiere saber nada, de una ciencia a la que acudió buscando respuestas obvias y le paga con las más atormentadoras dudas, aquellas que le interrogan por su lugar en el mundo?

El psicoanálisis, en razón de que reanima lo más profundo humano que "nos es ajeno", aquello llamado *unheimlich* en alemán, para poder comprenderlo mediante la transferencia y poderle dar así un ser de palabras, un ser simbólico, que le permita escapar de su ser de negatividad, obviamente despierta furiosas resistencias. Las resistencias de las que también su lectura es un método para el psicoanálisis pueden ser las siguientes: resistencia a saber, resistencia a asumir, o también resistencia a

reconocer, pero en lo profundo de nosotros, siempre sabemos y sabemos bien que las resistencias, todas y cada una de ellas son un escudo ante la angustia, o más precisamente son la piel con la que la angustia, que es un agujero; que es la nada, se cubre. La batalla entre saber y resistencia que el psicoanálisis despierta sólo tiene su ser en el plano afectivo y ahí es donde se debe analizar para poder ser resuelto, pero algunos hombres lo siguen en el plano racional donde creyéndose más fuertes son más débiles, es decir, el plano racional no es una arena donde se debiera seguir conflicto tal, ya que diga lo que se diga, lo racional es sólo un subrogado endeble de lo afectivo. Una solución racional es sólo una racionalización ya que sólo cuando la inhibición afectiva ha sido resuelta, el pensamiento se clarifica.

Vituperios, malas interpretaciones, calumnias, es lo que se encuentra el saber psicoanalítico a su paso por la arena poco adecuada de lo "racional" debido a su particular estructura y a su relación con lo inconsciente. Las vejaciones que sufre el psicoanálisis vienen de varios lados, pero en especial provienen del arsenal teórico del positivismo lógico y que de acuerdo a su lógica sí se me permite la redundancia, dichas vejaciones no son otra cosa para ellos más que críticas válidas ya que los positivistas piensan que no están de nada más lejos que de enunciar descalificaciones arbitrarias motivadas por lo afectivo, lo que sin embargo es cierto. Este estado de cosas, no es gratuito ni mucho menos arbitrario, tiene su razón de ser en los efectos que la intervención del psicoanálisis produce en el pensamiento, es decir, el positivismo lógico ve su fundamento ideológico atacado y al peligrar su razón de ser se revuelve contra su atacante con las mismas armas, es decir descalificándolo. Puesto que esta postura epistémica se empeña inconscientemente en sostener que todo el universo tiene un orden y que lo que no es comprobable, observable y medible no existe, quien asegure lo contrario estará, por supuesto en su contra ya que despertará la angustia que con su discurso trataba de obturar. Es decir, la función del positivismo consiste en denegar lo que más angustia al hombre y su denegación consiste precisamente en impugnar el derecho a la existencia a aquello que el hombre no pueda controlar.

El positivismo entonces es una intensa negación proyectada al plano racional de la herida narcisista que el no poder controlar el mundo causa en el hombre. El psicoanálisis en cambio explica que hay algo en nosotros que va más allá de la intención consciente de nuestros actos y que sin embargo actúa en el anonimato, es decir el inconsciente actúa sin que se le pueda observar ni medir directamente pero sus efectos, esos sí que los podemos sentir porque son efectos de estructura. El psicoanálisis entonces es una de las vías de asunción del ser, que implica no poder controlarlo todo. El no controlar el discurso del analizante por medio de las asociaciones libres y el no controlar la escucha del psicoanalista gracias a la atención flotante sólo es el comienzo y la signatura de esta posición de humildad ante la creación. Para descalificar al contrario, dicen los luchadores (rudos), todo se vale. En el campo del pensamiento científico para descalificar una teoría se intenta también descalificar a su autor, por lo tanto se ha atacado a Freud (por ejemplo por Erich Fromm en "Grandezas y limitaciones del pensamiento de Freud") sugiriendo que sus teorías no son más que delirio, que no son más que su intento de proyectar sus perversiones a todo el mundo y la vox populi dirá en consecuencia de él algo más o menos así: "Como el monstruoso Freud deseaba sexualmente a su madre y odiaba a muerte a su padre, él se inventó, para no ser el único, que este estado de cosas era universal y a todos nos hizo cargar con su culpa individual. Es por eso que se inventó el complejo de Edipo que mejor haría en llamarlo

complejo de Freud”, quienes enuncian cosas en este tenor olvidan que el argumento que usan es una navaja de doble filo, Freud podría contestarles “es universal el complejo de Edipo y el que usted me lo atribuya en exclusiva a mí me señala la violencia con la que está presente dicho complejo en usted”.

Obviamente esta discusión se torna bizantina al no haber un punto de referencia que nos señale cuál de las dos imágenes del espejo que este juego de proyecciones produce es la real y cual es la virtual. Pero que sería del psicoanálisis si no pudiera comprobar su decir. Freud encuentra en otro orden de ideas este punto fijo que aporta una prueba complementaria en favor sus argumentos. Freud encuentra este punto de apoyo, por paradójico que parezca en la negación. En 1925, Freud escribe un artículo precisamente con este título donde señala. “Un pensamiento reprimido puede irrumpir en la consciencia a condición de que se deje negar”, es decir, el estudio que él hace de la negación le permite afirmar que no importa si un contenido de consciencia se expresa en forma positiva o en forma negativa, es decir aceptando o negando, lo que realmente importa es la presencia en si de dicho contenido. Lo que da la seguridad de que la interpretación es eficaz, es la violencia con la que está es negada por el sujeto. Aquella representación juguetona que supone que el analista siempre tiene la razón porque apuesta a “cara yo gano, cruz tu pierdes” no es correcta, ya que a veces él “si” del paciente ante una interpretación refleja lo cómoda (y por lo tanto incorrecta) que ésta le resulta, y a veces el no sólo se refiere a que la interpretación aún no está completa. Lo que el analista realmente busca como confirmación de su interpretación no es tanto que el sujeto la acepte o la rechace sino que ésta tenga impacto emocional en él, que manifieste su eficacia simbólica que precisamente es la adecuación estructural de diferentes realidades compuestas de distintos materiales pero que son análogas en sus relaciones internas.

La negación como forma de confirmación representa una de los efectos de estructura más importantes que anticipan lo que serán los sistemas de transformación en la antropología estructural y dan validez a la metodología freudiana en el mismo sentido que el falsacionismo Popperiano intenta dar validez a la ciencia positiva. En el caso del positivismo la prueba de una hipótesis se hace en relación con un elemento de otro orden, por ejemplo la prueba material o la estadística, pero ese elemento de otro orden no prueba la hipótesis en si misma, ya que ninguna hipótesis se prueba per se, sólo se puede aportar evidencia a favor o en contra de determinada hipótesis y punto. Popper lo que buscaba con su falsacionismo es encontrar una forma de probar la validez estructural de una teoría sin tener que echar mano del referente empírico. Él sostenía que sólo las hipótesis que se pueden negar sirven para construir la ciencia y si una hipótesis no se puede negar entonces no es científica porque no permite su comprobación empírica ni tampoco se puede corregir. Es decir la prueba lógica que Popper exige a una teoría es que pueda ser negada y pone como ejemplo de una ciencia que no se puede negar al psicoanálisis argumentando que opera según el viejo principio de “cara yo gano, cruz tu pierdes”, lo cual resulta curioso por falso ya que él poder ser negada es el criterio mismo que Freud pide como forma de comprobar la validez de una interpretación, sólo que en el caso de Freud ésta negación viene del inconsciente mismo, en el caso de Popper su negación exige un esfuerzo de la conciencia que en psicoanálisis bien podríamos llamar racionalización.

En el caso de las ciencias del sentido o ciencias "semeóticas" como las nombra Lévi-Strauss, la única comprobación posible es la falsacionista, o comprobación estructural, ya que al no poder remitirse estas ciencias a las pruebas empíricas por estar éstas en sí mismas desprovistas de sentido ya que lo material o empírico está más allá del sentido y sólo lo puede adquirir mediante la interpretación, lo único que queda por hacer en las ciencias estructurales es aplicar los recursos lógicos para evaluar las hipótesis, que en sí mismas no son otra cosa más que interrogaciones por el sentido. Freud señala en este mismo artículo de 1925 que mencionábamos arriba que: *"La negación es un modo de tomar noticia de lo reprimido, en verdad, es ya una cancelación de la represión, aunque no, claro está, es una aceptación de lo reprimido"*, es decir si suponemos que existe una estructura inconsciente, la única forma de probarlo es que encontremos la estructura simétrica e inversa en lo consciente. La comprobación estructural consiste entonces en la posibilidad de transformar una estructura en otra mediante la inversión de uno del signo de sus elementos en uno de sus ejes. En el caso del psicoanálisis, ésta comprobación se logra cuando de cualquiera de los retoños del inconsciente de un sujeto podemos extraer otra estructura simétrica e inversa que ya estaba presente en la historia olvidada del sujeto, es decir cuando volvemos lo inconsciente, por medio de una interpretación, consciente; cuando hacemos pasar un elemento al otro lado de la barra, aún o más bien gracias a que invertimos su signo y se nos muestra como una negación. Pongamos un ejemplo en otro ámbito para aclarar más las cosas y que mejor que en el ámbito de las matemáticas que son tan caras al pensamiento positivo. En el caso del álgebra, para que en una ecuación uno de los términos pueda pasar al otro lado del "signo de igual" se exige que dicho término invierta su signo por ejemplo:

$$\begin{aligned} (1) \quad 2x + 2y &= 3y \\ (2) \quad 2x &= 3y - 2y \end{aligned}$$

Para comprobar la ecuación buscamos que se igualen los términos por ejemplo:

$$\begin{array}{r} 10x + 5y = 14x + 3y \\ X(1) \quad Y(2) \qquad \qquad \qquad 10(1) + 5(2) = 20 \\ \qquad \qquad \qquad \qquad \qquad \qquad \qquad \qquad \qquad 14(1) + 3(2) = 20 \end{array}$$

Si nos damos cuenta que $20 = 20$ entonces concluimos que resolvimos la ecuación, a este procedimiento que acabamos de hacer y que consiste en igualar los términos le denominamos comprobación, pero la resolución de la ecuación no es la comprobación en sí, para poder concluir que $X=1$ y que $Y = 2$, antes tuvimos que hacer otras operaciones que involucran las transformaciones, de los términos buscando que se pudieran igualar para que se pudieran eliminar entre sí, por ejemplo:

$$\begin{array}{r} 10x + 5y = 20 \\ 14x + 3y = 20 \end{array} \quad \begin{array}{r} (3) \\ (-5) \end{array} \quad \begin{array}{r} 10x + 5y = 20 \\ 14x + 3y = 20 \end{array} \quad \begin{array}{r} 40x = 40 \\ x = 1 \end{array}$$

$$\begin{array}{r} 30x + 15y = 60 \\ -70x - 15y = -100 \end{array} \quad \begin{array}{r} -40x = -40 \end{array}$$

Es decir, la solución de problemas en la ciencia estructural y la comprobación de sus hipótesis no se hacen solamente en el campo empírico aunque de dicho campo extraen los términos con los que trabaja. La comprobación que se busca no es otra más que la adecuación de la solución encontrada a las leyes de transformación de la estructura que se mencionaron anteriormente en el capítulo 4. La estructura sólo se

puede postular como adecuada cuando funciona como tal rigiéndose únicamente con los principios de la lógica combinatoria.

SEGUNDA TEORÍA FREUDIANA DEL MITO.

El teorizar freudiano, según hemos intentado demostrar en el apartado anterior, no se limitó a fabular sobre su objeto, muy por el contrario, una de las características sobresalientes de la labor de Freud consiste precisamente en la revisión continua de sus principios, postulados, hipótesis y modelos. En el particular caso del mito Freud no se contentó con suponer que éste era isomórfico al sueño. Esta concepción que nos parece errónea y que hemos intentado aquí demostrar como tal, fue resultando poco insatisfactoria a las exigencias del rigor metodológico freudiano. Freud, podemos suponerlo con base en sus escritos, empezó a considerar el problema del mito y de lo arcaico cultural en general de una forma diferente a partir de su estudio de 1910 "sobre el doble sentido antitético de las palabras primitivas", artículo del que hemos desprendido muchas consecuencias importantes y que marca un desplazamiento del enfoque metodológico con el cuál Freud abordaba los problemas de la cultura.

En un principio como ya vimos en los capítulos anteriores, él otorgaba un papel muy importante al simbolismo, de la misma manera en que lo hacían sus discípulos Jones, Abraham y Rank, pero hacia 1910, cuando empieza a ocuparse de los meandros de la sexualidad infantil, su metodología para abordar los problemas culturales sufre una torsión y empieza a interesarse más en el aspecto estructural que los sistemas míticos proyectaban, estructura similar como veremos en el siguiente capítulo a la del saber sexual de los niños, por lo que el que se empiece a interesar en los mismos temas al mismo tiempo no es una coincidencia. Los sistemas que empieza a describir Freud, empiezan poco a poco a ganar complejidad y a ser investigados de una forma más exhaustiva al punto e que lo llevarán a elaborar una cosmovisión, compleja e interesante, pero que sin embargo no analizaremos en este trabajo. Por otra parte, con relación al mito, Freud llega a cambiar tanto su punto de vista que inclusive llega a afirmar en 1930 en "Sobre la conquista del fuego", lo siguiente: " Cabe preguntarse si es lícito creer que la actividad formadora de mitos ensaya como en un juego se diría la figuración disfrazada mediante la expresión corporal de procesos anímicos por todos conocidos pero de extremo interés sin otro motivo que el mero placer de la figuración". Placer lúdico figurativo, es aquel que Freud anudará a los mitos, la nueva teoría freudiana de los mitos será entonces la siguiente: "el mito es la realización de un deseo, pero de carácter lúdico figurativo, pero también es la realización de un deseo de saber". Entonces y sólo casi al final de su vida, Freud propone otra teoría sobre el mito que se acerca muy singularmente a sus primeras opiniones al respecto, según consigna el epígrafe de este capítulo y que acerca al psicoanálisis a la antropología estructural sin que se difuminen las fronteras de cada una de estas disciplinas. Si la primer teoría nos limitó a comparar al sueño con el mito, esta segunda teoría nos expande nuestros horizontes, ahora podemos reflexionar sobre las relaciones del inconsciente y la estructura, sobre las relaciones que el mito guarda con el juego, con la ciencia, con la representación, con la estética, con el cuerpo y sobre todo con la sexualidad abriendo un campo otro para la comprensión del mito.

Aunque Lévi-Strauss se empeñe en minimizar el nexo del mito con la sexualidad en favor de la relación del mito con la significación (1985), movimiento que persigue no

otra cosa más que evitar la subordinación de la antropología o más precisamente el estudio del mito al psicoanálisis, no hay que olvidar que Freud expande el concepto de sexualidad al total del imaginario corporal y de sus avatares, imaginario corporal que según nos muestra Lacan está en la base de la construcción de lo simbólico, del deseo y del significante, por lo que no se puede significar más que en relación con el cuerpo y sus imágenes. Lo anterior nos lleva a afirmar que Lévi-Strauss al hacer énfasis en la relación del mito con la significación realmente lo que nos muestra en un movimiento de ida y vuelta, es uno de los aspectos de la relación del mito con la sexualidad, aunque marcándonos muy claramente que dicha relación no es lo más importante en el estudio del mito. La figuración imaginaria de lo sexual es sólo un prelude de las relaciones simbólicas y estructurales que el sujeto guardará con relación a su cuerpo y a su palabra.

Regresando a Freud, la evolución que le lleva a hacer énfasis en su estudio del mito, del aspecto simbólico de éste fue gradual, ya que comenzó con muy pocos y tímidos intentos de análisis estructural (o más bien lo que nosotros a posteriori podemos denominar análisis estructural) para poco a poco irse perfilando ya como un Psicoanálisis estructural más completo. Con el fin de ir analizando este cambio en los puntos de vista de Freud, recorreremos el itinerario que va de su análisis del uso que el inconsciente hace del material del cuento tradicional en la figuración de los sueños (1913), donde aún podemos oler un poco de la vieja noción del mito como sueño colectivo, pasando por el intento, inédito en vida de sus autores, Freud y Oppenheim, de reseñar la estructura oculta en un sistema de relatos folk-lóricos escatológicos, hasta llegar al análisis que Freud hace de "La conquista del fuego" (1932) verdadero trabajo de análisis estructural sobre las transformaciones de un mito que comienza muchos años atrás con el análisis del caso Dora (1905). El uso del operador estructural en Freud aunque representa un gran avance no lo alejó nunca del campo del psicoanálisis ya que los conceptos claves de este como son, la pulsión, lo inconsciente y la transferencia no lo abandonarán en ningún momento. Sin más preámbulo empezemos pues con la primer parte de nuestro recorrido.

EL MATERIAL DEL CUENTO TRADICIONAL EN LOS SUEÑOS

El sueño aunque es un producto singular que el soñante produce cada noche mientras duerme es de complicada elaboración ya que las fuentes de las que abreva para formarse son varias y participan en diferentes maneras en su conformación. Dentro de esta multitud de elementos hay unos que son muy importantes ya que no sólo participan en la formación del sueño sino que también participan en la elaboración de fantasías que son también retoños del inconsciente. Sin embargo dichos elementos son aún más importantes que otros porque participan también en la conformación del carácter del sujeto. Estos elementos que Freud aísla muy pronto como resultado de su trabajo en la comprensión del psiquismo no son otros más que los recuerdos infantiles. Los recuerdos infantiles, contrariamente a la opinión popular, no son meras grabaciones de acontecimientos que realmente haya vivido el sujeto tal cual, por el contrario, estos contenidos de conciencia son construcciones que el sujeto elabora sobre su pasado a lo largo de toda su vida, y logra hacer esto echando mano de ciertos elementos discretos que se impresionan en el joven psiquismo del niño como huellas mnémicas. Estas huellas mnémicas en un principio están desarticuladas y desprovistas de sentido alguno. Para que dichas huellas mnémicas se organicen y cobren sentido tendrán que

esperar hasta más tarde cuando algunas mociones de deseo actual encuentren en dichas huellas el material combinatorio que le sirva para poderse plasmar, no como un sueño o una fantasía, sino como una vivencia real de carácter hipernitido su contenido.

Antes de articular los recuerdos infantiles con la experiencia del sueño, revisaremos más profundamente el mecanismo que articula la conformación y la plasmación de estos engañosos recuerdos de la prehistoria del individuo. Freud (1899) al principio de su teorizar se encuentra con una paradoja que cuestiona sus concepciones acerca de la importancia de la primera infancia en la formación del individuo. Por una parte, Freud asegura que las primeras impresiones de la infancia causan un profundo efecto en el sujeto que lo conforman de cierta manera dotándolo de un carácter en particular, sin embargo, Freud también observa que de estas vivencias el adulto no puede decir casi nada, cuando mucho sólo retiene jirones de recuerdos poco nítidos y carentes de articulación. Es decir el sujeto olvida precisamente aquellos recuerdos que más lo afectaron y recuerda pasajes en apariencia triviales. A esta curiosa situación de olvido Freud la denomina amnesia infantil ya que controla el acceso a los recuerdos de las impresiones que formaron al sujeto precisamente durante los primeros cinco o seis años de su vida, aunque en algunos caso el periodo que la amnesia infantil puede alcanzar a prolongarse y cubrir los recuerdos del niño hasta los 10 años aproximadamente. Posterior a este período es la organización de los recuerdos del sujeto en un orden lineal, casuístico y cronológico, que caracteriza al trabajo mnémico del adulto. De este cerco impuesto por la amnesia infantil sólo logran escapar algunos recuerdos de naturaleza hipernitida, que sin embargo, no presentan ningún carácter significativo en la formación o en la historia del sujeto.

El proceder de la memoria durante el período de la amnesia infantil es similar a un estado patológico en el adulto que no es otro que la histeria. Lo común es que los adultos recuerden las cosas importantes y olviden las cosas nimias, pero en la histeria, esta situación se invierte y se asemeja al estado de cosas descrito arriba para los niños que se encuentran en el período de amnesia infantil, es decir, histéricos y niños recuerdan las cosas superfluas y olvidan las cosas importantes, que en el caso del primero, el histérico, consisten en las vivencias que lo condujeron a contraer la neurosis y en el caso del segundo, el niño, consisten en los recuerdos que forjaron su carácter. Estos tempranos recuerdos infantiles, que Freud denomina recuerdos encubridores, y cuyo contenido en apariencia parece poco importante, generalmente versan sobre impresiones cotidianas de nulo influjo afectivo, no obstante se encuentran tan nítidamente grabadas que logran opacar recuerdos altamente significativos de la historia del sujeto que acontecieron al mismo tiempo que el recuerdo encubridor.

El que se haya conservado en la memoria una escena tal como la que pertenece del recuerdo encubridor y no otra más significativa, según Freud (1899) se debe principalmente a dos razones: la primera razón es que dicha escena está ligada a otro recuerdo significativo que fue sofocado por su contenido penoso y que, sobra decirlo, si contaba con el carácter significativo que suelen tener los recuerdos de los adultos. Sin embargo este proceso que sustituye un recuerdo por otro no se contenta con intercambiar entre sí las escenas reprimidas y las sustitutas, sino que además crea una formación de compromiso que modifica (o en términos antropológicos transforma) la escena recordada confiriéndole elementos de la escena olvidada creando una tercera escena que es producto de la transformación estructural de ambas. Además dichos

elementos usados por la tercer versión no son exactamente los mismos que los del recuerdo sofocado o los del recuerdo sustituto sino más bien son transformaciones de dichos elementos en otros, con los que guardan relaciones estructurales de correspondencia o transformación.

Otro tipo de recuerdos encubridores y que en este contexto es el que más nos interesa a nosotros, consiste en el particular caso de que una o varias fantasías formuladas muy posteriormente al periodo de la infancia en el individuo se conjuguen y sean aptas para revivir un recuerdo enterrado de la prehistoria del sujeto. Dicho recuerdo se despierta gracias a que presenta ciertas características estructurales que sirven para significar dichas fantasías de una forma metafórica, es decir este pasaje estructural de una fantasía a un recuerdo es posible porque hay una huella mnémica que ofrece puntos de contacto con la o las fantasías incitadoras. En suma la noción de transformación se encuentra presente desde muy temprano en el pensamiento freudiano aunque aplicada a fenómenos de distinta índole que los míticos y los culturales. Esta noción aunque no expresada de forma abierta, y aun usada como una modalidad de "metodología inconsciente" por Freud además contempla el paso de un orden de fenómenos a otro, en este caso del de los recuerdos al de las fantasías o viceversa, sin subsumir o hacer depender a unos de otros. Además como veremos más adelante, las reglas de transformación que Freud aplica de forma intuitiva obedecen a las reglas de transformación estructural que Lévi-Strauss identifica en sus trabajos antropológicos. Nuestro intento al seguir esta línea de lectura desde la antropología de los desarrollos psicoanalíticos no intenta hacer depender al psicoanálisis de la antropología estructural o viceversa, mediante este intento de "antropologeria" lo que nos interesa es señalar el papel que el razonamiento estructural tuvo en los desarrollos freudianos.

Y si ya hemos visto que el psiquismo puede utilizar recuerdos, o más precisamente, retazos de recuerdo para plasmar, significar y transformar fantasías de deseo no nos es extraño que utilice otros tipos de materiales que le brinda el entorno o la cultura para alcanzar los mismos propósitos. Y si ya hemos visto que el psiquismo puede utilizar la temprana impresión de un adulto que como niño recuerda haber comido un pan sabrosísimo, para significarle años más tarde "ganarse el pan" (Freud 1899) no nos inquieta el hecho de que pueda hacer esta misma operación tomando elementos de los cuentos tradicionales que acompañan la infancia de los menores que acompañaron la nuestra. Los cuentos tradicionales son una variedad debilitada de los mitos, ya que las grandes oposiciones que forman a estos últimos tales como la vida y la muerte, lo alto y lo bajo, son sustituidas en estas creaciones por oposiciones más temperadas como por ejemplo lo bonito y lo feo, el pobre y el rico, lo bueno y lo malo etc. (Lévi-Strauss, C;1962). Los cuentos tradicionales, al igual que los mitos son narrados de padres a hijos, repetidos hasta el cansancio (de los padres obviamente) e inclusive en esta época son llevados al cine o a la televisión donde se transforman una vez más y dan origen a otra versión (con diferente argumento) expresada en un código diferente (visual en vez de oral) que la original. Estas piezas del folk-lore impresionan vividamente la mente de los niños ya que les sirven como máquinas de significación que les permiten expresar sus fantasías. Y ya sea de forma directa o indirecta, de forma recta o invertida, de forma total o de parcial pasan a formar parte del arsenal significativo del niño, por lo que retornan en fantasías o en sueños. Inclusive una gran cantidad de personas han sustituido sus propios recuerdos de la infancia por recuerdos provenientes de los cuentos tradicionales y en muchos casos estos se erigen como verdaderos recuerdos

encubridores. De esta manera tenemos que tanto los cuentos como los recuerdos encubridores como los sueños forman un sistema de correspondencia de este tipo:



Donde cada uno de los ordenes conserva su singularidad pero el material de cada uno de ellos circula libremente sufriendo traslaciones, resignificaciones, transformaciones e inversiones para ajustarse a cada orden distinto. Los cuentos por su parte pertenecen a la colectividad pero a la vigilia, los recuerdos también pertenecen a la vigilia pero son individuales y por ultimo los sueños son singulares y oníricos, por lo tanto este sistema está formado por dos grandes polos a saber: El cuento por un lado y el Sueño por el otro tomando el recuerdo el lugar de operador o mediador entre estos dos, si señalo lo anterior es con el fin de subrayar que la relación entre creación mítica y sueño no es unívoca ni directa, por el contrario es multívoca y está mediada por un término tercero que en este caso es el recuerdo encubridor.

El término que se transmite del cuento al sueño a veces no aparece como tal por que se ha transformado en su inverso según algún eje, por ejemplo, lejos pasa como cerca, o bien, lejos pasa como alto, o pasa a formar parte del contenido latente cuando inicio su trayecto como parte del contenido manifiesto, por ejemplo, en el análisis del próximo sueño vemos como el nombre Rumpelstiltzchen que es parte del contenido manifiesto del cuento pasa a formar parte del contenido latente del sueño. Al observar las transformaciones que sufre el cuento al traducirse en recuerdo, y de ahí al traducirse en sueño, se nos rebelan de una forma casi automática las relaciones estructurales que conforman el cuento en sí y que participan también, aunque transformadas en la conformación del recuerdo y del sueño. En otras palabras, el sueño nos puede brindar el significado del cuento o bien el cuento nos puede brindar el significado del sueño porque significar consiste en traducir un contenido de un código a otro. No está de más volver a subrayar, por ser esto muy importante que la correspondencia entre cuento, recuerdo y sueño no es unívoca ni de uno a uno sino que implica una gran cantidad de operaciones de transformación e inversión entre los términos, esta cualidad que señalamos como fundamental en la comprensión de un sistema formado por cuentos, recuerdos y mitos fue intuida por Freud y obro en consecuencia al analizar sistemas tales como el que presentamos a continuación:

Rumpelstiltzchen (Freud, S; 1913)

Rumpelstiltzchen es un cuento popular alemán recopilado por los hermanos Grimm, en su famosa obra "Deutsches Wörterbuch" (1877-citado en Freud, S. 1913), que narra la siguiente aventura:

"En una aldea, vive una muchacha con su padre que ha quedado en la ruina. Mientras la joven es trabajadora y considerada, además de bella, el padre es chapucero y mentiroso. El padre se entera que el rey va a dar la mano de su hijo a aquella doncella que tenga el don más precioso, y para ganar la real prenda, el padre de la joven inventa que su hija tiene la facultad de hilar la paja para convertirla en oro. El rey se entera del supuesto don de la doncella y como se le hace demasiado fantástico, manda a aprender al padre y a la joven. Una vez en su presencia, el rey le solicita a la joven que hile una montaña de paja y que la convierta en oro o de lo contrario, ella y su padre perderán la cabeza. Desconsolada ante

el montón de paja, lloraba la doncella cuando se le apareció un gracioso hombrecillo que le ofreció realizar la mágica labor por ella a cambio de que ella le entregara su primogénito. Con tal de salvar a su padre, la doncella acepta el trato. Al ver el rey el milagro de la transformación, la desposa con su hijo y perdona a su padre. Al cabo de un año, nace el primogénito de la doncella que ahora es princesa y aparece el malévolu hombrecillo dispuesto a llevárselo. La princesa le pide una oportunidad, que el hombrecillo le concede: si la princesa logra adivinar el nombre del gnomo, quedará liberada de su compromiso con él. La princesa intenta todos los nombres y ninguno es el correcto, el hombrecillo feliz por haber ganado, empieza a dar de saltos y en ese momento le revela su nombre a la princesa, quien le dice, tú eres *Rumpelstiltzchen* y el hombrecillo enojado se parte por la mitad”.

Freud reseña el sueño de una mujer que se conecta con este cuento (1913):

“Está en una habitación toda marrón. A través de una pequeña puerta se llega a una empinada escalera, y por esa entra una habitación un raro hombrecillo, pequeño, de cabellos blancos, calvo y una roja nariz, que se pone a danzar ante ella en la habitación, hace muy cómicos ademanes y luego se vuelve a ir por las escaleras. Lleva un vestido gris que deja ver todas sus formas. (Corrección: lleva un largo saco negro y unos pantalones grises”.

Con respecto al sueño las asociaciones que da la mujer son las siguientes:

a) El hombrecillo le recuerda a su suegro por sus características físicas, pero también a *Rumpelstiltzchen* por sus acciones y a su marido con quien había peleado y le amenaza con partirlo por en medio. En nuestra acostumbrada notación lo anterior se expresa así:

Aspecto hombrecillo : Aspecto suegro
Acciones de *Rumpelstiltzchen* : Acciones del Hombrecillo

Rumpelstiltzchen enojado con La mujer enojada con su marido
Una mujer se parte a sí mismo : amenaza con partirlo.

b) La habitación marrón le recuerda la recámara de sus padres, la madera le recuerda un incidente penoso con relación a las habitaciones de otro país, en suma representa el lecho matrimonial

Habitación marrón : lecho matrimonial

Pero aún hay un estrato más profundo en el sueño donde tenemos las siguientes equivalencias:

Hombrecillo : Pene Vestido gris y transparente : Preservativo
Habitación : Vagina Saco y pantalón : Como le gusta ver al marido
Danza del hombrecillo : Coito

Una vez puestas en relieve estas equivalencias podemos observar que el cuento de *Rumpelstiltzchen* se enlaza con los restos diurnos que incitan el sueño mediante “una bella referencia por oposición” (Freud, S. 1913), o como diríamos nosotros por una relación de transformación ya que en el cuento *Rumpelstiltzchen* viene a llevarse al primogénito, es decir actúa como antipadre y en el sueño vemos que el hombrecillo llega como padre (suegro) a traer un segundo hijo, es decir:

Cuento : -Sueño

Observamos que el sueño no se contenta con plasmaR el cuento de *Rumpelstiltzchen*, por el contrario lo utiliza únicamente como material combinable para plasmar la situación simétrica e inversa que el cuento plantea, es decir la preocupación de la soñante de quedar encinta por segunda vez. Freud concluye (1913) que un estrato

más profundo del sueño se refiere a la envidia de pene y al complejo de castración, podemos asegurar que tiene elementos sólidos para afirmarlo pero como no es nuestra intención profundizar en estos recovecos, seguiremos adelante, no sin antes mencionar que este tipo de sistemas de transformación es similar a los analizados por Lévi-Strauss (1978) en "La vía de las máscaras", es decir son sistemas que integran diferentes ordenes de fenómenos pero que tienen en común ser efectos de estructura, es decir el sueño es una estructura análoga al mito y éste cumple su papel de asociación libre. Otro ejemplo que analiza Freud según estos criterios (1913) es el de la estructura formada por un sueño y un sistema de cuentos que es muy famoso ya que es el núcleo de la neurosis de uno de los casos más conocidos de Freud, por supuesto, nos referimos al sueño del hombre de los lobos.

Cuentos con Lobos

El Hombre de los lobos relata este sueño de su primera infancia:

"He soñado que es de noche y estoy en mi cama. (Mi cama tenía los pies hacia la ventana, frente a la ventana había una hilera de viejos nogales. Sé que era invierno cuando soñé y de noche). De repente, la ventana se abre sola y veo con gran terror que sobre el nogal grande frente a la ventana están sentados unos cuantos lobos blancos. Eran seis o siete. Los lobos eran totalmente blancos y parecían más bien como unos zorros o perros ovejeros, pues tenían grandes rabos como zorros y sus orejas tiesas como de perros al acecho. Presa de gran angustia, evidentemente de ser devorado por los lobos, rompo a gritar y despierto."

A este sueño siguió una gran angustia hacia los lobos, que se anuda con la imagen de un lobo figurada en un libro de cuentos tradicionales que le enseñaba sádicamente su hermana y ante cuya visión estallaba a llorar. La imagen mostraba a un lobo sobre sus patas traseras con las zarpas extendidas y las orejas tiesas. El hombre de los lobos cree que se trata de una ilustración de la caperucita roja, pero Freud sospecha que bien podría ser una ilustración del cuento del lobo y las siete cabrillas. El Hombre de los lobos da las siguientes asociaciones para su sueño:

a) Los lobos blancos le recuerdan a las ovejas blancas que había en su finca y que el y su padre revisaban mediante sus excrementos, estas ovejas enfermaron de peste, y a pesar de haber sido vacunadas siguieron muriendo, es decir:

Lobos blancos matadores / ovejas blancas muertas.

b) Con respecto a los lobos encaramados en el árbol recuerda una historia que le contó su abuelo. "Una vez un lobo entró al negocio de un sastre, quien le propinó severa paliza y le arranco el rabo. Después cuando el sastre paseaba por el bosque apareció el lobo rabón comandando a una manada de sus congéneres. Persiguen al sastre que logra escapar encaramándose en un árbol pero los lobos no se dan fácilmente por vencidos y forman una pirámide par alcanzar al sastre quien dice "toma al viejo por el rabo", el lobo rabón que estaba en la base de la pirámide huye despavorido y caen los demás lobos. Es decir:

**Lobos amenazantes en el árbol : Viejo amenazante en el árbol
Lobos rabudos en el sueño : Lobo rabón en el cuento**

Es decir el contenido del cuento contado por el abuelo se organiza alrededor de la figura castradora del sastre (quien maneja las tijeras) encaramado en un árbol y el

sueño en cambio se organiza alrededor de la figura de los lobos castradores encaramados en un árbol. Es decir en el sueño y en el cuento la figura del lobo pasa de castrador a castrado o lo que es lo mismo:

Sueño *f* castración lobo : Cuento *f* castración- lobo

Pero aquí no se agota la riqueza del sistema que encabeza el sueño del hombre de los lobos, aún guarda relaciones con otros cuentos por ejemplo el del lobo y las siete cabrillas donde no sólo se encuentra explicación al número de lobos del sueño 6 o 7 que son las 6 cabrillas que se zampa el animal y las siete que son en total sino que también:

Sueño *f* castración lobo : Cuento *f* castración- oveja

Aparte si en el cuento del sastre la disyunción con los lobos que lleva al clímax es hacia arriba, en el cuento de las siete cabrillas la disyunción con este animal que lleva al final es hacia abajo (se cae a un poso). El cuento del Lobo y las siete cabrillas es simétrico e inverso al de la caperucita roja, pero también, aunque en otro sentido al del sastre. El sueño del hombre de los lobos es otra de las posibles transmutaciones que podría sufrir el material mítico pero al hacerlo anularía cualquier posibilidad de acción por lo que sólo se le reconoce en un sueño donde no hay ningún movimiento. Este sistema formado por estos tres cuentos y el sueño elaboran la angustia infantil que siente el niño de ser devorado (castrado) por su padre y representa un sistema donde el mito de Cronos devorando a sus hijos forma parte.

SUEÑOS EN EL FOLKLORE

La metodología estructural que para el estudio del mito propone Lévi-Strauss a lo largo de toda su obra señala claramente que ningún mito se puede analizar aisladamente ya que al ser los mitos redes de relaciones su sentido sólo puede ser descubierto cuando se compara un mito con otros que por semejanzas externas formen con el un grupo denominado grupo mítico, ejemplos de ellos son el del "marido estrella" de los indios de Norteamérica o el del "desanizador de pájaros" de los indios de Sudamérica". Una vez que se ha analizado un grupo de mitos podemos relacionarlo ya bien con otro mito aislado o inclusive con otro sistema de mitos que guarden con el primero alguna relación de transformación que se vuelve evidente sólo después del análisis separado de ambos grupos. De hecho, siempre que comenzamos el estudio de un solo mito, este procedimiento nos señala que el mito escogido no es otra cosa más que la punta de un inmenso iceberg de discursos mitológico que por sus magnitudes gigantescas es casi imposible de agotar.

Este procedimiento por lo tanto siempre nos llevara a analizar una gran cantidad de mitos sin importar que tan separados por el tiempo, el clima, el lugar, la cultura y la lengua puedan estar, ya que, para el procedimiento estructural lo que realmente importa es que los mitos aislados guarden entre sí semejanzas o discrepancias estructurales que por su puesto están más allá de las hipótesis históricas o evolucionistas que se puedan hacer al respecto. Esto último se debe a que dichas semejanzas y diferencias apuntan hacia cualidades comunes de los productos universales del pensamiento mítico, cualidades comunes que son el producto del pensamiento convergente de millares de seres humanos y no a un supuesto agregado genético de los contenidos mentales común a toda la humanidad.

Sin embargo, este procedimiento estructural sólo se puede aplicar completamente cuando hemos recopilado una gran cantidad de mitos cuyas semejanzas más externas se nos vuelven familiares y decidimos que forman un grupo mítico sobre el que se puede trabajar. De cierta manera, Ernest Jones al estudiar las supersticiones medievales, según vimos en el capítulo XIII, anticipó esta metodología estructural ya que, primero agrupó diferentes fenómenos del discurso mítico por sus similitudes (las creencias primitivas) para después analizarlos en busca de un sistema estructural más simple que explicara sus transformaciones (la pesadilla). Jones creyó encontrar que dicho sistema estructural más simple, es decir, el fenómeno de la pesadilla era la causa de los fenómenos más complejos (las creencias medievales) y de esta manera dedujo a partir de una dependencia lógica, es decir de lo más simple a lo más complejo, una dependencia genética, es decir adjudicó a lo más simple el papel de causa y a lo más complejo el papel de efecto. Esta aportación de Jones tiene su muy alto mérito en el hecho de que supo identificar de forma intuitiva algunos de los mecanismos de transformación estructural, pero el hecho de concluir aceptando una supuesta dependencia genética entre los dos fenómenos que estudiaba y al haberse preocupado mucho más por el aspecto imaginario del sistema que por sus repercusiones simbólicas, en el psicoísmo y la cultura terminó por diluir su esfuerzo de construir un modelo estructural que pudiera explicar las permutaciones que produce su objeto al manifestarse, es decir, Jones supo señalar cuales eran los contenidos inconscientes comunes de las pesadillas y de las creencias medievales pero no pudo explicar cual era la razón de que se produjera en determinado momento y ciertas condiciones uno de estos fenómenos y no el otro.

¿Qué implicaciones tienen estas reflexiones metodológicas con relación a los mitos para con la teoría y práctica del psicoanálisis? Para comenzar y refiriéndonos únicamente a la clínica psicoanalítica lo importante de un enfoque estructural como el usado en el estudio del mito consiste principalmente no en retratar momentos o contenidos particulares del aparato psíquico sino en poder comprender el modo de funcionamiento del aparato psíquico en sí. Expresado esto de una forma más burda y con ejemplos, Desde un punto de vista estructural no importa tanto si Dora ama o no al señor o a la señora "K" (Freud. S ;1901) si no el explicar como funciona y se constituye el mecanismo de las identificaciones ; o bien, no importa tanto saber si el caballo de Juanito simbolizaba al padre o la madre (Freud.S ;1909) si no mas bien averiguar cual es la relación de la Fobia como significante del Nombre del padre con el objeto a y el deseo de la Madre. De hecho el uso del término significante implica un apropiado equilibrio en la indagación del aspecto imaginario por una parte y el aspecto simbólico por el otro en el psicoanálisis.

La indagación psicoanalítica del mito a la manera Freudiana, es decir bajo el signo de la pasión por saber de Freud, no podía contentarse con la afirmación de que "en el mito el sol es el padre" o de que "la serpiente es el falo paterno". Si Freud realmente queria descubrir el misterio del mito tenia que evidenciar y explicar la razón del surgimiento no sólo de un mito en particular sino, y principalmente, tenia que descubrir la razón de que un mito difiriera de otro en un punto y sólo en ese punto, es decir, la preocupación del psicoanálisis para con el mito es similar a la de la antropología estructural para con estos mismos, a saber ambas disciplinas se ocupan de descubrir la constitución y funcionamiento de la "máquina mitificadora", lo que equivale a decir que ambas tratan de explicar el cómo, el por qué y el para qué, del pensamiento mítico con

la salvedad de que el compromiso de la antropología estructural es más para con la cultura y para con el sujeto de la cultura, mientras que el compromiso del Psicoanálisis es más para con la dimensión inconsciente y obviamente para con el sujeto del inconsciente. Para contestar a estas interrogantes sobre el cómo, el por qué y el para qué del pensamiento mítico el psicoanálisis tarde que temprano tuvo que dedicarle tiempo al análisis de los sistemas míticos per se ya que una de las características esenciales de la "res míticaem" es precisamente la de que al ser analizada en conjunto tiende a agruparse precisamente alrededor del eje escogido por el observador para iniciar su recorrido por ella. Sólo al analizar los grupos míticos la diferencia entre los mitos que la conforman empiezan a cobrar más valor como criterios metodológicos ya que las semejanzas al volverse tan evidentes no ofrecen posibilidad alguna a la indagación.

Así entonces lo humano tendría, ya sea desde la antropología estructural, ya sea desde el psicoanálisis una estructura lógica tal que el sujeto de la cultura y el sujeto del inconsciente, estaría así sujeto a un discurso estructurado a priori donde él ocupa un lugar y una función que podría no saber que la cumple, o bien negaría, es decir reprimirla Freud comenzó a interesarse más y más por estos sistemas míticos con el paso del tiempo, aunque a decir verdad su preocupación principal en relación con ellos consistió en indagar la magnitud del quantum de verdad histórica que contenían dichos relatos para lo cual las pequeñas diferencias entre una y otra versión le daban un índice del grado de represión o de importancia que determinado contenido poseía. Aunque lo hizo tardíamente también hay que señalar que Freud llegó a reconocer que la realidad psíquica de los objetos estructurales que caían en sus manos y no su realidad histórica que tanto se empeño en buscar, era lo que les confería a estos contenidos su eficacia simbólica, es decir, el poder para formar síntomas no provenía de lo verdadero o falso del relato sino de su adecuación para expresarse somáticamente simbolizando al sujeto.

Para 1911 Freud en colaboración con el Profesor David Ernst Oppenheim elaboro el primer trabajo sistemático en relación con los grupos míticos poniendo más énfasis en las relaciones que un mito guarda con otro y en las pequeñas diferencias que en las evidentes semejanzas. En este trabajo llamado "Sueños en el Folklore" (1911) y que permaneció inédito en vida de sus dos autores, Freud y Oppenheim echan mano de las relaciones existentes entre dos o más mitos muy similares pero diferentes en algunos detalles para dilucidar el significado de sus elementos de la misma forma algebraica que ilustramos más arriba. Pero ¿cuál es la historia y en que consiste el contenido de este documento que propone un cambio de enfoque del psicoanálisis con relación al estudio del mito?:

Comencemos por presentar a David Ernst Oppenheim quien Nació en Brno Alemania en 1881. Este hombre era especialista en estudios clásicos y fue profesor de Griego y Latín en la universidad de Viena. A la edad de treinta años, en 1911 colaboro con Freud para crear "sueños en el Folklore" escrito al que nos referimos, y un poco más tarde en ese mismo año abandona la Sociedad Psicoanalítica de Viena junto con otros cinco miembros más, incluido entre ellos Alfred Adler, de tal suerte que el manuscrito de la colaboración Oppenheim Freud no se publico nunca. Oppenheim muere en la segunda guerra mundial en el campo de exterminio de Theresienstadt pero su mujer

logra salvar el trabajo que poco después es comprado por los archivos de Sigmund Freud para aparecer por primera vez en 1958.

Oppenheim obtuvo casi todo el material de la revista *Anthrophyteia*, principalmente del estudio de J.G. Bouke "Scatological rites of all nations" y Freud lo ordeno y le agrego algunas consideraciones que sobra decirlo son de carácter estructural. En ese escrito se analizan dos sistemas de relatos míticos formados por historias donde el pene o las heces son los principales temas y que tienen en común que su argumento consiste en una historia que se cuenta como si fuera un sueño. Al respecto Freud señala que los sueños relatados son construidos como sueños verdaderos y cuya interpretación para los relatores no son ni un augurio ni un absurdo sino el reconocimiento de la naturaleza del sueño como cumplimiento de deseo. Analicemos el primer sistema, sobre el que trabajan Freud y Oppenheim, es decir, el relacionado con la figuración del Pene y tratemos después de hacer más evidentes las relaciones estructurales del mismo:

SISTEMA 1 SIMBOLIZACIÓN DEL PENE.

"Largo Rojo y Mocho" R1. Resumen.

Una muchacha sueña con algo "largo, rojo y mocho" su madre le interpreta: "Largo, es un camino; rojo, es alegría; Pero mocho, no sé que sea". El padre piensa en voz alta "Largo, rojo y mocho; se parece a mi gallito (sic. Pene). (Citado en Freud. S; 1911)

"El rey de la comarca" R2. Cuarteta.

Que era rey de la comarca/esta noche yo soñaba/ y con el palo en la mano/ divertido lo pasaba. (Citado en Freud. S; 1911)

"La reina" R3. Cuarteta.

Muchacha hermosa,/ me gustas tanto, / yo te haré reina/ de cetro en mano. (Citado en Freud. S; 1911)

"El hijo de Napoleón" R4. Cuarteta.

Así Napoleón le habla/a su hijo, y lo alecciona:/ "Mientras el rabo sea el cetro/ la vaina será corona". (Citado en Freud. S; 1911)

"Todo es grande en los reyes" R5. Descripción.

En esta representación plástica de Félicien Rops aparece el rey sol (Luis XIV) con los siguientes aderezos: a) un pene largo con corona b) su mano sostiene un orbe imperial que parece una vulva, el rey le mete un dedo en medio. (Citado en Freud. S; 1911)

"Canción de la lombriz de tierra". R6. Resumen.

Una muchacha sueña con su novio, este se transforma en una lombriz que se le mete al vientre, la lombriz no sale. El rey rojo (sic. Menstruación) es el que la puede salvar pero no viene. A los nueve mese sale el gusanito como un niño. (Citado en Freud. S; 1911)

Suicidio R7. Resumen.

Una mujer sueña que pasa tales penurias económicas que decide acuchillarse, tira de un puñal para sacarlo de su funda. Su marido la despierta y le pide que no le jale mas el pene. (Citado en Freud. S ; 1911)

En este caso la figuración del pene y su función difiere de relato en relato aunque la estructura sea muy similar. La importancia de este primer sistema consiste principalmente en señalar las relaciones estructurales entre diferentes objetos pero sin embargo pocas son las conclusiones que podemos hacer al respecto salvo los siguientes sistemas de transformaciones:

Pene → largo → palo → cetro → puñal (r1, r2, r3, r5, r7)
pene : vagina : : Cetro : corona (r2, r3, r4, r5)
Novio → pene → lombriz → niño (r6)
(r2) estimulación manual masturbación / (r3) estimulación manual en pareja
(r4) simétrico a (r5)
(r7) pene símbolo de la desgracia / (r1) pene símbolo de la bienaventuranza. etc.

El segundo sistema de transformaciones está anunciado por r7 y se puede decir con justa razón que es el puente por el que se pasa de uno a otro sistema. El Segundo sistema está compuesto por relatos más amplios y ricos en detalles y seguramente podremos extraer conclusiones de mas alcance que las que extrajimos en el anterior sistema

SISTEMA 2. SUEÑOS DE EXCREMENTOS.

Freud anota (1913) que estos relatos, es decir los que forman este segundo sistema tienen su incitación biológica en el deseo de defecar que el soñante siente al dormir, y el motivo de que en la mayoría de ellos aparezca un tesoro se basan en el hecho común de que generalmente en el inconsciente el oro y el excremento como ya vimos son términos intercambiables. He aquí las 11 historias (H1-H11) que forman el sistema.

"Oro de sueño" H1. Resumen.

El diablo lleva a un hombre ante un tesoro, el hombre marca el lugar del tesoro con una defecación, el hombre despierta y se da cuenta que defeco en la cama. (Citado en Freud. S ; 1911)

En este el primer sueño que es él más débil de todo el grupo (porque contiene menos elementos) sólo a grandes rasgos se puede observar que este es un relato escatológico que parece contentarse únicamente en provocar en el oyente la diversión reprimida de enroñar a otros con los excrementos. Escarbando un poco encontremos que siendo el diablo el gran engañador es lógico que en lugar de darle oro al soñante haga que este le dé mierda, o lo que es lo mismo:

Recibir oro: dar mierda

Esta transformación de recibir algo valioso a dar un deshecho que ocurre entre la situación onírica que figura como cumplida en el sueño y la acción escatológica de vigilia, es la base desde donde se desarrollara todo el sistema. Continuemos con los siguientes dos relatos que son muy similares para averiguar algo más sobre este sistema.

“Sueño vivido” H2. Resumen.

Dos hombres llegan a una posada y sólo queda libre la habitación embrujada, los hombres como no tienen miedo toman dicho cuarto. En la noche se abre la puerta y entra un fantasma de una mujer hermosa que le dice a uno de ellos, “Por haberme visto ya estoy redimida” y por gratitud le da a cambio un tesoro. El hombre marca con un mojón el lugar del tesoro, despierta y se da cuenta que le cago a su compañero la camisa. (Citado en Freud. S ; 1911)

“Él Caga sobre la tumba”. H3. Resumen.

Dos hombres reciben la misma habitación en una posada porque no había otra desocupada. En sueños se le aparece a uno de ellos un espíritu con una vela que lo lleva al cementerio y le señala la tumba de una muchacha, se extingue la vela y le dice que hay un tesoro oculto ahí, el hombre defeca para marcar el lugar del tesoro y lo despierta su compañero a quien le defeco en la cara. (Citado en Freud. S ; 1911)

Las transformaciones de estos dos relatos con relación al primero son los siguientes :

Diablo H1 → Espectro de mujer H2 → espectro que lleva a la tumba de una mujer H3

En H1 sólo aparece un soñante y no hay relación con mujer alguna en H2 y H3 aparecen dos soñantes que duermen juntos y hay relación con una mujer espectral, la primera de ellas en H2 es un espectro y la segunda en H3 está en su tumba. Freud interpreta que esto se debe al deseo del soñante de que su compañero muriese y su lugar fuera ocupado por una mujer, deseo que se trastoca en el sueño y aparece la situación simétrica e inversa es decir:

Deseo de muerte del compañero repudiado:Aparición espectral del compañero deseado

Este es el eje donde se transforman los siguientes sueños, a saber los dos compañeros de cama son ya marido y mujer y no compañeros del mismo sexo en H2 y H3 se desea un encuentro sexual pero el compañero es incompatible, en los siguientes relatos, el compañero sexual es compatible pero no desea el encuentro sexual. El emporcamiento en estos dos relatos anteriores entonces, debe tomarse como un ataque anal-sadico producto de la regresión genital que la falta de compañera en la cama provoca en el sonante y en los siguientes relatos, como un ataque de las mismas características pero provocado por la falta de deseo de la pareja.

“Sueño y realidad”. H4. Resumen.

Un campesino casado sueña que lo alcanza un rayo y su alma vuela al cielo. Pide poder regresar para ver a sus hijos, se transforma en una araña y se desliza por su propio hilo que sólo le sirve un corto trecho. En su afán de producir más hilo puja y despierta sobresaltado porque defeco y enroño a su esposa. (Citado en Freud. S ; 1911)

“El viaje del campesino al cielo”. H5. Resumen

Un campesino va al cielo a vender su trigo porque ahí se paga más caro, entra pero la puerta se cierra. Él ruega que lo dejen regresar pero los ángeles le dicen que no puede regresar con su carro, a sí mismo le sugieren que baje atando lo que tenga. Utiliza todo lo que tiene pero aún así no llega al suelo. Los ángeles le dicen que cage y que de ahí saldrá una cuerda. Hace esto y aún no alcanza el suelo. Mea y de ahí sale un cordón, lo amarra pero aún así falta un poquito, al final tiene que saltar, salta pero lo

hace del horno de su casa. Despierta su mujer y se encuentra orinada y cagada por su esposo. (Citado en Freud. S ; 1911)

En estos sueños aparece la pareja de cónyuges y al mismo tiempo aparece el motivo del alargamiento como correlato de la disyunción horizontal que estos sueños inauguran por lo tanto tenemos que :

Defecación para marcar:disyuncion horizontal :: Defecación para alargar:disyunción vertical.

Freud considera que el tema del alargamiento se relaciona con la erección que el soñante no puede conseguir con su mujer y por eso le desea la muerte deseo que en el sueño se expresa por su simétrico e inverso el hombre muere y para revivir tiene que tener una erección, es decir.

Disyunción vertical/alargamiento :: Deseo sexual/no erección

En los siguientes relatos sólo existe el repudio por la pareja sin la culpa que se plasma en la disyunción. Aparece el deseo de excitar sexual a la pareja que empieza en H7 con una manipulación gentil para luego derivar en un ataque violento el emporcamiento y el violento jalón de cabellos.

"Pedazo de animal". H6. Resumen.

Un campesino trabaja en su tierra, pero le dan ganas de defecar, para no ensuciar lo suyo va a la parcela del vecino. Arranca pasto para limpiarse, en ese momento la mujer lo despierta y le dice "Pedazo de animal, no te conformas con cagarme sino que también me quieres dejar sin un pelo". (Citado en Freud. S ; 1911)

"El sueño del tesoro". H7. Resumen.

Un campesino soñó que estaba en tiempo de guerra y que estaba la comarca repleta de enemigos, como poseía un tesoro decidió esconderlo en su jardín. Con sus dedos escarbo la tierra, piensa en marcar el lugar y caga en el sitio. Luego arranca pasto para limpiarse. Su mujer lo despierta y le golpea, le dice "primero me rascaste la concha, luego me cagas encima y ahora me quieres arrancar el pelo" (citado en Freud. S ; 1911)

En este último relato vemos que el enojo puede estar motivado por la falta de apetito sexual de la mujer y él rascarle el genital tiene por objeto excitarla, al no lograrlo se desata la furia del soñante.

"La luz de la vida". H8a. Resumen.

San Pedro se lleva a un hombre dormido al cielo, llegan a un bosque celestial donde en cada árbol hay lamparas colgantes que pertenecen una a cada hombre viviente y que sólo arden mientras su dueño vive. San Pedro lleva al hombre a ver la lampara propia y la de su mujer. La lampara del hombre ya mero se extingue pero la de la mujer aún tiene mucho aceite. El hombre pide a san Pedro que le ponga más aceite a su lampara pero este le contesta que no puede hacerlo porque es la forma en la que dios determina la duración de la vida de cada hombre. San Pedro deja al hombre solo y este empieza a mojar su dedo en el aceite de su mujer y lo echa en su lampara. El hombre despertó y se da cuenta de que estaba metiendo el dedo en la vulva de su mujer y lo escurría en su boca lamiéndolo. (Citado en Freud. S ; 1911)

“La luz de la vida”. H8b. Resumen.

Ocurre la misma situación sólo que la mujer despierta porque su marido le hurgaba en la concha (citado en Freud. S ; 1911)

“La luz de la vida”. H8c. Resumen.

San Pedro es sustituido por un anciano, en lugar de lamparas son velas, lo que determina la vida de las personas es el grosor de la vela, su vela es delgada y la de su mujer es gruesa, para alargar su vida chupa la vela gruesa. Despierta y le está lamiendo la vulva a la mujer. (Citado en Freud. S ; 1911)

En estas tres narraciones el motivo subyacente es el mucho deseo sexual del marido y el poco deseo sexual de la mujer que en el sueño se representa de forma contraria la poca vida del marido y la mucha vida de la mujer, es como si el sueño dijera “ con un poco de mi deseo podría avivar el tuyo, expresado esto en forma de ecuación da la siguiente :

Marido deseante : mujer apática : : Marido moribundo : mujer vivaracha

Él hecho de que se desee a la mujer y que no se le repudie también tiene consecuencias en otro nivel de la historia aquí el compañero onírico es un ser angelical (san Pedro) y no un ser diabólico o espectral, es decir:

Desco : ente angelical : : repudio : ente demoniaco.

Ya que hablamos de figuras demoniacas analicemos una historia que chuscamente se llama “ de terror.

“De terror”. H9. Resumen.

“El Bajá dormía en casa del Bey. El Baja no quiere despertarse, sueña que hay un alminar sobre el alminar y que hay una palangana en lo alto y que en la palangana hay agua que se mueve con el viento y se derrama. Pregunta el Baja que haría el Bey si tuviera un sueño así. El Bey contesta “de terror me habría cagado y miado”, a lo que el Baja contesta “ya ves yo solo me he miado” (citado en Freud. S ; 1911)

En esta historia, un poco simplona para mi gusto, lo que es transparente, según lo señala Freud es que cuando al hombre ya no le queda el sexo, el único placer que le queda es el de la defecación. El alminar representa al pene, el alminar encima del alminar una erección, la palangana y el agua una mujer y una eyaculación, el viento representa el movimiento del coito. Esta historia sin embargo, es el resorte que une el tema del marido deseante e insatisfecho al de la mujer deseante e insatisfecha. De una mujer dificilmente excitable en H6-H8 pasamos a una mujer dificilmente saciable H10

“El anillo de la felicidad”. H10a (Poggio). Resumen.

Un hombre celoso sueña que lo visita el diablo. El celoso le pide al diablo la fidelidad de su mujer. El diablo le da un anillo y le dice que cuando lo use su mujer no yacerá con otro hombre sin que él lo sepa. Al despertar el celoso se da cuenta que tiene el dedo metido en la vulva de su mujer. (Citado en Freud. S ; 1911)

"El anillo de la felicidad". H10b (Rebeláis). Resumen.

Un hombre musulmán docto alecciona a su joven y bella mujer con historias sobre la fidelidad, pero la mujer seguía siendo una coqueta indómita. Este hombre se duerme y sueña que se le aparece al Diablo, el hombre ofrece renegar de la religión de Mahoma si el diablo le promete la fidelidad de su mujer, el hombre despierta y se encuentra con que tiene el dedo dentro del culo de su mujer. Antes de despertarse y al quererle meter el dedo dentro del culo la mujer se echa para atrás y él sueña que le quieren quitar su anillo. (Citado en Freud. S ; 1911)

Freud aquí señala (1911) una transformación estructural que debido a su brillantez anoto y que además muestra que Oppenheim participo poco en el arreglo del material, ya que en el manuscrito original según J. Strachey nos señala, pone un signo de interrogación a su lado. Freud señala que: "el diablo originalmente destinado a llevarse a la mujer infiel difícil de guardar, viene a dejar un recurso infalible para guardarla siempre. Aquí también aparece el deseo de muerte de los sueños defecatorios. Por último, tenemos una historia que seguramente comienza otro grupo mítico que ya no explora Freud, aunque sin embargo nos señala que esta historia muestra que en este sistema las mujeres son como la lotería, es decir pueden ser un tesoro o pueden no valer nada.

"Hubo arrepentimiento pero no había vuelta".H11. Resumen.

Un hombre sueña con un culo de mujer, en una naiga ve un "1" y en la otra ve un "3". Él hombre compra un billete de lotería con él numero trece. En ese sorteo gana él numero "103" serie 8. Consulta con un amigo y este le aporta la solución. El culo simbolizaba el cero en medio de los dos números porque tienen la misma forma y el 8 es la concha que tiene esa forma. (Citado en Freud. S ; 1911)

Freud nos enseña cómo la aparición de determinados elementos en un grupo de historias está ligado a determinadas pulsiones, y cómo la variación de estos elementos se puede explicar por la variación de estas pulsiones por ejemplo:

Emporcamiento → deseo de muerte.

Mujer espectral → deseo que el compañero desaparezca y cambie su lugar con una mujer.

Muerte propia → deseos de muerte de alguien querido.

Además según los distintos desenlaces de la situación onírica vemos surgir una lógica de correspondencias para con el compañero en la cama.

Compañero repudiado : defecación

Compañero deseado : masturbación

Compañero abrumante : taponación

El siguiente cuadro muestra los elementos comunes de todas las historias y ejemplifica cómo cada una es una transformación de la otra, donde lo que permanece constante no es un elemento, sino la función que este elemento cumple en la historia, por ejemplo: el compañero onírico cuya función es mostrar la actitud inconsciente hacia el compañero real. Es importante señalar, ya que lo observamos claramente, que los símbolos oníricos no tienen un valor fijo sino que se modifican constantemente dependiendo del contexto, de esta manera tenemos que, el excremento puede significar tesoro, mujer, repudio, alargamiento, marca etc. En vista de estas consideraciones, Freud concluye (1911) que a pesar de su apariencia obscena y escatológica estas historias *"no sirven para cultivar el gusto grosero sino para meditar en cosas importantes que sólo la adhesión a dicho gusto hace que la gente del pueblo se ocupe de ellas"*, es

decir, estos asuntos importantes son un juego de permutaciones de funciones que encierran dentro de si toda una amplia gama de significaciones por venir. En suma las transformaciones que operan de H1 a H10 se esquetizan en la tabla 16.1.

F	H1	H2	H3	H4	H5	H6	H7	H8A	H8B	H8C	H10AYB
Compañero onírico	diablo	mujer fantasma	espíritu con vela	Ángeles	Ángeles	Vecina	soldados	san Pedro	san Pedro	anciano	diablo
Compañero real	Ninguno	hombre	hombre	Esposa	esposa	Esposa	esposa	esposa	esposa	esposa	esposa
móvil onírico	recibir tesoro	ganar tesoro	descubrir tesoro	regresar a casa	regresar a casa	no ensuciar lo propio	esconder tesoro	alimentar lámpara	alimentar lámpara	disminuir vela	recibir anillo
móvil real	defecar	repudio	repudio	repudio	repudio	Excitar	excitar	excitar	excitar	excitar	temperar
acción onírica	marcar	marcar	marcar	retornar	retornar	Defecar	Rascar defecar	trasvasar	trasvasar	agotar	usar
acción real	Defecación	defecación	defecación	Defecación	defecar y orinar	Defecar y jalar	masturbar defecar jalar	meter y chupar	rascar	lamer	tapar
lugar onírico	sitio apartado	sitio apartado	tumba	Cielo	cielo	Campo ajeno	jardín propio	cielo y jardín	cielo y jardín	cielo y jardín	casa
lugar real	casa	posada	posada	Casa	casa	Casa	casa	casa	casa	casa	casa
Disyunción	vertical voluntaria	vertical involuntaria	vertical involuntaria	Horizontal involuntaria	horizontal voluntaria	Vertical voluntaria	permanencia voluntaria	horizontal involuntaria	horizontal involuntaria	horizontal involuntaria	conjunción

Tabla 16.1 transformaciones del sistema de historias escatológicas

EL MOTIVO DE LA ELECCIÓN DEL COFRE

Sueños en el folklore es un estudio estructural donde se relacionan dos campos separados, por un lado una serie de relatos folk-lóricos y por otra parte los determinantes inconscientes de dichos relato. Por nuestra parte, al revisar esta indagación freudiana nosotros hemos descubierto que más allá de la significación unívoca de un término el psicoanálisis busca identificar las funciones simbólicas subyacentes que le permiten a un relato significar cosas diferentes, en diferentes planos de realidad pero semejantes en estructura. Se puede decir que **"Sueños en el folklore"** es un primer intento de estudio psicoanalítico con metodología estructural del mito aunque remitiendo a un orden otro que es garante de la serie de significaciones. No obstante este gran avance **"Sueños en el folklore"** que se encuentra en el mismo espíritu que **"La vía de las máscaras"** (1977) donde se analizan las relaciones de dos ordenes de fenómenos diferentes, era necesario estudiar otro grupo mítico que no remitiera a ningún otro orden más que al orden mítico mismo. En **"El motivo de la elección del cofre"** (1913) el análisis freudiano se enfoca únicamente en el material mítico, casi sin echar mano de elementos externos, lo que lo asemeja más al estudio que Lévi-Strauss desarrolla en las Mitológicas. Es decir En **"el motivo de la elección del cofre"** pesa más la estructura que el resultado final el cual más que ser el punto final de un viaje es una estación desde donde muy bien se pudo haber partido desde el inicio.

Como cada escrito tiene una historia, y este es el contexto primero para situar su análisis, lo que sabemos en relación con **"El motivo de la elección del cofre"** es lo

siguiente : Freud confía a Ferenczy en una carta del 7 de julio de 1913 que el determinante inconsciente de este trabajo es una reflexión sobre sus tres hijas. Por otra parte, Freud considera que este trabajo es más bien un problema o acertijo intelectual, que es más bien un juego de similitudes a resolver que un problema del orden psicoanalítico. Esta observación que Freud hace sobre su trabajo casi al vuelo es muy importante para nosotros porque señala claramente que la concepción que Freud sostiene con relación al trabajo del mito en este momento es que este es muy diferente al trabajo del sueño ya que ambos tipos de trabajos psíquicos persiguen metas diferentes, por una parte el trabajo del sueño se empeña en mostrar como realizado un sueño, por otra parte el trabajo del mito se empeña en ver simbolizado lo imaginario. Si la consideración anterior se encuentra bajo la influencia de nuestra segunda lectura. A las consideraciones que Freud hace sobre “el motivo de la elección del cofre” apenas si le agregamos nosotros algo.

Nuestra primera fuente para observar este tema mítico siguiendo a Freud (1913) es una escena del “**Mercader de Venecia**” de William Shakespeare donde Porcia, la protagonista, debe de elegir marido de entre tres pretendientes. Para hacer esto, cada pretendiente tiene que escoger de entre tres cofres hechos con distintos materiales, a saber: oro, plata y plomo. El cofre que contiene el retrato de la dama es el correcto sólo que no basta con escoger el cofre adecuado también el pretendiente tiene que hacer un elogio del material del cofre que ha escogido. Bassiano quien es aquel que la dama prefiere, tiene la tarea más ardua pues ha de elogiar al plomo, sin embargo lo logra y hete aquí que este, el cofre de plomo es el que contiene el retrato de la amada. Esta situación se expresa en el siguiente esquema:

	oro	→ príncipe de Marruecos
Porcia →	plomo	→ Bassiano
	Plata	→ príncipe de Aragón

La observación que Freud (1913) sagazmente hace al respecto de que si el psicoanálisis se topa con una argumentación deficiente tiene suficientes motivos para sospechar una argumentación escondida se aplica a este problema y es similar a una afirmación de Lévi-Strauss(1972) que enuncia que cualquier motivo pegado con alfiler en un mito está expresamente puesto ahí para que el mito se oponga a otro. Es decir que Bassiano elogie al plomo y que gane a través de él anuncia una significación otra de todo el sistema y por supuesto una estructura escondida subyacente a todo el sistema. Shakespeare toma el motivo (tal vez cabría decir mitema) de los cofres de la “Gesta Romanorum” que es una recopilación medieval de relatos de autores anónimos. En la gesta, una muchacha realiza la misma elección entre tres cofres de distintos materiales hechos para ganar la mano de un príncipe, el metal que la muchacha escoge y que es el correcto, es el plomo. Esta situación se ilustra en el siguiente esquema:

	oro		
Príncipe ←	plomo ←	Muchacha	
	plata		

La inversión que ocurre entre la versión de la gesta Romanorum y el mercader de Venecia es la siguiente:

3 hombres escogen 1 de 3 cofres para ganar 1 doncella / 1 doncella escoge entre 3 cofres 1 para ganar un hombre.

Según Stuken (citado en Freud, S, 1913) este es un problema que se expresa en un código astronómico ya que

Príncipe de Marruecos	→	Oro	→	sol
Bassiano	→	Plomo	→	Estrella
Príncipe de Aragón	→	plata	→	luna

Y efectivamente, hay un episodio en el “Kale Wipoeg”, el ciclo épico Estonio, donde reaparece este mismo mitema pero donde los protagonistas son en efecto el sol, la luna y el Doncel Estrella. Regresando al código social, el mitema retrata la elección que hace una muchacha entre tres hombres o bien la elección que hace un hombre entre tres cofrecillos. Si aceptamos que cofrecillo en el inconsciente es equivalente a mujer entonces tenemos que es la elección que hace un hombre entre tres mujeres. El motivo de la elección que hace un hombre entre tres mujeres nos lleva a otra escena de Shakespeare, esta vez proveniente del Rey Lear donde mediante la transformación parejas→hijas tenemos la siguiente situación: Lear a punto de morir quiere repartir en vida su reino entre sus tres hijas dependiendo del amor que cada una le muestre, dos de sus hijas Goneril y Regan se deshacen en alabanzas mientras Cordelia permanece callada siendo que ama más a su padre, esta situación de la transformación la apreciamos mejor de esta forma:

	→Goneril	→parlanchina	→aprecia
Lear	→Cordelia	→callada	→desprecia
	→Regan	→parlanchina	→aprecia

Aquí la hija más humilde es despreciada con nefastas consecuencias, en el mercader de Venecia el metal humilde es apreciado con felices consecuencias lo cual se refleja de esta manera :

Hija humilde : cualidades excelsas : : metal humilde : suerte excelsa

El tema del hombre que elige entre tres doncellas a la más humilde por que es la más excelsa está ampliamente extendido y estos son sólo algunos ejemplos:

- Paris elige entre las tres diosas a Afrodita la más hermosa y discreta de ellas.
- En Cenicienta el príncipe la elige a ella de entre tres hermanas porque es la mejor y la más humilde
- Psique es la tercera y la mejor de sus tres hermanas

En todos estos casos la elegida es como el plomo ama y calla, esconderse entre las cenizas como hace cenicienta es otro tipo de mudez. También podemos decir que el oro y la plata son estridentes y que el plomo que es pálido, el único metal “mudo”. En la historia de Bruno Traven “Macario” (donde curiosamente también aparece el mitema de las velas de la vida), el protagonista escoge entre tres invitados posibles a comer, aquel que es mudo a saber la muerte:

Macario	Jesús Cristo La muerte El diablo
---------	--

En este punto Freud se pregunta (1913) ¿quienes son estas tres hermanas? Y parece que “Macario”, obra de la que Freud no tuvo conocimiento, le contesta, son las

Parcas y la hermana elegida es una muerta, la muerte misma o bien la diosa de la muerte ya que los muertos no hablan como Cordelia, es decir, son mudos, se esconden como cenicienta, es decir no se les puede ver y son pálidos como el plomo. La idea de la muerte es expresada en tres códigos en este sistema, primero el auditivo, segundo el visual y tercero el cromático. De estos códigos el auditivo es el que comparte este mitema con otros mitemas provenientes de América del sur relacionados con el mismo problema es decir, con el paso de la vida eterna a la vida breve (Lévi-Strauss, C. 1964) que ocurre cuando un hombre se deja seducir por el ruido más débil de entre tres, es decir cuando escoge la mudez. Según este eje, al explicitarse la muerte la relación con la mudez también se hace más explícita ya que en el cuento de los "12 hermanos" o en el de los "seis cisnes" para que los hermanos de una joven no se conviertan en aves (es decir en almas y se eleven, es decir mueran) ella se compromete a permanecer callada hasta terminar una labor.

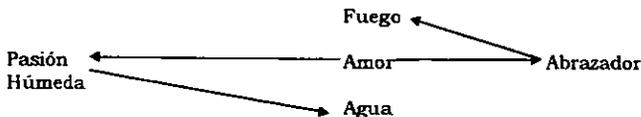
Volviendo a las tres hermanas, como ya dijimos éstas no son otras que las diosas del destino, las Moiras o parcas siendo la tercera Atropos la inexorable. En un principio, nos recuerda Freud (1913), sólo había una Moira que personificaba el destino final, luego esta diosa se triplicó para asimilarse con las diosas Horas que presidían lo periódico. Al ser las diosas Horas hilanderas, las Moiras asimilaron este aspecto y representaron las tres estaciones básica, el invierno, la primavera y el verano. De presidir la periodicidad estacional, las Moiras pasaron a presidir la periodicidad humana con sus tres estados, el nacimiento, la madurez y la muerte. En nuestro sistema lo que parece una elección, es decir elegir a la diosa de la muerte y ser dichoso es realmente una no elección ya que la muerte nadie la elige y es una desgracia:

muerte → Inexorable y desgracia/ doncella → Elegida y dichosa

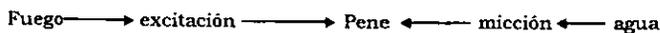
Al final lo que representan las tres Moiras son los tres estados en los que el hombre conoce a lo femenino, primero como madre, segundo como compañera y tercero como la muerte.

LA CONQUISTA DEL FUEGO

El problema de la conquista del fuego desde muy temprano empezó a rondar la mente de Freud y constituye una intromisión, muy bienvenida por cierto, del pensamiento mítico en el teorizar psicoanalítico. Ya en el caso "Dora" (1905), Freud registra unas anotaciones al respecto: A los niños no se les deja jugar con fuego porque se cree que de esta manera mojaran la cama, la explicación es simple si sueñan con fuego se verán tentados a apagarlo miccionando en él, por otra parte, de las asociaciones de Dora se desprende un esquema similar a este



Es decir el amor tanto puede ser una pasión húmeda en tanto satisfecha como un deseo abrazador en tanto insatisfecha



De lo que concluirá que *"el niño que moja la cama tiene que haber vivenciado excitaciones sexuales en la infancia"*. Mucho tiempo después en *"El malestar en la cultura"* (1930) y en *"Sobre la conquista del fuego"* (1932) Freud se inventa un mito (acción que como demostraremos más adelante no tiene nada de peyorativo) en el que explica este notable logro cultural que represento la conquista de este elemento. Freud señala que (1930): el hombre primitivo cuando solía toparse con el fuego satisfacía en él un placer infantil que consistía en extinguir el fuego con un chorro de orina. Este mitema lo podemos observar en *"Los viajes de Gulliver"* de Jonathan Swift cuando Gulliver apaga un incendio de esta forma en Lilibut y también en *"Gargantua y Pantagruel"* de Rebeláis y dejó una marca inversa entre los mongoles para quienes está prohibido orinar sobre las cenizas calientes de las que todavía se puede obtener fuego. La conservación del fuego antecedió a la producción de este y tuvo que luchar contra el placer de tinte homosexual, que consiste en extinguirlo mediante un chorro de orina. En efecto, Freud plantea que este acto, el extinguir al fuego con un chorro de orina, era como un acto sexual entre dos varones, un goce de la potencia viril en la competencia homosexual, ya que la flama como lengua de fuego, representa un pene que sólo puede ser apaciguado por obra de lo húmedo

Flama : pene :: micción : eyaculación

Cuando el hombre pudo ahogar el fuego de su propia excitación sexual, según el mito de Freud, fue cuando pudo domeñar la fuerza natural del fuego y concluye Freud su mito de esta forma: *"La mujer fue designada guardiana del hogar porque su conformación anatómica no le permitía ceder a la tentación de apagar el fuego"*. La saga de Prometeo reconstruye esta hipótesis mítica freudiana sólo hay que despejar las transformaciones que llevan de un motivo al otro. El mito de Prometeo según lo resume Freud es el siguiente:

MITO DE PROMETEO.

"El titán Prometeo, héroe cultural de naturaleza divina, demiurgo y creador de los hombres entrega el fuego a los mortales que sustrajo de los dioses, lo esconde en un bastón hueco, una caña de hinojo, como castigo, Prometeo es encadenado y un buitre se ceba en él comiendo su hígado"

Freud denomina mudanza en lo contrario a la transformación en lo simétrico e inverso. Analizando las transformaciones o mudanzas en lo contrario de este mito con relación al mito,

Caña : pene :: Continente de fuego : Continente de orina
 Engaño divino : Obtención de lo natural :: Logro cultural : renuncia pulsional
 Héroe cultural : resentimiento pulsional

Como el hígado era la cede de las pasiones para los griegos, tenemos además que:

Hígado inextinguible : Pasión extinguable

Es decir la caña que transporta el fuego es contraria al pene que extingue el fuego o bien se opone un continente de fuego contra un continente de orina, f(-fuego). A un engaño divino corresponde un logro cultural y el héroe cultural al que se le guarda rencor por haber prohibido apagar el fuego se transforma en un héroe divino que es castigado por robarlo, ya que, como señala Freud (1932), El reclamo de renunciar a lo pulsional y su imposición provoca hostilidad y placer de agradecer que sólo posteriormente en el desarrollo psíquico se transpone en sentimiento de culpa. El pene como tal puede

cumplir dos funciones, la primera como órgano de la micción y la segunda como órgano genital, las propiedades del pene según estos dos aspectos son las siguientes:

F Micción	/	f Genital
Chico	/	Grande
Flácido	/	Erecto
Frio	/	Caliente

Es decir, el hombre apaga el mismo su propio fuego. Él pene que pierde su fuerza sexual y la recupera después es similar al ave fénix que renace de sus cenizas, por otra parte, el ave fénix y el buitre que devora el hígado de Prometeo describen según Freud, cada uno a su manera, la renovación de las apetencias libidinales después de extinguirse por obra de la saciedad. El carácter inextinguible e insistente del buitre y del ave fénix es un buen consuelo de la renuncia pulsional que se volvió necesaria y que el mito trata de elaborar a su manera. En el mito de Prometeo quien lo libera de su condena es precisamente Hércules quien entre sus múltiples tareas para ganar la inmortalidad tiene que enfrentarse con la Hidra de Lerna que es un Dragón acuático que arroja fuego. Este ser cuenta con innumerables cabezas una de las cuales es inmortal. Hércules puede derrotar a este ser decapitando la cabeza inmortal y cauterizando la herida con fuego para que no vuelva a crecer. En este monstruo mitológico reconocemos en primera instancia un incendio, las cabezas son las llamas y su naturaleza pulsional inextinguible las hace crecer de nuevo, Hércules extingue la vida de este monstruo con fuego, o más bien con su inverso el agua a la manera del primitivo del mito freudiano que extinguía el fuego con un chorro de orina. También reconocemos al pene que, por la pasión es como de fuego, en lugar de ser de agua; que arroja agua en lugar de fuego y que pierde su poder en virtud de la humedad (la eyaculación) en lugar de hacerlo por el fuego. Por ultimo, tenemos que la cabeza inmortal es el falo que en su calidad de Uno engendra al otro y su decapitación es la castración misma. La hazaña de Prometeo que conlleva una renuncia pulsional es compensada por la hazaña de Hércules que instituye la necesidad del acto que estaba prohibido, de esta manera, una hazaña es la simétrica e inversa de la otra. Para concluir este apartado y este capítulo mencionemos que Freud a raíz de estos análisis cambia su concepción del mito, en la conquista del fuego señala lo siguiente *“el hombre primordial obligado a concebir el mundo exterior con ayuda de sus propias sensaciones y circunstancias corporales no pudo pasar por alto ni desaprovechar las analogías que le mostraba el comportamiento del fuego con su mundo interior”* es decir, el Fuego adquirió un valor semántico antitético y se relaciono con el valor semántico del pene entre otros mucho. Freud (1932) considera que *“si cabe preguntarse si es lícito creer que la actividad formadora de mitos ensaya (como un juego se diría) la figuración disfrazada mediante expresión corporal- de procesos anímicos por todos conocidos pero de extremo interés sin otro motivo que el mero placer de la figuración”*. Nosotros creemos que le podríamos contestar a Freud sin ambages que si y que inclusive el trabajo del mito va aún más allá de esto. Esta y no otra es la teoría final de Freud sobre el trabajo del mito, las relaciones de esta teoría con el cuerpo libidinal y con la pulsión de saber; con la estructura de los mitos y del lenguaje; con la repetición; con lo lúdico y lo estético; con lo simbólico y lo imaginario; con la teoría psicoanalítica y con el sujeto del inconsciente serán los temas de los capítulos finales de esta tesis.

XVI. LAS MÍTICAS TEORÍAS SEXUALES INFANTILES

Pim, Los arquetipos sexuales no existen, sólo existe el cuerpo... En resumidas cuentas, estamos hechos así, con este cuerpo, todos, y por eso producimos los mismos símbolos a millones de kilómetros de distancia y necesariamente todo se parece... El pene es un símbolo fálico. Ecco. Umberto. "El péndulo de Foucault" Ed. Lumen. México. 1986

No es fácil penetrar empáticamente en el modo de pensar de los primitivos. Los entendemos mal con la misma facilidad que a los niños y de continuo nos inclinamos a interpretar su hacer y su sentir de acuerdo con nuestras propias constelaciones psíquicas. Sigmund Freud (1913). "Tótem y Tabú". Amorrortu editores.

EL PROYECTO DE UNA ANTROPOLOGÍA.

Cualquiera que haya leído los libros de Carlos Castaneda de principio a fin, y siguiendo la secuencia (que por cierto no es lineal) de los hechos, no deja de maravillarse de que para bien o para mal el antropólogo termine siendo absorbido por su objeto, es decir que Castaneda se acerque a estudiar el chamanismo y termine siendo él mismo (en la fantasía o en la realidad no importa) un chamán. Esta aprensión del sujeto de la investigación por el objeto a investigar, sí que es maravillosa y más pudiéndola leer de primera mano como es en el caso de Castaneda, pero hemos de agregar que no es ni por mucho una experiencia inédita. En la Viena de principios del siglo XX, un joven neurólogo apostó a creer en las fantasías y necesidades que sus pacientes histéricas le contaban, y de esta manera, a la manera de Castaneda que le creyó a Don Juan, este joven neurólogo llamado S. Freud, devino algo más que un médico, gracias a su "autoanálisis", Freud se convirtió en psicoanalista, y al fundar esta disciplina, cada vez que alguien se acerca a ella, queda maravillada. De esta manera, cada vez que alguien se acerca al psicoanálisis, es atrapado por el objeto que pretendía estudiar y lo que es aún más increíble, cada vez que alguien se acerca a un objeto inédito, con la herramienta del psicoanálisis, como es nuestro caso, no es sino para dejarse absorber por ese objeto otro, en nuestro caso, el mito. Sabemos que el mito, producto del pensamiento salvaje, no es cuantitativamente inferior al pensamiento científico, ahora es tiempo de preguntarnos qué del pensamiento salvaje y de su producto, el mito, nos es útil a nosotros para hacer una lectura otra del psicoanálisis. Lacan, en su seminario de 1957, clase 15 del 27 de marzo, titulada "Para qué sirve el mito", comienza diciendo lo siguiente:

"Pasearse no es una mala forma de saber donde está uno en un espacio. Pero en lo que a mí se refiere, se trata de enseñarles a imaginar la topografía de un campo fuera de los itinerarios ya recorridos. Puede volver uno sin darse cuenta al punto de partida. Por otra parte, cuando estas en un lugar tan familiar y además perfectamente autónomo como tu cuarto de baño, no se te suele ocurrir que si hicieras un agujero en la pared, te Encontrarías en el primer piso de la librería de al lado"

Que nuestro recorrido por el campo del mito, ya sea desde el punto de vista de la antropología estructural o desde el punto de vista del psicoanálisis ha sido sólo un paseo es algo que tenemos que aceptar sin reservas, pero siempre y cuando convengamos que fue necesario transitarlo para así poder conocer, reconocer, marcar y delimitar mejor un campo otro de conocimiento y de producción teórica que impacta de igual manera a la antropología estructural y al psicoanálisis. La introducción a este campo otro de saber que nos permite pasearnos por el continente del psicoanálisis de una forma virtual pero no por eso sin remitirnos a una espacialidad igualmente ignota que aquella a la cual el etnólogo de fines del siglo XIX se enfrentó en el Africa negra, nos permitirá construir una antropología psicoanalítica.

¿Qué pretende ser la antropología? La Antropología no pretende otra cosa más que servir de herramienta a la labor del psicoanálisis mediante el uso de una metodología similar a la que la antropología estructural usa para analizar los documentos etnográficos tales como el mito y el rito, al hacer esto no suponemos que mito y rito sean objetos idénticos a los objetos psicoanalíticos, por ejemplo el sueño sino que suponemos una analogía formal entre ellos. Esta metodología importada de la antropología para con el psicoanálisis servirá para ir más allá de la mera interpretación del fantasma poniendo en evidencia las estructuras subyacentes en los objetos que el psicoanálisis estudia y por ende, dicha metodología servirá para desvelar el substrato simbólico y significativo de las producciones fantasmáticas. La antropología entonces, no pretende una reducción del psicoanálisis a la Antropología o viceversa, de la misma manera que el término Lingüística no implica una reducción del psicoanálisis para con la lingüística. Si Lacan utiliza el término Lingüística es sólo para evitar esta clase de confusiones de inclusión. No se trata de subsumir o supeditar una ciencia a otra sino de que mediante la importación de metodología de una ciencia a otra pueda surgir un objeto de estudio inédito en la ciencia importadora. Es decir, en el caso de la antropología, así como en los casos de la lingüística y de la topología, más bien estamos hablando de una importación epistémica que hace surgir un objeto otro de estudio dentro del seno del psicoanálisis y que permite pensar otro fragmento del objeto psicoanalítico descuidado hasta entonces.

Como ya dijimos, en la antropología lo que se importará para el psicoanálisis desde la antropología estructural, será la batería metodológica de esta última, sólo que, dicha importación no es impune ya que implica que la nueva metodología se ajuste a su vez a los requerimientos metodológicos del psicoanálisis mismo y que el objeto psicoanalítico presente una analogía formal al objeto antropológico, dicha analogía no es otra que el carácter de estructura bajo el cual pueden ser vistos los objetos Antropológico y psicoanalítico por una parte y por la otra la similitud en los modos de operación del Pensamiento salvaje y los productos del inconsciente incluyendo entre ellos y como veremos en el próximo capítulo al teorizar psicoanalítico mismo con lo que la antropología se vuelve una herramienta epistémica para comprender a la ciencia psicoanalítica. El primer objeto psicoanalítico en el que se intentara probar los alcances y bondades de nuestro nuevo constructo, es decir la antropología, no es otro que el teorizar sexual infantil. Pero al considerar el problema del teorizar y no sólo el del infante sino el del científico, nos enfrentamos también al problema del saber. A lo largo de todo este trabajo nos hemos empeñado en demostrar que existen formas de saber que escapan a la conciencia de su sujeto portador, esto se debe a que las formas que adopta este saber son inconscientes y "salvajes". Pero aún hay más, a estas alturas del trabajo no nos causará escozor enunciar que también existe un saber otro de la cultura que se sabe a pesar del sujeto y de la cultura que los portan. Efectivamente, al sostener que el saber inconsciente se sabe a pesar del sujeto portador, también sostenemos que vamos a tener que aceptar dar el siguiente paso: de creernos portadores de un saber nos tendremos que considerarse efectos de este mismo saber

Si en psicoanálisis, el que un sujeto pase a ser efecto de un saber no nos resulta extraño, mucho menos nos va a resultar extraño que de creerse portadores de una cultura, por efecto del psicoanálisis los grupos humanos pasen a considerarse como efectos de esa misma cultura que los sabe, aún a pesar de ellos y que, por simple que

pueda parecernos dicha cultura, su estructura es tan complicada que no puede ser sabida por un ser o grupo en particular. De esta manera, el sujeto de la cultura pasa a ser efecto de la cultura que lo sabe y la distinción entre culturas modernas y primitivas se revela sólo como un fantasma, ya que ambas culturas, la primitiva y la moderna en su ser inconsciente operan igual de bien produciendo sujetos soporte de la cultura. En la primera parte de esta tesis analizamos el falso problema antropológico de considerar al pensamiento primitivo como pensamiento infantil y llegamos a la conclusión de que dicho falso problema es el efecto de una discusión añeja que relativiza los límites del saber, al saber consciente y académico tomado erróneamente como saber verdadero. Insisto, este es un falso problema, ya que si el saber se sabe sobre y a pesar del sujeto y precisamente este saber es el que sabe la verdad del sujeto, ¿en qué se sustenta la afirmación de que este saber no sabe?

LA ANTROPOLOGÍA Y EL SABER DEL NIÑO

El niño y el "Primitivo" condenados por Lévy-Bruhl (citado en Lévi-Strauss, C. 1962) a ser concebidos por la antropología clásica como "entes que piensan igual de... Mal" no son en su condena otra cosa más que el reverso del fantasma genético que mal interpreta al Darwinismo el cual de ser considerado una teoría de la adaptación pasa a ser malversado por hábiles manos para que sea lo que pretendió desalojar, una ideología de la superioridad del hombre adulto y civilizado por encima de la creación. Tal vez las ingenuas y por eso mismo contundentes observaciones de Lévi-Strauss puedan situar en mejores dimensiones esta mala concepción de la antropología clásica que considera al niño y al salvaje, perdón pero no hay otra forma de decirlo, como estúpidos y que desgraciadamente se ha permeado tanto en la opinión común: Dice Lévi-Strauss en las estructuras elementales del parentesco (1949) que quienes aseguran que la mentalidad primitiva es como la mentalidad infantil se les olvida que hay niños modernos tanto como hay niños primitivos y que los primitivos también consideran diferentes a sus niños. Si suponemos que el primitivo tiene handicap mental para con el moderno y que el niño tiene handicap para con el adulto, el niño primitivo tendría un doble handicap por ser niño y por ser primitivo, sin embargo, basta rodearse de niños provenientes de las tribus amazónicas para comprobar en carne propia que si alguien tiene handicap es uno y no esos niños. El niño es diferente del adulto porque el adulto ha vivido más que el niño y este a su vez depende del adulto para sobrevivir, el llamado primitivo difiere del llamado moderno porque viven en situaciones distintas, estos dos ejes cantidad de experiencia y diversidad de experiencia no nos permiten concluir que quienes se encuentren en sus extremos piensen mal, lo único que nos señala es que piensan diferente.

Si con Lévi-Strauss (1962) hemos aprendido que el hombre desde que es hombre siempre ha pensado igual de bien, no se nos olvide que el hombre es hombre desde que nace y que el niño pertenece con todo derecho a la especie humana desde que es concebido, mientras el niño es niño, no es perro ni gato, sino humano y no es hacia él entonces donde hay que voltear para buscar al "otro de la completa diferencia". Si la antropología al volverse estructural y ver al llamado primitivo concluye que no es el "otro de la completa diferencia" sino simplemente "otro hombre". La antropología al voltear al niño persigue lo mismo, es decir que este sea considerado no como el "otro de la completa diferencia" que dicho sea de paso, no existe, sino simplemente como "otro". Tal vez, en cierta manera, en tanto que pensamiento otro, podamos decir que el niño y el

primitivo piensan igual pero hay que recordar y radica ahí la diferencia con las posturas genéticas del desarrollo y de la historia que niño y primitivo piensan igual de bien. El pensamiento del salvaje por un lado y del niño por el otro es cualitativamente similar al pensamiento de un científico o de un teórico, sólo que el pensamiento de estos últimos es diferente al de los primeros ellos.

La diferencia fundamental radica en que el niño y el salvaje hacen ciencia (y buena ciencia) con las mismas herramientas mentales con las que otros, por ejemplo el Pintor y el Músico hacen Arte. El Arte ciencia del salvaje y del niño es por estas razones similar al Arte Ciencia de los sabios de *Al-Andalus*, o de los sabios del renacimiento y por supuesto, es similar al Arte Ciencia del psicoanálisis. Por lo tanto, nuestro proyecto de antropología invierte el proyecto de la antropología clásica, si ésta intentaba utilizar el pensamiento infantil conceptualizado como mal pensamiento para explicar denostando el pensamiento salvaje, nosotros utilizaremos el pensamiento salvaje conceptualizado como buen pensamiento como medio de comprobación de que es correcto que el pensamiento infantil según el psicoanálisis es también un buen pensamiento. Después de haber demostrado que el mito lejos de ser una bobería es un tipo de ciencia estructurada a partir del dato sensible y de la lógica de las semejanzas-diferencias, esperaremos que el pensamiento infantil sea como una ciencia sensible que se expresa a través de construcciones similares a los mitos, las teorías sexuales infantiles, sólo que, y a diferencia de los verdaderos mitos, el niño al construirlos se las tiene que apañar con los pocos datos sensibles que su corta experiencia le brinda, datos sensibles provenientes principalmente de las relaciones que el niño entabla con la imagen de su cuerpo la cual como ya sabemos está mediatizada por la Imagen del otro. La imagen de su cuerpo y el mundo imaginario de la madre son las principales fuentes de teorizar del niño, fuentes que se ven incididas por el lenguaje, el deseo de la madre y posteriormente el operador fálico.

LA LÓGICA INCONSCIENTE SUBYACENTE A LA SEXUALIDAD INFANTIL.

Tal vez, el primer problema epistémico al que se enfrenta el niño es aquel que le interroga por el deseo de la Madre y es que, en un principio, el niño no se concibe de otra manera sino como siendo el objeto de deseo de la Madre. El deseo vital del niño no es otro que el deseo del deseo del otro. En una fase posterior este deseo de deseo del otro será mediatizado por la figura del Padre Imaginario a quien se le supondrá la encarnación de este objeto que moviliza el deseo de la madre y que compite por el ser, (que no puede pensarse en esta etapa sino como ser fálico) que el niño creía sustentar. Que el niño diferencie el "ser fálico" del "tener fálico" lo llevara incontinentemente a un remolino de consideraciones lógicas al respecto de la diferencia de los sexos en tanto que dialéctica del tener y no tener. No importa que tan lejos se aventure el niño por sus consideraciones lógicas, el que se pregunte sobre la naturaleza del deseo de la madre que no es sino un hueco en lo real y sobre la diferencia de los sexos donde La mujer no existe, tarde que temprano llevará al niño a descubrir que el ser del mundo es un ser de disparidad, un ser en falta, es decir que el Otro está castrado (A). En esta asunción del mundo por el teorizar infantil como ser en disparidad es donde podemos encontrar otro punto de apoyo que justifique el programa de nuestra antropología. Ya que Lévi-Strauss (1972) opina que la reflexión mítica llega a la misma conclusión, a saber: "Del mundo no puede decirse pura y sencillamente que es; es con la forma de una asimetría primera, que se manifiesta diversamente según la posición que se adopte para

aprenderla... Inherente a lo real esta disparidad pone en marcha la especulación mítica, pero porque condiciona a un más acá del pensamiento, la existencia de todo objeto de pensamiento. El enigma de la sexualidad como es visto por los ojos del niño, ha sido ya bosquejado por el psicoanálisis, si Lévi-Strauss considera que en suma los mitos son instrumentos para procesar problemas lógicos y que se les inventa para mediar en ciertas paradojas o contradicciones fundamentales que una cultura no puede resolver. Las teorías sexuales infantiles, estos como mitos del niño no son otra cosa que instrumentos lógicos que el niño se inventa para procesar los problemas que en forma de paradojas o contradicciones se le presentan al niño, y que paradoja puede ser mayor que aquella que constituye la diferencia sexual. Con el mito hemos recorrido un trecho largo que nos ha capacitado para reconocerlo como el instrumento lógico que es y que le permitirá al niño enfrentarse con los más grandes enigmas a saber: ¿Cuál es la naturaleza del deseo de la madre? Y ¿Cómo es posible que haya diferencia sexual si el significante "La mujer" no existe?. Para poder bosquejar, sin ánimos de pretender resolver los problemas a los que el niño se enfrenta a través de la lógica inconsciente subyacente a las teorías sexuales infantiles empezaremos, como el señor perogrullo diría por el principio, es decir analizando las concepciones de Freud sobre la sexualidad infantil.

FREUD Y EL DESCUBRIMIENTO DE LA SEXUALIDAD INFANTIL.

Situémonos en el "Zeitgeist" de Alemania a principios del siglo XX. Sabremos entonces que a los delicados oídos de la sociedad Vienesa de tiempos del Buen Emperador Francisco José llegan como vagos, pero no por eso, menos inquietantes rumores sobre un atrevido neurólogo Judío que supone que las neurosis son provocadas por la seducción que un adulto, generalmente los padres, ejerce sobre un niño. Y es que no le basta con decir eso sino que inclusive hace hablar a las personas de ello pretendiendo así curarlas. Psicoanálisis, práctica morbosa que busca que aquello que debería permanecer oculto, es decir, la sexualidad salga a la luz, tal es la ominosa idea que del psicoanálisis se tenía entonces y que en algunos lados aún se conserva. Freud, al enunciar la teoría de la seducción, fue víctima de un arraigado prejuicio que sus mismas investigaciones le llevaron a desterrar, a saber, dicho prejuicio no es otro que la suposición de que "los niños no tienen vida sexual". La sexualidad infantil en un principio fue una molesta necesidad lógica que se le impone a Freud a partir de la observación, o más bien tendríamos que decir, de la escucha del discurso de la histeria. Aceptar la sexualidad infantil, no fue fácil para Freud, ya que, inclusive, para la "**Comunicación Preliminar**" de 1893, Freud ya ha desarrollado una explicación de la histeria sobre la base del supuesto de un trauma sexual provocado por la seducción de un adulto, al formular esta teoría, (que por cierto es una teoría sexual infantil), es como si Freud pensara: "la histeria tiene relación con la sexualidad y esta relación se da en los primeros años de vida, como asumo (ideológicamente por supuesto) que los niños no tienen sexualidad entonces, la sexualidad que se anuda con la histeria tuvo que venir de afuera, es decir desde un adulto seductor.

El abandono de la teoría de la seducción, implica necesariamente aceptar la existencia de la sexualidad infantil, y aceptar este supuesto, fue lo que llevó a Freud a describir el complejo de Edipo. Ya para el verano de 1897, según nos recuerda Strachey, Freud aceptaba plenamente que en los niños pequeños operan impulsos sexuales de carácter parcial, sin necesidad de que hayan sido incitados desde afuera. Sostener la

existencia de la sexualidad infantil, es ir en contra de la opinión popular, que sostiene a su vez, que la pulsión sexual está ausente durante la infancia, y que sólo aparecerá en la pubertad. De la misma manera en que Freud fue engañado por esta concepción errónea, la mayoría de los que se han ocupado de la sexualidad humana, han prestado poca atención a la sexualidad infantil. Las muestras de sexualidad infantil han sido consideradas no como rasgos típicos, sino como muestras de corrupción temprana. Una de las causas del descuido de la sexualidad infantil, es la amnesia infantil, la cual al ocultar los recuerdos de las impresiones de los primeros años de vida, recuerdos que sin embargo son determinantes para la personalidad del niño, ocultan también todo vestigio de recuerdo de las manifestaciones tempranas de la sexualidad. De hecho, la función de la amnesia infantil no es otra que la de reprimir precisamente los recuerdos conscientes de las primeras manifestaciones de la sexualidad infantil.

Otra fuente de error, que induce a pensar que la sexualidad infantil no existe, es que en la infancia, el cuerpo no está preparado aún para reproducirse, por lo tanto, el niño no tiene necesidad de sexualidad, es decir, el niño no tiene necesidad de desear. Esta concepción es errónea, ya que supone que el único fin de la sexualidad, es la reproducción, lo cual refuta ampliamente la experiencia del erotismo, que únicamente persigue el placer. En el caso de la infancia, lo que persigue la sexualidad en ella, es la organización de las diferentes zonas erógenas, es decir, de las diferentes zonas que limitan y permiten el intercambio del cuerpo con el mundo exterior, como por ejemplo, la boca, el ano, los genitales, la piel, los ojos, etc. Así como también, persigue la organización de las diferentes pulsiones parciales que le son concomitantes a estas zonas erógenas, para así poder estructurar el psiquismo del niño en base a la organización promovida por las identificaciones parciales. De esta manera, la sexualidad infantil no sólo persigue conseguir el pleno desarrollo de la función genésica sino que y principalmente busca la integración de la imagen del cuerpo libidinal del niño, proceso que involucrara a la madre y posteriormente al padre.

LA ESTRUCTURA LOGICA SUBYACENTE A LAS ETAPAS DE DESARROLLO PSICOSEXUAL

En los libros de texto titulados generalmente como "Teorías de la personalidad", (por ejemplo Dicrapio, 1980) se puede observar claramente la predilección que la Psicología académica norteamericana siente por las llamadas fases de desarrollo de la psicosexualidad. De hecho, la exposición del freudismo en muchos casos se limita a atender este pequeño fragmento del corpus teórico en detrimento del resto más jugoso en implicaciones clínicas y teóricas. Si la psicología académica muestra tal predilección, probablemente se debe a que este fragmento de la teoría es fácil de malversarse, increparse y criticar, por otro lado, reduce a una sencillez ingenua lo que de otra forma es un sistema difícil, ya no digamos de dominar, sino tan siquiera de medio comprender, y por último, estas fases del desarrollo de la libido apuntalan la ideología genética del desarrollo de la personalidad por un lado y por otro se prestan fácilmente a la creación de una caracterología (personalidad oral, rasgo anal, relación anal-oral, fijación fálica etc. y ad Libitum.) Que en lugar de explicar al sujeto del inconsciente y al sintoma en los tres registros de la práctica psicoanalítica (Real, Simbólico e Imaginario) sirve únicamente como obstáculo epistémico que al denominar cree comprender cuando el acto de denominar implica únicamente que el sistema llegó al límite de su especificidad, a saber a nivel del individuo.

Aunque es cómodo pensar a las fases del desarrollo psicosexual como en constante devenir temporal, esto es, una tras otra, es importante considerar que todas las pulsiones parciales se encuentran presentes desde al nacimiento, y no sólo eso en la práctica se encuentran mezcladas ya que sólo son componentes parciales de una pulsión única y es muy difícil identificarlas por separado, por último lo único que denota el nombre de la fase es la Primacia lógica que dicha pulsión parcial tiene sobre la totalidad de las demás. Por ejemplo: durante la fase oral, los componentes anales, fálcos y genitales de la pulsión coexisten con el componente oral que nombra dicha fase sólo que el componente anal, el componente fálico, y el componente genital se organizan según el patrón del componente oral, es decir se organizan con base en los mecanismos de la introyección (que se deriva de la alimentación) y de la proyección (que se deriva del grito), en este caso particular, el de la organización oral, es precisamente a lo que se refiere Melanie Klein, no se trata de saber si el niño erotiza o no la boca, porque es algo que ya sabemos sino que los intercambios que articula mediante la boca tienen su correlato anímico en los mecanismos primitivos de la fase esquizo-paranoide. Regresando al punto de partida, las fases del desarrollo psicosexual según son sistematizadas por nuestro viejo amigo Karl Abraham "en sobre las fases tempranas del desarrollo de la libido" son las siguientes:



Ahorremos tiempo a la exposición no hablando de lo que para todos ya es conocido (tiempos, edades, características, y caracterología) y señalemos que lo realmente importante no es reconocer tal o cual zona erógena como primada en tal o cual fase sino que señalemos de qué dinámica antitética (como las palabras primitivas, como los operadores binarios) de relación del cuerpo con el exterior, ya que tal es el fin de la sexualidad infantil da cuenta cada fase del llamado "desarrollo psicosexual":

1. *La etapa oral*, como ya vimos organiza los procesos violentos, como sólo pueden serlo, el grito y la ingestión; la introyección y la proyección, es decir, organiza la relación entre ser ingerido (los objetos persecutorios) o ingerir (el pecho bueno).
2. *La etapa anal*, por otra parte, organiza los procesos ya no tan violentos de la retención (represión) y de la incontinencia (síntoma) entre expulsar (drang) y conservar.
3. *La etapa fálica* por otra parte organiza el ser y el no ser, lo femenino y lo masculino el tener y no tener.
4. *La fase de latencia* implica una relación epistémica y simbólica con el mundo, entre el saber y el no saber de la sexualidad, la mayoría de los niños toma partido por el no saber nada de ello y empiezan a saber sobre el mundo que dicho sea de paso es el otro de la sexualidad.
5. *La fase genital* no organiza la relación sexual, que como hemos machacado no existe, sino la relación equilibrada entre yo (ía) y otro(a).

La conjunción de los elementos pulsionales orales y anales con sus correspondientes ejes antitéticos (ingerir, ser ingerido; Expulsar, retener; ser, no ser; saber, no saber; yo y otro) permiten la limitación del cuerpo que sólo así puede relacionarse con el mundo exterior, ya que ahí donde sólo hay Uno no hay relación posible. Si sostenemos que los componentes parciales de la pulsión se encuentran presentes en el sujeto desde siempre no es vano que recordemos que el componente fálico no es la excepción y que organiza una interesante dinámica desde los primeros meses de vida, por otra parte en lo sucesivo habremos de vernos las caras con la enigmática pulsión epistemofílica.

LA PULSIÓN EPISTÉMICA

Freud hace mención de la pulsión epistémica en el historial del pequeño Hans (1909) que es donde se le presenta con toda contundencia y reclama el interés atento de Freud. Él ahí (1909) nos dice que la aparición de dicha pulsión se ubica a la par que el florecimiento de la vida sexual del niño es decir entre los 3 y cinco años, más bien agregaríamos nosotros es en esta etapa cuando alcanza, al igual que la sexualidad infantil, su apogeo porque desde que el niño vio la luz del mundo se vio impelido por esta pulsión a aprehender. Esta extraña pulsión Freud le reconoce cierta independencia de la sexualidad por ejemplo (1909) dice que no la considera subordinada totalmente a la pulsión sexual ya que es en parte una sublimación de la pulsión de apoderamiento y extrae su energía de la pulsión de ver. Pero posteriormente cambiara de opinión y en adendas posteriores a 1909 al historial de Hans, Freud aceptará que dicha pulsión está completamente subordinada a la pulsión sexual, por ejemplo, afirma que *"el apetito de saber y la curiosidad sexual parecen inseparables entre sí"*. En los tres ensayos de **teoría sexual (1905)** Freud señala claramente que la pulsión de saber recae sobre los problemas sexuales y aun es despertada por estos, además agrega que los enigmas de la sexualidad no pasan inadvertidos para los niños y cualquier pequeño en pleno uso de sus facultades no dejara de ocuparse de ellos. No obstante, de este florecimiento sexual, mucho después, dicha pulsión epistémica se separará de su incitación, es decir, el niño se decidirá a no saber más de ello y la pulsión epistémica otrora ligada a la sexualidad, se volverá autónoma.

LAS TEORÍAS SEXUALES INFANTILES

El producto más sobresaliente de la actividad epistémica del niño, digámoslo desde un principio para dar contundencia a nuestro intento de construcción de una antropología son unos retazos de mitología implícita (Lévi-Strauss, C ; 1972), es decir fragmentos o girones de sistemas de representación relacionados con la sexualidad que a raíz del análisis de Hans (1905) Freud identifica y denomina "teorías sexuales infantiles". Pero, ¿qué motiva la aparición de las teorías sexuales infantiles?. Freud en su estilo cuasi-interpretativo y literario pinta la estampa de los primeros años de vida del niño (1905) y compone lo siguiente: En un principio, el niño es el centro de atención de sus padres y familiares pero de repente aparece en el horizonte como un temible nubarrón la posibilidad de la aparición de un rival, es decir de un nuevo hermanito, esta posibilidad es tomada en serio por el niño ya que su propia madre se lo ha dicho o lo ha oído de ella, porque ha observado a otras parejas tener hijos o por el simple hecho de caer en cuenta que él fue o sigue siendo el odiado rival de un hermano mayor. Esta espantosa posibilidad lleva al niño a preguntarse de donde vienen los niños para así poder encontrar una forma de eliminar al molesto competidor. En esta etapa surge la primer teoría sexual infantil que mencionaremos a saber:

"La madre está repleta de niños por dentro y éstos amenazan con salir a la menor provocación"

El consternado niño, aunque se ha formado ideas al respecto, acude a sus padres para que éstos sacien sus ansias de saber, pero éstos le contestan con evasivas, lo mandan con cajas destempladas a su cuarto, o en el mejor de los casos, le cuentan historias tales como la de la cigüeña que no le satisfacen pero que tiene que creer para ser un niño bueno, de esta manera, y proscrito al inconsciente, el saber sobre la sexualidad va a presionar él mismo para resolver el problema al que no le encontró

solución en el dicho de los padres. En consecuencia, el niño se vuelve crítico, poco confiado, reflexivo y penetrante. Este primer problema al que el niño se enfrenta, muchas veces en forma totalmente inconsciente, será abordado por el pequeño, abandonado a sus propios medios, utilizará su pensamiento aún no educado o domesticado por la escuela, es decir utilizar su pensamiento en estado salvaje para averiguar la respuesta que le ha sido negada. Pero, ¿Cómo es este pensamiento salvaje? Obviamente es similar al pensamiento salvaje (Lévi- Strauss, C; 1962) de los pueblos mal llamados "Primitivos". Se trata de un pensamiento que opera con elementos sensibles (perceptos) en lugar de conceptos y que organiza su saber no en base de una lógica lineal, sino sobre la base de una lógica de las semejanzas y las diferencias. Entre los datos sensibles con los que el niño cuenta para resolver el problema que consiste en saber de dónde vienen los niños, tenemos, las propias experiencias sensoriales del pequeño y el reconocimiento de al menos dos orificios del cuerpo, es decir, el niño sabe sobre la boca, sobre el ano, sobre la deglución, la defecación y la sensación de expansión intestinal. Por otra parte, a ningún niño se le escapa la relación primera entre comer mucho y engordar por una parte y la relación segunda entre esperar un hijo y el aumento del tamaño del vientre de la madre. Todos estos elementos perceptuales y la lógica oral y anal de la ingestión- retención respectivamente, dará lugar a que cada niño por su cuenta elabore el siguiente mito o formule la siguiente teoría, que para nosotros tiene el mismo valor epistémico de una construcción científica, y que se expresa de esta manera:

"Si el bebé está dentro de mi mamá, y no puede ser de otra manera porque la he visto engordar como cuando uno come mucho, el bebé debió de haber llegado dentro de mi mamá porque mamá se lo comió, pero mi mamá no se pudo haber comido un bebé, por lo que debió de haber comido una comida mágica que dentro de ella se transforma en bebé y la única forma en que este bebé puede salir es como salen todo lo que nos comemos, como una caca".

Esta teoría cloacal, denominada así porque es una interpretación correcta de una realidad otra, que sin embargo, no es la del hombre, sino la de algunos animales, por ejemplo las aves y los reptiles que en efecto tienen un sólo orificio, llamado la cloaca por el cual defecan, orinan, intercambian fluidos sexuales y tienen a sus huevos. Las teorías sexuales infantiles, articulan un saber de la realidad que a su manera es lógico y científico, de ahí que el uso del término teoría no nos resulte ni chocante ni atrevido. En consecuencia, para el psicoanálisis hablar de teoría, incluyendo por supuesto a las teorías científicas, es hablar de las Teorías sexuales infantiles en particular como de la pulsión epistemofílica que las produce en general (Toscano, A.R; en Braunstein, N; 1991). Freud define a las teorías (1905) como *"esas ideas abstractas determinadas por relaciones significativas con el material empírico, donde las relaciones mismas con dicho material están supuestas, sino es que establecidas aún antes de que se les pueda conocer y demostrar"*; dicho de otro modo, una teoría es un saber articulado que espera demostración ya que, toda teoría tiene por función y en eso se iguala a la función del mito, el de resumir la experiencia pasada y ordenarla como una nueva experiencia por venir. La teoría y el mito no son otra cosa más que unas redes de relaciones que se elaboran sobre la experiencia sensible y que permiten pensar la realidad ya que funcionan como un enrejado de codificación lógica que se aplica a ellos.

El niño con las teorías sexuales infantiles organiza su limitada pero rica experiencia sensorial a la manera en que los mitos organizan la más extensa pero igual de rica experiencia sensorial de los pueblos mitantes. Esta organización de la

experiencia, tanto por parte del mito como por parte de las teorías sexuales infantiles, se ejecuta tomando el continuo de la experiencia sensorial y opera separaciones en él, estas separaciones o cortes en la experiencia sensorial se dan inclusive desde el nivel del órgano sensorial y se continúan ejecutando hasta llegar al nivel cerebral. Posteriormente se reorganiza este continuo troceado constituyendo elementos discretos de significación antitética que son nuestros viejos conocidos los operadores binarios, para proyectarse después en perceptos cuya buena forma y adecuación a las necesidades semánticas del operador binario los hace aptos para significarlos. De esta manera mítica, las teorías infantiles articulan un saber de lo real aprendido por lo simbólico que se organiza con base en los operadores binarios. Regresando a la teoría Cloacal, el niño articula su saber sobre el origen de los niños basándose principalmente en las siguientes experiencias sensoriales que posteriormente conformaran algunos operadores binarios:

Adentro/afuera	Boca/Año	Ingerir/Ser ingerido
Madre alimento/Niño alimentado :: Madre alimentada/niño alimento		

Todo esto nos señala contundentemente que las teorías sexuales infantiles no son ni por mucho fabulaciones arbitrarias del niño y su carácter universal debería de ser prueba suficiente para convencernos, sino que por el contrario, dependen absolutamente de las necesidades sexuales y la experiencia sensorial del niño. Pero, aún hay más, podemos extender un resultado del Análisis estructural de los mitos a nuestro proyecto de antropología en psicoanálisis, ya que, de la misma manera que en antropología estructural se demuestra que todo mito dentro de sí tiene el germen de sus transformaciones, el mito (teoría) cloacal también crea a partir de sí mismo otros mitos (teorías) que tratan de explicar transformando la teoría cloacal el origen de los niños a su manera. Estas transformaciones son:

A1) Los niños vienen del pecho de la madre

Ya que como antialimentos que son en el pensamiento infantil, pueden provenir del pecho de la misma manera que el alimento que otrora los alimento salía también del pecho.

A2) Los niños son extraídos del vientre, y quien los extrae deviene por este acto padre.

Aquí la experiencia de la intromisión del padre en la relación madre-hijo como rival imaginario fálico del pequeño, se imprime en esta teoría ya que, al separar el Padre al hijo de la madre en lo imaginario, el padre es representado en este mito haciendo que sea él quien en lo real separa al hijo de la madre en el inicio de la vida (parto).

A3) El ombligo se abre para dejar pasar al bebé.

Esta teoría se apoya primeramente, aunque no se construye sobre la base de ella, en la repugnancia por el orificio anal que surge en el niño como una formación reactiva ante la prohibición de jugar con su excremento. Esta repugnancia cambia el valor que el niño por nacer tiene en la mente del pequeño investigador donde, de ser concebido como idéntico al excremento, el nuevo bebé pasa a ser concebido como análogo del excremento, y para el pensamiento del menor es necesario que para que sea evacuado éste "como un excremento", se encuentre un orificio que sea como un ano, pero sin serlo.

Esta función de análogo del ano, sólo puede ser representada por el ombligo, ya que, el niño ignora la existencia de la cavidad vaginal, y la boca, como orificio de salida que es, no es tan idónea, ya que el niño la piensa como un anti-ano. Esta transformación de la teoría cloacal representa al ombligo como el punto de disyunción ente madre e hijo, siendo que en la realidad, el ombligo es el punto de unión entre ambos, en otras palabras, la teoría del ombligo descubre la verdadera función de éste pero la expresa en forma negativa (es decir en forma inversa). Las teorías sexuales infantiles llegan a conclusiones científicas, pero por caminos retorcidos en relación con la investigación

experimental ya que al igual que el mito tratan de reconocer un orden en la realidad que intentan poner al descubierto por medio de la clasificación de las cualidades sensibles directamente aprensibles por el sujeto. El orden en lo real, es también un presupuesto de la ciencia positiva pero ésta lo supone para una realidad que trasciende las apariencias. En otras palabras, el niño al tratar de reconocer un orden evidente en la realidad mediante la observación a nivel perceptual arriba a conclusiones similares a las que el científico llega cuando, a sabiendas de que hay un orden oculto en lo real, obvia las apariencias perceptuales para alcanzarlo. De suerte que parecería que un oscuro saber guiara al niño en sus investigaciones cuando lo que realmente pasa es que el orden evidente, el perceptual y el orden oculto, que explora la ciencia se corresponden entre sí, por ejemplo el sabor de las cebollas, los ajos y los rábanos en el orden sensible forman un grupo, pero para la botánica cada una de estas plantas pertenece a un orden distinto, sin embargo, la química descubre que, lo que es común a estas plantas es que todas contienen azufre. De esta manera, la química y el saber sensible terminan tocándose las puntas.

Como ya dijimos, las teorías sexuales infantiles son reflejos de la propia constitución del niño. El estudio de estas teorías consideradas como mitos individuales, nos puede aportar en psicoanálisis lo que aporta el estudio de los mitos colectivos a la antropología estructural, a saber: el conocimiento de la mente de quien los produce, es decir la mente de los niños o de los mitantes. Pese a los errores objetivos en los que incurren las teorías sexuales infantiles, (errores que sin embargo no son atribuibles a los procedimientos lógicos que el niño emplea, sino a lo limitado de sus premisas), estos productos epistémicos dan prueba de una gran y aguda comprensión de los procesos sexuales, comprensión mayor aún de la que sospecharían sus creadores. Lo atinado de este oscuro, pero no menos verídico saber sexual del niño, impide que pueda ser engañado en este rubro por los adultos, y sin embargo, aunque el niño confía ciegamente en sus padres, recibe de ellos explicaciones bobas a sus preguntas sobre la sexualidad que literalmente insultan su inteligencia, pero que tiene que creer al pie de la letra para que sus padres se sientan tranquilos con su propia sexualidad. Este conflicto que entabla el niño entre sus propios descubrimientos y las historias inverosímiles pero contadas y aprobadas por los padres provoca en él una escisión psíquica de profundas consecuencias, entre ellas. Tenemos la creación de la dicotomía entre el creer y el saber. Además, a raíz de esta escisión, el investigar, el teorizar y el mitificar quedaran proscritos de la consciencia del niño como contenidos malos, y por otro lado el creer mentiras, y confiar ciegamente en sus padres deviene consciente como contenidos buenos. No es sino en esta escisión primaria entre investigar y creer que se origina también la antinomia entre ciencia y religión, entre pensar y tener fe.

Si hemos puesto al mito del lado del pensar y no del lado de la fe, esto no contradice nuestra argumentación anterior. Aunque tradicionalmente el mito se ubica dentro del campo de la etnología religiosa, a lo largo de toda esta tesis hemos intentado señalar de múltiples formas que el mito es un instrumento para pensar la realidad, de ahí que se encuentre siempre en constante devenir, por el contrario, la religión es concomitante de la creencia dogmática que a diferencia del verdadero mito, no se puede modificar so pena de ser acusado de herejía y proscrito de los cánones de la religión. Como cualquier otra forma del pensar, el mito autentico se encuentra en oposición a la religión. La renuncia a la investigación sexual daña permanentemente a la pulsión de

saber porque el investigar hace que el niño dude de aquellos que para su tranquilidad deberían de ser infalibles, a saber, sus padres.

LA DIFERENCIA DE LOS SEXOS

Regresando al desarrollo de las teorías sexuales infantiles y antes de que sean proscritas, tenemos que cuando el niño cree haber solucionado el problema de la procedencia de los bebés, otro problema lógico provocado por la irrupción de un elemento nuevo, le comienza a atenazar, puesto que este problema, mucho más complejo que el anterior, tarde que temprano lo llevará a reflexionar con relación a un imposible. Este nuevo problema le enfrentará con algo que no podrá solucionar nunca, ni aún como adulto porque la respuesta a este dilema está más allá de lo simbólico. Esta duda que aparece en el horizonte del pensamiento infantil no es otra más que ¿Qué es un padre?. Esta interrogante llevará al niño en un futuro a considerar las cuestiones siguientes ¿Qué es la mujer? Y ¿Existe la relación sexual?. En la dinámica del nacimiento que es pensada por el niño y que se expresa en forma coherente en la teoría cloacal todo parece estar en su lugar, salvo por un pequeño elemento. En esta teoría simplemente, no hay lugar para el padre, y este lugar no existe en el pensamiento del niño porque este lo niega como resultado de la rivalidad fálica que imaginariamente el niño sostiene con el padre imaginario. El padre como rival del niño no ocupa un lugar de genitor ante él, sino sólo el de molesto socias con el que tiene que lidiar y que (quien sabe como) ha alcanzado lo que para él es más precioso, es decir tener el objeto de deseo de la madre. Sin embargo, este estado de cosas no tiene por que perpetuarse, el niño tiene la esperanza de poder eliminar al padre imaginario y ocupar su lugar ante la madre. Bajo esta óptica de la rivalidad fálica el niño no le concede ninguna participación al padre en el acto de su génesis. La teoría cloacal y sus transformaciones pueden pensar al hombre que moviliza el deseo de la madre sólo como aquel que separa al niño de ella pero no como responsable en sí mismo del ser del niño. Algunas de estas suposiciones míticas de la función del padre son:

- a) El padre puede ser el que produce, cocina o sirve la comida mágica que originará al nuevo ser ya que, de la misma manera en que el niño es alimentado por su madre y que él significa como el fantasma de la satisfacción primaria de su deseo, el niño teoriza que el deseo de la madre, que es deseo de un hijo, sólo puede ser colmada por el padre en un acto análogo al de la alimentación.
- b) El padre también puede ser el que reciba al niño en su calidad de excremento o bien el que rasga y rompe el cuerpo de la madre (lo cual no es del todo equivocado) para sacar (o para meter) al niño ahí. Esta imaginaria reinterpreta la experiencia del niño de ser salvado (sacado) por su padre de "la boca de cocodrilo" que es el deseo de la madre y que al tomarlo como objeto de su deseo amenaza la existencia subjetiva del niño.

Sin embargo el niño no puede negar por siempre la existencia del padre como genitor, ya que escucha de otros que el padre participa en la creación de los niños. Escucha también que él bebe le pertenece de una manera similar a la que le pertenece este a la mamá. Oye que el padre le hizo un hijo a la madre o que el padre le dio a la madre un bebé de regalo, etc. El que el niño sea del padre con igual derecho que con el que es de la madre lleva a nuestro pequeño investigador a no poder seguir negando la participación del padre en la génesis del niño ya que es necesario que los hijos sean verdaderos hijos del padre y no sólo que sean hijos de él como Jesús es hijo de San José. Surge aquí una teoría pequeña pero ingeniosa que no obstante pronto se ve desmentida y que puede tomar dos versiones a saber:

- b1) Los niños nacen del padre y las niñas nacen de la madre
- b2) los niños nacen de la madre y las niñas del padre.

Estas dos teorías que hacen innecesaria la diferencia de los sexos y que restituyen al varón de la "envidia de maternidad", caen, porque si existe la diferencia de sexos tiene que ser por algo, En algún momento en el tiempo, un hombre y una mujer hacen algo que da origen a un nuevo ser, esta fantasía originaria que tomara muchas y muy bizarras formas es otra de las teorías sexuales infantiles denominada "la escena primaria" y que revisaremos posteriormente ya que otro acontecimiento epistémico de mayor alcance se da al mismo tiempo. El niño comienza a interrogarse por la diferencia entre los sexos, trata de encontrar cuál es el significante que diferencia a los padres y a las madres, a los hombres y a las mujeres. Esta pregunta por la diferencia de los sexos es por supuesto anterior a la pregunta sobre la relación sexual y a la teoría de la escena primaria (lo que hace que los padres que son dos den origen a uno, es decir el niño) ya que si la primera no está planteada es imposible plantear la segunda y por consiguiente, el niño primero tratará de contestar la primer pregunta a través de la única forma que conoce, es decir a través de la lógica sensible que constituye su pensamiento aún no domesticado por la educación, es decir a través del pensamiento salvaje.

La diferencia de los sexos es una cuestión difícil de resolver para el género humano, ya no digamos para el niño, porque primeramente implica que, distintos caminos de pensamiento incitados cada uno por problemas distintos tanto en el varón como en la mujer, converjan en un mismo punto en determinado momento, y por otra parte, contestar esta pregunta implica para el niño tomar una posición al respecto, es decir, implica para el niño y para la niña ser significado por un significante privilegiado (aquel que contesta a su pregunta) de distinta manera. La pregunta por la diferencia de los sexos lleva al niño a adquirir su identidad sexual, la cual no es producto de un saber ubicable en algún gen, sino que es el producto de una identificación del niño y de la niña para con un significante, o en terminología freudiana, es el producto de una identificación del niño y la niña con un rasgo del objeto. Este significante ante el cual toma partido el niño y la niña, no es otro más que el significante de la diferencia sexual, a saber: el significante fálico, es decir, se identifican precisamente con el significante que falta. El falo, tanto para niños como para niñas, al principio de la vida del sujeto es el significante del ser (en este primer momento este significante aún no está encarnado en el percepto del pene como su soporte imaginario), es decir, en la relación dual que se establece en un inicio entre la madre y el hijo siempre hay un objeto otro. Este tercero que mediatiza su relación es el significante del objeto del deseo de la madre, dicho objeto, la madre lo hace coincidir en el niño y el niño a su vez se identifica gustosamente con él porque para el niño, ser y ser deseado por la madre, debido a su indefensión primaria son una y la misma cosa. El significante Fálico aun antes de encarnarse en el percepto pene ya significa dos funciones, la del ser y la del objeto de deseo de la madre. El primer mito que el niño construye, entonces es el de ser él el objeto fálico, es el de ser aquello que le falta a la madre

Posteriormente, el niño se ve forzado a abandonar su identificación con el significante fálico ya que descubre que hay otros objetos que atraen el deseo de la madre, es decir el niño descubre que no es el único ante la madre y que por lo tanto tiene rivales fálicos, uno de ellos y generalmente el más importante es el padre. El padre como rival fálico amenaza con eliminar el ser del niño, entonces, el padre pasa a ser el operador del atributo del ser. El padre es el que permite ser y el que conlleva el no ser.

El niño que se ha enfrentado con otros rivales en ser, descubre que el falo puede ser un atributo circulable y desprendible que se tiene o que no se tiene, por lo tanto, el niño empieza a reconocer que el no tiene ese atributo y que el padre si lo tiene porque la madre se dirige al padre para ser colmada. Con este descubrimiento su tener, y ya no su ser se ve amenazado. El niño que ya había hecho del significante fálico el significante del ser tiene que resignar esta creencia y pasa a pensar al significante fálico como un atributo del ser. De esta forma, el significante fálico sólo simbolizará de aquí en adelante el objeto de deseo de la madre que se puede o no tener y no como anteriormente creía el niño que se puede o no ser.

Una vez que el niño descubre que el falo en su inmaterialidad se puede o no tener, el niño tratará de buscarle una ubicación corpórea que le permita pensarlo a través de su experiencia sensorial, de esta manera, el varón encarnará este atributo del ser en un percepto de su propio cuerpo, este percepto no será otro más que la imagen sensorial del pene que es entre todos los demás perceptos de su cuerpo, heredados de la imagen del cuerpo fragmentado el que es más idóneo para encarnar al significante fálico como objeto que se tiene o no se tiene. La encarnación del significante fálico como atributo universal del ser en el pene es en todo análoga a la encarnación de un zoema "x" en el percepto de una especie animal "z" y de la misma manera que él todo y la nada existían antes de que el pensamiento salvaje lo atribuyera como significación mítica del percepto "raya", el niño atribuye el significante fálico que ha existido desde su origen en el deseo de la madre, al percepto pene encarnando de esta manera el Zoema "pene" o en términos Lacanianos el Falo imaginario. La atribución del significante fálico al percepto "pene" le confiere a este percepto la funciones semánticas de objeto de deseo del Otro y al ser tan imprescindible para el niño tener el objeto de deseo del Otro el niño empieza a suponer la existencia de "penes en todos los seres. El falo imaginario aparece cuando el niño empieza a temer que ese objeto precioso que es el objeto de deseo de la madre que se puede tener o no tener le pueda ser substraído y cuando la niña como veremos más tarde supone la existencia del pene que le ayudará a simbolizar el significante fálico. De esta manera, niño y niña aunque no perciban el pene supondrán que de alguna manera debe de estar ahí al punto que lo pueden llegar a alucinar. Resumiendo, el percepto pene como soporte de la Función fálica que le era preexistente será denominado en Psicoanálisis como falo imaginario, pero esto no es arbitrario como todo operador binario, el operador fálico, necesitará de ciertas características sensoriales de su objeto soporte en lo real, "el pene en primera instancia" para investirse en él. En el caso del pene, estas características del orden sensible que lo hacen susceptibles de encarnar al operador fálico son las siguientes (Nasio, J. D; 1994):

- a) **El factor anatómico:** que resulta del carácter único prominente y fuera del cuerpo de este apéndice que le confiere al pene una fuerte pregnancia tanto táctil como visual.
- b) **El factor libidinal,** es decir, la intensa carga erótica acumulada en el pene (y en el clitoris) y que suscita los tocamientos autoeróticos del niño.
- c) **El factor fantasmático,** que consiste en la posibilidad imaginaria del pene de ser un apéndice separable y autónomo del cuerpo.

El que el falo simbólico sea un atributo del ser convierte su ausencia en una señal del no ser y que el falo simbólico sea atributo del objeto de deseo del otro, su ausencia le confiere el papel significativo de deseo del otro. La posibilidad lógica de la castración ya esta dada por la lógica inconsciente del niño, sólo falta que esta sea comprobada por la experiencia sensorial o por el decir de la madre o del padre. La siguiente teoría sexual

que se le impone al niño como una violenta negación de la posibilidad de la separación del significante del deseo del Otro es la siguiente:

"todo los seres tienen pene"

Al ser la teoría un saber en espera de demostración, al enunciar esta teoría de forma inconsciente el niño buscara también de forma inconsciente probarla en la realidad, de ahí que el niño espere encontrar el pene (Falo imaginario) en todo ser que él observa y que cuando no puede encontrarlo desplace la función fálica del pene a otro atributo que se preste igual o casi igual de bien que el pene ausente a encarnar esta función de falo imaginario. Esta imbricación del fantasma en lo real es lo que en otro lado hemos denominado junto con Lévi-Strauss *deducción empírica trascendente*. El niño al buscar el pene en todo lo que observa se comporta de la misma forma lógica que el salvaje de Norteamérica que busca los enanos rojos que bajan cabeza abajo o que el salvaje sudamericano que espera que la cabeza de las gallináceas esté medio muerta y medio viva. En otras palabras, el niño al deducir trascendentalmente la existencia universal de pene, se comporta ante sus percepciones que le anuncian la ausencia de pene en las mujeres desmintiéndolas por que no pueden ser verdaderas ya que lógica y racionalmente, la posibilidad de la ausencia de pene en un ser es imposible y es tan irracional para el niño creer lo contrario como a nosotros nos podría parecer ver que las cosas en lugar de caer para abajo caen para arriba. Aquí la percepción cede terreno a la expectativa. Si el mito para significar una función lógica inventa animales fantásticos que las encarnan, las teorías sexuales infantiles se construyen sus objetos, es decir, la fuerza de la pulsión epistémica lleva a imaginar el objeto que le falta para comprobarse.

Si el pene, que es atributo universal del ser no esta ahí donde debería "lógicamente" de estar, hay que explicar su ausencia también de una forma "lógica", es decir el pene no esta ahí, en la madre donde debería de estar porque alguien lo quito de ahí, y quien lo quito de donde debería de estar, no puede ser nadie más que el padre por dos razones, primero el padre es el "gran quitador" ya que separa al hijo de la madre que tanto necesita y segundo porque el padre es aquel a quien la madre se vuelve para pedirle eso que falta y para tenerlo primero hubo de habérselo quitado. Esta lógica que de entrada podría parecernos absurda, según las premisas del niño no lo es en absoluto, y pongamos un ejemplo de esto para aclararlo:

" Si vivimos en el siglo XIX y estamos acostumbrados a que todos los coches tienen caballos, el atributo "Caballo" se vuelve para nosotros el atributo universal del ser del coche. Si alguna vez nos subimos a un automóvil y no sabemos que este es otro medio de transporte, al ver que no hay caballos lo primero que pensamos no es: "que esto es otra cosa" sino que alarmadamente diríamos "quien demonios se llevó los caballos"

Entonces, queda demostrado que las teorías sexuales infantiles, obedecen a razones de expectativa lógica y no a elementos de percepción objetiva aunque se deriven en primera instancia de ellos. La castración es una construcción lógica del mismo tipo que el mito, y su fantasma no es otro que una de las fantasías primordiales de las que habla Freud y que también forman parte de las teorías sexuales infantiles. La castración es un mito no porque sea falso, al contrario, es un mito porque tiene eficacia simbólica y porque esta eficacia es posibilitada por la función de los operadores binarios. La castración es el mito inverso a "Todos los seres tienen pene" que se construye expresamente para negarla entonces tenemos que:

La construcción de los mitos o teorías que implican el operador fálico en las niñas no son meros contrarios de las teorías de los niños, sino que implican un sistema de transformación harto complicado, tanto como el que transforma los mitos de pueblos vecino y que se ven en la complicada tarea de expresar el mismo mensaje con contextos culturales diferentes. La razón más inmediata y sencilla de porque la teorización infantil sobre la diferencia de los sexos debe de ser diferente para los niños y para las niñas es precisamente la diferencia anatómica. Al teorizar sobre la diferencia sexual cada uno de los sexos parte de experiencias sensoriales distintas de las que tendrá que valerse únicamente por no contar con otros datos para concluir en que es diferente el otro. Estas experiencias sensoriales sin embargo es todo lo que el niño y la niña necesitan para llegar, cada uno por su lado a la misma conclusión, que por cierto es bastante pobre, es decir el niño con su pene y la niña con su clitoris lo único que podrán decir del otro es, "que no es como ellos" o más precisamente " Eso no soy yo, no tengo que me relacione con tal representación". Sin embargo, al tomar cada sexo un camino diferente para contestar esta cuestión al arribar a ella aunque coincidan no lo harán desde el mismo lugar, durante este camino epistémico cada sexo tomara una postura distinta no ante el otro sino ante ese significante de la diferencia que los mantuvo en jaque tanto tiempo como signifiante del ser y significante del deseo de la madre, a saber el significante fálico.

Al revisar el teorización infantil para con la diferencia sexual, realmente no hemos hecho otra cosa más que cartografiar las construcciones epistémicas que son concomitantes al complejo de Edipo masculino, en otras palabras, del Edipo masculino hemos dicho en las paginas anteriores lo que de su lógica inconsciente nos ha resultado transparente merced de nuestra intervención antropologerica, a saber que durante el complejo de Edipo el niño sólo tiene en mente una pregunta, esta es: ¿El uno viene de lo mismo o de lo diferente?, ¿Cómo es posible que el niño que es uno nazca de dos?. En el capitulo en el que analizamos por primera vez el método con el que estudia el mito la antropología estructural tomamos como ejemplo el análisis del mito de Edipo y concluimos del precisamente que el mito griego se interroga por la procedencia unaria o binaria del hombre. Este y no otro es el mismo enigma con el que la esfinge pone a prueba a Edipo. Si nuestras conclusiones de ese momento se sostienen, y no tienen porque no hacerlo ya que el análisis de Lévi-Strauss al respecto es muy riguroso, nuestro intento de lectura de la episteme del complejo nuclear a través de la antropologería llega a la conclusión simétrica e inversa que el análisis de la antropología estructural en relación con el mito clásico de Edipo. El niño que se pregunta intrínsecamente por la procedencia unaria o binaria del ser es el que esta en el complejo de Edipo, de la misma manera que en el mito de Edipo la pregunta intrínseca a su estructura es el origen unario o binario del ser.

Si hemos hecho esta pequeña digresión no es sin un sentido, este sentido, oculto en nuestra digresión, como oculta está la pregunta por el origen en el mito de Edipo, no es otro sino marcar la inadecuación del término *complejo de Elektra*, que usa la psicología académica para denominar el complejo nuclear en la niña. En los manuales que ya nombramos parece haber una extraña complacencia en presentar el complejo nuclear de la niña por una parte y del niño por la otra como si fueran dos realidades diferentes. Esta ocurrencia Jungüiana de la paridad del complejo nuclear entre hombre y mujer, en lugar de clarificar, oculta una realidad fundamental, esta realidad es que los

sexos no se complementan el uno al otro, sino que sólo son diferentes, radicalmente diferentes. Como dice Lacan en el seminario 4, "Los relacionos de objeto" tan no está en el plan de la naturaleza que dos seres formen una esfera absoluta que hay muchos seres que se las apañan muy bien sin sexo. La niña, regresando a su teorizar que es lo que discutimos aquí, al igual que el niño, se pregunta por la diferencia de los sexos para que una vez que haya contestado esta pregunta pueda responderse si uno viene de lo Unario o de lo Binario. La universalidad de esta pregunta, tanto para el varón como para la mujer y que esté en la base del mito de Edipo, es lo que nos lleva a considerar que complejo nuclear sólo hay uno para ambos sexos. Este complejo que hemos de llamar "complejo de Edipo masculino" o "complejo de Edipo femenino"; sin embargo, aporta soluciones no complementarias sino simétricas e inversas, diferentes para cada sexo y que lleva a cada sexo a una toma de postura diferente ante el significante fálico. La disimetría funcional entre el Edipo Femenino y el Masculino en forma gráfica es algo más o menos de este orden:

Edipo masculino/ Edipo femenino



Figura 16.1 Representación topológica de la orientación que el complejo de Edipo femenino y masculino toman en relación con el significante Fálico (-Φ), es decir como simétricos (d b) e inversos (↑ ↓)

Los tiempos de la producción epistémica del complejo de Edipo masculino que hemos identificado son los siguientes

- a) **Intuición** del significante Fálico como significante del deseo de la madre.
- b) **Equivalencia** entre ser y ser el objeto de deseo de la madre.
- c) **Reconocimiento** de otros significantes que movilizan el deseo de la madre.
- d) **Oscilación** de la identificación fálica del sujeto a la atribución del objeto fálico como atributo universal que sin embargo se puede o no tener (posibilidad lógica de la castración).
- e) **encarnación** del significante fálico en el Zoema "pene" (conformación del falo imaginario)
- f) **Primer teoría sexual** "fantasma de la castración"
- g) **Segunda teoría sexual** que desmiente a la primera "Todo ser tiene pene"

En el caso de la niña, ésta también intuye el significante fálico, al principio, lo hace como significante del objeto de deseo de la madre y por ende, como significante del ser. También, en el caso de la niña, aparecen otros significantes que movilizan el deseo de la madre y se opera en la niña la oscilación entre la identificación fálica y el tener fálico, sólo que aquí ya podemos observar la primera diferencia de las muchas que separan al Edipo femenino del masculino. Por una razón que más adelante se aclarará, y es que tratamos de hacer una exposición lineal de algo que no lo es ni por mucho, para la madre tener un hijo varón y una hija mujer no es la misma cosa. La madre puede encarnar mejor al objeto de su deseo en el hijo que en la hija y la niña experimenta este rechazo fundamental que la predispone a no identificarse tanto con el objeto fálico; en cambio, el niño "se cree más" que es el objeto fálico de la madre. Al entrar otros rivales fálicos a escena y confirmarse la oscilación entre el ser y el tener fálico la niña acepta mejor el tener fálico que el niño porque para ella el tener (que se convierte en promesa) y no el ser fálico (del que se sabe no por entero identificado con) la acerca más a su fantasma de colmar el deseo de la madre.

Las diferencias se siguen acentuando para con la niña porque su anatomía no le ayuda mucho a encarnar el significante fálico en una parte de su cuerpo. En el niño, el propio pene se le ofrece como un representante idóneo para encarnar al significante fálico, ya que este apéndice reúne dentro de sí los factores anatómico, libidinal y fantasmático, que permiten dicha encarnación. En el caso de la niña, el significante fálico sólo encuentra en el clítoris el factor libidinal, es decir, la pregnancia táctil y sensorial, ya que este órgano no cuenta ni con la buena forma del factor anatómico, ni con la posibilidad de separarse del cuerpo del factor fantasmático; de esta manera, el significante fálico al no poderse encarnar en un órgano real de la niña, ésta de la misma forma que hace un pueblo cuando la función que articula un operador binario no se puede encarnar en un animal real y se inventa un animal fantástico, se inventará un apéndice fantasmático que cumpla con la buena forma y con el carácter fantasmático del pene, de ahí que la niña sospeche que su clítoris crecerá y se hará más grande como un pene.

El pene es inventado por la niña, merced de una necesidad lógica que mediante una deducción trascendente se creará gracias al operador simbólico de lo pequeño separable del cuerpo que a su vez se construye a partir de la experiencia de la defecación que lleva a que la niña experimente como una parte que sobresale de su cuerpo, el excremento, es separada de ella. Diremos entonces que "el hombre pone un nombre sobre el pene que teme perder, este nombre es el de falo y la mujer pone un objeto fálico en el lugar del pene que ella convoca (Toscano, A, R; en Braunstein 1991). Cuando la niña descubre la realidad del objeto que trascendentalmente dedujo, ya sea por la observación de su padre, o de su hermanito o de un amiguito incluso, el proceso de encarnación del significante fálico que sólo a medias se había logrado en el clítoris y que supuso aún sin verlo la existencia del pene se cristaliza pero en el apéndice de otro y la niña ya no puede sostener más la ficción de tener pene o de llegar a tener pene y asume que en ella la castración es un hecho. La teoría "yo no tengo pene porque fui castrada" es otra de las teorías sexuales infantiles sólo que en comparación con el fantasma de castración masculino esta teoría no explica una observación en otro sino un hecho en uno mismo que no excluye la posibilidad de la universalidad de pene. El niño descubre una ausencia en el otro de un algo que suponía debería estar ahí, por lo tanto, se atemoriza porque también eso podría llegar a faltar en él, la niña descubre una presencia en otro que también suponía pero que la lleva a desear que eso llegue a estar en ella. Es como si el niño, al descubrir la ausencia de pene en la madre dijera "si es cierto puedo perderlo" y la niña al descubrir el pene en el padre dijera "si es cierto puedo llegar a tenerlo". El niño se piensa primero como perteneciente al conjunto universal para después temer caer en el conjunto particular, la niña se piensa excluida en el conjunto particular para después desear entrar en el universal. Así, mientras el temor de castración cierra el complejo de Edipo en el varón, la asunción de la castración en la niña abre el complejo de Edipo en ella, puesto que durará toda la vida y le llevará a desear más tarde un sustituto metafórico del pene, un hijo.

Esta reflexión mítica llevará a ambos, niño y niña, a instituir al padre en un estatuto nuevo, en un lugar de derecho que denominamos en psicoanálisis padre simbólico. Por una parte el niño teme al padre porque le puede privar del falo imaginario, y por ende, para él, el padre es aquel que crea la interdicción de la prohibición del incesto y al excluir al padre de la castración por ser él quien la administra, se forma un conjunto cerrado en sí mismo que esta formado por aquellos

seres que pasan por la castración, los hombres. La niña a su vez desea del Padre que le el atributo fálico que desea, y por eso instituye al Padre como un imposible. En el caso de las mujeres en lugar de cerrarse, se abre un conjunto que no se deja significar por ningún significante, ya que para definir a "La mujer", nunca hubo un significante propio, siempre se significaron y no completamente por la función negativa del falo. La toma de posición con respecto al significante fálico, que se sella con una identificación será obviamente diferente tanto para hombres como para mujeres. El niño se identifica completamente como hombre con la imagen del padre porque aspira a llegar a ocupar su lugar en relación con la madre, la niña también se identifica como mujer pero no con la imagen total de la madre sino con lo que falta en ella, en otras palabras la niña se identifica con el deseo de la madre. La dinámica de la castración hace que el goce del niño tenga límites, es decir, que sea un goce fálico y que el goce de la niña no los tenga porque siempre habrá un plus de goce en ella al que podrá aspirar.

El niño y la niña, que entraron en la dinámica edípica con la pregunta en mientes ¿qué es un padre?, sólo pueden contestar esta pregunta con relación al lugar de derecho que le asignan al padre, sin embargo, la pregunta sobre la función del Padre Real, sobre el papel del genitor, no ha quedado contestada. A pesar de que la pregunta original permanece, no podemos decir que esta empresa ha sido sin un éxito, por el contrario, el mitificar sobre el padre les permitió tanto a hombres como mujeres tomar posición ante el significante de la diferencia sexual. El significante fálico no es ni por mucho el que esta ausente en las mujeres y presente en los hombres sino que es aquel que estando ausente en ambos esta presente fantásmicamente en el Padre, por lo que en el hombre representa el temor a perderlo sin haberlo tenido y en la mujer la dialéctica de tenerlo sin que se le pueda tener. El significante fálico debe su eficacia a que es un significante cojo, o más bien con tres patas apoyando cada una en uno de los registros de la práctica psicoanalítica el Real, el Simbólico y el Imaginario, al ser un significante en falta no podrá jamás ser totalmente pensado y probablemente este ser de disparidad que encuentran los mitos en la realidad y que con su recorrido tratan afanosamente de nivelar no es otro más que el ser de disparidad del significante fálico que las teorías sexuales infantiles tratan afanosamente de comprender.

Conforme el niño reconoce la disparidad entre hombres y mujeres comienza, como ya dijimos, a suponer la existencia de La relación sexual que de dos crea uno. Para el niño, la relación sexual no es el mero coito sino y fundamentalmente, un acto de fusión entre hombre y mujer, porque aunque el Edipo masculino y femenino no son simétricos, el niño nada sabe de esto y proyecta el fantasma de completud en el ser que esperaba al colmar el deseo de la madre en la pareja sexual. Esta relación sexual, tomada como la fundición de dos en uno, es mitificada por el niño en la escena primaria, de hecho, para el niño, la escena primaria y La relación sexual son una y la misma cosa a saber intentos fallidos de representación de una realidad inaprensible por inexistente. Algunos de los fantasmas o jirones de mitos que intentan describir la escena primaria son:

- a) El coito es uno y dura todo un día o toda la noche
- b) El fantasma de los padres combinados
- c) La retención peniana a la manera del *penis captivus* observado en el coito de los perros
- d) La muerte de uno ambos padres en el coito
- e) La boda como unión mística de almas etc.

La escena primaria, y el fantasma de la castración, no son teorías sexuales propiamente hablando, sino sólo son fragmentos de teorías que dan sentido al

pensamiento del niño y que Freud denomina (fantasías originarias). Por último, el fantasma de la seducción de una persona adulta es la tercera de las fantasías originarias y su contenido es idéntico a la teoría de la seducción como causa etiológica de la neurosis que rearticula Freud. La función de la teoría de la seducción tanto en Freud como en el niño es negar los impulsos sexuales y deseos incestuosos de la infancia y proyectarlos a una persona adulta, con las ventajas de, por un lado, exonerar al niño de la responsabilidad de ellos y por otro lado, representarlos como cumplidos. Todas las teorías sexuales infantiles no se quedan únicamente en el registro simbólico, sino que, la libido queda fijada a ellas y produce síntomas como si en verdad los hechos que estas teorías relatan hubieran sido hechos traumáticos reales y es que en cierta manera estos hechos epistémicos son hechos reales para el niño, y para él es como si en verdad hubieran pasado. Estas teorías tienen eficacia simbólica en la producción de síntomas porque cuentan con una realidad psíquica, es decir, están articulados como si en verdad hubieran pasado, y esto los vuelve generadores de síntomas porque en el mundo de las neurosis la realidad psíquica es la decisiva.

Algunas veces estas teorías se apoyan en realidades objetivas, en hechos traumáticos, pero no son necesarias para que las teorías sexuales infantiles sean formuladas por el niño ya que si no ocurren en lo absoluto, el niño como ya vimos, las construye a partir de pequeños indicios que reconstruye en la fantasía, y por el contrario, cuando el niño recibe una información que lo podría llevar por el camino correcto, por ejemplo, para averiguar el papel del padre en la génesis de los niños como podría ser la observación del coito, si el niño no está preparado por su constitución psicosexual para entenderla, la desestimara o la interpretara sobre la base de sus propias premisa sensoriales. Por ejemplo: algunos niños llegan a observar el comercio sexual de sus padres o bien, observan el coito en los animales y lo suponen en los padres, pero sin embargo, el niño no interpretará que este acto físico como el deseado esclarecimiento de la función del padre como genitor o como "La relación sexual" porque pensará que es muy poca cosa para ser en verdad "La relación sexual". Por sus características violentas aparentes y por su experiencia sensorial lo que interpretará el niño del coito es que éste es un acto sádico entre los padres, negando de paso la diferencia entre los sexos. Las experiencias sensoriales con las que el niño cuenta para interpretar el acto sexual son:

- a) Las huellas mnémicas de todas aquellas ocasiones en el que él se ha enroscado en una sacapela con sus iguales donde uno espera someter, no sin cierto goce sexual al otro.
- b) La superioridad física del padre en relación con la madre le hace creer que el padre es el agresor y la madre la agredida.
- c) Si el coito fue realmente observado entre los padres, no faltara que en algunos estratos sociales la madre se rebelde contra este ya que no le depara ningún placer y si la amenaza con un nuevo embarazo que le restara fuerza y tiempo.
- d) Las peleas diurnas que pueden terminar con una reconciliación en la cama, el niño interpretará dicha reconciliación como la continuación en la cama y a un nivel físico de la agresión.
- e) El descubrimiento de la sangre menstrual le confirma al niño que la madre ha sido lesionada.

Para el niño, el acto que le dio origen, La relación sexual, no puede ser ese aberrante acto sádico que observo, así que construye diversas teorías sobre lo que realmente constituye el estar casado para negar el carácter sádico del coito. Todas estas nuevas teorías coinciden en que estar casado consiste en entablar una relación de comunidad con otro de carácter placentero proporcionada por el ejercicio mutuo o

recíproco de las funciones de micción y defecación de las cuales queda excluida la vergüenza. Ejemplos de estas teorías que versan sobre lo que es estar casado son:

- a) Enseñarse mutuamente el trasero.
- b) Verse desnudos.
- c) Orinar o cagar juntos.
- d) Orinar o cagar en el mismo lugar.
- e) Pelear todo el tiempo.
- f) Besarse o hacerse cariñosos en la noche.
- g) Vivir en la misma casa.
- h) La más avanzada de todas: que el padre orine en la bacinica.

Estas teorías, al igual que las anteriores, articulan un plus de saber sexual, ya que inclusive, pareciera que simbolizan el acto sexual en sí mismo. Su función última, es desmentir el coito como hecho sádico y negar la posibilidad de castración. Las teorías sexuales infantiles no pueden ir más allá y resolver la cuestión del padre como genitor, porque ignoran dos elementos fundamentales, que son: la existencia de la vagina y el papel fecundante del semen. La ignorancia de estos dos elementos, llevan a las últimas teorías sexuales, que se forman cuando ya se reconoció la existencia del coito y la dicotomía penetrante-penetrado. Estas últimas teorías sexuales son:

- a) El del coito anal, cuando se ignora la existencia de la vagina.
- b) La retención del pene que se convertirá en un hijo cuando se ignora el papel del semen.

La más elaborada de las teorías sexuales infantiles es la novela familiar, producción inconsciente a la que ya nos abocamos y cuyo carácter y estructuración mítica nos llamó poderosamente la atención, antes de que nos ocupáramos del carácter mítico en general de todas las teorías sexuales infantiles. Freud (1916), al encontrar estas mismas teorías en varios análisis independientes sospecha que éstas son un patrimonio filogenético adquirido en la prehistoria de la humanidad y transmitido genéticamente, ya que, o bien, contenían un oscuro saber sobre la fisiología de nuestros parientes animales, o bien, retrataban estados de cosa que eran comunes en el alba de la humanidad, por ejemplo, la teoría de la cloaca en el primer caso, o bien, la castración de los hijos por el padre cuando éste era el padre de la horda primitiva. Según la exposición de Freud el niño con su limitado vivir actual llenaría las lagunas de estas fantasías primordiales con su teorización. De esta manera, la fantasía mantendría un antiguo estado de cosas que el análisis de la realidad sofocó. A nosotros más bien nos parece que todos y cada uno de los niños en forma independiente y en pleno uso de sus facultades mentales durante la etapa fálica, ya que la latencia los vuelve tontos, construiría las mismas teorías merced de una regla lógica que es universal tanto al orden de las cosas como al orden de los pensamientos y de una coincidencia anatómica. Los arquetipos no existirían como un saber grabado en el código genético sino que los contenidos mentales universales serían el resultado de un pensamiento convergente que muchos miles emprenden en las mismas condiciones y que arriban al mismo punto. Si queremos responsabilizar a la genética por esto, el único papel que le cabe guardar es el de ser responsable que los mecanismos mentales sean los mismos y funcionen de la misma manera en todo el género humano.

La base del pensamiento adulto no es otro que el pensamiento infantil como a lo largo de toda su obra nos demuestra Piaget, sin embargo no creemos que el pensamiento del adulto evolucione desde el pensamiento del niño sino que más bien el

pensamiento del niño cuantitativamente similar al del adulto, sólo diferenciándose de él por la experiencia, es acotado y domeñado para que de ser un pensamiento salvaje estructural, diversificado y abocado al problema de la sexualidad pase a ser un pensamiento cultivado, aristotélico lineal y abocado a resolver problemas prácticos. De hecho, en el inicio, el proceso de pensar se sexualiza, porque es crucial para el infante averiguar qué hacen los padres, como lo hacen y para qué lo hacen, es decir, es imprescindible para el niño averiguar que lugar ocupa entre la Ley del Padre y el Deseo de la madre. Para contestarse esas preguntas sólo tiene a mano sus experiencias sensoriales y una lógica primera que es capaz de organizarlas sin que él sepa siquiera que son organizadas. El niño empieza a ser sabido por un saber del que no sabe nada de la misma manera que los pueblos mitantes son sabidos por sus mitos sin que ellos sepan que los sabe. Todo pensamiento es sexualizado por el simple hecho de que el único patrón del pensamiento es el mismo cuerpo. El placer de la sexualidad que se aplicó al contenido del pensamiento deviene placer por el continente, el pensamiento mismo y posteriormente, al ser coartada la manifestación de la sexualidad una parte del pensamiento sucumbe a esta represión.

LAS CONSTRUCCIONES MÍTICAS DE LA FOBIA

Las teorías sexuales infantiles son una forma acabada de pensamiento que se manifiesta en enunciados muy concretos, pero la fobia moviliza el deseo de saber del niño sobre la sexualidad de una forma más abierta y más productiva tal y como podemos ver en el caso del pequeño Hans (1905). Analizar el desarrollo y el decir de una fobia es como presenciar in vitro los modos de operación del pensamiento mítico, de lo cual Lacan se percata en su seminario sobre "Las relaciones de objeto" y dedica en consecuencia dos clases para tratar el tema. Las consideraciones de Lacan, junto con nuestras reflexiones finales son las que consignaremos a continuación a título final de este capítulo.

Lacan, (1957) comenta que la perversión, que muestra un carácter sexual infantil, desde un punto de vista genético está al mismo nivel que las neurosis sólo que no es su negativo en el sentido de completud sino su simétrico e inverso. De esta manera Lacan pone en juego la noción de transformación, el sistema que engloba la neurosis, la perversión, la sexualidad infantil y las teorías sexuales infantiles no son ni una puesta en escena una de otras o bien diferentes estadios de desarrollo, sino que más bien, como el sistema que en antropología estructural engloba al mito al rito y al arte esta compuesto por relaciones lógicas de transformación e inversión entre los términos. Un perverso no es un adulto que nunca dejó de ser niño, más bien algunos de los términos de la sexualidad infantil son tomados y reacomodados en la perversión. La expresión de Freud de que el niño es un perverso polimorfo (1905) debe de ser tomada en el mismo sentido en que Lévi-Strauss (1949) lo hace con la expresión cultural polimorfo, es decir como pool de elementos que pueden ser tomados para articular otra cosa. Esta cosa a articular aunque se juega en lo simbólico como el mito y las teorías sexuales infantiles no es meramente algo intelectual, por el contrario es una actividad que engloba los sistemas afectivos (afectos y afecciones) del niño. El mito y las teorías sexuales infantiles tienen una estructura de ficción, no porque sean creación literaria sino porque están sometidas a ciertas reglas de la invención subjetiva, reglas que cuando son bien aplicadas se parecen a la realidad o más bien la realidad que tiene estructura de ficción termina pareciéndose a ellas y es por eso que pueden articular ese oscuro saber sobre lo

real que sólo puede provenir de la misma sujeción estructural que lo real y la ficción guardan entre sí, de hecho toda teoría verdadera lo es porque tiene una estructura de ficción. La potencia sagrada que describen de miles de forma los mitos y que se encarga de ordenar y crear el mundo es la misma potencia sagrada que el niño interroga en tanto encarnada en el falo, es decir la significación y muy especialmente a su instrumento significante, la palabra. La potencia sagrada que se introduce en el orden de las cosas y que hace surgir un orden es la misma que opera al principio del mito y que corta separa y articula los perceptos según una lógica de los significantes.

La parte que se aísla del mito, como en el caso del mito de Edipo la pregunta ¿uno viene de uno, o viene de dos? En sí misma no significa nada pero sin duda es portadora de todas las significaciones posibles y en este mismo caso articula todas las teorías sexuales infantiles. Esta productividad mítica no obedece a otra cosa sino a las necesidades y experiencias del sujeto y aún aunque sea provocada o estimulada por las preguntas, la observación o el esclarecimiento se manifestará estrictamente de acuerdo con las propias estructuras del sujeto, es decir enunciará su verdad. La producción mítica no es delirante, más bien, da la apariencia de una creación lúdica que permite mediante las repeticiones un dominio que nunca alcanzará totalmente de la realidad. En este caso lo importante no es siempre el contenido sino la construcción estructural que da cuenta de esta progresión lúdica en el dominio del enigma que se encuentra en la base de todo mito, enigma que se origina en el ser de disparidad del significante fálico. El falo encarna un operador simbólico que está en el límite de este registro. La cultura no puede prescindir del operador fálico porque instaaura el ser y el no ser, el tener y el no tener, la diferencia entre los sexos, la diferencia entre la ley y el deseo y entre la Madre y el Padre. Que el pene se invista como falo es explicable hasta cierto punto porque es un apéndice que parece expofeso creado para cumplir una función simbólica, ya que es como un añadido en el cuerpo, como un trazo que se inscribe en él para marcar la emergencia de un otro orden, su capacidad para significar él todo y la nada lo instauran como la encarnación del significante ya que:

- a) Está presente en el cuerpo del varón y ausente en el cuerpo de la mujer
- b) puede ser largo cuando lo habita el deseo y pequeño cuando este ha cesado
- c) Puede generar vida y puede eliminar desechos
- d) Inclusive en lo real es un órgano que se construye alrededor de un vacío (cuerpos cavernosos) y sólo la existencia de ese vacío le permite manifestarse.

Esta particular conformación hace al pene insustituible como significante fálico y a la vez fácilmente lo coloca en la posición de conformar una dialéctica de desplazamiento metafórico y metonímico. El niño se introduce de golpe en el lenguaje merced de la dialéctica de la ausencia-presencia de la madre. Con la invención del juego, el niño, como en el caso del fort-da comienza a controlar vía significación esta ausencia presencia y como demuestra el sistema binario sólo el significante de la ausencia-presencia, el Rasgo unario, (el falo) es el único imprescindible para el orden simbólico. La transición de la dialéctica imaginaria del juego intersubjetivo con la madre alrededor del falo al juego de la castración con relación al padre, es la transición que operan los mitos infantiles que en psicoanálisis se llaman teorías sexuales infantiles y el paso de lo imaginario a lo simbólico es el que dan los mitos en el orden de lo colectivo humano. El trabajo de la elaboración (Durcharbeitung) que como veremos en el próximo capítulo es también del orden mítico nos demuestra que este paso de lo imaginario a lo simbólico sólo se cumple eficazmente cuando después de sucesivas transformaciones

míticas un material imaginario ha recorrido cierto número de circuitos que lo simbolizan totalmente.

Lacan(1957) nos recuerda que los actos espontáneos de un niño son algo mucho más directo y más vivo que las concepciones mentales de un adulto y si Hans (Freud, S. 1909) nos comunica su sueño de las dos jirafas, es precisamente para enseñarnos este paso de lo imaginario a lo simbólico. La jirafa que es dibujada por Hans en un papel para luego hacerla bola nos muestra la eficacia con la que una imagen ha devenido símbolo, el cual se marca en un papel y se puede trabajar en él o hacerse bola y deshacerse de él. Para el niño determinadas imágenes tienen un funcionamiento simbólico en virtud de que operan como los zoemas operan en los mitos, es decir encarnando en un percepto una función lógica, estas imágenes son en un principio las surgidas de la relación con la madre. Luego aparecerán otras imágenes que simbolizaran funciones más complicadas y que son tomadas de la relación con el padre y con la castración. El niño se presenta el problema de la sexualidad en forma de problemas lógicos que sólo podrá intentar contestar basándose en estas imágenes que han adquirido para él el papel de operadores binarios. Este continuo progreso de lo imaginario a lo simbólico constituye una organización de lo imaginario como mito, o al menos va en la dirección de una construcción mítica verdadera, es decir mediante la puesta en juego de lo individual de lo imaginario a lo colectivo de lo simbólico.

De la misma manera que es imposible hacer corresponder cualquier elemento de los mitos freudianos con una significación unívoca ya que primero son una cosa y luego otra y luego otra, cada uno de los elementos de las teorías sexuales infantiles sólo puede concebirse en su relación con cierto número de otros elementos igualmente significantes. Cada elemento de la producción mítica infantil representa algo diferente pero siempre estructurado en relación con los diferentes momentos de la indagación sexual del niño. Por último señalemos que los elementos externos que el niño invoca en las teorías sexuales infantiles tienen su realidad objetiva, pero al niño le servirán como elementos necesarios que él deconstruye de la realidad para utilizarlos en su juego de permutaciones lógicas.

XVII. PSICOANÁLISIS: UNA PRAXIS Y UN TEORIZAR MÍTICO

Considero la estructura del mito como una arquitectura que convendría para las casas de los psicoanalistas. Sergei Leclair, 1994. "El país del otro". Siglo XXI ed.

ADVERTENCIA CONTRA UNA LECTURA APRESURADA

Freud al comenzar la sección IV de *"Más allá del principio del placer"* (1920) advierte:

"Lo que sigue es especulación, a menudo de largo vuelo que cada cual estimara o desdenara de acuerdo a su posición subjetiva. Es además un intento de explotar consecuentemente una idea, por curiosidad de saber a donde lleva"

Este capítulo a su vez, también es especulación de alto vuelo, pero aplicada a lo que hemos revisado en retrospectiva. Después de habernos adentrado por los meandros del mito para descubrir que sus mecanismos son similares pero no idénticos a aquellos que forman el sueño, después de descubrir que en cuestiones sexuales el niño piensa la diferencia a partir de la semejanza y la semejanza a partir de la diferencia de la misma manera en que el mito piensa la totalidad de las cosas, después de habernos topado con que el oscuro saber que guía las indagaciones sexuales del niño es el mismo que con base en un pensamiento "salvaje" más no por eso equivocado ha creado los grandes sistemas mitológicos, y sobre todo, después de habernos dado cuenta que la fuerza mágica omnipresente en los argumentos de estas creaciones míticas no puede ser otra cosa más que el poder de la significación así como el de uno de sus instrumentos significantes, la palabra. Así, después de sopesar este estado de cosas, creo que la separación entre observador (psicoanálisis) y observado (mito) es más estrecha y más tenue de lo que pudiera habernos parecido al principio y nuestro propósito en este capítulo no será otro más que demostrar que la indagación psicoanalítica en la estructura del mito no es otra cosa más que la autoindagación epistémica del propio psicoanálisis.

Que más nos queda preguntarnos después de haber desarrollado este recorrido por el mito sino lo siguiente: Cómo es posible que mucho antes de que el estructuralismo sentara sus bases, mucho antes inclusive de que Saussure y la Lingüística estructural aparecieran en escena, el psicoanálisis pudiera penetrar sin extrañeza en el campo de los mitos y obtuviera resultados similares a los que Lévi-Strauss partiendo de una metodología distinta obtendría mucho después en el largo recorrido que representan los cuatro volúmenes de las mitológicas. No es maravilloso que Abraham, Rank, Jones, Ferenczi y Freud aunque nada o muy poco intuyeran de los operadores binarios, de los diferentes códigos míticos, (astral, alimenticio, social, etc.) de la lectura sincrónica y diacrónica, de la transformación en el contrario, en el inverso es decir, de los sistemas de transformación, pudieran en determinado momento armar fragmentos de análisis estructural de mitos sin siquiera pretenderlo, e inclusive, sin darse cuenta de que lo habían hecho, y es que, como lo demostrará Lacan, el inconsciente está estructurado como un lenguaje, ya que éste habla a pesar del sujeto, pero, no nos adelantemos aún. Como señalé al principio de esta tesis, se podría

contestar (aunque erróneamente) a estas preguntas que los Psicoanalistas siempre fueron estructuralistas, aún sin saberlo o que el estructuralismo es una suerte de Psicoanálisis laico despojado de sus contenidos y abandonado únicamente a la forma vacía. Aunque esta explicación por simple pudiera parecer tentadora no es la más adecuada ya que el psicoanálisis demuestra una especificidad propia que se manifiesta aún en ausencia de la reflexión estructural y el estructuralismo por su parte abarca grandes parcelas de la realidad, como por ejemplo la genética que escapan por supuesto de la frontera del psicoanálisis. Al respecto yo más bien creo que las coincidencias en los análisis del mito que emprenden el psicoanálisis y la antropología estructural cada una por su lado y en distintos momentos, la firmeza con la que el timón del barco psicoanalítico navega en los mares del mito y las comprobaciones que inesperadas le llegan al psicoanálisis desde el análisis Antropológico estructural de los mitos y del Folklore se deben a otra aspecto que vincula al psicoanálisis y al mito en un nivel más profundo.

Más allá de la supuesta vinculación genética que pudiera haber entre psicoanálisis y antropología estructural, ese algo más profundo que subsiste en el fondo de su relación es un anuncio de un descubrimiento subversivo. Este resto, además tal vez es en parte responsable de la extrañeza que el saber psicoanalítico despierta en aquellos que practican las llamadas ciencias duras y que les hace exclamar que el psicoanálisis no es una ciencia como la que ellos conocen, sino más bien una doctrina, una cosmovisión o una mitología. Nuestro recorrido por el saber mítico nos muestra, (y de nada ha servido el trabajo de Lévi-Strauss y el de esta tesis en menor grado si no es así), que el pensamiento aunque no sea científicamente positivo puede ser correcto y que el pensamiento salvaje, motor del pensamiento mítico no es solamente un tipo de ciencia primigenia que antecede, como el embrión al niño, a la ciencia moderna, sino que es un tipo de ciencia otra que siempre ha estado ahí y que sus logros, sencillos como sólo pueden serlo las cosas importantes, son la base de la cultura, ya que, la agricultura, la arquitectura, la ganadería, la alfarería, la escritura y la forja de metales son frutos del pensamiento mal llamado primitivo del hombre y no son fruto de un azar que matemáticamente se muestra muy poco probable de ocurrir y muy difícilmente puede ser el motor de cambios tan profundos. Por ejemplo, el descubrimiento del procedimiento para hacer fuego por frotación implica la representación con dos trozos de madera del acto sexual que produce también calor ya que en la naturaleza las probabilidades de que dos trozos de madera se froten uno contra el otro por acción de una fuerza impersonal como el viento es muy reducida y aún sería más reducida la probabilidad de que este proceso fuese observado las suficientes ocasiones para abstraer sus invariantes y aplicarlas como procedimiento tecnológico. En este punto creo que ya es evidente lo que quiero apuntar, pero tanto si lo es, como si no lo es, no sobra decirlo, ya que nunca está de más oír completamente articulado lo que como "*leit-motiv*" hemos escuchado por largo tiempo, durante este trayecto que iniciamos juntos y que estamos casi a punto de concluir. Si el Psicoanálisis puede leer en los mitos sus razonamientos y escuchar en los niños un saber otro de la sexualidad, saber otro que es el mismo que él descubre, es precisamente porque el psicoanálisis está hecho de la misma sustancia que los mitos, ya que, tanto la ciencia primigenia que se plasma en el crear mítico como el pensamiento teórico del psicoanálisis obedecen a los mismos principios que no son otros más que aquellos que hemos denominado pensamiento salvaje, es decir, son una lógica de la sensibilidad, de la semejanza y la diferencia.

Digámoslo ya sin ambages, el teorizar psicoanalítico es un teorizar mítico que aunque ha alcanzado un grado de refinamiento y complejidad extraños por escasos en una ciencia joven, ya que cien años no es nada, y extraños además por subversivos (por ejemplo al asegurar que las pulsiones son fuerzas regresivas que buscan un estado anterior de la materia) no ha logrado un reconocimiento de cientificidad entre las ciencias duras precisamente porque su propio objeto de estudio le pide ser abordado con las herramientas de esa ciencia otra que es el pensamiento salvaje. El psicoanálisis, aunque quisiera, no puede construirse con experimentos o con estadísticas ya que dichos procedimientos están precisamente diseñados para borrar lo que el psicoanálisis se empeña en alcanzar, es decir el estatuto y la función del sujeto. Si la ciencia moderna se empeña en buscar objetividad (saber del objeto) la ciencia salvaje se empeña en alcanzar la subjetividad (Saber del sujeto). En su construcción, el psicoanálisis sólo puede avanzar a través del fantaseo que es el teorizar metapsicológico. Ya Freud en *"Análisis terminable o interminable"* (1937), lo apunta de esta manera:

"Entonces es preciso que intervenga la bruja. La bruja metapsicológica quiero decir. Sin un especular y un teorizar metapsicológico, -a punto estuve de decir fantasear- no se da aquí un solo paso adelante"

Después de la diáspora, los psicoanalistas en Norteamérica trataron de que el psicoanálisis se pudiera comprobar y medir, pero sobre todo, se empeñaban en que a partir de éste se pudieran armar experimentos para comprobarlo o refutarlo. Todo esto fue en vano, ya que al psicoanálisis no se le puede hacer entrar dentro de los causes de la buena ciencia positiva, puesto que al ser una ciencia de la subjetividad permanece inalterado por esos intentos que ni lo comprueban ni lo refutan, ya que no apuntan al sujeto *"quid"* de la cuestión, sino a fantasmales objetos positivos (Yo, relaciones objetales, cambios fisicoquímicos del cerebro, tendencias estadísticas) que se forman como resultado de este vano intento de objetivar lo inobjetivable. La comprobación en psicoanálisis al estar en relación con el sujeto estará por eso del lado del discurso, ya que el significante es lo que representa al sujeto para otro significante, es decir, el sujeto sólo puede ser alcanzado en su función creadora si se le deja imitarse a sí mismo a través de la teorización metapsicológica, del libre fantaseo, en resumidas cuentas, a través de la creación mítica que le confiere una eficacia simbólica, ya que reproduce como objeto las mismas relaciones que subsisten en el sujeto que las crea. A pesar de sus aparentes locuras, tales como *"las pulsiones de autoconservación se derivan de la pulsión de muerte"* (Freud, S; 1920). *"La conciencia moral es el resultado de la vuelta a sí mismo de la agresión"* (Freud, S; 1920) o más recientemente con Lacan *"La mujer no existe"* y *"el deseo siempre es el deseo del otro"* la contundencia del psicoanálisis es innegable y provoca tanto malestar que aún ahora se le sigue negando. Y esta contundencia que o se niega o se acepta no es más que uno de los aspectos de la eficacia simbólica que el psicoanálisis en su calidad de pensamiento mítico moviliza. Si a fin de siglo Marx se desmorona porque quiso dejar de depender de los mitos y se crearon otros a su alrededor que sus seguidores no supieron reconocer y por ende dominar, Freud sigue ahí pulsando con su saber que al proyectarse de forma mítica, es decir, de un modo salvaje que es tan antiguo como la pirámides de Egipto, hace surgir el significado de una aparente nada. Repito, lo que sigue es especulación y cada uno estará libre de aceptarla o negarla, espero que nuestro recorrido por la lógica otra del mito que también es la del psicoanálisis termine por inclinarnos a la primer opción, pero si no fuese así espero que por lo menos estas consideraciones nos hagan pensar al otro llamado "primitivo" bajo una nueva concepción de sujeto capaz de teorizar al menos tan bien como nosotros.

EL CARÁCTER “SALVAJE” DEL DISCURSO DEL PSICOANÁLISIS

La historia de las ideas, es una disciplina que durante mucho tiempo se representó sus objetos de estudio, a saber: el teorizar científico, el avance de la tecnología y el desarrollo de las ideologías bajo la metáfora de un camino cuyas características principales eran la rectitud, la superficie lisa y el trazado sin recovecos, caminos en falso y rutas abandonadas. Actualmente y gracias al trabajo de pensadores tan importantes como Michelle Foucault, nos encontramos con que el panorama de los objetos de estudio de la historia de las ideas que la arqueología del saber foucaultniana saca a la luz, es muy diferente a la que se había concebido anteriormente. En lugar de *“los equilibrios estables y difíciles de alterar, los procesos irreversibles, las regulaciones constantes”* (Foucault, M. 1970) la arqueología del saber le ha demostrado a la historia de las ideas que el desenvolvimiento en el tiempo de los desarrollos científicos, ideológicos y tecnológicos, no es una progresión lineal ni mucho menos aritmética, sino que es un proceso que rara vez está equilibrado, que en un período de tiempo pequeño puede dar pasos enormes, para después no avanzar en el curso de los milenios, o bien, después de un arduo proceso de acumulación y desarrollo, disciplinas completas son borradas de un plumazo. El desenvolvimiento de las ideas en el tiempo es un proceso que está sometido a muchas y muy variadas influencias, por lo que constituye un proceso discontinuo jaloneado en todo momento por factores ajenos a las ideas mismas, es decir, los factores políticos, económicos y sociales pueden tanto sofocar como sacar a la luz contenidos y saberes, además, estos factores reprimen las ideas inquietantes que amenazan con cuestionar dogmas religiosos, tradiciones seculares, estructuras sociales y flujo de intercambio económico. De esta manera, sería falso asegurar que los pueblos Mesoamericanos no conocían el uso que a la rueda se le puede dar en el transporte, ya que se han encontrado objetos que se suponen juguetes y que utilizan ruedas para desplazarse, es más correcto pensar que el círculo y su subrogado la rueda, al ser una representación sagrada del universo y del tiempo, era una forma demasiado sagrada como para ser rebajada usándola en el transporte. Pensar que los descubrimientos son hechos una vez y para siempre es una de las falacias que sostenía la antigua historia de las ideas y es tan etnocéntrica y absurda como la concepción de que el sol sólo sale una vez y a una misma hora en todos los lugares del globo. Lo más común en lo referente a los descubrimientos, es que esto se haga muchas veces de forma independiente y que otras tantas veces queden enterrados hasta que el conjunto económico, ideológico y político, esté listo para asimilar dicho conocimiento e integrarlo en la cultura que domina.

Al delimitar los bordes de una hipotética historia del psicoanálisis, lo cual por cierto no realizaremos nosotros, ya que es una tarea ardua y extensa que nos llevaría varios volúmenes, no tendríamos únicamente que circunscribirnos al período que Freud con su práctica terapéutica abarca, tendríamos también que analizar los antecedentes epistémicos y formativos de Freud y aún remontarnos más atrás en busca de prácticas similares al psicoanálisis olvidadas o degeneradas por el paso del tiempo. Hablando con propiedad, no hay más psicoanálisis que el que es a raíz de los trabajos de Freud, pero si miramos al pasado pronto empezaremos a distinguir aquí una, y más allá otra de las pequeñas piezas que forman el todo de la experiencia freudiana y nos sorprenderemos que éstas ya sea de forma aislada, ya sea de forma conjunta se hayan presentado antes en las más diversas experiencias humanas. No podemos proponer por supuesto que los

diferentes aspectos de la experiencia freudiana que aparecieron antes que ella precediéndola, se hallan ido acumulando en algún lugar poco a poco hasta que atravesado un umbral se manifestaron como el todo del corpus teórico del psicoanálisis, como podría ser el supuesto caso de la medicina o de la química, pero lo que sí podemos formular a partir de las formas y los contenidos de las prácticas culturales y de las realidades simbólicas en las que estos fragmentos del psicoanálisis aparecieron por primera vez, son hipótesis sobre las características y el funcionamiento de estas partes en sí, porque nos proporcionan un contexto otro más allá que el del psicoanálisis mismo que nos permite comprenderlos mejor a la luz de un nuevo contraste entre la figura Psicoanalítica familiar y un fondo cultural nuevo. La práctica del psicoanálisis, tanto en su forma de terapéutica, como en su forma de indagación científica, es un inédito epistémico en occidente porque parece ir precisamente en contra de uno de los pilares básicos del pensamiento occidental tal y como lo concebimos desde los inicios de la civilización griega, este pilar no es otro que la Razón y la lógica aristotélica de ella emanada. El pensamiento clásico surge como una posibilidad de resolver problemas concretos tales como las ecuaciones algebraicas, el avance de la arquitectura y el cálculo de probabilidades. Mientras que el pensamiento clásico sólo puede avanzar mediante una cuidadosa selección de las premisas y una no menos cuidadosa aplicación de una heurística conocida como silogística y que denominamos razonamiento, el psicoanálisis subvierte este principio por partida doble ya que deja aparentemente libre la selección de las premisas del analizado y deja igualmente libre en apariencia los medios por los cuales los elementos del discurso del analizado serán comprendidos, sin embargo, ésta aparente libertad no es tal ya que existe un determinismo psíquico.

Esta aparente sin razón que se opera cuando el psicoanalista le pide al analizado que diga lo que se le venga a la mente y que de todos modos resultará bien la experiencia, como ya dijimos, es un inédito para con el racionalismo, pero no es ni por mucho un inédito en la humanidad, ya que al ser el discurso del analista sólo uno entre cuatro posibles, realmente lo que sería escandaloso es que no se le hubiera articulado antes. Algunas prácticas culturales hacen de su aparente falta de premisas y de la también de la aparente sin razón de su procedimiento, su estandarte, por ejemplo: La adivinación mediante el "*I ching*" comienza con una azarosa tirada de palillos; también tenemos que el decir de los oráculos de entrada no se entiende y mucho menos se entiende el procedimiento ritual que lo convoca. Estas prácticas culturales que se hermanan con el psicoanálisis en su aparente arbitrariedad no son otras más que, como ya lo hemos visto, aquellas que en su base tienen al pensamiento salvaje (que también está determinado pero por premisas otras) como su motor y causa última. Entonces, sobre la base del pensamiento salvaje que las anima tenemos un conjunto de realidades culturales formado por el rito, el decir oracular, la magia, el chamanismo y por su puesto la creación mítica. Estas extrañas prácticas culturales al basarse en un aparente sin-sentido no pueden pasar por menos que enigmáticas ante los ojos del observador positivo, e inclusive llegan a ser tan enigmáticas, como podría ser la terapéutica y el teorizar psicoanalítico para estos mismos observadores. En resumidas cuentas, el que este conjunto de práctica que se oponen en igual medida al racionalismo y al positivismo lógico sean tan similares en este aspecto al psicoanálisis, nos lleva por lo menos a considerar que cuando delimitemos los contornos abruptos, desgajados e interrumpidos de la historia del psicoanálisis, también habrá que voltear (y hacerlo en primer lugar) hacia ellas, para que, indagando entre sus restos recopilados por los etnólogos surjan estos preciosos fragmentos de saber antiguo que siendo tan similares

al saber psicoanalítico que estaremos interrogando, nos sirvan para conceptualizar de otra manera las características epistémicas del psicoanálisis mismo. A lo largo de esta tesis hemos tenido la oportunidad de mostrar que los mecanismos que están en la base del pensamiento otro que constituye el objeto de estudio del psicoanálisis, no son otros más que los mismos mecanismos que están en la base del pensamiento salvaje. En este capítulo pretenderemos dar un paso adelante y demostrar que los mecanismos del pensamiento que está en la base del teorizar psicoanalítico en sí mismo no son otros más que los mismos mecanismos de este pensamiento salvaje que es el motor del pensamiento mítico. Para sostener esta afirmación que no formulamos a la ligera, no es suficiente nuestra buena voluntad sino que además debemos de mostrar los elementos de juicio que nos llevaron a enunciar tal aseveración y que además podamos esgrimir aquí a nuestro favor para así poder sostener en forma contundente nuestro decir de que el teorizar psicoanalítico es en sus modos de funcionamiento similar al teorizar mítico.

En primer lugar y para aportar elementos a nuestro favor que sean fácilmente aprehensibles nos remitiremos a las observaciones que Lévi-Strauss(1985) hace con relación al pensamiento salvaje y su contemporaneidad en la creación humana y es que si en algo realmente insiste Lévi-Strauss y parecería a veces que no lo anima otro afán a lo largo de toda su obra, más que ese, es precisamente el de demostrar que el pensamiento salvaje, aquel que es el motor del pensamiento mítico, no sólo no es una actividad ya superada sino que por el contrario es un tipo especial de pensamiento otro que se activa cada vez que el espíritu humano se interroga sobre lo que es el significado. Que el pensamiento mítico sea una actividad que se interroga por el significado es precisamente nuestra primer prueba a favor de nuestra hipótesis que asegura que el teorizar psicoanalítico es un teorizar mítico, ya que en efecto, el psicoanálisis es también una actividad que se interroga en todo momento por el significado. Que la interrogación por el significado en el mito se de también a través de una lógica similar a la de las matemáticas, como en el psicoanálisis, es una prueba suplementaria. La principal preocupación del psicoanálisis en cada uno de sus frentes teóricos, es el problema de la significación de tal o cual producto del inconsciente. Si consideramos que el psicoanálisis se inicia con la interpretación de los sueños, no es menos cierto que la interrogación por la significación comienza ahí mismo, ya que "*Deutung*" de "*Traumdeutung*", significa en castellano "*significación*", es decir, el inicio de la indagación del psicoanálisis es a través de la pregunta que interroga por la "*significación de los sueños*". Por otra parte, los mecanismos de condensación y desplazamiento que están en la base del trabajo del sueño son los antecedentes teóricos de los mecanismos de la metáfora y la metonimia que comandan el proceso de significación mismo. La interpretación psicoanalítica, según esta óptica, no es otra cosa más que un proceso de significación de un discurso a medias que es el del inconsciente cuyo residuo que se va revelando en el proceso es el sujeto de la enunciación de dicho discurso.

Posteriormente y conforme va avanzando el psicoanálisis, cada fragmento que él va iluminando es un fragmento que se va obteniendo a favor de la significación, entendida ésta por supuesto, no como una correspondencia de uno a uno entre un contenido específico y una significación, sino como el reconocimiento de que cada significante depende de los demás para significarse de esta manera, el psicoanálisis encuentra los mecanismos de la significación de los chistes, de los actos fallidos, de los síntomas y del fantaseo. Sin embargo, al llegar al problema de los mecanismos de la significación del mito, este se le resiste y si bien ofrece unos fragmentos de su

mecanismo de significación a la penetración psicoanalítica oculta otros que resultan impenetrables, es decir aunque el psicoanálisis penetra parcialmente en el enigma del mito, se da cuenta que este no puede significarse en su totalidad porque no significa significantes como hace el sueño o como hace el sintoma sino que, más bien el mito es una actividad que se ocupa en sí misma de significar mecanismos significantes de la misma manera en que el psicoanálisis lo hace. Así Freud (1931) en "*Über die Entstehung des Traums*" señala:

"Cabe preguntarse si es lícito creer que la actividad formadora de mitos ensaya (como un juego se diría) la figuración -disfrazada mediante expresión corporal- de procesos arcaicos por todos conocidos, pero de extremo interés sin otro motivo que el mero placer de la figuración".

Es decir, mientras el psicoanálisis se topa con un discurso enmascarado del que ha de extraer uno o varios significados, el mito ha de enmascarar su discurso para poder significarlo. Lo que dice Lévi-Strauss (1985) con relación a la función del mito es más o menos lo siguiente: Todo mito plantea un problema y lo trata mostrando que es análogo a otros problemas, o bien el mito trata simultáneamente varios problemas mostrando que son análogos entre sí. A este juego de espejos, imágenes que se devuelven unas a otras jamás corresponde una cosa real (*ding*) sino un objeto lógico o más propiamente hablando le corresponde una matriz lógica que produce objetos. Es decir "*el mito es un sistema de operaciones lógicas definidas por el método del (es cuando...) o del (es como...)*" La reflexión mítica es pues original porque opera en varios códigos que se traducen de uno a otro bajo la premisa de que sin un texto se traduce a varias lenguas podrá extraerse un sentido más amplio del análisis de todas las versiones que del análisis de una sola de ellas. El mito como actividad significadora se asemeja a la praxis del psicoanálisis en su registro simbólico, de hecho, en el plano simbólico el teorizar mítico y el teorizar psicoanalítico son prácticamente indistinguibles ya que conforman sus objetos con base en las mismas relaciones lógico matemáticas. Si por una parte, el mito al significar sus contenidos utiliza más los códigos, astral, etnoculinario, etnobotánico y etnozoológico, el psicoanálisis al significar sus contenidos utiliza predominantemente los códigos, corporal, histórico-vivencial, fantasmal y pulsional. El psicoanálisis, sin embargo, se diferencia del mito porque postula que el código original, entendido este no como el que da no la versión primera sino como el que da la versión que tiene la mayor eficacia simbólica es el código corporal porque es a través de la imagen del cuerpo del otro que el orden simbólico se anuda con el orden imaginario y con el orden real, además de que, las preguntas primeras que inauguran la actividad simbólica del niño son precisamente las que se interrogan por la incidencia del deseo en el cuerpo y que, sobra decirlo están expresadas en un código corporal. De esta manera Lévi-Strauss (1956) propone que en psicoanálisis se diferencie entre el inconsciente que se reducirá a ser un término por el cual designamos la función simbólica específicamente y el subconsciente individual que es el lugar donde se acumulan los recuerdos individuales de cada sujeto, de esta manera para Lévi-Strauss, el Inconsciente, según él lo define sería equivalente al lenguaje y su subconsciente sería equivalente al léxico individual. De esta manera importara menos el vocabulario que la estructura que lo significa. Esta distinción está ya hecha y avanza desde los primeros momentos de la teorización freudiana y culmina en los desarrollos de Jaques Lacan.

Freud, en su primera tópica distingue tres sistemas que son: el Inconsciente (Icc), el Preconsciente (Pcc), y el Consciente (Cc). Posteriormente, cambia esta visión por una más compleja donde existen tres sistemas principales a saber: El ello, el Yo y el Superyó

cada uno con contenidos específicos que pueden tener como cualidad el ser conscientes, preconscientes, o totalmente inconscientes, así, el ello es totalmente inconsciente, pero tanto el SuperYó como el Yo pueden tener contenidos tanto inconscientes, como preconscientes, como conscientes. Posteriormente Lacan identifica tres registros en la práctica psicoanalítica que no se corresponden ni con la primera ni con la segunda tónica de Freud (dice Lacan mis tres no son los tres de Freud) que son: Lo Real, lo Simbólico, lo Imaginario. Lo Real es el registro del cual el Psiquismo está por siempre separado y que sólo puede aprenderse de forma parcial a través del orden imaginario que se constituye con la anticipación del propio cuerpo en la imagen del cuerpo del otro y del orden simbólico que opone a los contrarios e iguala a los similares. El niño, al comenzar su teorizar sexual escapa del campo imaginario y se instaure, como ya vimos, gracias al significante fálico, en el orden simbólico, de esta manera, el teorizar mítico, aunque usa imágenes, sólo puede usarlas bajo la condición de que tengan una función semántica, de que se constituyan de forma semejante a los representantes de los Zoemas, es decir como significantes. Lo que Lévi-Strauss denomina inconsciente es el registro Simbólico de Lacan y lo que denomina subconsciente es la cualidad inconsciente que Freud adjudica a diversos contenidos. El teorizar psicoanalítico en cuanto se ocupa del significado le concierne al orden simbólico y el abordar el orden simbólico sólo se puede hacer mediante el pensamiento salvaje de ahí que psicoanálisis y mito coincidan en lo que al orden Simbólico se refiere. Siempre que un significante se anuncia representa toda una serie de significantes que pudieron haber sido convocados en su lugar y también representa la serie de los significantes que lo antecedieron y que lo precederán, por esto, al hablar, siempre se enuncia un enigma, es decir, al hablar siempre se trata de enunciar un medio decir que puede ser significado a posteriori. El mito por su parte también es un medio decir que sólo puede significarse al transformarse el mito presente en otro mito. Este simple hecho, es decir, el que desde la interrogación por la significación mito y psicoanálisis se hermanen como empresas que interrogan el orden Simbólico habría ya de bastarnos para reconocer el carácter mítico del teorizar psicoanalítico, pero si hemos de hacer lo correcto también hemos de dar una demostración más amplia de otros aspectos en los que el teorizar psicoanalítico y el teorizar mítico se encuentran, uno de estos aspectos y que trataremos a continuación es el de la coincidencia en el mismo uso simbólico tanto en el mito como en el psicoanálisis de contenidos imaginarios idénticos.

COINCIDENCIAS DEL PSICOANÁLISIS Y EL MITO EN EL USO DEL CÓDIGO ORAL/ANAL

Para la psicología académica uno de los contenidos más atractivo del psicoanálisis, probablemente porque a partir de él se puede fantasear una historia de desarrollo es el que se refiere a las etapas pregenitales de la libido. En el capítulo anterior brevemente bosquejamos nuestra hipótesis de que las etapas del desarrollo psicosexual más que referirse a tiempos cronológicos que se suceden uno tras de otro, se refieren a tiempos lógicos, cuya función consiste precisamente en organizar las relaciones del cuerpo y del exterior con base en distintos ejes lógicos que están determinados por la realidad anatómica del sujeto. En el Psicoanálisis estos ejes de intercambio son las zonas erógenas que de antiguo conocemos y la forma en que se organizan son las siguientes a saber: La boca (adentro y afuera), el ano (adentro y afuera), los genitales (hombre y mujer) etc. Sin embargo la forma en que estos ejes son pensados no es un inédito del psicoanálisis ya que, según nos demuestra Lévi-Strauss

(1985) dichos ejes fueron profusamente usados con anterioridad por el pensamiento Salvaje para elaborar mitos siglos antes de que Karl Abraham los sistematizara. De esta forma, Lévi-Strauss (1985) demuestra que para el pensamiento mítico el carácter oral y el carácter anal forman dos puntos de un continuo, el del adentro y el de afuera del cuerpo que puede en cualquier de sus dos extremos mostrar dos estados, es decir, pueden estar cerrados para cumplir una función retentiva o abiertos y en el caso de estar abiertos pueden cumplir una función de avidéz o de incontinencia. Lévi-Strauss (1985) crea el siguiente cuadro a partir de los valores que los extremos del continuo pueden tomar:

FUNCIÓN/ EXTREMO	ORAL	ANAL
Retención	Mudez	Constipación
Avidéz	Glotonería	Sodomía
Incontinencia	Vomito/Locuaz	Diarrea

Este cuadro que esquematiza las relaciones del interior del cuerpo con el exterior del cuerpo se va llenando poco a poco con especies animales que cumplen funciones semánticas relacionadas con las intersecciones del cuadro. Dichas funciones semánticas no son otras más que nuestros viejos amigos, los zoemas. Por ejemplo en su libro la "alfarera celosa" (1985) Lévi-Strauss se dedica a perseguir las apariciones de uno de estos zoemas que representa por partida doble la avidéz oral y la incontinencia anal: este animal es el Chotacabras. El chotacabras (*Chordelileis, esp*) es un pajarillo cuya principal característica es que puede abrir su boca muy ampliamente al punto de que en algunas lenguas indígenas su nombre se crea sobre la base de la raíz que denomina a la vulva¹. La concepción de la avidéz oral del chotacabras se deriva entonces de una deducción empírica, es decir de la suposición de que una boca tan grande sólo puede servir para comer demasiado, pero la supuesta incontinencia anal del chotacabras se deriva de una deducción trascendental, es decir, esta concepción se deriva de un encadenamiento de operaciones lógicas, en este caso son las siguientes: a) lo oral se opone a lo anal (diferentes extremos de un continuo) y B) la avidéz se opone a la incontinencia (entrada incontrolada, salida incontrolada). Mediante las comprobaciones estructurales a las que Lévi-Strauss nos tiene acostumbrados, mismas que por su extensión no reseñaremos. Él (1985) nos muestra que otros animales en su calidad de zoemas ocupan otros lugares dentro del cuadro anterior y que cuando el contenido de un mito cambia, el animal que participa en el también cambia dependiendo del sentido de la transformación del mito y de la situación que ocupan estos animales dentro del cuadro. Así tenemos que:

Zarigüeya : Incontinencia anal (Mal olor, Muchos hijos)

Perezoso : retención anal (defecan sólo una vez a la semana)

Oso Hormiguero: Incontinencia anal (en cuanto es el opuesto del Perezoso)

Mono auillador: Incontinencia oral (grita mucho) y anal (avienta sus excrementos a sus enemigos)

Qué es lo realmente interesante de estas adjudicaciones míticas de funciones corporales a diversos animales. Lo interesante realmente es que dichas adjudicaciones son similares a las que hace el pensamiento infantil durante el periodo del teorizar sexual. Por ejemplo: Los perezosos se aparean en posición ventral y durante varias

¹ Que la vulva no sea considerada por Lévi-Strauss ni por el pensamiento mítico es sintomática y se debe a que el conocimiento de la abertura vaginal como abertura natural es un conocimiento que el niño adquiere en fecha muy posterior al del periodo del teorizar sexual, durante el teorizar sexual infantil si se descubre la vagina es solo como ausencia de pene.

horas, por lo tanto, son fáciles de observar y a raíz de esto se le atribuye ciertas dosis de humanidad. El perezoso en el pensamiento mítico juega un papel similar al perro en las fobias infantiles y de la misma manera en que la escena primaria es observada en los perros y transportada a los padres en el texto de la fobia de los niños. Los indios brasileños al "observar la escena primaria" en los perezosos la transfieren a los mitos adjudicándole a este animal un carácter sodomita de la misma manera en la que el niño al observar el acto sexual en los perros cree que la unión coital es por el ano. Así, cuando los campesinos brasileños duermen en el campo lo hacen con cuidado, porque creen que los perezosos sodomitas los pueden atacar.

EL CAMPO SEMÁNTICO DEL CUERPO FRAGMENTADO.

Por otra parte, en la indagación que Lévi-Strauss hace sobre los mitos con chotacabras descubre que estos generalmente están asociados al supuesto carácter celoso de la Alfarería. En el Folk-Lore se suele adjudicar un carácter diferente a cada sujeto según el arte que practica, de esta manera los leñadores son bonachones, los prestamistas son avaros y los alfareros son celosos. Todas las divinidades que cumplen con la función de la creación de la humanidad en los distintos ciclos mitológicos de la humanidad son a su manera divinidades celosas y relacionadas de alguna manera con la alfarería, por ejemplo: el mismísimo Jehová creó a la humanidad con barro (carácter alfarero) y exige que quien le adora no ponga otros dioses ante Él (carácter celoso). El tema mítico de la humanidad creada con barro se deriva en primer instancia de la teoría sexual infantil que supone que los niños son creados con excrementos, los cuales son representados en el inconsciente como barro. Por qué -Nos preguntamos nosotros- Las divinidades demiúrgicas y alfareras tienen un carácter celoso. Los celos son un sentimiento que se despierta ante una posible disyunción ya sea del objeto amado o de las características que consideramos únicas en nosotros. Por otra parte el arte del alfarero es lo contrario a este sentimiento celoso, en efecto, el arte de la alfarería consiste en la ejecución de la disyunción en la materia misma. La oposición entre lo bien formado (la pieza de alfarería) y lo informe (el barro) se acerca a la oposición que existe entre lo continuo y lo discontinuo. Es decir el alfarero "castra" a la materia ya que la separa de lo informe, la limita y la fija mediante el fuego. En los mitos sobre la alfarería, ésta sólo se puede ejercer merced de una donación de las serpientes (que generalmente simbolizan el Falo simbólico), es decir, el arte "castrador" de la alfarería es similar en estructura a la función "castradora del padre simbólico" El que el alfarero sea celoso, es pues la representación de los aspectos de un par antitético "unión-disyunción". Pero además, en los mitos sobre la alfarería, aparece otro tema vinculada a ella por la disyunción, el de los meteoros. El meteoro se inscribe en lo que podríamos llamar el campo semántico del cuerpo fragmentado, este campo en el discurso mítico comprende los excrementos del chotacabras que caen del cielo y forman el barro de alfarería y que en transformaciones sucesivas hace surgir a: las cabezas cortadas, los excrementos del perezoso, el cuerpo troceado del demiurgo, es decir, este conjunto está formado por el operador de lo pequeño separable del cuerpo. De esta manera el mito anticipa mediante la retención anal y las transformaciones del barro de alfarería el esquema de lo pequeño separable del cuerpo de la misma manera que la fase anal anticipa la castración que organizará la fase fálica. Esta anticipación de la castración desde lo anal es un movimiento que se cumple tanto en el mito como en el psicoanálisis y nos muestra lo cercano que el teorizar mítico está del teorizar psicoanalítico merced de los efectos que la estructura impone a sus objetos.

ANTECEDENTES "SALVAJES" DE LA TERAPÉUTICA PSICOANALÍTICA

El pensamiento salvaje no sólo organiza de la misma manera que el psicoanálisis algunas de las nociones que le son comunes, por ejemplo el esquema del cuerpo fragmentado o la organización psicosexual del infante, sino que además anticipa algunas nociones claves de este último, por ejemplo aquellas relacionadas con la concepción de la función del sueño en el psiquismo. En 1649 el padre Ragueneau un misionero entre los indios hurones de Norteamérica (Citado en Lévi-Strauss, C. 1985) expone la teoría que estos indígenas tenían sobre los sueños:

"Además de los deseos que tenemos normalmente, que nos son libres, o al menos voluntarios, que proceden de un conocimiento anterior de alguna bondad que hayamos imaginado en la cosa deseada, los hurones creen que nuestras almas tienen otros deseos, igualmente naturales y ocultos, de los cuales dicen que proceden del fondo del alma, no por el camino del conocimiento, sino por una especie de transferencia del alma a ciertos objetos. Creen además que nuestra alma revela esos deseos naturales tanto por los sueños como por su lenguaje, de manera que si estos deseos se realizan, está satisfecha, pero si por el contrario no se le concede aquello que desea se indigna y entonces no sólo no proporciona a su cuerpo el bien y la felicidad que querría proporcionarle si no que a menudo incluso se rebela contra él causándole diversas enfermedades y aun la muerte misma" "A esto llaman un Ondinnonk, es decir un secreto del alma y es revelado generalmente en los estados de sueño".

Aparte, Lévi-Strauss (1985) completa la observación agregando que: los hurones creen que existen ciertas personas más lúcidas que otros, que llevan por así decirlo su mirada al fondo del alma y ven esos deseos naturales y ocultos que tiene, aunque el alma no haya revelado nada de ellos a través de los sueños o que aquel que hubiera tenido esos sueños los hubiera olvidado completamente. Por muy asombrosos que puedan parecernos estos informes etnográficos sobre los hurones, el asombro que producen por su semejanza con la teoría y la práctica del psicoanálisis no se comparan en nada a otra realidad cultural, la de la cura chamánica que practican unos grupos en Brasil y que a continuación junto con Lévi-Strauss revisaremos a partir de su texto de 1949 titulado *"La eficacia simbólica"*.

En la *"Brevisima relación de la destrucción de los indios"* Fray Bartolomé de las Casas al referirse a los dirigentes de los pueblos Prehispánicos les da los títulos de *"Caciques, Señores, o Reyes"* y sus posesiones las nombra *"Reinos, señoríos o Mayorazgos"*, y es que a veces, o más bien dicho casi siempre las concepciones que tenemos sobre una realidad de nuestra cultura terminan influyendo en nuestra manera de percibir otras realidades culturales ajenas a las nuestras, sobre todo si dichas realidades ajenas no tienen parangón en nuestra cultura. De esta manera el Totemismo que es un sistema de clasificación social; un operador social según nos muestra Lévi-Strauss en *"El totemismo en la actualidad"* (1958) fue interpretado erróneamente por nuestros antropólogos como una forma de religión o de culto animista, pero este tipo de confusiones no sólo ocurren cuando se enfrentan dos realidades culturales distintas, si no que, también ocurren cuando se enfrentan dos concepciones del mundo. Por ejemplo, el padecimiento psíquico fue, y aun sigue siendo pensado por nuestra medicina fisiologista como una enfermedad, es decir como causado por un agente externo que impacta sobre el cuerpo de una forma parasitaria y no como una manera de estar en el mundo inherente al propio sujeto. De igual manera, aunque dos prácticas culturales en apariencia se ocupen del mismo objeto, inclusive siendo este objeto uno teórico, al analizarlas más profundamente se descubre que no sólo son dos prácticas diferentes, sino que sus objetos que suponíamos análogos son diferentes entre sí, por ejemplo: Qué

pensaría un jurista musulmán de la partición que en el derecho occidental hay entre derecho civil, derecho publico, derecho canónico y Teología positiva si partimos del hecho de que en el derecho islámico o "*Fiq*" estas disciplinas forman un sólo cuerpo de conocimientos inseparable dentro de sí, ya que cada uno justifica y articula al otro.

El chamanismo por su parte es una de esas realidades que por no tener parangón en nuestra cultura se ha mal interpretado, específicamente el chamanismo ha sido mal interpretado por la antropología occidental como una forma de religión degradada o primigenia, como practica mágica o como una forma de camino espiritual. Según la distinción de la antropología clásica (Lévi-Strauss, C. 1949) El chaman es un oficiante o practicante ya sea de una operación que busca la cura o que busca el aprendizaje y que para poder ejercer sus artes entra en un estado extático o en una realidad secundaria, en palabras de Castaneda, entra en una realidad aparte para poder ejercer efectivamente sus manipulaciones. Una definición tentativa entonces de chaman, definición desde la que puede partir nuestra indagación es la siguiente: "Un chaman es aquel practicante que mediante manipulaciones que él cree efectivas ejerce una cura". Sin embargo, esta definición de chaman es bastante laxa, ya que, según este criterio, nuestros doctores y nuestros psicoanalistas son chamánes también, pero -un momento- diría un lector critico -qué hay con la realidad aparte-. Este recurso que nos podría auxiliar se desvanece cuando nos damos cuenta de que aplicándola no salimos del entuerto ya que diríamos nosotros -No podría ser la atención flotante del psicoanalista un tipo de realidad aparte-, Sin embargo, aunque pareciera que esto no se aplica a los médicos, -No es cierto que los médicos para diagnosticar amplifican sus sentidos con aparatos tales como el estetoscopio, las radiografías, el barómetro etc. y estos aparatos no les permiten un acceso a una realidad aparte donde predicen el futuro, ven dentro del cuerpo y oyen los órganos-. Renunciemos pues por un momento a nuestro intento de definir el chamanismo, lo cual haremos más adelante con mejores medios, y enumeremos los procedimientos chamanísticos que la antropología ha identificado. Según Lévi-Strauss (1949) los procedimientos de cura del chaman son:

1. La manipulación o succión física con el fin de extraer el agente o el supuesto agente de un malestar físico o psicológico.
2. El combate simulado con las fuerzas que se creen responsables del mal ya sea este físico o psicológico.
3. La repetición de un ritual conectado -según el observador extraño- muy poco o nada con la enfermedad

En "*La eficacia simbólica*" (1949) Lévi-Strauss analiza un texto chamanístico muy largo que consiste en un "*encantamiento*" procedente de los indios cuna del brasil y que es utilizado por ellos, o más bien dicho que el chaman utiliza para facilitar el parto, el cual aunque suele ser más fácil entre los "Cuna" que entre los occidentales, de vez en cuando llega a ser necesario. Este texto representa una batalla entre los poderes que buscan facilitar el parto y los poderes que quieren impedirlo. Los personajes que participan en este drama chamanístico, tanto los reales como los fantasmicos (que caso tendría separarlos si en el texto comparten todos una misma realidad) son los siguientes:

1. La parturienta	2. Los espíritus auxiliares del chaman
3. El niño por nacer	4. La partera

5. Muu, la potencia responsable de la formación del feto y que se ha sublevado reteniendo el nirga de la enferma.	6. El purba o alma personal de lo animado o inanimado, así como la fuerza dedicada de cada órgano.
7. El nirga o fuerza vital que es una organización de purbas.	8. El nele o chaman

Es preciso además aclarar que cada parte del cuerpo tiene su Purba particular y que Muu es... ¡El purba del Utero! Lo que a continuación sigue muestra paralelismos asombrosos con la concepción psicoanalítica de la histeria que para no recargar y hacer más oscura la explicación omitiremos señalar ya que para todo aquel medianamente familiarizado con el psicoanálisis saltarán a la vista. En el encantamiento, el Chaman fantásticamente va a la morada de Muu para recuperar el Nirga de la enferma y lo consigue venciendo a Muu en un torneo de sombreros en el que cada vez, cada uno de los participantes se va poniendo sombreros más y más pesados hasta que, uno de ellos aplasta a Muu y la deja inmóvil mientras que el chaman recupera el nirga de la enferma. De la lectura del texto, según Lévi-Strauss (1949), se desprende que la ruta de Muu y la Mansión de Muu no son para el pensamiento indígena un itinerario y una morada completamente mítica, sino que además representa para el indígena la vagina y el útero de la mujer embarazada y es precisamente en este paisaje Anatomomítico donde el chaman y sus espíritus aliados libran el combate con Muu y los espíritus malignos que evitan el buen desenvolvimiento del parto. Si la cura se realizara en el puro terreno mítico, ésta carecería de eficacia simbólica, si se realizara en el terreno puramente anatómico el chaman carecería de "jurisprudencia", es necesario entonces que los dos terrenos se combinen para la prosecución de la cura. La teoría indígena de la enfermedad, por otra parte, es la siguiente:

Muu que es el purba que preside la formación del feto como dijimos, se subleva y retiene el nirga de la enferma. Conforme el chaman y sus aliados van subiendo por el camino de Muu y para lo cual han adoptado la forma y el comportamiento del pene, van liberando los purbas de los diferentes órganos de la enferma, así liberan el purba del cabello, el purba de las uñas, el purba de los pies, etc. pero, sin embargo, el chaman no libera el purba del útero porque este no es la víctima sino el victimario. Por lo tanto, el útero es un órgano que se ha sobrepasado en sus funciones y de igual manera que en la histeria un órgano que se ha sobreinvertido libidinalmente, en lugar de cumplir con sus funciones correctamente se convierte en el soporte en lo real del síntoma. El Muu sin embargo no es una fuerza mala en si misma, sino sólo una fuerza descarriada, al igual que en la histeria, ya que después del torneo de sombreros Muu se despide en muy buenos términos del chaman y de sus aliados.

Este texto analizado por Lévi-Strauss (1949) es un documento inédito en la investigación del Chamanismo ya que constituye una medicación puramente psicológica, para un estado de malestar puramente fisiológico. Al mismo tiempo, este encantamiento pone en discusión de una forma directa y explícita el estado patológico y su localización exacta. Este canto según Lévi-Strauss (1949) constituye una manipulación psicológica del órgano enfermo, del que realmente se espera una cura física y si adelantándonos un poco aceptamos que la curación chamánica realmente produce resultados facilitando el parto cabe preguntarnos como es esto posible sin acudir al expediente fácil de la explicación del "fenómeno placebo" que describe una realidad pero no explica como funciona está. Si analizamos el texto nos damos cuenta en primer lugar que el torneo de los sombreros y la entrevista con Muu ocupa muy poco espacio, sin embargo y por otro lado los preparativos de la cura, que empiezan desde que la partera va a casa del chaman ocupan mucho espacio y son extremadamente detallados en el cántico. La cura comienza pues por relatar una pormenorizada historia de los acontecimientos que la han precedido, así como también se entretiene en

describir profusamente ciertos aspectos que podrían parecer muy secundarios y superfluos. Este proceder en apariencia arbitrario, lo que busca es que la enferma (y por supuesto el chaman) de el paso de la realidad cotidiana a la realidad mítica, es decir, que pase del universo físico al universo mitofisiológico del cántico; del mundo exterior, al mundo interior. Al detallar de forma pormenorizada los preparativos y las cuestiones secundarias el chaman trata de traer estos aspectos vividamente a la conciencia para que después lo que se supone que pasa en el interior del cuerpo tenga en la mente de la parturienta el mismo carácter vivido que lo que ha pasado hasta ese momento a su alrededor, es decir, se trata de abolir la distinción entre el mundo exterior y el mundo fisiológico. Por otra parte, el procedimiento del chaman también asume una forma fisiológica en su representación fantasmica, ya que como dijimos antes los espíritus auxiliares del chaman y el chaman mismo para introducirse en el camino de Muu asumen la apariencia y los movimientos del pene en erección. El camino de Muu es representado por el cántico como un páramo repleto de animales. Estos animales se pueden interpretar como la personificación física de los dolores del parto. Al representarlos como animales, el cántico le da a los dolores la posibilidad de ser representados por la enferma ya que de otra manera no podría pensarlos. El cántico busca presentarle y hacerle pensable a la enferma su situación. Por si el recurso de los animales fuera poco, el chaman y sus ayudantes además se tienen que enfrentar a otros obstáculos, que son: Fibras, cuerdas flotantes, cortinas etc. que serán cortadas, juntadas o enrolladas por la hueste de auxiliares del Chaman. Estos obstáculos representan los tejidos de la vagina y la placenta que dificultan el parto. Después de vencer estos obstáculos viene el torneo de los sombreros y luego el descenso que es una empresa peligrosa tanto o más que la ascensión ya que, la función de todo el procedimiento es facilitar un parto difícil, que no es otra cosa más que un descenso difícil en sí mismo. Pero aún hay más y como si no fuera suficiente con la puesta en escena mitofisiológica, el chaman emprende una segunda ofensiva, pero esta vez expresada en un código psicosocial ya que consiste en un segundo viaje del chaman a una aldea de arqueros míticos.

Una vez que hemos pasado revista al texto del cántico es posible sacar conclusiones respecto de él. Por ejemplo, la cura chamanística consiste en un procedimiento que vuelve pensable una situación dada al comienzo en términos afectivos y de esta manera, logra hacer aceptables para el psiquismo de la enferma los dolores que por no tener un contexto que los explique el cuerpo se rehusa a tolerar y que expresa a través de su propia homeostasis. Que el sistema mitológico del chaman no pertenezca a una realidad objetiva no importa, porque la enferma cree en esa realidad de la misma manera en que nosotros creemos en nuestra realidad cotidiana y porque además, la enferma es miembro de una sociedad que también cree en esa realidad mítica. La enferma acepta la mitología que el chaman le propone así como no acepta los incomprensibles dolores que la aquejan y, gracias al sistema mítico del chaman, la enferma puede reubicar estos dolores en un conjunto donde todo tiene una sustentación tanto en el orden simbólico como en el orden imaginario. El chaman proporciona a la enferma un lenguaje eficaz (representación imaginaria susceptible de ser simbolizada) en el cual se pueden expresar inmediatamente estos estados informales e informales por otro camino que no sea este. Este procedimiento del chaman que provoca el pasaje a la expresión verbal del problema fisiológico provoca además el desbloqueo del proceso físico, es decir, produce la reorganización en un sentido favorable de la secuencia cuyo desenvolvimiento sufre la enferma. A partir de

estos elementos podemos caracterizar mejor en que consiste el procedimiento chamánico en sí. La cura chamánica según Lévi-Strauss (1949) está a medio camino entre nuestra medicina orgánica y las terapias psicológicas que se derivaron del psicoanálisis. La característica más sobresaliente de la cura chamánica es que aplica a un problema que aborda la medicina orgánica un procedimiento similar a la del psicoanálisis.

Si en este capítulo nos ocupamos de los fragmentos que del psicoanálisis podemos pesquisar como avances en el saber mítico y en los productos del pensamiento salvaje, es justo que dediquemos cierto espacio a las consideraciones que Lévi-Strauss (1949) hace al respecto de las relaciones de transformación que existen entre el campo del psicoanálisis y el campo de la cura chamánica. Así tenemos que ambas técnicas llevan a la consciencia conflictos y resistencias que han permanecido hasta entonces inconscientes, ya sea por la acción de la represión, ya sea a causa de la mera naturaleza orgánica de estos conflictos y resistencias. En este último caso, la cura chamánica dota a una realidad orgánica de una realidad simbólica e imaginaria desde donde se puede abordar el problema meramente orgánico. En ambos casos, en el psicoanálisis y en el chamanismo, los conflictos y las resistencias se disuelven no debido al conocimiento real (psicoanalítico) o supuesto (chamanismo) sino porque este conocimiento hace posible una experiencia específica en cuyo transcurso los conflictos se reactualizan en un orden psicológico y en un plano que permite su libre desenvolvimiento y su conducción a un desenlace. De acuerdo a esto, el psicoanálisis se nos muestra como la práctica simétrica e inversa al chamanismo, ya que, mientras que en la práctica freudiana un psicoanalista se ocupa de un trastorno psicológico jugando un papel de oyente que le permite ser el objeto pasivo de la transferencia del enfermo neurótico, a la par que este acaba con un mito individual al oponerlo a un psicoanalista real, en la práctica "salvaje" un chamán se ocupa de un trastorno orgánico jugando un papel de orador que le permite ser el objeto activo de la transferencia del enfermo orgánico el cual vence un trastorno orgánico identificándose con un chamán míticamente traspuesto.

La cura chamánica es el equivalente exacto de la cura psicoanalítica pero con una inversión exacta de todos los términos, al punto de que, mientras el analizado hace hablar al psicoanalista, el chamán habla en lugar del enfermo. Lo que asegura la cura, tanto en el psicoanálisis como en el chamanismo no es otra cosa que la eficacia simbólica que además asegura la armonía entre el mito y las operaciones del chamán. La eficacia simbólica consistiría precisamente en la propiedad inductora que poseería un orden con respecto a otro, es decir, una estructura con respecto a la otra. Estas estructuras totalmente homologas entre sí a pesar de estar construidas con materiales diferentes y en diferentes niveles del ser vivo: Procesos orgánicos; Psiquismo inconsciente; Pensamiento Reflexivo etc. Esta relación entre chamanismo y psicoanálisis se expresa en el siguiente cuadro:²

DIMENSIÓN/PRACTICA	PSICOANÁLISIS	CHAMANISMO
Tipo de trastorno	Psicológico	Orgánico
Transferencia	Objeto pasivo	Objeto activo

² Para que esta comparación estuviese completa faltaría analizar la relación de la medicina orgánica occidental con el psicoanálisis y con el chamanismo. Al ser esta una cuestión espinosa desde el punto de vista metodológico y político ya que nos llevaría a cuestionarnos la función social de la medicina, lo dejaremos a nuestro pesar a un lado... por lo menos en esta tesis.

Papel del practicante	Oyente	Orador
Tipo de paciente	Neurótico	Orgánico
Procedimiento	Se acaba con un mito individual al oponerse a un psicoanalista real	Se acaba con una enfermedad orgánica identificándose con un chamán míticamente traspuesto
Relación con la palabra	El analizado hace hablar al psicoanalista	El chamán habla en lugar del paciente

En la cura de la esquizofrenia en psicoanálisis, el psicoanalista cumple con una serie de operaciones y el enfermo produce a partir de ellas su propio mito, en la cura chamanística por el contrario, es el chamán el que aporta el mito y el enfermo es el que cumple con las operaciones. La comparación con el psicoanálisis nos ha permitido junto con Lévi-Strauss (1949) penetrar en algunos enigmas del chamanismo. De la misma manera, el estudio del chamanismo nos ha aclarado algunos aspectos del psicoanálisis, y en especial aquellos relacionados con el carácter "salvaje" del pensamiento Psicoanalítico. Las constelaciones psíquicas que reaparecen en la conciencia del neurótico según Lévi-Strauss (1949) pueden constituirse como un mito, no importa que realmente hallan pasado los sucesos que relata el neurótico. Y es que esta forma moderna de la técnica chamanística que es el psicoanálisis (según Lévi-Strauss) extrae sus características del hecho de que en la civilización moderna parece que únicamente hay lugar para el tiempo mítico en el hombre mismo y que todo mito es por eso una búsqueda del tiempo perdido.

UNA BRUJA (METAPSICOLÓGICA) MÍTICA.

A Freud, el carácter mítico del teorizar psicoanalítico no le era ajeno y en sus últimos escritos principalmente esta percepción aparece como un *Leitmotiv*. Por ejemplo: en la **"32ava conferencia de introducción al psicoanálisis" titulada "Angustia y vida pulsional"** (1932) Freud dice lo siguiente de la teoría de las pulsiones:

"La doctrina de las pulsiones es nuestra mitología, por así decir. Las pulsiones son seres míticos grandiosos en su indeterminación. No podemos prescindir de ellas y no las podemos ver con claridad"

En otra parte, para ser más exactos en la correspondencia abierta Freud- Einstein **"Porque la guerra"** (1932) Freud le señala a Einstein lo siguiente:

"Acaso tenga usted la impresión de que nuestras teorías constituyen una suerte de mitología y en tal caso ni siquiera una mitología alegre"

Sin embargo, Freud también considera en este mismo escrito que el destino de toda ciencia es alcanzar un saber de este tipo, un saber mítico ya que señala (1932):

"Pero no desemboca toda ciencia natural en una mitología de esta índole. ¿Les va a ustedes de otro modo en la física hoy?", insistiendo más adelante "Desde nuestra doctrina mitológica de las pulsiones hallamos fácilmente una fórmula sobre las vías indirectas para combatir la guerra"

El uso que hace Freud del término mítico no es sólo el de una cómoda metáfora que permite disculpar al psicoanálisis sino que la usa como una definición para un tipo otro de conocimiento que es cualitativamente diferente a la de la ciencia convencional, un conocimiento que permite pensar los grandes problemas de la humanidad sin tener que detenerse en minucias. El pensamiento mítico sin embargo no sólo tiene

características externas como trabajar con perceptos sino que también tiene características de orden interno, tal vez el más importante es el de expresarse en estructuras y el de generar estructuras a partir de estructuras primitivas. El análisis de las progresiones de la estructural es en Antropología estructural el análisis de los sistemas de transformación, y al ser el Psicoanálisis un teorizar mítico podemos también pesquisar en él el modo en que estos sistemas de transformaciones se manifiestan en el campo del psicoanálisis. A lo largo de todo nuestro análisis la principal característica que hemos identificado del mito es precisamente que es una estructura en proceso de transformación, ya que, partiendo de un mito inicial atravesando el mito presente y proyectándose a un mito futuro constituye un continuo en constante devenir.

Por otra parte si consideramos que hay dos tipos de mitologías, Una expresada en relatos articulados y otra sólo constituido por esbozos y jirones de representaciones (1971) debemos de considerar que la mitología individual del neurótico, que le hace pensable su historia y su existencia, es como este segundo tipo de mitología, es decir, sólo son jirones inconexos pero que sin embargo gozan de eficacia simbólica y por ende forman síntomas. La cura psicoanalítica según dijimos arriba, consiste en acabar con el mito individual del neurótico, pero no suprimiéndolo como lo hace la represión sino que realizando este mito simbólicamente a través de la palabra, es decir deconstruyéndola. Antes de poder acabar con este mito individual que condiciona la neurosis, primero hay que articular los esbozos del mito desarticulado del neurótico en un todo articulado, en una novela o romance sobre la que se podrá trabajar. Este proceso que articula el mito desarticulado del neurótico en uno coherente es un tipo de sistema de transformación y obedece las leyes que la antropología estructural describió para el funcionamiento de estos sistemas en la "res míticaem", sólo que en psicoanálisis este proceso se llama construcción psicoanalítica. Revisemos pues en que consisten las "**Construcciones en Psicoanálisis**" (*Freud, S; 1937*) y sus criterios de validez.

Casi al final de su vida, al igual que con los demás problemas "míticos" Freud se ocupa del problema de las construcciones en análisis (1937). Freud consigna que lo que el sujeto ofrece conforme va avanzando su análisis, no son otra cosa que más que recuerdos. Sólo que, dichos recuerdos están altamente desfigurados (sic. transformados) por la represión, lo que en términos antropológicos significa que esos recuerdos con los que el analizado construye su análisis son ya en sí mismos fragmentos "Míticos" que han pasado por un proceso de transformación. Los otros datos que aporta el analizado al psicoanalista durante el tratamiento que son las asociaciones libres y las repeticiones, son equivalentes en antropología a los fragmentos que provenientes desde otros ordenes, ya sea el del rito o el de la creación plástica son transformados por el mito para usarlos en sus construcciones. Con esta materia prima, a saber: los jirones de recuerdos, las asociaciones libres y las repeticiones el psicoanalista va reconstruyendo el mito articulado del neurótico que una vez realizado mediante la palabra extinguirá junto con él la neurosis del individuo. Sin embargo, ¿cuáles deben de ser los criterios de validez que aplica el psicoanalista para saber que está construyendo correctamente este mito articulado del neurótico? Freud (1937) Señala que al construir este mito articulado, lo deseable es crear una imagen confiable e integra en todas sus piezas esenciales de los años olvidados de la vida del paciente. Sin embargo, hay que señalar que esta imagen confiable no corresponde tanto a lo que objetivamente paso sino más bien corresponde a lo que el sujeto vivió subjetivamente, es decir, la imagen de los años olvidados del paciente y no la realidad histórica que aconteció. La tarea del analizado es recordar no

lo que realmente pasó sino recordar cómo vivenció esto que realmente pasó, y la tarea del psicoanalista no es descubrir como detective la verdad sino más bien consiste en colegir cómo vivenció el paciente sus primeras impresiones, haciendo esto a partir de los jirones este mito ha dejado tras de sí. Por qué aseguramos que la realidad psíquica, es decir, la vivencia subjetiva del paciente, es un mito olvidado que hay que reconstruir. Aseguremos porque la realidad psíquica está constituida por unidades perceptuales (perceptos en antropología, huellas mnémicas en psicoanálisis) que en su momento fueron dotadas de una significación de ordenadas según las leyes del pensamiento salvaje que son las leyes de la semejanza, de la continuidad y de la diferencia. Pero al decir que las vivencias a recordar son míticas subrayamos que no queremos decir que son falsas ya que en el psiquismo la única realidad que cuenta es la realidad psíquica, más bien al calificar a estas vivencias de míticas nos referimos a que el sujeto las organizó según una estructura de ficción y que precisamente gracias a esto, dichas vivencias siguen repitiéndose (transformándose) en la conducta presente y siguen teniendo eficacia simbólica. La conducta patológica presente obra como un sistema de transformación que induce a la repetición y sólo puede cesar cuando la interpretación psicoanalítica, al completar el mito articulado, termina con sus transformaciones. La Interpretación analítica respetuosa de las reglas de la transformación mítica que condicionan a su vez la repetición, es en sí misma una transformación del mismo mito articulado del neurótico, sólo que al poderse explicar a sí misma y a las demás (los síntomas, los sueños, etc.) los realiza y por eso puede acabar con ellos. Sin embargo, la reconstrucción del mito articulado del neurótico corre con más suerte que la reconstrucción de los "primeros mitos" en antropología, ya que en los pueblos el único recuerdo que queda del mito "originario" (si es que alguna vez hubo algo así) es el medio decir que lo implica en el mito actual como algo no dicho pero presente, sin embargo, en el psiquismo individual, nada se destruye y los diferentes estados de las transformaciones míticas permanecen en pie de igualdad dentro del sujeto interactuando entre sí en todo momento.

Mientras que para la Antropología la reconstrucción es el fin, para el psicoanálisis es sólo un medio ya que lo que persigue al conseguir una reconstrucción correcta es que ésta tenga eficacia simbólica, es decir, que produzca una cura. Por lo tanto, la construcción y su comunicación al paciente no se da hasta el final del tratamiento sino que es un proceso que se da durante todo el tiempo que dura ésta y no necesariamente en la que se cumple en el dispositivo analítico, sino también, en sus efectos. La interpretación psicoanalítica sólo aporta la solución de un jirón mítico, la construcción en cambio presenta al sujeto una estructura mítica que pretende ser idéntica a la estructura mítica que los jirones del mito desarticulado pueden articular de forma coherente, pero sólo puede juzgarse lo correcto de la construcción del analista mediante la eficacia simbólica que manifieste la construcción, por ejemplo: Si el analista comunica una construcción equivocada, ésta no daña al paciente, sino que lo deja frío. Si la construcción es en algunos puntos verdadera, entonces la eficacia simbólica sólo se manifiesta permitiendo el surgimiento de jirones de recuerdos o de otro tipo de material que permanecía olvidado o reprimido. Sin embargo el "sí" o el "no" del paciente sólo admiten una interpretación estructural por ejemplo: El "Sí" del sujeto puede ser tomado tanto como un índice de lo apropiado de la construcción, pero entonces debe estar seguido de otras asociaciones que colaboren en la construcción, de la misma manera que cuando se interpreta correctamente un mito, sólo puede probarse lo anterior si se reciben confirmaciones o esclarecimientos de otros mitos, o bien el "sí" puede ser un "sí"

hipócrita, en tal caso no habrá más confirmaciones o asociaciones relacionadas con la construcción. El "No" del sujeto por otro lado se puede deber tanto a una interpretación errónea, en tal caso el sujeto se queda frío, o bien, se puede deber a una interpretación incompleta, y en tal caso, aparecerán asociaciones que rectifican el juicio del psicoanalista. Sólo se puede esperar un tipo de confirmación directa que se expresa siempre de la misma manera en las personas más diversas y es cuando el sujeto al que se le presenta la construcción responde con *"No me parece"*, *"nunca se me había pasado por la cabeza"*, *"nunca lo hubiera pensado"* u otras del mismo tenor que no son otra cosa más que negaciones directas de la construcción. Lo anterior nos muestra que sólo lo reprimido puede pasar a la conciencia de una forma estructural, es decir cambiando el valor de signo como en el caso del álgebra en donde lo positivo de la construcción pasa a la contestación en negativo. Otra forma de comprobación de la validez de la construcción de carácter estructural en donde se invierte el signo es aquella que en caso de transferencia negativa provoca que una construcción correcta tenga por efecto un empeoramiento del estado del paciente.

El proceso de construcción, al igual que el de la comprobación, en Antropología estructural sólo puede comprobar su validez en el curso de los análisis posteriores. Una de las demostraciones del carácter simbólico y no objetivo del mito articulado que constituye la "prehistoria olvidada del sujeto" es que no importa si el sujeto no lo recuerda en su vivenciar, sólo basta para proclamar correcta la construcción si ésta tiene eficacia simbólica. Otros efectos que se manifiestan como una inducción simbólica entre estructuras son los siguientes:

1. A veces, una construcción produce recuerdos hipermítidos en el paciente que no guardan relación con ella. Estos recuerdos no son otra cosa más que recuerdos encubridores que al ser analizados demuestran estar en relación de contiguidad o de transformación con la construcción aportada por el psicoanalista.
2. En la alucinación por su parte, retorna algo vivenciado en la niñez pero expresado en otra estructura, por decirlo así, eso vivenciado retorna transformado en un mito otro que es la alucinación y que busca sustituir un fragmento de lo real rechazado. La locura no sólo tiene método sino que también encierra un trozo de verdad histórico-vivencial.

Las formaciones delirantes de los enfermos son equivalentes a las construcciones que el psicoanalista hace, es decir, son transformaciones míticas de esa verdad histórico-vivencial que intentan explicarla y restaurarla, con la salvedad de que como ya señalamos en las psicosis ese fragmento que retorna sustituye un fragmento de la realidad que resulta insoportable el sujeto, pero aquello que sustituye en su momento también resulto insoportable para el joven sujeto, por lo tanto, no se trata de enseñar al paciente lo extraviado de su delirio sino que a partir de este delirio hay que construir via transformaciones aquel mito articulado del neurótico que tiene eficacia simbólica. En el delirio un trozo de la realidad es sustituido por un trozo de verdad histórico-vivencial de la misma manera que en el mito una realidad objetiva es sustituida por una deducción trascendental a la manera de las imagerías a las que nos referimos capítulos antes sobre los enanos vestidos con pieles de ardilla que descienden cabeza abajo o de la cabeza de la ganga medio viva y medio muerta. Freud, al término de **"Construcciones en análisis"** (1937) consigna lo siguiente:

"La humanidad como un todo ha desarrollado formaciones delirantes (en el sentido en que hemos descrito al delirio líneas arriba. Comentario nuestro) inaccesibles a la crítica lógica (lógica clásica. Nota nuestra) y que contradice a la realidad efectiva. Si, no obstante han podido exteriorizar un poder tan extraordinario sobre los hombres, la indagación lleva a la misma conclusión que en el caso del individuo

deben su poder a su peso de verdad historico-vivencial (sic. su eficacia simbólica) que ellas han recogido de la represión de épocas primordialmente olvidadas"

Es decir, cronológicamente la última concepción de Freud del mito articulado del neurótico según la formulamos nosotros es la siguiente: "el mito es una elaboración o transformación de una verdad primaria que no es la objetiva sino aquella grabada en el psiquismo por una interpretación primera de los datos sensibles" Antes de terminar este capítulo señalaremos otro de los campos del psicoanálisis donde el análisis de las transformaciones podría rendir frutos asombrosos. Freud en la "**29va Conferencia de introducción al psicoanálisis**" titulada "**revisión a la doctrina de los sueños**" Señala esta nueva dirección. Freud comenta que un avance en la interpretación de los sueños es el hecho de que el puro análisis formal del contenido manifiesto de los sueños puede esclarecernos el contenido latente de este. La observación nos señala que estructura y contenido como anticipamos, son sólo dos aspectos de una misma realidad. Por ejemplo: Se sabe que todos los sueños de una noche pertenecen a la misma fuente y surgen del mismo núcleo inconsciente. Si en lugar de analizar los sueños con asociaciones se analizan entre ellos podemos encontrar al igual que Franz Alexander (1925, citado en Freud, S. 1932) que si se analizan los sueños apareados podemos encontrar revelaciones interesantes. Alexander señala que en la misma noche un sueño pequeño y un sueño largo se relacionan entre si como condición y condicionado, o bien, que dos sueños de la misma longitud presentan el mismo contenido pero con una relación sencilla entre ellos. Por ejemplo, si el contenido latente es una acción relacionada con un sujeto en el primer sueño la acción es desfigurada, pero el sujeto aparece tal cual y en el segundo sueño la acción no aparece desfigurada pero si el sujeto. Lo anterior se expresa en el siguiente cuadro:

ELEMENTOS ONÍRICOS	SUEÑO 1	SUEÑO 2
Acción Onírica	Desfigurada	No desfigurada
Sujeto Onírico	No desfigurada	Desfigurada

En otro caso, si en un sueño aparece una acción prohibida como realizada, en el sueño segundo aparece el castigo por dicha acción o lo que es lo mismo:

Sueño 1/ Sueño: : Acción prohibida / Castigo

Antes de terminar este capítulo es importante señalar que hemos hecho un uso indistinto y casi abusivo de la noción de mito y el teorizar psicoanalítico como equivalentes, y si bien como señala Lévi-Strauss (1985) "hay una correspondencia entre la vida psíquica de los salvajes y la de los psicoanalistas" hay que dejar en claro que esta correspondencia no es del orden de la identidad, sino de lo que hemos denominado junto con Lévi-Strauss del orden de lo simétrico e inverso, es decir aunque psicoanálisis y mitos operan con base en el pensamiento salvaje, el primero busca por medio de las transformaciones agotar el mito individual del sujeto mientras que el verdadero pensamiento mítico no aspira a otra cosa sino a perpetuarse en sus transformaciones.

XVIII. PSICOMITOS.

Pero sobre todo yo no soy etnólogo sino psicoanalista, tenía el derecho de espulgar entre la bibliografía etnológica aquello que pudiera utilizar para el quehacer analítico. S. Freud, (1921), "Psicología de las masas y análisis del yo"

IMPERIALISMO CIENTÍFICO

"Imperialismo científico", (Moscovici, S; 1981), tal es como han llamado a los intentos de explicación que Freud ensayó en el campo de "las ciencias sociales". Imperialismo, irónico adjetivo, usado como si brindar esclarecimiento en un campo donde la investigación no ha avanzado fuera un ejercicio de poder; como si sólo fuera válida la explicación que se construye de manera indígena en una disciplina; como si no existiera la importación de conceptos; en fin; como si el parcelamiento de la ciencia se correspondiera a una compartimentalización de la realidad. Freud, en el prólogo a "Tótem y Tabú" dice al respecto de su programa de indagación en las "ciencias sociales":

"[Los ensayos que conforman Tótem y Tabú] Se sitúan, entonces, en oposición metodológica, por una parte, a las obras de tan largo aliento en que Wilhelm Wundt ha utilizado con igual propósito los supuestos y modo de labor de la psicología no analítica, y, por la otra, a los trabajos de la escuela psicoanalítica de Zurich, que, a la inversa, procuran resolver problemas de la psicología individual recurriendo a material de la psicología de los pueblos"

En el programa Freudiano la intención es clara, no se trata de sustituir un dominio de saber por otro, ni mucho menos de subsumir un saber de un tipo a otro que pretendiera ser un saber maestro, sino más bien, en el intento freudiano se trata de algo más simple, a saber: de arrojar luz a un campo ya establecido desde un nuevo ángulo desde donde nunca antes se le había visto. Si por Imperio hemos de entender la vieja acepción del término *Imperium* (Lichtheim, G; 1971) a saber: estado de orden y legalidad basado en las formas naturales de gobierno de los pueblos y establecido por el consenso de los notables, tal vez tendremos que aceptar que hay mucho de *Imperium* en el trabajo de Freud ya que se trata de llevar orden y concierto a un campo partiendo de sus mismos significantes, pero, por otra parte, si consideramos los términos "Imperio e Imperialismo" de la misma forma en que la discusión económica de fines del siglo XIX y que abarco casi la totalidad del siglo XX lo hizo, es decir, como una explotación de territorios ajenos a la industrialización por parte de un pueblo industrializado, cuyo goce (tanto en su sentido económico como en su sentido psicoanalítico) puede ser trazado por la Dialéctica del Amo y el Esclavo, entonces no hay nada más contrario al imperialismo que el psicoanálisis, ya que, si consideramos las implicaciones del imperialismo científico, -simpático uso para un término muy ajeno según se nos revela cuando se interroga con un poco de detenimiento, como intentamos hacer en este momento-, entonces podemos decir que el discurso del psicoanálisis, en tanto que discurso del analista, es precisamente lo contrario del imperialismo científico, en tanto que, Lacan nos demuestra en su Seminario 17 que precisamente "el reverso del psicoanálisis es el discurso del Amo".

En otras palabras, y ya que nosotros somos partidarios sólo de un medio decir con mesura, puesto que no nos preocupa adelantar tiempos lógicos, al plantear la participación del discurso del psicoanálisis en el campo de las "ciencias sociales" como imperialismo científico, también suponemos que el psicoanálisis tomaría como saber

esclavo el saber del campo que planea gozar (o someter a su imperio) y que su saber será para nosotros saber de Amo, saber que desconoce, si este fuera el caso nada andaría, ya que, cuantas veces el analista toma al saber del amo, este lo toma a él y la cosa se atora. Por el contrario, lo que el psicoanálisis logra al penetrar en campos que le son ajenos, campos tales como el de la etnología; el de la antropología estructural, el del derecho, etc, es precisamente lo contrario, puesto que, lo que el psicoanálisis consigue con todo esto es que el campo al que visita formule ese saber informulado que esta en la base de todo discurso incluyendo el propio y que, sin embargo, aunque este informulado o mas bien gracias a ello, hace que opere el saber que dichos campos formulan o mas bien habría que decir producen.

En resumidas cuentas, el psicoanálisis al intervenir en las ciencias sociales, tal y como Freud lo intenta para con **"Tótem y tabú" (1913)** lo que busca no es otra cosa mas que interrogar a esos otros campos que le son ajenos para que así estos puedan hablar de sí, otra cosa que la que han venido diciendo y que constituye su impasse. Con esto no decimos nada novedoso ya que, si el psicoanálisis tiene lugar entre nosotros es precisamente porque convoca a hablar-nos, pero con decir esto tampoco estamos zanjando nada, al contrario, esta afirmación es sólo el comienzo, de igual manera que al enunciar la regla fundamental apenas comienza el tratamiento individual. Por supuesto que, aún nos quedan interrogantes por considerar y tal vez la más inmediata de ellas es esta: ¿En qué forma hablaran estos campos otros cuando sean interrogados, por el psicoanálisis?. Hemos de presumir que estos campos hablarán en sus propios significantes, pero hablarían otras cosas que aquellas que les sirven para enmascarar su discurso, por lo tanto, aparte de que esto confirma otra vez que la labor del psicoanálisis con otras ciencias no es imperialismo científico, entendido este como abuso de poder, también esta forma de hablar dará lugar a una producción teórica nueva en cada uno de estos campos, que presumimos consistirá en un teorizar que se apartara de la línea positiva dura y que por lo tanto se expresara en términos similares a los de la asociación libre que después del recorrido por esta tesis nos resulta ya tan similar al pensamiento salvaje y por supuesto, también nos resulta similar al teorizar sexual infantil. En resumidas cuentas, en su contacto con el psicoanálisis otras ciencias producirán un teorizar mítico que sin embargo y a pesar de no haber sido formulado con anterioridad siempre estuvo en la base de estas ciencias empujando su funcionamiento y fundando su producción (como S1) en virtud de su eficacia simbólica.

Los PSICOMITOS

De esta manera, algunos de los descubrimientos del psicoanálisis y de las producciones de otras ciencias tocadas por el psicoanálisis han pasado inadvertidos, han sido ignorados o inclusive, han sido denostados por la sencilla razón en que han sido expresados en forma mítica. Y que hallan sido expresados en forma mítica no es un capricho ni un resultado de la incapacidad del autor, sino que más bien se debe a que estos descubrimientos no son otra cosa más que *"construcciones del análisis"*, es decir son estructuras de ficción que simbolizan un imaginario activo. Y no podría ser de otra forma ya que el enunciar mítico siempre ha sido una constante del pensamiento psicoanalítico, de la misma manera en que al ser igualado el pensamiento mítico por la ideología positiva a la "mentira", este primero ha sido desestimados por el positivismo que aunque pretende haberlo dejado atrás, (Nosotros no inventamos mitos, hacemos ciencias), la verdad es que nunca lo han entendido. El recurso del pensamiento mítico

es algo a lo que Freud siempre acudía cuando se trataba de producir una síntesis de aquello que observaba, ya que, para que el pensamiento freudiano pudiera proseguir ahí donde encontraba un límite necesitaba una forma otra de enunciar aquello que por el simple hecho de ser enunciado, se pierde. En este capítulo, por lo tanto, intentaremos realizar el bosquejo breve de algunos usos míticos de Freud, sólo que en vez de reseñar la forma más usual en que estos recursos míticos son usados, lo que intentaremos es mostrar la capacidad que dichos recursos tienen para producir un saber otro que aquel que el psicoanálisis normalmente usa en ellos, tanto para sí, como en el caso del "mito de Edipo", como en su diálogo con otros campos, que es el caso del "mito de la Horda Primordial". Y sin duda, al ser el mito de Edipo el "Psicomito" por excelencia, es por él por dónde habremos de empezar nuestra labor, para después poder revisar algunas implicaciones estructurales del mito del "Padre Primordial"

Ya en otros lugares (Capítulo VIII) hemos resumido y analizado estructuralmente el mito de Edipo como para evitar repetirlo aquí, sólo recordemos que el resultado al que arribamos con Lévi-Strauss (1949) es que el mito de Edipo interroga sobre la procedencia unaria o binaria del ser. Por otra parte, y recientemente (Capítulo XVI) al seguir el desarrollo del teorizar sexual infantil del niño durante el complejo nuclear (es decir, el complejo de Edipo que no es lo mismo que el mito de Edipo, como habremos de recordar a lo largo de todo este capítulo) descubrimos que dicho teorizar infantil tiene su peonza sobre la misma premisa, a saber: al niño lo que le ocupa durante esta fase es descubrir cuál es el papel del Padre y cuál es el papel de la Madre, en el acto de la generación de un nuevo ser, o lo que es lo mismo, el niño que cruza por el complejo de Edipo, al igual que el mito de Edipo en sí, se interrogan si el hombre tiene una procedencia unaria o binaria, es decir, se preguntan por el valor de la afirmación del poeta "*Non nobis solum sed toti mundo nati*"¹.

Mediante este recorrido, que vuelvo a apuntar, no es más que un paseo, ya que de ser una expedición cartográfica nos llevaría a otra tesis y apoyándonos en una discusión de Lévi-Strauss avanzaremos un paso más y aislaremos lo que nos parece a nosotros el mitema fundante tanto de la estructura del mito de Edipo; como del complejo de Edipo; como del teorizar infantil que ocurre durante el complejo de Edipo; como del mito del Padre Primordial. Dicho mitema no es otro que el de un objeto que estando ausente se le supone como presente y que debido a su indeterminación organiza y pone en funcionamiento a toda la batería significativa. Sobra decir que el mitema que vamos a aislar no es otro que el mitema "Falo", y para tal fin, retrocedamos hasta el inicio de nuestras consideraciones que nos llevaron a proponer lo anterior, consideraciones que comienzan en el análisis de un escrito reciente de Lévi-Strauss (1985) titulado "*La alfazera celosa*". Si Freud titula a "*Tótem y tabú*" (1913) como "*Algunas concordancias en la vida animica de los salvajes y de los neuróticos*"; Lévi-Strauss, en "*La alfazera celosa*", intenta demostrar (1985) que existen "*algunas concordancias entre la vida animica de los salvajes y de los psicoanalistas*", siendo su afirmación aún más picante (digo, yo no reduzco cabezas) que la afirmación de Freud (si que hay neuróticos salvajes, sobre todo algunas históricas despechadas) aún tenemos que reconocer junto con él, que el mérito de Freud consiste en que, más que averiguar lo que los mitos dicen, él mismo piensa como piensan los mitos.

¹P. McCartney - C. Davis "Oratorio Liverpool" Acto I. "Nadie nace para el solo, sino que ha nacido para todo el mundo"

Sin embargo al analizar la labor de Freud en el campo de los mitos, Lévi-Strauss (1985) encuentra lo que él considera los dos errores principales del maestro, a saber, : El primer error que le supone Lévi-Strauss, es que según él, Freud en su búsqueda de símbolos universales "traiciona" los principios básicos de la lingüística estructural (formulada después de él y en gran parte inspirada por su trabajo) ya que supone la existencia de símbolos validos para todos los humanos que no serían arbitrarios sino producto de la herencia filogenetica. A Lévi-Strauss le extraña que Freud afirme la existencia de símbolos universales a pesar de que haya reconocido también y de forma primera el hecho de que el signo lingüístico extrae su significado del contexto en el que dicho signo se halla, hecho que Freud encuentra en su ejercicio de las asociaciones libres que utiliza para interpretar los sueños y otras formaciones del inconsciente y que son equivalentes a los datos obtenidos mediante la indagación etnológica, que a su vez se usan en la antropología estructural para interpretar el mito puesto que, ambos datos, los obtenidos mediante la indagación etnológica, y los obtenidos mediante la asociación libre, permiten entender tanto al sujeto como a las sociedades otras que forman el campo de estudio de la etnología, sin necesidad de postular la existencia de símbolos unívocos como los que en algún momento Freud trata de encontrar, por ejemplo, al postular que la araña es la madre fálica o que el sombrero representa al pene.

Agrega Lévi-Strauss que, procediendo así, Freud no se distingue de Jung salvo porque Jung, se precipita en identificar símbolos fijos arquetipicos, mientras que Freud se entretiene en meandros y erudiciones. Es extraño que Lévi-Strauss haga esta crítica cuando él, a lo largo de su obra se empeña en buscar "Zoemas" u "operadores binarios", no siendo estos otra cosa más que "símbolos semifijos identificados como universales para un sistema mitológico compartido por al menos una comunidad de mitantes". Aquellos símbolos constantes que Freud, busca no son otra cosa más que los equivalentes de los Zoemas colectivos en las construcciones psíquicas de los individuos, es decir, Freud simplemente busca símbolos que determinados por un contexto, al ser este contexto coextensivo a varios sujetos, tenderán obviamente a producir símbolos similares, cuando no iguales, en diferentes sujetos que vuelvo a repetir, compartan un contexto común. El que se produzcan estos símbolos semifijos es gracias al mecanismo sencillo de la convergencia de pensamientos. Que un símbolo aparezca en dos sujetos aisladamente no significa que este símbolo sea trascendente, sino significa que estos dos sujetos comparten el mismo contexto cultural. Por eso, el símbolo fijo en Freud, no es una traición a los principios estructurales, ya que es sólo una identificación de operadores binarios que son comunes a una cultura.

El carácter arbitrario del signo postulado por Sausurre apunta a que no hay relación necesaria y suficiente entre significante y significado, ya que esta relación se puede modificar en cualquier momento en virtud de los mecanismos de la metáfora y la metonimia. Si Freud busca símbolos fijos, es como si tratara de identificar palabras en un idioma desconocido, son fijas en tanto que varios sujetos las usan, pero son arbitrarias en tanto que la relación entre el significante y el significado sólo esta determinada por el contexto constituido por los otros significantes presentes, y hasta tal punto Freud acepta el carácter arbitrario del signo, que dice: "*nunca se sabe a que sentido apunta el símbolo, si a su sentido natural o a su contrario*". El pecado no consiste en asegurar que hay símbolos compartidos (como las palabras), inclusive que hay símbolos fijos, el error consiste en afirmar que hay una relación necesaria y suficiente entre significante y significado más allá que la determinada por el doble mecanismo de

la metáfora y la metonimia que hacen que surja y se modifique el lenguaje. Por otra parte Lévi-Strauss(1985) acusa a Freud de: a) Querer descifrar los mitos con un sólo código, el psicosexual y de b)Buscar un mito originario, un mito primero que tenga prioridad sobre las demás transformaciones míticas y sus respectivos códigos.

Aquí nos extraña que en una etapa tan avanzada de su vida (73 años) y después una larga amistad con Lacan, Lévi-Strauss se deje arrastrar por un prejuicio tan ingenuo con relación al psicoanálisis como es el caso de éste, a saber, que el campo del psicoanálisis se circunscribe al campo imaginario de la psicosexualidad. En la **"29 conferencia de introducción al psicoanálisis"** Freud se lamenta de que su tesis de que el sueño es una realización de deseo, se haya desvirtuado al punto de que algunos ingenuos le imputan a él el desvarío de haber afirmado que el sueño siempre tiene contenido sexual. Si es que podemos definir al psicoanálisis en pocas palabras, es sólo como una psicología profunda y su objeto de estudio no es otro que la incidencia del deseo en el sujeto. Freud, al final de su vida, en **"sobre la conquista del fuego"** (1937), como ya vimos, habla del mito como una figuración corporal (que no sexual en el sentido rígido del término) de procesos interesantes de todos conocidos figurados como por juego (interesante vínculo con la compulsión a la repetición). Y en **"Construcciones en Análisis"** (1932) Freud habla del mito como una construcción o reconstrucción de una verdad histórico vivencia que retorna.

Esta última vía abierta por Freud para la comprensión del mito la formulamos nosotros de la siguiente manera: *"El mito organiza de forma inconsciente el vivenciar perceptual del ser humano, del sujeto humano más precisamente y al ser este vivenciar sólo aprehensible mediante el filtro que representa el cuerpo, ya sea el del sujeto mismo, en función de los sentidos, ya sea a través del cuerpo del otro, que anticipa la imagen del cuerpo propio, imagen del otro ante la cual el sujeto conforma su imagen, es lógico (según los tiempos lógicos) que la forma más inmediata, la forma primera del mito, insisto hablando lógica y no cronológicamente es aquella que se organiza en el código corporal"*. Aunque el mito haya sido formulado en primera instancia en un código astral, psicosocial, zoológico, zodiacal, meteorológico etc. Al ser la experiencia del cuerpo la primera que el sujeto experimenta entonces la versión del mito expresada en un código corporal lógicamente hablando será la versión primera de este, a pesar de que nunca antes haya sido formulada de forma explícita o implícita, y a pesar de que nunca se recoja esta versión corporal del mito con la indagación antropológica.

Aun más, el mito intenta solucionar una aporía, a saber, el ser de desigualdad del mundo y para tal efecto proyecta esta disimetría fundante en distintos ordenes, a saber lo que hemos llamado códigos, para poder vencer esta disimetría fundante, sin embargo, este agujero que es lo real persiste y el mito sólo forma sistemas del orden de a es como b y nada más. La experiencia donde este ser de disparidad se revela al sujeto humano en toda su crudeza es en la castración y tiene por resultado el erigimiento del objeto fálico. Si el mito en tanto lleva esta falta enquistada en su ser al punto de que no es sin ella, no remite a la castración y por lo tanto al código corporal entonces debo confesar que ni Freud, ni Lacan ni Lévi-Strauss, y por su puesto este enano que se para en sus hombros para hablar con ustedes sabemos lo que es el mito.

Para terminar y pretendiendo con esto contestar la injusta crítica de Lévi-Strauss diremos lo siguiente: El Psicoanálisis no reconduce el mito a una supuesta versión

original, entendida esta como la primera versión que mitante alguno alguna vez pronunciará de éste, sino que produce una versión actual del mito expresada en un código, donde las relaciones lógicas que tienen su modelo en el cuerpo, son explicitadas, es decir, en un código donde las mismas relaciones estructurales que contiene el mito expresadas en otros códigos, son mostradas en su forma mas cruda de relación con el imaginario corporal. Al hacer esto, el psicoanálisis no pretende llevar el mito "x" o el mito "y" a un mito original que los antecedió cronológicamente, sino que busca producir un mito analizable y por ende utilizable para el psicoanálisis y su discurso. Antes de poder trabajar con un mito, el psicoanálisis ha de transportar (como en la música que se transporta de una tonalidad a otra, por cierto, expresadas dichas tonalidades mediante una ensambladura) el mito a su tonalidad, en lenguaje computacional esto se expresa de la siguiente manera, Aunque el mito haya sido programado en una Mcintosh y esta sea su versión original, para poder leerlo se tiene que convertir a versión IBM PC-Compatible.

Pero, ¿Cómo se puede transformar una versión del mito a la versión psicoanalítica?, Pues precisamente a través del pensamiento mítico mismo, que, como hemos intentado demostrar, opera de forma similar al pensamiento psicoanalítico. Ya vimos que Freud llega por si sólo a descubrir la noción de transformación mítica y que inclusive la usa profusamente en todos sus análisis de temas míticos. Hemos de agregar ahora que las variantes de los mitos que crea el psicoanálisis, variantes que incluyen aquellas del mito de Edipo y del Padre Primordial, respetan de forma absoluta las leyes del pensamiento mítico, obedecen a sus tensiones, y aplican inconscientemente las mismas leyes de transformación, observemos como primer ejemplo, cómo operan dichas leyes en el uso que el psicoanálisis hace del mito de Edipo.

EDIPO.

En la **"29 Conferencia de Introducción al Psicoanálisis"** (1932) Freud habla de las novedades que se han acumulado en la concepción de la angustia y señala que se debe entender por *"Concepción"* (*Auffassung*) *"Las representaciones abstractas correctas cuya aplicación a la materia bruta de la observación hace nacer en ella orden y transparencia"*. Freud, muchas veces va al mito en busca de concepciones (*Auffassung*) que le permitan organizar sus observaciones. Este procedimiento no es nada errado ya que el mito a su manera y como lo demuestra Lévi-Strauss también es una concepción del mundo, es decir, para el mitante el mito es una forma de organizar los datos brutos de la percepción para hacer nacer de ella orden y transparencia. Por ejemplo, una vez que Freud identifico que existían pulsiones que aspiraban a la unión y pulsiones que aspiraban a la desunión de la materia viva, él las identificó respectivamente con "Eros principio mítico que busca la unión y con *"Thanatos"* opuesto a este y que busca la desunión. De esta manera, a la usanza de los operadores binarios, Freud organiza un par de opuestos antitéticos alrededor de los cuales, igual y como hace el mito, movilizara su pensamiento. Este recurso mítico tan bien lo usará en **"Más allá del principio de placer"** (1920) donde literalmente consigna lo siguiente:

"Lo que hallamos en la ciencia acerca de la génesis de la sexualidad es tan poco que este problema puede compararse con un recinto a oscuras donde no ha penetrado siquiera el vislumbre de una hipótesis. Es verdad que hallamos una hipótesis así en un sitio totalmente diverso, pero ella es de naturaleza fantástica, por cierto, más un mito que una verdad científica que no me atrevería a mencionar sino llevara

justamente una condición cuyo cumplimiento anhelamos. Esta hipótesis deriva una pulsión de la necesidad de restablecer un estado anterior. Este mito es el del Andrógino de Platón."

En otras ocasiones, Freud acude al mito como una forma de confirmar, de hacer una síntesis de su labor, o más bien, deberíamos de decir acude al mito para signar su trabajo, como una forma de autentificarlo y de darle el respaldo de una sabiduría que no sólo lo precede sino que también lo excede, de esta manera en "Una Dimensión del psicoanálisis" (1916) Freud menciona:

"Al estado en que él yo retiene junto a sí a la libido, lo llamamos narcisismo, en memoria de la leyenda Griega del joven Narciso, que se enamora de su propia imagen especular"

Pues bien, en el caso del Complejo de Edipo, Freud más que buscar una concepción en la mitología va a ella en busca de una signatura que autentifique con su procedencia inmemorial su descubrimiento. Freud al desestimar la teoría (sexual infantil) de la seducción como causa de la neurosis, y adoptar la teoría simétrica e inversa que consiste en suponerle a los propios niños las mociones sexuales y agresivas denomina a este estado de cosas complejo nuclear, el complejo nuclear entonces era la unión de las mociones tiernas destinadas al progenitor del sexo contrario y las mociones agresivas destinadas al progenitor del mismo sexo y nada más. Que el complejo nuclear se denominara complejo de Edipo fue un agregado posterior a la literatura psicoanalítica, para ser más precisos en 1910 en el escrito "Sobre un tipo de elección de objeto sexual en el hombre". Aunque Freud siempre asoció este complejo nuclear con el mito de Edipo de lo cual queda constancia en su correspondencia con Fliess (Laplanche, J. y Pontalis, J, 1993) es importante hacer notar la independencia de cada uno de ellos con respecto al otro.

Los efectos estructurales de la construcción mítica se hacen patentes desde el primer momento en el teorizar freudiano, así, mientras que el complejo nuclear pronto demostró estar formado por dos "versiones" simétricas e inversas interconectadas entre sí, el complejo nuclear positivo (mociones tiernas para el progenitor del sexo contrario y agresivas para el progenitor del mismo sexo) y el complejo nuclear negativo (agresivas al del sexo contrario y tiernas al del mismo sexo), también el complejo de Edipo no es el mero retrato del mito de Edipo sino que mientras el complejo muestra la situación del infante como fantaseada y por realizar, el mito muestra la situación de Edipo como actual y ya consumada. Sin embargo, la lectura estructural del mito y del complejo de Edipo no se detiene en estas breves consideraciones, ya que así como el complejo de Edipo no es solamente la representación de este imaginario pulsional, el mito de Edipo no es sólo la representación del parricidio y el incesto, al contrario, si bien, en el mito de Edipo la situación se muestra como ya realizada y en el complejo de Edipo, sólo se fantasmaliza esta situación, el análisis estructural de mito y complejo que son realidades diferentes y por eso no intercambiables entre sí, nos muestra que es otra cosa lo que se articula en ambos; nos muestra que el mito y el complejo de Edipo no son más que contenidos manifiestos que enmascaran un contenido latente aún ignorado y el escozor que este contenido latente nos produce no puede ser reducido por una explicación sexualizante ni mucho menos por posiciones tan ingenuas como la de la señora Margaret Mead que al encontrar que en una cultura Samoana la incidencia del deseo de la madre pasa por la ley de su hermano y no por la de su partenire concluye obtusamente que el Edipo no es universal o inclusive que no existe.

Si el complejo de Edipo se juega en el niño es porque hay un tercer termino que regula toda la dinámica de este intercambio intersubjetivo entre Padre, Madre e Hijo. Este tercer termino es un significante que tiene una función simbólica ya que diferencia en primera instancia al ser del no ser y después al tener del no tener, una consistencia imaginaria ya que puede ser ubicable en una parte del cuerpo y una incidencia real porque no se puede simbolizar ni imaginarizar del todo. Al revisar las teorías sexuales infantiles que el niño en la fase Edípica formula observamos que este tercer termino sobre el que se interroga el niño es el padre, o más precisamente, este termino tercero es aquel que el niño se interroga como atributo paterno, es decir como aquel elemento que la madre no tiene y por eso lo desea, que no puede encarnar él y que ella busca en el padre para que se lo restituya. El falo, entonces es este tercer termino del que hemos venido hablando ya que, en virtud de la dinámica de ausencia-presencia que instituye, tanto en el cuerpo del niño como en el cuerpo del otro, encarna para él la función del significante en tanto tal ya que, le prefigura en el imaginario corporal el paso al orden simbólico constituido precisamente por este sistema de ausencia presencia de un elemento imaginario.

El complejo de Edipo al interrogar la función del falo no hace otra cosa que articular un complejo otro, el de castración que no es otra cosa mas que el contenido latente tanto del "complejo", como del "mito" como de la "tragedia" de Edipo, ya que, mientras en el complejo de Edipo la incidencia de la castración es para con el sujeto (puedo venir sólo de uno o tengo que venir de dos) y en la tragedia de Edipo, según Foucault, la interrogación por la articulación de la castración es con el orden humano (puedo La Ley ser la de uno, o a fuerzas es la de dos) en el mito de Edipo se interroga a la función significante en su papel de rasgo Unario precisamente a través de este contenido latente, que recién introducimos, a saber: el complejo de castración (ahí donde suponíamos que había algo, nunca hubo nada) veamos como es esto:

Adelantando nuestra conclusión diremos que la estructura mítico-lógica que Freud identifica en el complejo nuclear y que signa mediante el nombre de Edipo por encontrarla tanto en la tragedia como en el mito de Edipo consiste precisamente en ser una estructura que pone en juego la función significante en tanto tal a través de su ley más elemental, es decir, a través del interjuego de la ausencia-presencia. Irónicamente, la comprobación de lo acertado de la elección de Freud de esta estructura mítica para utilizarla como instrumento lógico que le permite pensar el Complejo nuclear y su contenido latente, el complejo de castración nos viene de una argumentación de Lévi-Strauss (1985) que intenta probar que el interés que despierta el mito de Edipo en las personas se debe a algo más que su versión expresada en código psicosexual.

La argumentación de Lévi-Strauss consiste en hacer un microanálisis estructural de "**Edipo rey**" de Sofocles y una de sus transformaciones, la obra de E. Labiche titulada "**Un Chapeau de Paille d'Italie?**". A este análisis agregaremos también nosotros, el cuento de Edgar Allan Poe "**La carta robada**", que tan magistralmente desmenuza el análisis de Lacan. En "Edipo Rey", comienza diciendo Lévi-Strauss, el problema inicial planteado por Sofocles (y por los mitantes anónimos) es descubrir a un hombre cuyas características lo señalan como el asesino de Layo; en "Un Chapeau" se trata de encontrar un sombrero idéntico a uno desaparecido; En "La carta robada" se trata de encontrar una carta que concuerde con la descripción de cierta carta desaparecida.

Justo a la mitad de cada obra, este problema inicial báscula, en la tragedia Griega, de buscar a un asesino se hace el descubrimiento de que el asesino es el mismo investigador. En la comedia francesa, de buscar un sombrero idéntico se descubre que dicho sombrero no es idéntico sino que es el mismo que había desaparecido al principio. Y en la narración Norteamericana de buscar una carta desaparecida se descubre que la carta siempre estuvo a la vista pero con otra apariencia. Por si fuera poco, en cada una de las obras hay un sujeto que conoce la respuesta al enigma pero nadie le presta atención, en la primer creación Tiresias que no ve, habla y nadie le oye; en la segunda el tío que no oye, quiere hablar y nadie le presta atención, es decir se comportan como si no lo “vieran”; y en la tercera Dupín hace como que no ve en el gabinete del ministro, ya que usa gafas, y todos lo quieren ser escuchar pero no habla. Todas las obras pasan por tres etapas simétricas a saber:

En Edipo Rey:

- a) Edipo sabe por Yocasta las circunstancias del asesinato de Layo
- b) Edipo sabe por un Mensajero que es adoptado
- c) Edipo sabe por un servidor que el niño adoptado que es él, es el hijo y matador de Layo, y además es el hijo y cónyuge de Yocasta.

En “Un Chapou...”:

- a) El protagonista sabe por una sombrera que hay un sombrero parecido al que busca
- b) El protagonista sabe por la propietaria del sombrero que ya lo ha dado
- c) el protagonista comprende al encontrar a la criada que el sombrero que busca es el que se ha esfumado

En “La carta robada”:

- a) Dupín sabe por la policía que la carta de la reina ha sido robada por el ministro
- b) Dupin sabe que la carta que busca no esta escondida en la casa del ministro
- c) Dupín encuentra que la carta que busca siempre estuvo a la vista.

La investigación sexual del niño pasa exactamente por las mismas tres etapas a saber:

- a) Busca el atributo fálico que él cree tener “encarnado en el pene”, en todos los demás seres
- b) El niño encuentra que en la madre el pene esta ausente
- c) El niño concluye que puede perder el pene y que nunca tuvo falo.

Entonces y según demostramos en las cuatro versiones, la estructura es la misma, ya que, al buscar una comprobación exterior (Un asesino; un sombrero; una carta y un pene) se descubre una falta interior (que el asesino es uno mismo, que el sombrero desaparecido es el mismo que se buscaba, que la carta que se creía desaparecida siempre estuvo a la vista, y que el atributo propio que se suponía a otros nunca estuvo en uno). Esta estructura subyacente a estas cuatro versiones, precisamente la de una presencia imaginaria que oculta una ausencia real, no es otra que la estructura del complejo de castración, que es según ya dijimos el contenido latente del complejo de Edipo. En resumen, aunque Freud en primera instancia escogió el nombre de Edipo para nombrar al complejo nuclear porque las dos acciones criminales de Edipo, el matar a su padre y poseer a su madre se corresponden con las dos mociones de deseo del complejo nuclear, el odio al padre y el deseo por la madre, al organizar la estructura mítica de Edipo la dinámica fálica del niño según los patrones

estructurales de la ausencia-presencia del significante muestra que muchas elecciones de Freud mas que obedecer a una decisión consciente obedecen a una intuición inconsciente construida a través de los mecanismos del pensamiento salvaje o pensamiento mítico.

EL PADRE PRIMORDIAL.

Michel Foucault, en unas conferencias que dictó en la Universidad de Brasil, comenta al respecto de la tragedia de Sofocles, "Edipo Rey", que el mérito de la creación de este autor clásico radica en que esta obra anticipa el nacimiento de las formas jurídicas, lo cual por cierto no es ni novedoso ni opuesto al psicoanálisis, ya que en un sentido estricto, Freud no dice otra cosa del desenlace del complejo de Edipo que éste, es decir, que el heredero del complejo de Edipo no es otro que el superyó, instancia psíquica que asegura el funcionamiento de las formas jurídicas, "el deber ser Kantiano", introyectadas en el sujeto.

-Un momento- seguramente me increparan ustedes y debo de agregar que con justa razón. En este punto ustedes me dirán que aunque el texto de Sofocles (a decir de Foucault) anticipe el nacimiento de las formas jurídicas y aunque el complejo de Edipo tenga por heredero la instancia que regula la moralidad y la ética en el hombre, estos dos ordenes de la ley, aunque se parezcan no son la misma cosa, ya que, mientras el proceso descrito por Foucault atañe a la legalidad en tanto sostenida por la *civitas* es decir, por una colectividad que hace surgir por vez primera el contrato social; el proceso señalado por Freud apunta a la inscripción de cada sujeto en una legalidad ya dada. Este proceso que se conforma en cada sujeto no pudo haber sido promovido por sujeto alguno ya que el orden de legalidad al que se inscriben precede y en cierta medida es el responsable de que cada sujeto hablante surja como tal. Si el sujeto sólo lo es ante una ley que le precede y por otro lado, la conformación de la ley fundante sólo pudo haber sido cuestión de sujetos, lo mas seguro es que el asunto completo de la cosa legal es mucho más complejo de lo que nuestra primera mirada en el complejo y la tragedia de Edipo nos permiten vislumbrar, así como también nos damos cuenta de que una mera descripción cronológica del proceso jamás podría detallarlo en su totalidad, puesto que, una descripción de este tipo desmenuzará las relaciones lógicas que precisamente pretendemos aislar.

En virtud de esto, la aproximación mas acertada a este asunto de la legalidad que esta estructurado según el esquema de la pregunta del "huevo y la gallina" no es un enfoque genético que nos llevaría a una progresión sin limites (huevo-gallina-huevo-gallina-huevo-gallina), por el contrario, la manera más pertinente para abordar el problema, como lo reconocieron e hicieron Freud y Foucault no es otro que la visión mítica, ya que, para marcar el lugar de la legalidad en tanto inédito del orden humano, solo podemos hacerlo en virtud del erigimiento de un discurso mítico, es decir, a través de la creación de una estructura de ficción que se refiera a un sujeto único, irrepetible, e inmortal, que por ser la fuente primera de la legalidad escapara a ella. Este sujeto fundante, pero sujeto de ficción, al fin y al cabo, es quien se anuncia como el principal protagonista en el " Mito del Padre Primordial". Para poder aproximarnos mejor a la cuestión del Padre Primordial retomaremos brevemente la discusión sobre el "Tótem" que aunque fundamental en nuestra argumentación sólo señalaremos, de pasada ya

que es un tema tan abundante como apasionante y revisarlo por lo menos con un poco de profundidad, nos llevaría muy lejos de los propósitos de esta tesis.

Del tótem, la antropología clásica dijo durante el siglo XIX y durante gran parte del siglo XX que era una forma de religión. La religión totémica, según los antropólogos que la estudiaron, tenía por pilar el supuesto de una unión mística entre el animal totémico y el pueblo totémista. Freud, al retomar el problema, en "*Tótem y tabú*" (1913) considera al totemismo no solamente como una forma de religión sino también como una forma de organización social, en la cual y según una observación de Jung, que Freud desarrolla, sus postulados principales son la prohibición estricta de los principales componentes pulsionales del complejo nuclear. Es decir, en el totemismo existe una prohibición de dar muerte a un ser que se considera el antecesor, ya sea real, ya sea del linaje (sustituto del padre) así como también se prohíbe poseer al menos una mujer, que al pertenecer al mismo Tótem, pertenece de forma nominal al padre (al igual que la madre le pertenece al padre).

De esta manera, el Totemismo, que es una religión en el sentido antiguo de "*religio*" lo que une; una organización social; es aprendido por el psicoanálisis como una estructura simétrica e inversa al complejo de Edipo, ya que lo que en el Edipo se muestra como un deseo, en el totemismo se muestra como una prohibición. Podemos echar mano de los datos etnográficos para explicar el totemismo, ya que, decir que es simétrico e inverso del complejo de Edipo no lo explica, sin embargo del surgimiento del totemismo no sabremos nada de boca de los datos etnográficos puesto que los mitos originarios de las sociedades totémistas (Lévi-Strauss, C. 1962) callan al respecto. A lo mucho sabremos a través de ellos que el tótem bajo a la tierra cumplió un periplo y regresó al cielo. Es como si el mito del tótem sólo nombrara, sólo se preocupara por dar un nombre propio a la tribu, sin más ni más. Entonces, qué otra cosa podemos decir del totemismo salvo que nombra a un grupo social y que por eso instituye algo de orden en lo social.

Lévi-Strauss se replantea el problema del totemismo en su libro "*El totemismo en la actualidad*" (1958) no como una forma de religión sino principalmente como un código, un lenguaje simbólico cuya finalidad principal es señalar las diferencias sociales. Es decir, el tótem es un instrumento significativo para que los grupos sociales se puedan clasificar entre sí y dentro de sí. De esta manera, el animal totémico, es una herramienta lógica para conceptualizar las relaciones entre los grupos, entre los individuos y entre los individuos y los grupos. En este momento, el momento después de Lévi-Strauss, la discusión sobre el totemismo parecería cerrada y sólo nos restaría dimensionar lo que dice Freud sobre el tótem en el discurso de Lévi-Strauss. De esta manera, toda sociedad se organiza ante el acto nominativo y ante la prohibición, y aunque pareciera que la postura de Lévi-Strauss es opuesta a la de Freud, esto no es cierto, la aparente discrepancia se debe a que cada uno de ellos describió una realidad distinta que converge en el mismo punto. Sin embargo, hay un resto que no se explica, a saber: ¿por qué es precisamente el tótem quien organiza y prohíbe?, ¿qué no sería más lógico que una institución organizara y que otra prohibiera?, ¿es qué hay algo que escapó a nuestras consideraciones y aún no lo hemos visto?, tal vez, valga la pena echar una mirada al conjunto y ver si podemos extraer de todo esto algo más:

La tragedia de Edipo, según Foucault anticipa el nacimiento de las formas jurídicas, las cuales anteceden al superyó que es el heredero del complejo de Edipo que como hemos dilucidado es el simétrico e inverso del totemismo, el cual, según Lévi-Strauss es un operador de la diferencia social. Conclusión: *"las formas jurídicas son dependientes lógicamente del acto de nominación"*. El que exista esta relación entre Ley y nominación no nos resulta ajena -pensamos nosotros- y nos preguntamos "¿Dónde hemos visto una situación semejante? ; ¿dónde observamos que un acto significativo de origen a una legalidad?, Pues, en ningún otro lugar más que en el proceso de la metáfora paterna donde un tercer elemento, el falo, a través de aquel que se le supone su portador el Padre, articula para el niño la prohibición y la diferencia del otro materno.

El niño, al inscribirse en la sociedad mediante el complejo de Edipo lo hace precisamente diferenciándose de la madre a través de lo que el significante, "nombre del padre" le marca como inalcanzable. Legalidad; Padre; sujeto; prohibición y diferencia, son los ejes en los que gravita tanto el complejo, como la tragedia de Edipo, teniendo a la castración como eje privilegiado pero, el surgimiento mismo de estos términos no puede ser dicho por el esquema mítico estructural de Edipo que revisamos en el apartado anterior ya que, simplemente, el Edipo no puede ser sin ellos, por lo que la estructura lógico-mítica que transformándose dará origen a la estructura lógico-mítica del Edipo tiene que ser simétrica e inversa a la estructura de éste. Si la estructura mítica del Edipo tiene por centro la castración, la estructura que explicará el origen del Edipo partirá del valor simétrico e inverso de la castración, a saber, la falicidad absoluta, así, este nuevo mito que se construye para dar cuenta del surgimiento de la ley, partirá de un crimen, ya que para que surja la legalidad se necesita de una culpa primordial, una culpa de sangre que la humanidad se eche sobre sus espaldas, este crimen originario sólo puede ser la eliminación de este ser absoluto, será por lo tanto, el parricidio del Padre primordial, que además no podría ocupar más que el lugar de la divinidad, ya que si tenía tales atributos no podría ser más que de ficción.

Entonces, el surgimiento de la legalidad consiste en el crimen perpetrado contra este ser completamente Fálico que una vez muerto se transformo en divinidad, este ser necesariamente tiene que ser, un ser de ficción, pero no por eso se vuelve un ser impensable lógicamente. Por lo tanto, el Padre primordial, es un ser de ficción y precisamente por eso dotado con eficacia simbólica. Antes de discurrir sobre él analizaremos que valor tiene el mito freudiano del que él es protagonista. En alguna discusión de mitógrafos, se podría decir que Freud suele tomar a los mitos de forma arbitraria y que además los saca de su contexto etnográfico y que, por si esto fuera poco, los fuerza a decir otra cosa diferente a " la que originariamente" quisieron decir, sin embargo, a raíz del recorrido que hemos hecho por el campo de los mitos y que nos ha llevado a reconocer al mito como un instrumento lógico para pensar la realidad, es mas justo pensar que Freud en su teorizar se topa con problemas lógicos que parecerían a primera vista insalvables, luego identifica intuitivamente mitos en cuya estructura lógica dicho problema original es trabajado y toma por fin este mito dentro de la teoría psicoanalítica no para explicarlo, sino como un instrumento que le ayudará a pensar mejor el problema inicial. De esta forma, Freud toma el mito de Edipo para pensar mejor el complejo nuclear y en una primera instancia nos apunta a sus mociones principales, que son el deseo por la madre y la animadversión hacia el padre, lo que en la tragedia de Sófocles se retrata en el desposamiento de Yocasta y en el asesinato de

layo, pero por otra parte, nos apunta también a las preguntas que el niño en la etapa Edípica se hace con relación al origen unario o binario de los niños como vimos en el capítulo XVIII, y por último, también nos muestra la dinámica de la castración como vimos en el apartado anterior, así como la relación del sujeto con la legalidad tal y como Foucault lo apunta. Es de esta manera que Freud (1928) en "Psicología de las Masas y análisis del yo" sugiere lo siguiente: "opino que es valedera como hipótesis (El mito del padre primordial) si se muestra apta para crear coherencia e inteligibilidad en nuevos y numerosos ámbitos" y en este mismo lugar señala lo que es para él la historia del padre primordial, a saber, un "mito científico".

El surgimiento de la legalidad es abordado por Freud bajo la misma vía mítica con la que aborda en su momento al complejo nuclear, para eso formula este "mito científico" que es "*La historia del Padre de la horda primordial*", basándose en los trabajos de Darwin, Atkinson y Smith, que son los antecedentes de los razonamientos de Freud.

Primeramente, tenemos la suposición que Charles Darwin formula con relación a los orígenes de la familia en los seres humanos. Según él, los seres humanos, al principio vivían originariamente en grupos pequeños compuestos por un sólo macho que era el jefe y por varias hembras que eran de su propiedad. Este macho único era fuerte, violento y celoso, acaparaba a todas las mujeres y a su vez expulsaba de la manada a los otros machos cuando eran jóvenes si es que no los mataba o los castraba antes. Robertson Smith (1894, citado en Freud; 1925) por su parte señala en "*The religion of the Semites*", que una pieza muy importante de la antigua religión totémica de los semitas consistía en un banquete totémico en el cual, en una determinada época del año, todos los miembros del clan se reunían, mataban al animal totémico, lo consumían, inclusive crudo y después, parecería que se arrepintieran del crimen común y mostrarán un profundo duelo. Por último, J.J. Atkinson, en su obra "*Primal Law*" (citado en Freud; 1913), es el primero en enunciar una versión del mito del padre primordial partiendo del siguiente supuesto: en los inicios de la humanidad existía un Padre único que dominaba a todos los miembros de la horda primitiva, sin embargo:

"The patriarch had only one enemy whom he should dread, a youthful band of brothers living together in forced celibacy, or at most, in polyandrous relation with some single female captive, a horde as yet weak in their impubescence they are but they would, when strength was gained with time, inevitably wrench by combined attacks, renewed again, and again, both wife and life from the parental tyrant". -Este gran logro que representó la unión de los hermanos para matar al tirano no pudo ir más lejos porque "an ever recurring violent succession to the solitary parental tyrant by sons whose parricidal hands were so soon again clenched in fratricidal strife"

Freud, a partir de esta primera versión de Atkinson formula otra vez el mito del padre primordial. "El acontecer histórico -Dice Freud (1937)- será narrado en una condensación grandiosa, como si hubiera sucedido de un golpe lo que en realidad ha demandado milenios y en esa larga época se ha repetido innumerables veces". Así, Freud en innumerables lugares relata el "mito del padre primordial" el cual dará origen al estado de legalidad, más o menos de la siguiente manera (Freud, S; 1913; 1915; 1919; 1921; 1931; 1937):

"En tiempos primordiales, el hombre primordial vivía en pequeñas hordas, cada una bajo el imperio de un macho fuerte. Es probable que aquel homínido no haya llegado muy lejos en el desarrollo del lenguaje (porque el lenguaje esta en función de la represión primordial). El macho fuerte era amo y padre de la horda entera, ilimitado en su poder que usaba con violencia, todas

las hembras eran propiedad suya tanto las mujeres e hijas de la horda propia y así como quizá otras hembras robadas de hordas ajenas. El destino de los hijos varones era duro, cuando excitaban los celos del padre eran muertos o castrados o expulsados. Así, estaban obligados a convivir en pequeñas comunidades y a procurarse mujeres por robo, con lo cual, uno que otro lograba alzarse hasta una posición parecida a la del padre en la horda primordial. Por razones naturales, los hijos menores tenían una posición excepcional, protegidos por el amor de la madre, sacaban ventaja de la avanzada edad del padre y podían sustituirlo tras su muerte. Los hermanos expulsados que vivían en comunidad, probablemente forzados a intercambios homosexuales, y por eso cohesionados entre sí, se conjuraron para matar al padre. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible, realizar, quizá un progreso técnico o el manejo de una arma nueva, les dio el sentimiento de superioridad necesario para llevar a cabo su propósito. Una vez muerto el padre y según la costumbre de aquellos tiempos lo despedazaron y cada uno de ellos se comió crudo un pedazo de él. En el acto de devorarlo consumaban la identificación con el padre y cada uno se apropió de esta manera de una parte de su fuerza. Sin embargo, la banda de hermanos no sólo odiaba y temía al padre, sino que también lo amaba y veneraba como arquetipo, y en realidad, cada uno de ellos quería ocupar su lugar. Del parricidio siguió una larga lucha por la herencia paterna, hasta que, conmocionados por la masacre se unieron todos los hermanos en un contrato social, renunciando por igual tanto a las mujeres de la horda que de ahí en adelante cambiarían con otras hordas, así como a ocupar el lugar del padre. Por efecto de este crimen liberador y como reacción frente a él nacieron las primeras ligazones sociales, las limitaciones morales básicas y el totemismo cuya función era evitar que tan gravoso hecho se repitiera, es decir, se prohibió por igual el acaparar a todas las mujeres y el matar al padre de nuevo."

De esta manera, la moral y el derecho surgieron entre los humanos ya que en palabras de Freud "la historia del padre primordial" es la historia de la adquisición del complejo de Edipo por la humanidad (Freud, 1919) y el banquete totémico no es otra cosa más que el recordatorio del asesinato enorme del que nació la conciencia de culpa de la humanidad. Sin embargo, el que los hijos se sientan culpables del asesinato del padre mete a todo el razonamiento mítico en apuros. Cómo es posible que si el crimen instituye la moral y la eticidad como un resultado de un contrato entre pares, estos pares sientan la necesidad de hacer este pacto por la culpa que sienten. Esta duda también preocupó a Freud quien en "el malestar en la cultura" (1930) se pregunta:

"O bien es falso que el sentimiento de culpa provenga de agresiones sofocadas o bien toda la historia del parricidio es una novela y entre los hombres primordiales, los hijos no mataron al padre con mayor frecuencia de lo que suelen hacerlo hoy"

Freud explica (1930) que este arrepentimiento no fue el resultado de una conciencia moral anterior, sino el resultado de la originaria ambivalencia de sentimientos hacia el padre, los hijos lo odiaban, pero también lo amaban, satisfecho el odio tras la agresión, en el arrepentimiento por el acto salió a la luz el amor. Por vía de identificación con el padre se instituyó el superyó al que se le confirió el poder del padre a modo de castigo por la agresión perpetrada contra él. En última instancia, y según este razonamiento, el sentimiento de culpa no es más que la expresión del conflicto de ambivalencia entre Eros y Pulsión de muerte exteriorizada en la forma de angustia social"La cultura es el producto del Eros que busca integrar en unidades mayores primero al individuo, luego a la familia, luego a las etnias etc., sin embargo, el Thanatos pulsiona en un sentido contrario ya que busca desintegrar lo ya unido, la cultura como obra de Eros tiene entonces que neutralizar al Thanatos, pero "¿cómo lo logra?" (Freud, 1930)

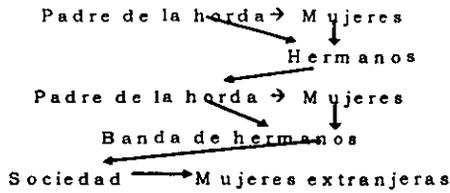
Tenemos que en el individuo la autoagresión disminuye si la agresión dirigida al exterior sale, por el contrario y si la agresión dirigida al exterior no sale, la autoagresión entonces tendera a aumentar. Para que la agresión de un individuo se vuelva inocua para otros y con esto se consiga que este individuo forme parte de una sociedad, esta agresión no empleada se vuelca hacia él yo del sujeto, donde es recogida por una parte del yo que se contrapone al resto de él como superyó y entonces surge como conciencia moral y ejerce contra él yo la misma severidad agresiva que él yo usaría gustosamente en otros. Llamamos conciencia de culpa precisamente a la tensión entre él yo y el superyó y sólo la podemos aprehender mediante exteriorización como necesidad de castigo. De esta manera la agresión que los hermanos ya no pueden dirigir al padre en tanto que ausente, y en tanto que amado, se reinvierte en ellos como conciencia moral. Hemos llegado al fin de las propuestas Freudianas, pero, la vía abierta por nosotros con la antropología aún esta intransitada, intentemos pues señalar únicamente que caminos un análisis estructural del mito del padre primordial debería de seguir, ya que este mito no es una novedad en la etnografía, por ejemplo, según Lévi-Strauss (1985) los Jibaros cuentan con una versión de este mito aún más rica que la versión freudiana, esta versión es la siguiente:

"Aprovechando una larga ausencia de su padre Unushi, la serpiente Ahimpi se acostó con su madre Mika, la jarra de alfarería -Añade Lévi-Strauss, Como si los dos culpables simbolizarán respectivamente el órgano masculino y el órgano femenino destinados por la naturaleza a unirse con desprecio de las reglas sociales restringiendo esta libertad- Y en efecto, el patriarca, padre de una y abuelo del otro los echó. Llevaron una vida errante y tuvieron numerosos hijos. Cuando estuvo de vuelta, el marido ofendido conoció su infortunio y volvió su cólera no contra los culpables, sino contra su madre, a la que acusaba de haber favorecido el crimen de ambos- Ya que la hacía responsable, dirtamos, de los deseos incestuosos que el mismo experimentaba hacia ella y que, a causa del comportamiento de la generación siguiente, habrían actualizado- Los hijos nacidos del incesto quisieron vengar a su abuela decapitaron al esposo de su madre, y lo consumieron y a continuación se sucedieron conflictos en cascada. Mika mato a sus hijos asesinos de su marido, Su hijo incestuoso tomo parte contra ella. En lo sucesivo, los tres campos, del padre, de la madre y del hijo se entregarían a una lucha sin piedad. De ese modo nació el estado de sociedad"

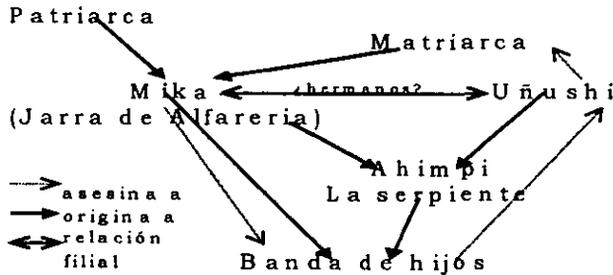
Lévi-Strauss termina de relatar este mito con la siguiente bufonada:

"Damos las gracias al genio de la lengua americana que, al denominar headshinkers a los psicoanalistas, los habían comparado espontáneamente a los jibaros"

Bromas aparte, miremos más de cerca este nuevo mito, sin dejar que nos descorazone la aparente falta de similitud entre los contenidos manifiestos de las versiones aquí presentadas, ya que si, Lévi-Strauss apunta que uno es versión del otro alguna buena razón tendrá para ello. En primer instancia, tratemos de trazar la genealogía de ambos mitos, así en Freud tenemos:



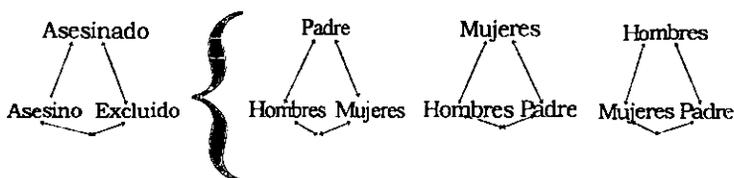
En este mito, al principio sólo existen tres lugares genealógicos, a saber: a) El padre. b) los hijos y c) Las mujeres, posteriormente en relato del mito dará lugar a: a) Los hermanos, que a su vez cada uno ocupará el lugar de padre pero no absoluto, b) las mujeres prohibidas, porque pertenecen al mismo linaje y c) las mujeres permitidas que nos son ajenas. En este mito, al principio el orden de los hijos está excluido del orden de las mujeres y del orden del Padre por la expulsión y la violencia, única y primera forma de legalidad. Para trascender el lugar del Padre absoluto, sólo queda la muerte y quien adviene padre deja en ese momento de ser hijo. Por otra parte, las mujeres no existen en el sistema original como sujetos, sino sólo como objetos del goce del padre y como objeto de deseo de los hijos. Al final, cada sujeto accederá al lugar de padre de forma parcial, es decir sin renunciar a su lugar de hijo y por lo tanto tendrá acceso sólo a unas mujeres y además tendrá negadas otras. Tracemos ahora la genealogía del mito jíbaro:



Si en la versión de Tótem y Tabú varias funciones son encarnadas en pocos personajes marcando un antes y un después del asesinato del padre, en esta versión por el contrario, se desprenden muchos personajes con pocas funciones cada uno sin marcar un antes y un después del asesinato, sino por medios de varios asesinatos que se suceden a lo largo de todo el mito se van marcando la separación entre los sujetos de ficción (personajes del mito que ocupan un lugar de goce imposible) y los sujetos reales (personajes del mito que ocupan un lugar de goce fálico) por ejemplo:

1. El padre referente de la legalidad (El patriarca) f
2. La mujer prohibida por el padre (La matriarca) r
3. La mujer del mismo linaje accesible (Mika) f
4. El hijo que puede acceder al orden del padre absoluto (Ahimpi) f
5. El hijo que no puede acceder al orden del padre absoluto (Uñushi) r
6. El orden de la sociedad (los hermanos) r

Así, tenemos tres lugares míticos imposibles y tres lugares reales posibles, entre los primeros tenemos a: El patriarca, Mika, Ahimpi que son los que inician el mito, el primero expulsando a los otros dos que cometieron incesto. Y por otra parte, tenemos a los personajes que ocupan los lugares reales que son: La matriarca, Uñushi, y la banda de hermanos, que terminan siendo asesinados, como si el mito quisiera decirnos que mientras las funciones de los sujetos de ficción son imperecederos, los sujetos que ocupan un lugar posible dentro de la sociedad son perecederos, o lo que es lo mismo, los sujetos son intercambiables, los lugares genealógicos no. Mientras que en Freud, el sólo asesinato del padre separa el orden de los hombres, del orden de las mujeres y a estos dos del orden del padre, en el mito jíbaro el asesinato de la madre separa al padre del orden de los hijos. El asesinato del padre, separa a los hijos del orden de la madre y el asesinato de los hijos separa a la mujer del orden de los hombres. Así, lo que en Freud ocurre con el asesinato de un sujeto de ficción (separación de los tres ordenes de la sociedad, padre, mujeres y hombres), en el mito jíbaro ocurre con tres asesinatos de sujetos posibles dando lugar a un aparato que gira y que explica la exclusión de cada orden, del lugar de los otros tres.



Leyendo estos aparatos tenemos que, los hombres al asesinar al padre, renuncian también al goce de las mujeres, y por lo tanto, los hombres al renunciar al goce mujeres, renuncian a ocupar el lugar del padre absoluto, y por lo tanto las mujeres al renunciar, al negarse a los hombres de su extirpe, renuncian a ser gozadas por el padre. La conclusión parcial que sacamos del análisis de la combinatoria de los lugares que pone en juego el mito simplificado del padre primordial y el mito desarrollado de los jíbaros, es que: lo único que puede instituir los lugares en una sociedad es una renuncia narcisista a la omnipotencia infantil, figurada esta míticamente por medio de un asesinato, y aquel que sin poder ser asesinado tiene que serlo, no es otro que el Padre, es decir, el sujeto de ficción soporte de ley para que pueda funcionar ésta, tiene en primer instancia que restringirse a sí misma. Por otra parte, cualquier mito que en su estructura lógica implique esta auto-restricción fundante de la Ley (nadie esta por encima de la ley ni la ley misma), no será mas que una versión del mito del Padre Primordial, y precisamente esta auto-restricción de la Ley es lo que hace que giren nuestros aparatos, de la misma manera que en las gallinas gira el orden de picoteo y hace que la gallina "A" pique a la "B", la "B" pique a la "C" y la "C" pique a la "A". Al respecto, coincidimos con Lacan que *"todo lo que puede decirse sobre el mito es esto: que la verdad se muestra en una alternancia de cosas estrictamente opuestas que hay que hacer girar una alrededor de otra"*, en este caso estas cosas que giran son "El padre, los hombres y las mujeres". Sin embargo, para que los aparatos giren necesitan de un hueco que les permita el desplazamiento, este hueco es la renuncia narcisista de la que hablábamos arriba, hueco que bien podríamos leer como la castración.

El mito del padre primordial implica que en la organización de cada cultura del discurso de la legalidad, se trata de un discurso sostenido por un sujeto de ficción muerto (al que se le aplica la ley) pero inmortal (que aplica la ley) y por consecuencia, exterior a todo sujeto particular, dicho sujeto de ficción, pone en escena una representación fundamental impuesta como garante del gobierno de las pulsiones y en consecuencia, tocará al sujeto humano en su punto más sensible, su capacidad de represión (Legendre, P; 1994). En este caso, en el mito griego, la muerte e ingestión del padre se sustituye únicamente por la castración de éste, así Urano es castrado y destronado por Cronos, y este a su vez, en lugar de ser devorado por sus hijos, es el devorador de ellos, hasta que Zeus, “él mas pequeño y preferido de su madre” castra y destronado a Cronos para ocupar su lugar. Regresando al análisis estructural, tenemos aún que contestar por qué el mito freudiano del padre primordial hace que todo funcione en una sola triangulación, mientras que el mito jíbaro propone tres. A esto respondemos que, en los mitos, como en los sueños, la repetición apunta a sostener algo de extrema importancia, en este caso se trata de la renuncia. Si el mito jíbaro repite tres asesinatos, es para marcar que lo importante del mito es la castración. En el caso del mito freudiano, el lugar de Padre al que todo sujeto masculino podría advenir, sólo podía ocuparse mediante la renuncia al padre admirado a quien se amaba. Este amor por el padre fue lo que llevo a los hijos a renunciar al lugar de este y en cierta manera también provoco el descuartizamiento y posterior ingestión del padre primitivo por todos los miembros de la colectividad de hermanos.

La renuncia al goce del lugar del padre que es lo que hace que los sujetos formen una colectividad, no es otra mas que el equivalente de la renuncia individual que cada sujeto tiene que hacer para entrar en esta misma colectividad, a saber, la renuncia a ser el objeto fálico, y más tarde, la renuncia a tener dicho objeto. Para explicar la castración como un hecho lógico ineludible del ser humano, Freud construye el mito de un Padre primordial que no estaba castrado, ya que, para que exista un orden en falta se necesita de al menos un ente que escape de esta falta. En este sentido, los mitos sobre el padre primordial no son más que transformaciones míticas de las construcciones lógicas que el teorizar sexual infantil compone, en especial, de aquel mito/teoría que el niño denuncia de esta manera:

“TODO SER TIENE PENE”

XIX. EL OBJETO MÍTICO: UN OBJETO DE FASCINACIÓN ABSOLUTA

Y es concebible que existiesen lenguas tales que en ellas el mito fuese, entero, expresable por una sola palabra. Claude Lévi-Strauss (1973) Antropología estructural II. Ed Siglo XXI México D.F.

CONSIDERACIONES FINALES.

Creo que el recorrido que esta tesis se planteo realizar a lo largo del campo del mito, recorrido que hicimos guiados por la antropología estructural, por el psicoanálisis así como en su último trecho por la antropología, ese engendro, Lo que sigue, es decir el cuerpo del presente capítulo no es más que especulación, fantaseo, teorizar mítico de mi parte que ofrezco a su amable y espero no muy severa consideración, ya que, tal vez, para un academicismo riguroso, este espacio que "desperdiciare" en teorizar, mitificar, fantasear, debería usarlo mejor para enunciar mis conclusiones; Pero sinceramente y sin falsas modestias, me pregunto yo, ¿Cómo podría concluir (es decir, dar por terminado) las elucidaciones de esta tesis con relación al mito, si precisamente este escrito pretende, servir únicamente como un medio para atraer la mirada de nosotros, los psicólogos, los psicoanalistas y los antropólogos a una intersección de campos que promete ser un campo fértil para la indagación teórica y la innovación técnica?

Si hay pues algo que consignar en esta última oportunidad que tendremos de hacerlo, seguramente no son las conclusiones tentativas de este autor. Tampoco utilizaremos este valioso espacio en tratar de delimitar que fracción del estudio del mito le toca a cada discurso que aquí hemos convocado, a saber la Antropología y el Psicoanálisis. Considero que tal vez, lo que en forma más apremiante deberíamos tratar de consignar aquí es precisamente la cuestión que se interroga sobre aquello que produce la especificidad del mito como una estructura otra de lenguaje que no se puede reducir ni al relato ni a la creación literaria, aunque comparte algunas características con ellos. El lenguaje es precisamente el nivel donde hay que interrogar al mito por su especificidad, ya que, aunque Freud y quienes lo precedieron, por regla general suponían que el trabajo del sueño y el trabajo del mito eran la misma cosa, y a su vez, Lévi-Strauss llega a confundir el trabajo del mito con el trabajo del sueño; es evidente que, aunque ambos procesos psíquicos operan en el orden del lenguaje y son similares en virtud de que trabajan según los principios del pensamiento salvaje, no debemos olvidar también que ambos procesos son, en esencia, diferentes.

El trabajo del sueño es un proceso regresivo cuya motivación principal consiste en evadir la censura que se opone a la realización fantásmica del deseo reprimido, lo cual logra a través de la metáfora y la metonimia, que son, dicho sea de paso, los procesos básicos que estructuran el lenguaje, de esta manera, el contenido latente se aleja de la consciencia regresando a una forma de figuración otra del pensamiento que se nos ha vuelto ajena porque la hemos subestimado por lo menos durante más de dos mil años, es decir, el trabajo del sueño echa mano del pensamiento salvaje para enmascarar el discurso ya que "nuestro desarrollo intelectual" nos ha enajenado de este tipo de pensamiento. El trabajo del mito es un proceso epistémico progresivo, casi se podría decir inercial, que busca organizar los niveles hipertróficos de energía no ligada que ingresan al psiquismo por los órganos de los sentidos a través de la forma más

inmediata y no aprehendida que el pensamiento puede adoptar, el libre fantaseo, el teorizar mítico. Por otra parte, si sabemos que lo que se experimenta como angustia es una señal ante una posible elevación hipertrófica de los niveles de energía no ligada en el psiquismo. Más precisamente, decimos que experimentamos angustia cuando la función simbólica se ve amenazada o acogotada por la necesidad de realizar una rápida síntesis entre campos operatorios o semánticos muy diferentes, que las circunstancias vuelve vital de realizar y cuyos medios se le escapan, entonces; *el mito se opone a la angustia ya que propone a la función simbólica una vía otra para realizar esta síntesis, ya que el mito es la primera forma en que el sujeto se enfrenta a la realidad, lo cual logra a través de la mediación de un orden otro, el simbólico*. En palabras de Lévi-Strauss (1985), *“el pensamiento mítico escinde el continuo de la experiencia en grandes unidades distintivas, entre las cuales instituye separaciones”*. El mito entonces desarticula al mundo inaugurando un orden otro, el simbólico.

Si hemos de buscar un correlato del mito en la actividad del psiquismo individual, este puede ser, (y sólo en parte) el libre fantaseo y no así el sueño que tradicionalmente se le equiparo en los trabajos psicoanalíticos, ya que, todo mito debe en última instancia tener su origen en una creación individual, la cual es más factible, debido a su coherencia argumental por su puesto, que provenga de la actividad de vigilia, del fantaseo, que de la actividad onírica. De hecho, un mito para que sea mito debe ser una historia con un argumento coherente, aunque sus supuestos y personajes sean increíbles para un racionalismo estricto. El sueño sólo rara vez posee esta coherencia argumental y si la tiene, sólo es en virtud de la elaboración secundaria que se realiza en estado de vigilia cuando se le relata. Lo que hace que una creación individual pase del estado de fantaseo individual al estado de mito colectivo, es el borramiento de los factores idiosincráticos de la creación individual que se logra mediante el proceso de transmisión oral, que bien podríamos denominar elaboración terciaria cuyo desempeño correspondería a la colectividad, de ahí que, el hecho de que un mito sea contado y vuelto a contar; de que sea creado y vuelto a crear; y de que sea formado y transformado “n” numero de veces, es precisamente lo que le confiere al fantaseo individual la cualidad de mito colectivo. Si la elaboración primaria consiste en la transposición del contenido latente al contenido manifiesto y la elaboración secundaria en el arreglo que dota de cierta coherencia al sueño. La elaboración terciaria consistiría en un pulimento del contenido donde los factores idiosincráticos tenderían a cero y la estructura resaltaría merced de este deslavamiento de lo “accesorio” ¿Cómo ocurre el proceso de transformación de la creación individual a la creación colectiva?

Primeramente tenemos que la diferencia entre fantaseo y mito no es de naturaleza, sino de grado, toda obra individual del fantaseo es un mito en potencia, pero su eficacia simbólica, es decir, lo que le asegura que resuene en varios psiquismos individuales determina que, en última instancia, sea adoptado o no por el colectivo, y que de realización de deseo individual se convierta en una matriz dada por la forma lógica adoptada por esta misma realización de deseo para comprender la realidad. Poniendo énfasis en lo anterior diremos que “el deseo individual que articula el fantaseo aspira a realizarse en lo real, para lo cual, adopta una forma estructural y lógica, pero al estar el orden del deseo separado de entrada de la realidad, lo único que el deseo consigue a través del fantaseo individual es una satisfacción substitutiva parcial expresada en forma simbólica, que es el efecto de la estructura inducida en la fantasmización del deseo”.

Aunque el deseo aspira a realizarse en lo real, al estar separado de este orden sólo consigue retratar en el orden simbólico e imaginario la realidad, y precisamente es esto último lo que el mito en virtud del borramiento de los factores individuales logra, sin embargo, la marca de la falta constitutiva del deseo que origina el fantaseo individual sigue viva en el mito colectivo en el orden simbólico pero adoptando la forma de esa disimetría básica que es el ombligo de la creación mítica y a partir de la cual, como un cristal, como una planta, va creciendo, va desplegando sus efectos, va plasmando su estructura. En vista de lo anterior, se podría vanamente intentar el deslinde del que hablábamos arriba, es decir podríamos intentar decir que parte del campo del mito le corresponde estudiar a la antropología estructural, que parte le corresponde al psicoanálisis e inclusive que parte le corresponde a la antropología. Así, a la antropología estructural, por supuesto, le correspondería estudiar al mito en tanto producto cultural, al psicoanálisis le correspondería estudiar al fantaseo en tanto producto del sujeto y precursor del mito y a la antropología le correspondería llevar y traer entre los dos, puesto que, como arriba consignamos, todo fantaseo desde su origen está estructurado como mito y todo mito para poder plasmarse y tener eficacia debe de haber pasado por el estadio de realización de deseo.

Sin embargo, marcar de forma tan tajante una separación entre estas disciplinas es un absurdo ya que al haber engarzado nuestra discusión alrededor del estructuralismo que nos permitió dialogar entre ellas, el mismo estructuralismo y sus principios también nos lleva a preguntarnos si no es que cada uno de estos discursos no son más que una forma diferente de abordar una misma realidad. Esta fórmula, ya muy machacada por todos aquellos que quieren justificar que su forma de hacer las cosas, que es diferente a la forma ya no digamos probada sino probable de hacer las cosas que los demás tienen es correcta, tiene un límite, que precisamente es el siguiente: Si decimos que cada uno de estos discursos aborda una misma realidad desde diferentes puntos de vista, lo que esperamos como criterio de validez concurrente es que dichas disciplinas lleguen a acuerdos, a coincidencias, a desarrollos paralelos, y porque no, a rectificaciones, comprobaciones y refutaciones cruzadas. En una palabra, lo único que asegura que es cierto que dos o más disciplinas abordan una misma realidad desde diferentes puntos de vista es que dichas disciplinas puedan dialogar entre sí ya que si varias disciplinas que pretenden abordar una misma realidad desde diferentes puntos de vista no pueden dialogar entre sí, entonces o no se ocupan de la misma realidad o bien alguna de estas disciplinas, si no es que todas, están equivocadas.

UNA OMISIÓN QUE NO ES TAL.

Cronológicamente, el psicoanálisis primero y la antropología estructural después, han sido acusados de reducir el estudio del mito, "un objeto rico, trascendente e inabarcable" a un juego gratuito y decadente. Se dice además que la emoción que el mito transmite tanto al ser contado como oído no puede ser expresado, y mucho menos por relaciones tan vulgares del tipo " $f_{a_x} : f_{b_y} :: f_{x_a} : f_{y_b}$ " o por equivalentes aun más simples del tipo "Caballo : Padre". Aquellos que echan de menos el "aura mística" del mito en la explicación del psicoanálisis y de la antropología estructural, dan obviamente por fallido el intento de estas disciplinas de penetrar el "verdadero sentido" del mito, ya que, consideran que este aspecto místico fundamental, según ellos, del mito, es puesto de lado tanto por Freud, como por Lévi-Strauss en aras de un formalismo forzado. Aquellos

críticos parecen olvidar que, una explicación del por qué la música es, se basa en las relaciones matemáticas que los diferentes sonidos guardan entre sí. Pero no nos detengamos mucho en esta comparación y sigamos adelante. Si una o dos veces a lo largo de este trabajo hemos repetido el aforismo **“El mito es un objeto de fascinación absoluta”**, no se debe por supuesto a una pasión nuestra por los aforismos, que aunque son un vislumbre rápido de un contenido complejo, puesto que cumplen con el primer tiempo lógico consignado por Lacan, el tiempo de la mirada, por otro lado, también son una puerta abierta a que el impaciente y a que, sobre todo, el que hace semblante de saber, creyéndose su propia ficción, malverse el discurso que el aforismo permite vislumbrar de un golpe haciendo de él un sinsentido.

El que no hayamos aclarado el significado del aforismo “el mito es un objeto de fascinación absoluta” se debe entonces a una necesidad expositiva y no a una pose intelectual, ya que sólo podíamos explicar porque para nosotros “el mito es un objeto de fascinación absoluta” después de haber recorrido el camino que en este momento toca a su fin. La primera vez, que leemos en Lévi-Strauss la relación entre los términos mito y absoluto es en **“La estructura de los mitos” (1949)**. Donde Lévi-Strauss se refiere al mito como “objeto absoluto” porque está al mismo tiempo en el orden diacrónico, el lenguaje y en el orden sincrónico, el habla. Así el mito cumple con un primer nivel, el de ser un relato; un segundo nivel, el de crear un vocabulario inédito y un tercer nivel, el de funcionar como instrumento lógico. Lo anterior implica que el mito puede ser leído como un relato lineal, es decir, que posee coherencia argumental, así como también puede ser leído como una partitura musical, es decir, de forma transversal y armónica, por último y en consecuencia el mito entonces sirve para leer un orden otro como si de una plantilla aplicada sobre este otro orden se tratase.

Es en esta última peculiaridad del mito sobre la que Lévi-Strauss hace recaer la función de “objeto absoluto”, a saber: que el mito sea una matriz que se puede aplicar a una realidad y que opere una intervención significativa en ésta y además es precisamente ésta la característica que le da su especificidad como un hecho otro de lenguaje, a saber *la particularidad específica del mito de ser un esquema dotado de una eficacia permanente que permite interpretar una estructura otra*. Así, la Revolución Francesa puede ser pensada como un “mito” porque puede servirnos para explicar la historia a posteriori, es decir puede ayudarnos a resignificar la historia y servirnos además de patrón para pensar los hechos por venir, de la misma manera en que los gobiernos posteriores a 1930 en México se anunciaban como gobiernos “Emanados de la Revolución Mexicana”, es decir, devenían como producto de un “mito” y conllevaban cierto grado de interpretación mítica de las condiciones sociales e ideológicas que les eran immanentes

Nuestras consideraciones del mito tomado como objeto de fascinación absoluta, pretenden ser una propuesta (humilde y tentativa) de explicación del aspecto denominado “místico del mito”, aspecto que creemos abordar de forma más idónea desde el terreno de las consideraciones estéticas que desde la metafísica o la filosofía trascendente. Aunque estamos acostumbrados a pensar el objeto estético como una forma de representación mimética, esto es, como una reproducción en un soporte más o menos material, de lo que nuestros sentidos captan en el exterior, sin embargo, la consideración del arte primitivo nos muestra un aspecto otro del objeto artístico. Aparte de ser una representación de lo exterior al sujeto, el objeto artístico es también un

sistema de signos. La obra de arte además de constituir un análogo de lo exterior también es un análogo del lenguaje, con la salvedad de que en la obra de arte la relación entre significante y significado no es arbitraria sino que está preforzada por el precepto que en esta relación toma el papel de significante. Para ser más exacto, nuestro intento de abordaje estético del mito tratara de explicar esta "ilusión de fascinación absoluta" que provoca en nosotros el mito, explicación que trataremos de construir sin recurrir a ningún recurso trascendente. Para nosotros *"la estética no es la ciencia de lo bello, sino la doctrina de las cualidades de nuestro sentir"* (Freud, S. 1919), por lo tanto consideramos que el programa de estudio de la antropología estructural, en este sentido, es el de una estética, ya que se ocupa del pensamiento salvaje, que es aquel pensamiento que está basado no en relaciones alejadas de la experiencia inmediata como lo es el pensamiento cultivado, sino en los datos sensibles, en la información que proviene de los sentidos. Así antes de abordar al mito como objeto estético, como producto del pensamiento salvaje que es un pensamiento antes que nada estético, aclararemos un malentendido al que inevitablemente puede inducir el aforismo "el mito es un objeto de fascinación absoluta".

Soltemos pues la explicación sin preámbulos; el adjetivo "absoluta" del aforismo, como su genero lo demuestra, recae sobre el sustantivo "fascinación" y no sobre el sustantivo "objeto", esto es, al enunciar este aforismo no estamos diciendo que el mito sea "El Objeto Absoluto que fascina" ni nada por el estilo, ya que todo objeto como veremos más adelante, al ser objeto en representación; al estar en el orden simbólico, no puede ser absoluto. A lo que apunta este aforismo es a otra cosa; es a señalar que la ilusión, o fascinación que produce el mito en el oyente; ilusión o fascinación que consiste en pretender reconstruir la realidad en el orden del lenguaje y que le granjea un carácter místico, es una ilusión absoluta. La ilusión que el mito produce nos hace considerarlo como un orden más allá de la palabra, cuando, en estricto sentido, no va más allá de ella, ni mucho menos, va más allá del orden significante. El mito no es una realidad trascendente, aunque nos hace pensar que lo es; el mito no revela ninguna verdad absoluta, aunque nos hace creer que sí. El mito entonces "es un objeto de fascinación absoluta porque no puede ser un objeto absoluto en sí mismo" Lo mismo le ocurre al objeto "a" ya que es el objeto causa de deseo precisamente porque no es el objeto que colme la falta en lo real que produce el deseo.

Aunque al oír un mito, nos parece que entramos a una realidad otra; realidad independiente de nosotros, sólo después de considerarlo con frialdad se nos revela únicamente como apariencia de realidad; como ilusión de completud; como fascinación por nuestra propia creación significante. Así y de esta manera, entenderemos como "absoluta" la fascinación que el mito produce en la única manera que lo absoluto puede existir, como un "absoluto de ficción" y no como algo cerrado o delimitado en sí mismo, ya que, lo que es cerrado, obviamente es circunscribible, hablable y asible; se puede dominar con una sola mirada y por lo tanto es carente de interés. "Absoluto" será entendido por nosotros y referido a la fascinación que el mito produce, como lo que es abierto, insondable; como lo que no podemos decir del todo y que por eso es similar al plus de goce de la mujer que tampoco, obviamente, se puede decir todo; como la superficie de una "banda de Möbius"; como el espacio de una "botella de Klein". Sin embargo, la aseveración de que el mito es un objeto de fascinación absoluta es picosa y por lo tanto no-basta con esta sencilla explicación para zanzarla por completo, antes de dejarla por la paz, tendremos que justificarla hasta en sus más mínimas implicaciones,

so pena de que las críticas nos llueva a carretadas. Para lo cual, habremos de recorrer un camino largo y sinuoso. En primer lugar, el que el mito sea un objeto de fascinación absoluta nos remite a otro aforismo, esta vez enunciado y sostenido por el decir de Lacan, el cual, a saber, es este: *"La sublimación devuelve al objeto la dignidad de la cosa"*, trabajemos pues este aforismo ya que de la demostración de uno depende la del otro

Freud (1931) en **"Sobre la conquista del fuego"** consigna lo siguiente, que dicho sea de paso, no es nuevo para nosotros: *"Cabe preguntarse si es lícito creer que la actividad formadora de mitos ensaya (como un juego se diría) la figuración- disfrazada mediante expresión corporal- de procesos anímicos por todos conocidos pero de extremo interés sin otro motivo que el mero placer de la figuración"*. Detengámonos pues en la afirmación freudiana de que la actividad formadora de mitos es como un juego y trabajemos en ella, para lo cual habremos de remitirnos a *"Más allá del principio del placer"* (1920). En este texto Freud analiza el mecanismo del juego infantil a partir de la observación del juego autocreado de un niño de año y medio de edad del cual nos dice que no mostraba una precocidad asombrosa pero era elogiado por su juiciosidad ya que se separaba de los padres de buen grado sin hacer aspavientos ni llorar, sin embargo, este "buen niño" tenía "el hábito molesto en ocasiones" de arrojar objetos pequeños a lugares de difícil acceso y al hacerlo profería un fuerte y prolongado "o-o-o", que no era una interjección sino que significaba "fort" (se fue), es decir el niño utilizaba sus juguetes para jugar a que se iban. En otra ocasión, Freud (1920) tuvo la oportunidad de observar que el niño jugaba el mismo juego pero con una importante variación, con un carrito amarrado a un hilo, lo aventaba a su cuna y al desaparecer exclamaba el consabido "o-o-o", pero luego lo recuperaba y exclamaba "Da" (aquí está).

Freud (1920) considera que este juego se entrama con una gran logro cultural del niño, a saber, su renuncia a la satisfacción pulsional que le brinda el tener a su madre cerca. Por otra parte, el placer principal que el niño extrae del juego es el siguiente: en la vivencia,* el niño era afectado pasivamente por la situación, en el juego, él tomaba el papel activo. Concluye Freud (1920) que: *"Se advierte que los niños repiten en el juego todo cuanto les ha hecho gran impresión en su vida; de ese modo abreaccionan la intensidad de la impresión y se adueñan por así decir de la situación"*. También en más allá del principio del placer Freud se pronuncia pero esta vez con relación al pensamiento. El cual, según él, es como *"un obrar tentativo con pequeños volúmenes de investidura semejante a los desplazamientos de pequeñas figuras sobre el mapa anteriores a que el general ponga en movimiento sus masas de tropas"*.

Si unimos las dos concepciones psicoanalíticas en la explicación del mito, a saber aquella sobre el juego, y aquella sobre el pensamiento y hacemos esto en virtud de que, según Freud, la actividad formadora de mitos, que es un tipo de pensamiento, es como un juego, tenemos que el mito es un proceso que: a) opera con cantidades reducidas de energía y b) permite controlar las cantidades hipertróficas de energía no ligada del psiquismo mediante la manipulación activa de una realidad que rebasa al sujeto. De esta manera el juguete, en este caso, el carrito del niño es un objeto que representa de forma reducida una realidad que el niño aspira comprender y dominar. Retengamos esta idea de suma importancia para ocuparnos de otro asunto no menos importante, pero antes, tenemos que considerar que en una disciplina como el psicoanálisis cuya praxis y cuya ética se sostienen en la palabra, la elección de estas, su bien decir, no puede ser

azaroso ni mucho menos estar guiado por descos retóricos ni por las pretensiones narcisistas del autor de sostener el imaginario de que producir un texto oscuro es producir un texto profundo. Si hemos considerado al mito como un objeto de fascinación absoluta seguro que no ha sido pues, ni por azar, ni por retórica, y si hemos de complicar este texto después de haber intentado a lo largo de toda esta tesis ser tan transparentes como nos lo permite el tema, es porque al tratar cualquier tópico con una mayor profundidad es una exigencia interna del mismo discurso el oscurecerse; especializarse; dar relieve e importancia a los detalles. Para que lo siguiente no sea más enredado de lo que realmente es, primero aclararemos tres conceptos claves, a saber, el de objeto (Objekt), el de cosa (Ding) y el de fascinación

La noción de objeto que utilizaremos aquí es la que lo considera como *una representación psíquica de un aspecto de lo real* (Dör, j. 1994). Todo objeto (Objekt) para la filosofía alemana, que es en la que se funda nuestro concepto de objeto, considera a este siempre y sin excepción como *objeto en representación*, por lo que es de esperarse que el término objeto en psicoanálisis también lo utilizemos en este mismo sentido, resumiendo, cuando leamos aquí objeto (Objekt), leeremos representación psíquica inconsciente y distinguiremos este uso particular del término objeto, acompañándolo, también de aquí en adelante, con su equivalente alemán, "Objekt", para así poder diferenciarlo mejor del otro término que definiremos a continuación, el de "Ding" o "*la cosa en lo real*". La cosa en lo real o "Ding" no es una representación, sino *el ente en sí mismo y para sí mismo*, independiente de todo sujeto y separado de él por pertenecer a lo real. Así tenemos que, *la Cosa en lo real para sí y por sí es lo que entendemos por "Ding"*. Es decir, el objeto (Objekt) es la sombra que la cosa (Ding) proyecta desde lo real en el psiquismo a través de los órganos de los sentidos.

Pasemos a ocuparnos de las consideraciones estéticas que Lévi-Strauss (1962) desarrolla en "*El pensamiento salvaje*" donde presenta su teoría sobre el modelo reducido. En especial, él se ocupa de analizar las particularidades de toda aquella representación de la realidad, ya sea está una transposición gráfica o plástica, que implique la renuncia de determinadas dimensiones de la cosa (Ding), agregando que todo modelo reducido, (entre ellos el mito y el juguete), tienen vocación estética ya que a su vez, toda obra de arte es un modelo reducido en sí mismo. Por ejemplo en la pintura, se renuncia al volumen; en la fotografía en blanco y negro, amén del volumen, se renuncia a los colores y a los olores; en ambos casos, también se renuncia a las impresiones táctiles; en la escultura, donde parecería que no se renuncia a nada, también se prescinde de la dimensión temporal puesto que el todo de la obra figurada es aprendido en un instante y así un largo etcétera.

La obra de arte reducida, es una suerte de inversión del proceso del conocimiento de la cosa, (Ding) ya que para conocerla en su totalidad, (aunque nunca lo logremos) tenderemos a reconstituirla como un objeto (Objekt) total (pura representación) y como un objeto (Objekt) análogo (representación y creación de un soporte en lo real para esta representación, es decir, obra creada). Realizaremos esta reconstrucción a partir de sus partes u objetos (Objekts) parciales. La obra de arte u objeto (Objekt) análogo brinda una vía de acceso para entender la estructura oculta de la cosa (Ding) de una forma más inmediata. La resistencia que la cosa (Ding) opone a la penetración epistémica se logra vencer dividiendo la representación de la cosa (Ding), es decir el objeto total (Objekt), en tantas partes como sea necesario para poder así aprehenderlo. La reducción a escala

invierte esta situación, siendo más pequeña, la totalidad del objeto (Objekt) análogo, nos parece menos formidable por el simple hecho de haber sido cuantitativamente disminuido. Al contemplar al objeto (Objekt) análogo, este nos hace pensar que el objeto (Objekt) total se ha simplificado cualitativamente. Esta reducción de escala del objeto (Objekt) análogo que da la impresión de una reducción cuantitativa, es el primer elemento que asegura que el objeto mítico sea un objeto de fascinación absoluta.

El mito como objeto (Objekt) análogo, en la dimensión del lenguaje, nos ofrece una imagen reducida del mundo; al escucharlo o al narrarlo nos comunica también la ilusión de que estamos operando sobre el mismo mundo; nos brinda la ilusión de que lo hemos aprehendido en su totalidad, siendo que en verdad, la estructura del objeto (Objekt) análogo y la estructura de la mente que lo crea es la misma. Aunque el mito nos ofrece una visión del mundo lo único que realmente podemos obtener de él es una visión de la mente que lo crea, lo cual, dicho sea de paso no es poca cosa. A través de la contemplación de la obra de arte, el objeto (Objekt) análogo, lo único que con seguridad se puede contemplar es la estructura de la mente creadora. El objeto en miniatura acrecienta y diversifica nuestro "poder" sobre el objeto (Objekt) total en representación, a través del modelo reducido, este último puede ser agarrado; sopesado con la mano; aprehendido de una sola mirada. Al inverso de lo que ocurre cuando tratamos de conocer al objeto (Objekt) total en su tamaño real, al trabajar sobre un objeto (Objekt) reducido, el conocimiento que obtenemos del todo precede al conocimiento que obtendremos de las partes. Sin embargo este supuesto "conocimiento total"; "conocimiento absoluto", no es más que una ilusión, y esta ilusión de comprensión es lo que experimentamos como goce estético; como fascinación absoluta; El carácter "místico" del mito es una ilusión inducida por el mito que es "el objeto de fascinación absoluta", sobra decir que la fascinación absoluta es el inverso en la ficción del no existente objeto absoluto porque sólo puede ser real en tanto que no es objeto sino cosa en lo real o "Ding".

Entonces, al usar el término *fascinación* habremos de entenderlo como referido a aquello que se deriva de la palabra latina "fascinare", que es su raíz etimológica. "Fascinare" nos remite al embrujo que se da en él entre dos constituido por el sujeto y sus objetos (Objekts) los cuales como ya dijimos sólo son en representación pero que el sujeto de conocimiento, en virtud de la fascinación que estos objetos ejercen en él, los supone en lo real, es decir, los supone como cosa (Dings) siendo que siempre han sido y seguirán siendo objetos (Objekts). La fascinación es el embrujo entendido tanto en la forma poética del bien que se codicia y que al final, al ser poseído por quien lo desea, termina fascinándolo, es decir, el embrujo merced del cual termina el objeto (Objekt) poseyendo al sujeto ya que este lo supone el objeto causa de deseo; así como en su aspecto extremo, a saber: el del sujeto que no puede aprehender la cosa verdadera (Ding) puesto que tanto para él como para todos los otros sujetos, lo real está en un registro diferente, irrecusablemente separado del registro en que se encuentran el sujeto, es decir, para el sujeto, el objeto (Objekt) es un espejismo de la cosa real (Ding) que nunca alcanzará. Los objetos (Objekt) ejercen fascinación sobre los sujetos ya que estos sólo los aprehenden como fantasmas; como sombras, pero es a partir de esta mascarada como se constituyen una realidad consensual, a saber: el registro imaginario, que dicho sea de paso, también tiene su lado poético. Esta realidad consensual es lo que se denomina en la India como maya o mundo sensible y se opone al mundo verdadero o trascendente. Pero la fascinación no obstante se ejerce en dos

sentidos ya que a través de los objetos en representación (Objekt) es como podemos embrujar, hechizar, dominar el mundo, tomando esto en un sentido amplio nos referimos por supuesto a que, a través de los objetos (Objekt) entendemos, comprendemos y manejamos la naturaleza; pero a su vez, los objetos en representación (Objekt) son los que dan lugar al nacimiento del sujeto, de ahí que también podemos decir que ellos operan su fascinación sobre nosotros, cuyo caso extremo es el de la melancolía donde la sombra del objeto (Objekt) aplasta al yo, y es que a sus contornos son a los que replegamos los nuestros, es a su lógica a la que nos subvertimos, es a su imagen a la que nos conformamos por considerarla especular, y por último es en tanto su estatuto como nos ofrecemos, pues no es sino como objetos (de deseo o de goce) que nacemos al otro.

Regresando al modelo reducido aun tenemos que considerar otro de sus aspectos, que es precisamente el de ser un aparato hecho por la mano del hombre, el modelo reducido no es simplemente la simple proyección de la cosa (Ding) en el psiquismo, que es el caso del objeto (Objekt) total sino que es un compendio de la experiencia sobre el objeto (Objekt) total, así el objeto (Objekt) análogo no sólo es la representación sino además es el saber hacer ligado a esta representación. La obra de arte entonces es la síntesis del conocimiento sobre la estructura del objeto y el conocimiento de su contexto. La creación artística es sólo una solución entre muchas otras posibles de la recreación del objeto total, las otras soluciones pertenecen por haberlas abandonado el artista, al espectador. El mito que también es un modelo reducido, no escapa a esta característica, y así, adquiere un nuevo significado el aforismo de que "el mito es un objeto de fascinación absoluta", a saber: al relatar el mito, todos los mitos posibles son dados al que lo escucha en calidad de creaciones en embrión que él puede o no puede desarrollar a placer, al relatar un mito se relatan todos los mitos posibles y en otro sentido todo mito es un aspecto holográfico de un sólo mito ficticio absoluto, que por no existir no deja de tener efectos, de la misma manera que el padre primordial aunque no existe, sino como sujeto de ficción, despliega sus efectos en la sociedad que lo construye.

El Modelo reducido compensa la renuncia pues de las dimensiones sensibles con la adquisición de la ilusión de adquirir dimensiones inteligibles, se obra de manera simétrica e inversa a la ciencia ya que la ciencia opera por metonimia; pone una explicación en el lugar de la cosa. En el caso del modelo reducido se obra por metáfora; se pone un objeto (Objekt) en lugar de otro se sustituye el objeto (Objekt) total por el objeto (Objekt) análogo, con el plus de que, partiendo de una estructura se puede reconstruir el conjunto formado por el objeto en si y el acontecimiento que le da contexto, el modelo reducido entonces le regresa al objeto (Objekt) la dignidad de la cosa (Ding). En este punto, cabe preguntarnos si acaso, este mecanismo del modelo reducido no es este el mecanismo de la sublimación; sublimación y recreación de la cosa, no son más que los puntos en los que Lacan articula su discurso sobre la sublimación en psicoanálisis.

El concepto psicoanalítico de la sublimación es más complicado que la mera explicación del proceso por el cual "obras creadas por el hombre alejadas de la vida sexual son producidas gracias a una fuerza y a una fuente sexual" (Nasio, J. D; 1988). El concepto de sublimación es un punto sumamente importante para explicar la economía de la energía pulsional dentro del psiquismo. Al articular el concepto de

sublimación la forma en que se atempera la energía no ligada de carácter hipertrofico, este concepto deviene fundamental para nuestra discusión del mito cuya función económica dentro del psiquismo reconocimos similar a la sublimación, de hecho, podemos sin miedo a las simplificaciones, enunciar lo siguiente: el mito es una actividad sublimatoria del psiquismo. Freud, al analizar en su texto homónimo (1915) las Pulsiones y los destinos de pulsiones reconoce 5 destinos principales de la pulsión, a saber: a) La represión; b) la vuelta sobre el propio yo; c) la inhibición; d) la transmutación de una meta activa a una pasiva y e) la sublimación. En la sublimación, aunque el fin y el objeto dejan de ser sexuales, la fuente y la energía lo siguen siendo. De esta manera, el teorizar sexual infantil, al derivar a otros intereses se sublima. La sublimación no es tanto una satisfacción de la pulsión como la aptitud de la pulsión para encontrar nuevas vías. La sublimación es un término para designar la plasticidad de la pulsión.

Lacan en el seminario 7 "**La ética del psicoanálisis**" enuncia el aforismo al que nos hemos referido "La sublimación eleva un objeto (entendido este como Objekt) a la dignidad de la cosa (Ding), al respecto Juan David Nasio (1988) hace el siguiente comentario: *"La obra de arte producida por la sublimación no son cosas materiales sino más bien formas de imágenes nuevamente creadas dotadas de una singularidad eficaz (¿Eficacia simbólica?). Se trata de imágenes y de formas significantes trazadas a la manera de la imagen inconsciente de nuestro cuerpo, más exactamente, en nuestro yo inconsciente y narcisista"*. La sublimación crea un objeto -extraña inversión siendo que toda pulsión más que creadora de objetos es buscadora de objetos- y el objeto creado por la sublimación entonces induce la fascinación a la que nos hemos referido arriba. Elevar el objeto narcisista a la dignidad de la cosa quiere decir que la impronta del yo creador, objetivada en la obra de arte habrá en el otro la dimensión intolerable de un deseo de deseo; de un deseo en suspenso sin ningún objeto asignado. Entre el objeto tal y como está estructurado por la relación narcisista y la cosa (Ding) -señala Lacan en el seminario 7- hay una diferencia y precisamente en el espacio de esta diferencia -en la fascinación inducida por el mito, agregamos nosotros- se sitúa para nosotros el problema de la sublimación. El problema del mito como objeto de fascinación absoluta se encuentra mediado siempre por un vacío, vacío que se origina en la separación del registro de lo real de los registros simbólicos e imaginario.

EL MITO COMO OBJETO IMPRESCINDIBLE DE LA CULTURA

Los cien años de Psicoanálisis nos han demostrado que el discurso sobre el deseo es impotente para asir al objeto de deseo, pero también, nos han demostrado que precisamente es esta ubicuidad la que dota al objeto de deseo de un poder estructurante. De igual manera, el discurso sobre la fascinación que de lo real es inmanente tampoco nos permite asir la cosa en lo real, pero al igual que el discurso sobre el objeto del deseo, su ubicuidad permite la estructuración de un conocimiento, por lo que no debemos de desechar ambos intentos por imposibles, ya que precisamente gracias a que son imposibles, es que son. A lo largo de esta tesis se ha mencionado que el retorno de Lacan a Freud sacó a relucir el papel de la nada fundante en la economía psíquica, nada fundante que nos remite a la noción de ombligo del sueño, el cual encubre con un velo Eleusino el misterio de la castración y del goce. El mito como un objeto de fascinación absoluta pasa por los mismos desfiladeros de la nada fundante que nos muestra que su "mística" reside precisamente en su carácter fascinatorio, carácter que no es más que una mera ficción. Tal vez por este mismo carácter

fascinatorio que el mito y el sueño comparten; por la ilusión que mito y sueño nos brindan de entrar en una realidad otra es por lo que se ha emparentado al mito y al sueño, aunque, el mito posee el carácter de objeto de fascinación absoluta en mayor grado porque su esencia es la de ser un objeto de transmisión que soporta en sí la función de una ficción estructurante. El mito es para la transmisión, lo que el sueño es para lo intrapsíquico. El sueño restringido en su capacidad para hacer lazo social restringe su fascinación a lo individual, o a lo mucho, al entre dos, pero no la puede sostener mucho tiempo ya que se desvanece con las luces del día, en esencia, el sueño está destinado a desaparecer, por el contrario el mito está destinado a permanecer.

El mito, para ser, debe de hacer lazo social y esto lo logra porque hace vibrar a al menos dos que lo comparten, merced de la eficacia simbólica que vehiculiza y que opera de la misma manera en ambos porque lo consideran ajeno a ellos en su origen pero a la vez lo consideran íntimo en su implicación de producto cultural. El mito en virtud de esta intimidad con el sujeto y su entre dos cumple con una doble función en la cultura, ya que opera igual de bien jugando el doble papel de objeto de deshecho de la cultura y como objeto más allá de la cultura. Que el mito ocupe ambos lugares implica una consideración profunda, por ejemplo, si el mito funciona como objeto de residuo de la cultura es por que lo hace de la misma manera que aquella sustancia que después de una reacción química se precipita al fondo del recipiente y que, sin importar que provenga del catalizador empleado o de la desconocida pero imprescindible impureza de los reactivos utilizados, tenemos que, aunque su única razón aparente de ser fue la de salir sobrando, si no se produjera dicho residuo, no habría reacción alguna. Es decir, el mito aunque no tiene más fin de ser que el de ser el mismo, y aunque parecería prescindible para la cultura, tenemos la paradójica imagen de que una cultura donde faltasen los mitos no podría ser una cultura.

Por otra parte, si pensamos al mito como un objeto más allá de la cultura es porque nos lo representamos similar a una gota de mercurio que puesta en una superficie lisa al tratar de asirla con los dedos se desmorona; se parte y por último, se escurre sin haberla podido agarrar en su totalidad. No obstante que a primera vista esta gota de mercurio nos ha parecido completamente aprehensible, sólo es hasta que intentamos tomarla con los dedos que descubrimos su verdadera naturaleza, a saber: ser un líquido a pesar de tratarse de un metal. En el caso del mito, este se nos presenta como un hecho de lenguaje que va más allá del lenguaje cotidiano para constituirse en una máquina significativa. El mito a pesar de ser un modelo análogo y por lo tanto una ficción de totalidad, sólo se puede aprehender por partes, ya que si se intenta comprender en su totalidad, o se vuelve inaprehensible, o se vuelve impenetrable o se vuelve insoportable como lo es lo real para el psicótico.

En el primer caso, el mito como objeto de residuo de la cultura, se muestra simétrico e inverso al sujeto del inconsciente. Simétrico, porque es lo irreductible que queda del discurso una vez que se ha construido el discurso científico; al igual que el sujeto del inconsciente es lo que queda de sujeto cuando se ha construido el sujeto de conocimiento. Inverso, porque el sujeto del inconsciente está del lado del sujeto y el mito del lado del objeto. Pero, el mito, a diferencia del objeto epistémico, es un objeto de residuo que se transmite en lo aparentemente prescindible de la cultura ya que casi nunca se refiere a los datos etnográficos que le sirven de marco, ni refleja las instituciones que le son coincidentes ni mucho menos retrata un estadio de la cultura

pasado, presente o por venir (Levi-Strauss, C. 1964). Lo cual injustamente le granjeo el ser desplazado al lugar de detrito por el positivismo lógico, ya que, todo aquello a lo que los positivistas no le encuentran un uso posible es tachado por ellos como tontería; como mentira. El mito considerado como objeto más allá de la cultura es pensado por nosotros como un objeto de saber privilegiado el cual sigue siendo reverenciado en aquellas culturas que el afilado cuchillo de la ciencia antropológica clásica nos ha enseñado a desconocer del campo del nosotros al denominarlas como "primitivas", es decir como inferiores en recursos intelectuales y poco desarrolladas, saber que a lo largo de esta tesis hemos intentado dibujar sus contornos; desenredar sus meandros; descubrir sus implicaciones.

En ambos casos, ya sea como objeto de residuo o como objeto más allá de la ciencia, el mito es imprescindible en la construcción cultural ya que o bien es el tanto que se resta al todo para pasar de la cantidad continua a la discreta (basamento ideológico que antecede a toda ciencia) (Lévi-Strauss, C 1964) o bien es el límite que se desplaza cada vez que una cantidad discreta intenta alcanzar el registro de las cantidades continuas (punto al que aspira la ciencia y que nunca podrá alcanzar, la aprensión total de lo real por lo simbólico). De esta forma en tanto punto de pérdida y límite móvil de lo universal, en tanto que alfa y omega de la ciencia, el mito cuenta con un carácter de irreductibilidad y de imprescindibilidad, respectivamente en la construcción de lo cultural. Esta propiedad es un argumentos que se suma a nuestro comentario del aforismo "el mito es un objeto de fascinación absoluta" cuyo carácter sin embargo, no se agota en este sentido. Para mostrar otro nivel de significación del aforismo tendremos que emprender un razonamiento distinto que aunque parezca alejado de los demás terminara convergiendo en el mismo punto.

μῦθος ἔ λογος

Esta nueva argumentación la emprenderemos de la mano de la etimología. En griego el mito o "Mythos" (μῦθος) tiene como primera acepción que la de "palabra expresada", pero según Homero "Mythos" se opone a "Logos" (λογος), que significa "palabra dicha" por lo que Mythos tomado en oposición de Logos como un par antitético significa palabra por encima de toda expresión. Esta palabra por encima de toda expresión remite a un supuesto objeto absoluto (Objekt) que sería, aunque creado de palabras, indistinguible de la cosa (Ding) por lo tanto este objeto absoluto; objeto de ficción; objeto mítico no remitiría a ningún significante, ya que es suficiente en sí mismo; crea una cosa (Ding) que se confunde con la cosa en sí y constituiría el mayor logro al que aspiraría el lenguaje, es decir a llevar a una representación a usurpar el lugar de la cosa en sí (Ding). De esta manera, tomaremos al objeto del "logos" en oposición a al objeto absoluto del Mythos, al objeto mítico absoluto como lo que no es absoluto. El objeto del logos tiene un hoyo en si, una falta de decir que le permite discurrir. En oposición a esto, el objeto del Mythos, objeto de ficción será aquello que ya ha sido dicho totalmente, que ya no puede ser alcanzado por la palabra, porque al expulsar la falta de su decir se colapso sobre sí mismo y precisamente en el efecto de este colapso recae su supuesto carácter absoluto puesto que al haberse agotado ya no le queda forma de seguirse produciendo por lo que será un campo cerrado, que solamente podrá ser rodeado por la palabra que tratara de dar cuenta de su completud como si de una cosa (Ding) se tratara; lo cual daría lugar a un logos o discurso aproximado de lo absoluto que obviamente nunca será alcanzado. Ya que el objeto absoluto está cerrado

en sí mismo y debido a que ya no requiere de explicaciones se ha escapado del campo de lo que puede ser sabido, es debido a esta sarta de imposibles que denominamos al objeto absoluto, objeto de ficción; objeto absoluto mítico, Tenemos que un logos de lo absoluto es inmanentemente insuficiente pues gracias a que no se puede dar cuenta total del absoluto, es que se puede dar cuenta de algo. Es decir se puede seguir haciendo discurso pero el discurso siempre estará separado de la cosa en sí (Ding). El discurso mítico, el verdadero trabajo del mito es el logos del objeto mítico y gracias a que este logos cuenta una versión de un mito y cuenta una versión diferente, es que puede contar algo. Su falta en ser es lo que lo hace variar porque sólo la falta es inmutable y es alrededor de la falta que se estructura, es a la falta a la que interroga.

Los relatos de mitos, es decir, tal o cual mito forman lo que denominaremos "res mítica" y cuentan con una estructura y un sistema de transformaciones. La "res míticaem" cae dentro del campo del discurso; de la "res cogitan", pero, careciendo de un sujeto de cogito ubicable en una singularidad es un discurso, que se dice a sí mismo. Al pertenecer al campo del discurso la "res mítica" no está del todo dicha, no se ha desplegado del todo, y siempre tiene algo más que decir. La "res mítica" constituye el objeto en representación (Objekt) de aquello de lo que no se puede dar cuenta, el conocimiento de la cosa en sí, cuya separación del orden simbólico es el principal motor estructurante de la "res míticaem" (gracias a que hay falta hay estructura ya que la falta instauro la diferencia y el orden de la diferencia es el motor de la estructura). El discurso mítico, lejos de la aspiración ficcional de construir un objeto absoluto, constituye un objeto en representación (Objekt) como hemos dicho hasta el cansancio y es sólo un recurso retórico decir que trata de imitar a la cosa en sí (Ding); que trata de construir al objeto mítico, el cual también puede ser pensado como el imposible objeto absoluto. El discurso mítico, al imitar a la cosa (Ding), realmente imita la nada y lo que esto trae como consecuencia, no es que imite nada sino que se imite a sí mismo formando una estructura que es isomórfica al pensamiento, por lo tanto, el discurso mítico al tratar de imitar a la cosa, que no es más que la falta; más que lo real, recrea algo que tiene apariencia de real pero que no es otra cosa que lo simbólico puro. Lo simbólico representa lo real pero en otro plano y renunciando a una dimensión, generalmente la temporal, sin embargo esta recreación siempre es con una falla; con una renuncia. Esta falla al estar siempre presente, permite que el discurso mítico o "res míticaem" se siga modificando a sí mismo, es decir que el discurso mítico siga produciendo mitos, que posteriormente producirán otros mitos.

Especificando el Mythos u objeto mítico, es aquello por encima de toda expresión y cuya ficción está constituida por la fascinación reciproca del objeto y el sujeto, la supuesta existencia del objeto mítico supone que la cosa en lo real (Ding) pudiera ser aprehendida de forma total, lo cual obviamente es un imposible, pero sin embargo al existir el objeto mítico como una posibilidad lógica, existe la posibilidad, también lógica de que el lenguaje toque su límite y por lo tanto es una fuerza pulsionante para éste. Por lo tanto, de la posibilidad lógica de la existencia del objeto mítico sólo tenemos conocimientos a través de la incompletud inmanente que representa el objeto (Objekt) en representación y que lógicamente debería de ser posible colmar. El discurso mítico o *res míticaem* se construye a partir de la necesidad de asir este operador lógico imposible, de ahí que todo mito apunte a desvelar una verdad, un origen, o un más allá de la cultura y de la naturaleza. Si entendemos como discurso la palabra expresada, el objeto absoluto estará por lo tanto más allá del lugar del discurso a donde todo discurso

apunta, pero que al igual que un foco virtual nunca se alcanza, este foco es el lugar que ocupara el objeto mítico. De este estado de cosas desprendemos dos conclusiones:

1. El objeto mítico es la reflexión imposible de la cosa en sí (Ding) y por lo tanto sólo podrá originar un objeto de fascinación absoluta y
2. Todo discurso será en parte mítico siempre y cuando apunte hacia lo real en aras de agotarlo, por lo tanto, formarán parte de la "res míticaem" intentos tales como la ciencia que pretenden agotar la realidad. De ahí que toda teoría sea un mito y toda actividad teórica sea parte de la "res mítica".

Cuál es el carácter que le hemos de asignar al discurso mítico y al objeto mítico dentro de la economía Psíquica. Para responder a esta pregunta me remitiré al apéndice C del escrito de Freud sobre el inconsciente :

"La representación objeto es un complejo asociativo de las más diversas representaciones visuales, acústicas, táctiles, kinestésicas y otras, si la representación objeto tiene su apariencia de ser una cosa se debe a que no es algo cerrado y que no puede serlo mientras que la representación palabra nos parece algo cerrado aunque susceptible de ampliación".

Para la economía psíquica el discurso mítico guarda apariencia de cosa debido a que está formado por la reorganización de categorías sensibles (Lévi-Strauss, C. 1960) y no está cerrado ni puede estarlo. Aunque el discurso mítico sea del orden del discurso, al estar en medio camino del lenguaje y la música, pesa de la misma manera que la palabra plena en Psicoanálisis; que la eficacia simbólica en antropología estructural.

Las implicaciones finales de esta demostración son las siguientes:

- Al mito como un objeto de fascinación absoluta también puede pensarse como análogo al objeto "a". Al objeto mítico se le puede considerar análogo la pretensión de alcanzar una epistème total.
- Los objetos en representación constituyen la res inconsciente, la res mítica y la res epistémica que son diversas manifestaciones de la res cogitan. La primera como lo que se piensa sin pensarse a sí misma. La segunda como lo que se piensa pensándose como otra cosa y la última como lo que se piensa con duda, por lo tanto estando seguro de que se está pensando.

El discurso mítico participa de una estructura; articula un saber, posee una potencialidad significativa. Si reservamos la denominación de mito para nombrar un fragmento de este discurso mítico. Del mito diremos que cuenta con un objeto que se trasmite íntegro a pesar de las modificaciones formales que sufra y que a la larga formaran un sistema de transformaciones y que sin embargo es un objeto de ficción un objeto inexistente. Gracias a este objeto que se trasmite íntegro por que no existe, su función y su capacidad transformadora se mantendrá íntegra, lo que permitirá que la transmisión de lo social que logra el mito sea asegurada para que así el mito pueda cumplir con su papel de intersección entre la naturaleza y la cultura, además que le permite la repetición significativa del rito; el juego de identificaciones que articulan al sujeto con su lenguaje, con el discurso inconsciente del Otro que forma su todo social. El mito es un objeto de fascinación absoluta porque permite sobre la base de una falta, que se dé el andamiaje diacrónico y sincrónico de la naturaleza y la cultura con lo social y lo individual; con la alianza y la filiación, con lo consciente y lo inconsciente, con la ficción y la realidad.

Septiembre 2000

XX. RECAPITULACIÓN

No tengo la sensación de ser yo quien escribe mis libros, sino que éstos son escritos a través de mí y una vez que me traspasan, me siento vado y no queda nada. C.Lévi-Strauss, 1977.

Nuestro recorrido por el campo del mito, hemos de aceptar, no fue todo lo lineal; todo lo libre de obstáculos; todo lo llano que de una tesis de licenciatura se esperaría que fuera, sin negar mi responsabilidad por las posibles torpezas que pudiera haber en la exposición, he de decir en mi descargo que más que mi limitada pericia para escribir, el que el camino que hayamos seguido sea rebuscado y oscuro se debe principalmente a la propia naturaleza de la cosa mítica; a su naturaleza estructural, la cual fue la responsable de que tuviéramos que dar pesados rodeos, que tuviéramos que utilizar desafortunados ejemplos, que nos hayamos enzarzado en discusiones y en discusiones sobre las discusiones, pero fue la única manera de explicar de una forma lineal un objeto cuya naturaleza es, utilizando un término actual, holográfica. Así, en su momento consideré más importante consignar no sólo los productos de mi reflexión teórica, sino sobre todo me tomé tiempo para analizar sus implicaciones, debatir las objeciones y señalar los campos negros donde no hubo tiempo de penetrar. Al trabajar de esta forma, mi preocupación principal fue asegurarle a este trabajo, los máximos criterios de validez y rigurosidad que un trabajo teórica exige; sin embargo, es muy probable que si bien los mínimos rincones fueron iluminados, la visión en conjunto se emborronó y los grandes ejes de referencia que guiaron nuestra indagación, se ocultaron. El propósito de las siguientes líneas es el de operar como una puntada de acolchado; como una vuelta del tornillo del microscopio que al disminuir el zoom, nos permite delinear claramente las formas básica de esta investigación; sin embargo, y antes de poner manos a la obra, hemos de agregar que lo que a continuación se construirá, no es más que un esquema, que un mapa conceptual, cuya explicación; cuyo comentario no es otro que el texto de la tesis misma, una vez advertidos, iniciemos.

El mito, debido a que está constituido como un sistema en sí mismo y en relación con otros mitos y versiones de mitos, no se puede estudiar con una estrategia reduccionista, testimonio de esto, es que no pudo brindar una definición clara y comprensiva del mito. Claude Lévi-Strauss, antropólogo francés, propone una vía otra para estudiar el mito, el estructuralismo. Dicho procedimiento se propone interrogar las relaciones internas de los objetos que estudia, de esta manera, también puede dar cuenta del sujeto y de su estatuto. A lo largo de la historia, se ha pensado al mito como una mentira, una fábula o una forma de patología mental, de un registro humano totalmente diferente al que se le ha denominado primitivo y ha sido el objeto tradicional de estudio de la antropología. Al considerar al mito como desecho de la cultura, concepción errónea a todas luces, lo que está operando son dos resistencias en el sentido psicoanalítico de la antropología en particular y de la cultura en general que son el etnocentrismo (la única cultura válida es la mía) y el epistemocentrismo (la única forma de conocer válida es la mía). Ambos surgen durante la ilustración y son inherentes del pensamiento moderno que bajo el ideal de progreso, llevaron a la antropología a suponer que el progreso era el índice privilegiado para calificar el éxito de los pueblos que observaba. El único interés que despertó el mito fue gracias a su valor de objeto estético, pero no fue sino hasta que Freud, al penetrar el misterio del sueño, abre la posibilidad de un estudio profundo que interroge al mito por su función y

significado. Lévi-Strauss asegura que el hombre desde que es hombre, ha pensado igual de bien, así que el mito como producto del pensamiento humano nos muestra su valor como una forma alterna a la de la ciencia positiva para conocer el mundo.

Esta tesis, se planteó dos propósitos:

- 1) articular los saberes de la antropología estructural y el psicoanálisis.
- 2) restituir el mal llamado primitivo un estatuto de semejante y borrar la función que se le ha venido asignando como el otro de la completa diferencia.

El así mismo llamado moderno, construyó tres consciencias ideológicas equivocadas del primitivo, y al ser el mito el objeto insignia del primitivo, dichas consciencias también se permearon a la concepción que de el mito se tenía, de esta forma tenemos:

- a) La conciencia cruda: que sobre el primitivo sostenía que éste estaba más cerca de la naturaleza; y sobre el mito sostenía que éste era similar al pensamiento infantil.
- b) La conciencia Podrida: sobre el primitivo sostenía que su "atraso" era producto de su perversión moral ; y sobre el mito opinaba que no era otra cosa más que pura patología mental
- c) La conciencia fermentada : que sostenía que el primitivo sólo tuvo un desarrollo trunco y alterno; y que opinaba que el mito era un remedo.

Estas consciencias ideológicas daban una apariencia de científicidad gracias al uso ideológico también de muchas nociones científicas, entre ellas, el Darwinismo y la filogenia comparada. Lo que esta noción ignora y ahí está su error, es que no hay cultura más o menos adaptada, ni más o menos desarrollada, ya que cada una de ellas es única en sí misma, cada una representa una forma única de estar en el mundo, por lo que las comparaciones genéticas son absurdas. El mito, en tanto objeto, cumple con diferentes funciones, a saber:

- a) Objeto de la inallanable alteridad para la ideología progresista, el mito es el índice de primitivez.
- b) Objeto insignia. Señala el objeto primado de estudio de los pueblos mal llamados primitivos.
- c) Objeto plus de cultura. Su función en los pueblos agrafos, consiste en fundar el orden social y a su vez sostenerlo.
- d) Objeto estético. Su función es la de la mimesis y como tal se le estudió.

La mitografía, que consiste no en interrogar al mito en sus significantes, sino en imponerle los propios, sólo contempló al mito como objeto estético y como tal lo describió, criticó y calificó, pretendiendo coleccionarlo en dos vertientes: la primera, buscando el monomito original; la segunda, buscando todas las versiones existentes, así se le ordenó según personajes, asuntos, escenarios, lengua de origen, etc. La mitografía describió el campo a estudiar ; sin embargo, nada pudo decir del sentido del mito, dando lugar a que cada quien quisiera ver en el mito lo que más le convenía. En este estado de cosas, surge el método comparativista, antecedente del método estructural. Müller, Grimm y Dumezil, a través del comparativismo, desplazaron el problema del significado del mito y se interrogaron por la función y origen de éste. lo que los comparativistas dejaron bien claro es que el mito es antes que nada un hecho de lenguaje y es ahí por donde pretendimos nosotros cascar la nuez del sentido y la almendra de las relaciones de inclusividad entre el psicoanálisis y la antropología estructural.

El psicoanálisis puede dialogar con la antropología estructural, ya que sus objetos, al tener carácter de sistemas, resisten el análisis estructural sin perder su especificidad; la antropología estructural, a su vez, tuvo su origen en los trabajos de Sausurre, que fueron inspirados por el psicoanálisis, aunque ni la lingüística ni la antropología estructural pueden ser reducidas al psicoanálisis. De esta manera, tenemos que el mito es un objeto más allá de la ciencia, ya que pierde su especificidad si se le aborda con una metodología positiva. Los desarrollos del psicoanálisis y la antropología estructural sobre el mito, no son contradictorios entre sí, pero tampoco se trata de juntarlos arbitrariamente sin analizar sus interacciones. Una estructura no necesita de la voluntad para formarse, ya que es un efecto en sí mismo, es un efecto de la naturaleza. El estructuralismo no es la ciencia de las estructuras, la estructura es el requisito que el objeto debe cumplir para poder ser abordado por esta metodología. La estructura está formada por elementos y relaciones; sin embargo, al cambiar nuestro nivel de visión, lo que considerábamos antes un elemento, puede ser una relación y viceversa. El corte es lo que hace surgir la estructura, la cual obedece leyes de composición interna y propiedades específicas, además, la forma más económica de expresar el interjuego presente en la estructura es la de utilizar los términos de gramática y sintáxis, es decir, la estructura se modifica por movimientos diacrónicos y sincrónicos, que junto con un aspecto continente, dan cuenta del funcionamiento de éste. el contenido y la forma son dos aspectos de una misma realidad para la estructura. Todo producto cultural e individual, tiene carácter estructural y por lo tanto cada uno de estos productos, estará conformado alrededor de un vacío que paradójicamente es lo que lo organiza. Aunque utilicemos metáforas espaciales y descripciones topológicas, la mayoría de las estructuras no ocupa lugar en el espacio; por ejemplo, el aparato psíquico no tiene una correspondencia anatómica. La antropología estructural intenta explicar los datos obtenidos por la investigación de campo a través de las mismas características de este material, sin aplicar categorías preconcebidas. Su logro más importante fue reconocer una forma otra de pensamiento denominado por Lévi-Strauss, "pensamiento salvaje", es decir, la forma en que la mente piensa sin intervención de categorías externas, siendo el mito donde el funcionamiento de dicho pensamiento puede ser aprehendida de forma precisa.

El mito, según Lévi-Strauss, al ser un instrumento que sirve para pensar problemas lógicos, se muestra como simétrico e inverso al pensamiento moderno que es por lo tanto un antinstrumento alógico para no pensar. El estudio de los mitos es abandonado por la antropología para pasar a manos de psicólogos que al no conocer completamente el alcance, las formas naturales y los límites de éste, se plantearon el problema del mito como una cuestión de simple hermenéutica, además, trataron de encontrar en él la verdad última del hombre. Algunos psicoanalistas, en lugar de escuchar al mito, se entretuvieron en explicaciones simples y groseras que confundían el contenido manifiesto y el contenido latente. La intervención de los psicólogos y psicoanalistas sólo consiguió cambiar las explicaciones naturalistas por explicaciones psicologizantes y sociologizantes. Los psicólogos tomaron erróneamente al mito como un producto de la efectividad desbordada y así se tomó su contenido latente como análogo a su contenido manifiesto sin embargo, la observación etnográfica demostró que el mito retrataba un estado de cosas diferentes al de la realidad. La mitología sólo pudo surgir como ciencia cuando consideró a éstos como productos intelectuales en pleno derecho y no como subproductos de una afectividad desbordada. El mito nos muestra que la intelectualidad del mitante no sólo nos resulta ajena, sino que nos rebasa, es decir, la

mitología sólo surgió como ciencia cuando se decidió por una consciencia cocida del mito, que fue concomitante a la importación de elementos de las ciencias del discurso, sin mediación de teoría psicológica alguna presupuesta, sino por el contrario, como productora de su teoría psicológica propia, ya que la antropología es ante todo una psicología que partiendo de los objetos que crea el hombre, intenta explicar la mente que los crea. El mito es la vía regia para la antropología estructural, ya que el mito retrata la forma en que la mente opera cuando únicamente está enfrentada a sí misma.

La antropología y la psiquiatría no surgen para promover el diálogo del hombre con el hombre, sino para marcar un límite y poder operar una función policiaca que segrega lo anormal de lo normal y lo salvaje de lo civilizado. La etnografía en un principio, intentó la clasificación de todas las sociedades llamadas primitivas, dividiéndose en tantas ramas como fuera útil para marcar la diferencia entre ellos y nosotros. El mito fue estudiado por la etnografía religiosa, aunque no se puede afirmar que el mito sea un objeto religioso, o inclusive, qué debemos entender por religión, lo que sí es claro y contrariamente a lo que se piensa, el mito es opuesto a la religión, ya que ésta se maneja con dogmas que no varía y el mito tiene por esencia variar. De esta manera, el mito está más cerca de la ciencia que de la religión. El mito debe ser comprendido por el estudio de la tradición y está emparentado con el folk-lore¹ y con el cuento popular y la leyenda. Tanto en antropología como en psicología, existen escuelas que difieren en enfoque y metodología, y difieren unas de otras por su ideología subyacente. Cada escuela explica al hombre no como el hombre es, sino como a cada escuela le gustaría que fuera. Uno de los motivos que nos llevan a intentar dialogar desde el psicoanálisis con la antropología estructural, es que su enfoque y metodología es mesurable entre sí, sobre todo ambas escuelas conciben que el símbolo toma su valor de contexto y no como creen los Jungianos, éste está prefijado y es inamovible.

Sausurre anticipa una ciencia por venir que denomina "semeiología", que estudiaría los signos y de la cual formarían parte la antropología, la lingüística y el psicoanálisis, ya que analizan los objetos no de forma aislada, sino tomando en cuenta su contexto. La antropología es una psicología, porque estudia los objetos culturales como signos, además pretende la comprensión de dichos objetos para comprender la mente misma, tarea no muy diferente del psicoanálisis, de ahí que haya coincidencias entre ellas. La antropología en el futuro, ya no buscará marcar la diferencia absoluta entre las culturas, sino estudiar las interacciones y transformaciones que se dan entre ellas. Para poder analizar al mito con detenimiento necesitamos conocer sus características, estas, según nosotros pueden ser de dos tipos, a saber:

Las evidentes, que son:

- a) su aparente arbitrariedad y su supuesta causalidad alógica
- b) La participación de animales o fuerzas de la naturaleza
- c) Su difusión en todas las culturas
- d) su relación con la religión y el rito
- e) su función como intento explicativo
- f) su supuesta amoralidad y salvajismo
- g) su identificación como pensamiento primitivo

¹ Este es el momento para explicar por qué escribimos folk-lore y no folclorE. Este último término para el lector mexicano, después de años de gobiernos priistas, tiene una connotación nacionalista, como olvidar a la folclórica Frida Kahlo o más acá a la esposa del expresidente Luis Echeverría Álvarez. Por el contrario, Folk-lore apunta primero, a un saber antiguo (Lore, equivalente al latín *arcannus*) y después a la gente común (folk, que también son los parientes).

Las no evidentes que son:

- h) el mito como hecho de lenguaje
- i) el mito como sistema diacrónico y sincrónico
- j) el mito y sus relaciones de transformación
- k) el mito como objeto de transmisión
- l) el mito como objeto de tradición
- m) el mito como portador de verdad
- n) el mito como dato etnográfico
- o) el mito y su relación con la historia.
- p) el mito como objeto cultural

El principal postulado del estructuralismo es el carácter contextual del signo como lo demuestra Saussure, es decir no hay ninguna relación necesaria que determine la unión de tal significado con tal significante, sino que su unión es arbitraria. El lenguaje se organiza no sobre la base de una cadena de significados sino de significantes. El primer uso de esta noción del valor contextual del signo en antropología lo hace Malinowski en su obra "Los argonautas del pacífico sur". El primer trabajo importante de Lévi-Strauss es "Las estructuras elementales del parentesco" donde identifica leyes de determinación interna que controlan el intercambio matrimonial. El matrimonio es un tipo de comunicación; un tipo de intercambio donde lo que circulan son mujeres. El intercambio sólo se puede dar en la diferencia, y sin embargo lo que se debe estudiar no es la diferencia en sí, sino la relación de intercambio. Al funcionar estos sistemas de intercambio como un lenguaje se justifica entonces que se aplique a ellos los recursos metodológicos del análisis lingüístico. Otro resultado de "las estructuras elementales del parentesco" consiste en la comprensión de que la prohibición del incesto sirve para que se origine la cultura a partir de la naturaleza en tanto que inaugura el orden simbólico o del intercambio y la diferencia.

En relación con el totemismo Lévi-Strauss señala que este no es la unión mística de un animal con una extirpe sino que es un operador lógico que sirve para organizar el todo social desde el nivel del grupo hasta llegar al nivel del individuo, la razón de que el operador totémico se desprenda del orden natural es que este es, para los ojos del primitivo un sistema de relaciones diferenciales que puede aplicar a la realidad social para diferenciarla, esta noción la derivará al mito y posteriormente asegurará que el ente natural que usa el mito a manera de personaje deberá ser entendido como un operador lógico o Zoema. En "El pensamiento salvaje" Lévi-Strauss caracteriza a este pensamiento "Primitivo" como un pensamiento universal, no domesticado, formalmente correcto, riguroso y desinteresado, rompiendo así con el prejuicio de generaciones de antropólogos que pensaban que el salvaje pensaba mal o prelógicamente. El pensamiento primitivo opera relacionando y excluyendo los objetos a los que se enfrenta creando oposiciones diferenciales que generan un orden de carácter binario, por otra parte el pensamiento salvaje es ciencia pura porque no satisface necesidades biológicas sino que es el producto de la pulsión epistémica que opera en el llamado "primitivo" y que al carecer de objeto real se desarrolla en espiral sin llegar jamás a paliar la falta en ser que le da origen. Este deseo de saber del primitivo sólo tiene parangón con el deseo de saber sexual del niño como se vera más adelante. La ciencia primitiva se diferencia de la ciencia moderna en que la primera se organiza con base en la inmediatez del dato sensorial que le permite construir una lógica de lo concreto, y la segunda por el contrario, se construye sobre la base de la reflexión abstracta. La lógica concreta del pensamiento salvaje permite pensar en analogías y promueve al percepto o la categoría

de **significante**, aunque conformará un **significante** preforzado por la historia del percepto que le da origen, el pensamiento salvaje es una protesta ante él sin sentido, ya que es comprensivo y totalizador. Al crear un esquema clasificatorio, se crea también un esquema conceptual, que permite la interconexión con otros sistemas y la extensibilidad del sistema sin que pierda coherencia interna, es decir, reconstruye lo real, en el registro de lo simbólico. La diferencia entre el científico primitivo y el moderno, es la misma que existe entre el reciclador (bricoleur) y el ingeniero. Los primeros, toman objetos ya formados y les imponen un nuevo uso; los segundos, crean los objetos que necesitan para su trabajo.

Lévi-Strauss se ocupa de los mitos durante los años 50's al impartir su cátedra de "Religiones comparadas de los pueblos sin escritura", en la "école pratique des hautes études". Resultado de su labor de 20 años, en este campo, son las mitológicas (Lo crudo y lo cocido, De la miel a las cenizas, El origen de las maneras de mesa y El hombre desnudo), que son según su autor: una recopilación de mitos; un tratado antropológico un tratado psicológico una creación poética; y una reflexión musical. Sin embargo, la descripción de su método para analizar los mitos, la hace en un artículo pequeño denominada, "la estructura de los mitos", dicho método consiste en:

- traducir el mito a frases cortas, de naturaleza relacional.
- apuntarlas en tarjetas, anotando su orden en el relato.
- Identificar los mitemas, es decir aquellos haces de relaciones simples que sólo combinadas adquieren función **significante**
- se identifican las relaciones de similitud, transformación o inversión entre los mitemas
- Se sacan conclusiones al respecto.

Por otra parte se tiene que tomar en cuenta que la interpretación de los mitos no se puede hacer únicamente en un sólo nivel, que no existe interpretación privilegiada, que los mitos no se deben interpretar solos sino en relación con otros mitos, con otros grupos de mitos y con relación a la etnografía de las culturas donde proceden y con relación a todos los demás aspectos de la cultura. Los mitos forman sistemas de transformaciones ya que todo mito se origina mediante la transformación de uno ya existente, pero su transformación no es lineal sino a través de diferentes ejes denominados series de transformaciones. La armadura del mito es lo que varios mitos tienen en común en su estructura, las palabras del mito funcionan como elementos diferenciales que organizan reflexiones lógicas. Los mitos son lentes de aumento sobre la forma en que el hombre ha pensado siempre libre de todo constreñimiento, su función es resolver paradojas lógicas a las que siempre se han enfrentado las culturas a través de problemas análogos, es decir, el mito no se puede interpretar en sí mismo sino que aporta sentido a la realidad. Esta concepción del mito ya fue sostenida una vez por Plotino y Porfirio filósofos Alejandrinos que opinaban que el mito era un vehículo para expresar ideas filosóficas y morales. Por su parte Platón crea mitos para expresar sus ideas, es decir Plotino, Porfirio, Platón y Lévi-Strauss son los representantes de la conciencia cocida del mito, es decir, la conciencia que supone al mito con todo derecho un carácter de producto cultural, y aún más, el mito puede ser considerado como un plus de producto cultural es decir, el mito al igual que lo ahumado y lo conservado requiere un plus de elaboración de la cultura. Una muestra del valor formal de la lógica subyacente a la construcción de los mitos es su similitud a la lógica subyacente a la episteme europea del siglo XVII según como nos la muestra M. Foucault.

Cualquier indagación psicoanalítica se enfrentará a resistencias, tanto por parte del investigador, tanto por parte del objeto a investigar, por lo que antes de producirse recorrerá un largo y sinuoso camino. El Psicoanálisis, al abordar el problema del mito deberá hacerlo sin una representación meta y evitando además los caminos cortos. Nuestro trabajo por lo tanto, no consiste en interpelar a la antropología estructural, sino en utilizar sus desarrollos para producir un saber otro, psicoanalítico y antropológico estructural del mito. El interés de Freud por la Cultura ha sido calificado como "imperialismo intelectual, se le ha atacado además aduciendo que la psicopatología no puede explicar la conducta normal, o bien, se ha dicho que lo que Freud produjo, aunque valioso, no es psicoanálisis sino otra cosa. Todas estas críticas como demostramos en la tesis carecen de valor. La única queja que podemos hacerle a Freud al respecto, es con relación a su falta de penetración de la ideología etnocéntrica que lo rodeaba, de lo otro, podemos decir que no sólo se puede estudiar el mito a través del psicoanálisis, sino que también el psicoanálisis puede ser estudiado a través del mito. Freud en la "Traumdeutung", propone que el psicoanálisis puede penetrar el mito, sin embargo aún había que plantearse muchas otras cuestiones relacionadas con las diferencias profundas y estructurales entre sueño y mito, sin embargo, nuestro primer paso para entender el mito, será dado a través del paradigma de estudio del sueño, y el primer elemento que se tomará de él, será el simbolismo inconsciente que usa el soñante. El mito es la articulación de un saber al que debemos de reconocerle por lo menos dos cualidades: a) al ser ignorada su existencia por el mitante es inconsciente y; b) al ser su simbolismo fijo éste se vuelve patrimonio común de los pueblos. Para explicar los simbolismos fijos, por su parte, se puede tomar dos caminos: A) apelar a un inconsciente colectivo que los contiene; b) o postular un pensamiento salvaje que los produce idénticos cada vez. A nosotros nos parece que la fijeza del símbolo es el resultado de los pensamientos convergentes que el pensamiento salvaje produce, y aunque éste sea inconsciente, no lo hace tampoco equivalente al Inconsciente en sí mismo. No hay que olvidar que lo denominado simbólico en Freud, es decir, lo fijo, no es equivalente a lo denominado simbólico en Lacan, es decir, el registro de la pura diferencia. Al plantear lo inconsciente como lo subyacente al mito Freud abre el camino que llevara al abandono de la ideología etnocéntrica en la antropología.

En sus orígenes el psicoanálisis fue sólo otra terapéutica médica que suponía una causación psicógena de las neurosis. Las psiconeurosis marcaban el límite de la medicina en tanto practica social que aísla la otredad transgresora del cuerpo. La medicina se inventó una explicación de la psiconeurosis de corte groseramente fisicalista. Las Psiconeurosis no son "enfermedades" sino muestras del sufrimiento en ser que encarna el sujeto, en otras palabras, es el atributo que el hombre paga por vivir en la cultura. Actualmente, el psicoanálisis no es una medicina sino una psicología de lo profundo anímico que puede interrogar con éxito a la cultura y a las instituciones. Si la Antropología estructural es una psicología, como afirma Lévi-Strauss, entonces debe de tener su base en la psicología de lo profundo que es el psicoanálisis. El sueño es la vía regia para el psicoanálisis porque en el se encuentran lo patológico y lo normal que habitan en el hombre. El psicoanálisis del mito debe de tomar como modelo al psicoanálisis del sueño, más no debe imitarlo indiscriminadamente. Por otra parte tenemos que, al explicar el mito desde el psicoanálisis estaríamos probando también su pertinencia como ciencia, más sin embargo, Freud nunca se ocupó directamente del problema del análisis del mito. En base en fragmentos nosotros reconstruimos la primera teoría freudiana del mito que es, más o menos, la siguiente : "El mito se origina en base

a un núcleo de verdad histórico-vivencial (historich) en virtud de transformaciones operadas según los mecanismos del trabajo del sueño. Este núcleo histórico-vivencial se origina a partir de una vivencia fundamental para la historia de la humanidad tomada en su conjunto, pero que también tuvo que ser reprimida por su carga traumática, surgiendo de esta represión primordial, como mitos, retoños deformados de dicha vivencia. El mito es de carácter compulsivo, desfigurado y se caracteriza por el retorno de lo reprimido fundamental de la cultura." El pensamiento mítico es similar al pensamiento inconsciente, es decir, este último es similar al pensamiento salvaje de Lévi-Strauss. Los primeros temas míticos que Freud analiza son:

- | | |
|---------------------------------|-----------------------------------|
| a) Mitos de sueños de victoria. | f) El más allá |
| b) Dinero y erotismo anal. | g) El buitre como símbolo materno |
| c) La ceguera. | h) El paralelo mitológico |
| d) Animales en el mito. | De una representación obsesiva |
| e) La cabeza de Medusa. | plástica |

La investigación estructural aspira a construir conceptos, no a definirlos. El hecho lingüístico está formado por el movimiento conjunto de la metáfora y la metonimia; por la sincronía y la diacronía. Un mitema es una unidad constitutiva mayor de la lengua, asimilable únicamente a la frase, pero con una naturaleza relacional absoluta, es decir, es un haz de relaciones lógicas, y sólo en virtud de ésta característica adquiere una función significante, o lo que es lo mismo, El mitema es un "pool" de significaciones. Lo que en antropología estructural es un mitema, en psicoanálisis se le puede denominar como complejo. El operador lógico en cambio, es aquel concepto, por lo tanto, más restringido que el mitema, que expresa en sí mismo los dos polos opuestos de una significación binaria (frio-calor; alto-bajo). Un operador lógico puede ser un animal siempre y cuando tenga una adecuación lógica a la función también lógica que encarnara. El saber sexual que el niño obtiene lo organiza de la misma manera lógica en que el mito organiza su saber del mundo. Al ser novelado un mito, dichas oposiciones lógicas se templan, y a su vez, resaltan las motivaciones psicológicas que le dieron origen y que la elaboración secundaria del mito hubo venido deslavando. La creencia cultural es la que crea al mito, y no como comúnmente se piensa, el mito es el que crea la creencia.

El psicoanálisis tiene en su base epistémica un fuerte fundamento fiscalista ya que el arco reflejo es el paradigma básico desde donde se construye el aparato psíquico, el cual opera según el modelo neuronal y de acuerdo a las leyes físicas pertinentes a la energía. El concepto de trabajo que usa el psicoanálisis lo toma de la física donde se usa para nombrar el cambio que produce una fuerza al actuar sobre un objeto. Denominamos trabajo tanto al proceso como al producto de este proceso. El trabajo psíquico es aquel proceso en el cual participan fuerzas psíquicas y tiene como resultado un producto psíquico tal como el duelo; el juicio; el pensamiento; el recuerdo; la elaboración; el sueño; el chiste y el mito. Cada trabajo psíquico es estructuralmente diferente a los otros, no podemos por lo tanto, suponer que sean idénticos aunque sus productos se asemejen superficialmente entre sí.

Karl Abraham se ocupa de caracterizar el trabajo del mito con cierto éxito en su libro de 1909 "Traum und Mythos", aunque la noción de trabajo del mito no es de Freud ni de Abraham sino de nosotros. Nosotros proponemos con base en su lectura, que se considere que en el mito el contenido manifiesto es simétrico e inverso al contenido

latente desde el punto de vista de la oposición existente entre el trabajo del mito y el trabajo de interpretación. Los mecanismos que operan en el mito y el sueño son los mismos pero hay que considerar que el sueño no es isomórfico al mito, estructuralmente son diferentes y cumplen funciones distintas entre sí. Las principales diferencias entre sueño y mito son las siguientes: el mito es épico, colectivo, producido durante la vigilia y de naturaleza permanente; en cambio, el sueño es dramático, individual, producido durante el dormir y efímero. Para Abraham, los sueños típicos son la vía de comprensión del mito ya que, al ser fijos, son como "mini-mitos" donde se puede extraer el simbolismo común de los sueños y los mitos. Todos los retoños de inconsciente que provengan del mismo complejo y todos los productos culturales que provengan del mismo mitema formaran una estructura de transformaciones lógicas entre sí, estructura donde la correspondencia entre productos no será de uno a uno sino de mutua complementariedad lógica. En el trabajo del mito se despliega un teorizar inconsciente del mundo y al ser su fin lúdico, es afín en este aspecto, al trabajo del chiste. El mito porta un saber inconsciente del mundo, saber que extrae de él mediante su sexualización, de ahí que la mayoría de los símbolos sean sexuales pero hay que señalar insistentemente que este no es un saber de la Verdad sino un saber como todos los otros, en falta ; a medio decir. Abraham deduce apriorísticamente que sueño y mito son sólo realizaciones de deseo, dice que el mito es un fragmento de la vida psíquica infantil del pueblo, siendo que el mito va más allá, más bien es una teorización inconsciente sobre ese deseo. El desplazamiento en el mito es más bien una lógica combinatoria que opera transformado estructuralmente un mito en otro. Para Abraham mito y sueño constan de elaboración primaria y secundaria sólo que en el caso del mito la elaboración secundaria se perpetua al infinito. Un nuevo mito se puede crear desde un mitema o desde un mito ya existente. El cambio de código, el debilitamiento de un tema mítico y su inversión simétrica, son análogos para nosotros, a la inversión de valores psíquicos de un sueño y retratan la idiosincrasia psíquica del pueblo mitante en forma de negativo fotográfico. En la interpretación del mito los datos etnográficos son equivalentes a las asociaciones libres en la interpretación de los sueños, además , los mitos están constituidos como los sueños, por capas de deseo, siendo la más profunda y antigua aquella que fue constituida por la curiosidad sexual infantil del hombre. Aunque Abraham anticipa Los procesos de transformación estructural , el concepto del mito como matriz de relaciones aplicadas a la comprensión de la realidad y la relación del mito con las teorías sexuales infantiles su prejuicio ideológico etnocéntrico no le permitió ir más allá en la comprensión del mito.

Por otra parte, en su comprensión de los mitos Otto Rank desplaza su modelo epistémico de la interpretación de los sueños a otro retoño del inconsciente, la "novela Familiar". Según Rank, el mitante se tiene que apegar a grandes moldes o esquemas míticos, así su creatividad e idiosincrasia psíquica sólo se retratan en la elección de estos grandes temas. El ciclo de mitos denominado del "Nacimiento del héroe" es el que analiza Rank y observa en el que es análogo a la "novela familiar, siendo una variación de este ciclo las fábulas fraternas. En la novela familiar se retrata el complejo nuclear y se desestima a los padres propios remplazándolos por otros de noble cuna. La novela familiar es un subproducto del proceso de desasimilamiento de la autoridad parental. La novela familiar sirve también para deshacerse de los molestos hermanos fantaseando que son bastardos. La novela familiar consta de los siguientes elementos : a) la suposición de que los padres no son los padres ; b) renegar de uno de ellos y sustituirlo por uno de noble cuna; c) suponer que uno es el hijo legítimo y los demás son

bastardos ; d) suponerle amoríos a la madre. Rank analiza por primera vez, no sólo un mito, sino un conjunto de ellos, además sostiene, que no hay que explicar por qué éstos son diferentes, sino porque son tan iguales. Rank busca la explicación psicoanalítica de la existencia de la estructura del mito y explica la similitud, entre ellos, no por el préstamo, como se venía haciendo, sino a través de una fuente común, que los produce de forma independiente en cada mitante. Se explicaba, antes de Rank, al ciclo mítico del nacimiento del héroe, como una alegoría astronómica, Rank, por su parte, le da una explicación psicológica como una transformación del complejo nuclear, ya que la observación de procesos naturales no origina al mito como se creía, sino que más bien, le sirven al mitante, para expresar relaciones lógicas preexistentes en su psiquismo a la observación.

Sin embargo, la explicación naturalista se prefiere porque es más tranquilizadora para el mitólogo. El ciclo mítico del nacimiento del héroe, comprende las historias de Moisés, Edipo, Tristán, Jesús, etc., están constituidos por una leyenda patrón, que como ya dijimos, es similar a la novela familiar. La novela familiar es el mito personal del neurótico. El yo del neurótico se esconde detrás del héroe del mito y las exigencias del héroe provienen de la sobrevaloración narcicista del yo, para ser más exactos, encarna el ideal del yo. la novela familiar del descenso de la escala social, es simétrica e inversa a la novela familiar simple.

En su obra de 1910, "La pesadilla", Jones trata de explicar las causas psicológicas de este fenómeno. La Nightmare, es un tipo especial de sueño de angustia. A partir de la explicación de la pesadilla, Jones analiza 5 formas de superstición medieval, la creencia en: a) incubo, b) vampiro, c) hombre lobo, d) bruja, e) diablo; así como la función mítica del zoma caballo y yegua. El núcleo inconsciente donde se originan todos estos fenómenos, son las mociones incestuosas del complejo nuclear. Este estudio de Jones es importante porque nos permite observar las relaciones estructurales entre varios productos del inconsciente que son bastante complejos, así como las relaciones lógicas de transformación entre ellos. La piedra angular del desarrollo de Jones, es la noción de angustia, que se articula a su vez con la noción de falta. Las características de la pesadilla son: a) un miedo mortal, b) una opresión que dificulta la respiración, c) la convicción de una parálisis, d) sensación de un peso agobiante que oprime el pecho. La Nightmare es la expresión de un conflicto muy intenso centrado alrededor de un deseo sexual reprimido, al ser un temor muy intenso, el deseo que se reprime en la pesadilla es un deseo incestuoso. La mayoría de las pesadillas tienen rasgos voluptuosos. Este sistema de creencias nos muestra una mini-estructura mítica constituida por muy pocos elementos, los cuales, además están constituidos por oposiciones debilitadas. Un psicoanálisis relacional de fenómenos estrechamente emparentados, nos lleva a descubrir un sistema estructural. Jones relaciona al sueño con el mito, pero, en otra vertiente, también nos muestra la relación del sueño de angustia con creencias en seres preternaturales. Se dice que el primitivo no distingue entre sueño y vigilia, sostenemos nosotros que sí distingue, pero que le da la misma importancia tanto a uno como a otro, tal y como hacemos los psicoanalistas hoy día. Para Jones, el mito es un descendiente colateral más que lineal del sueño, si bien, ambos productos tienen un origen común, se desarrollan independientemente uno del otro. Si las creencias que analiza Jones son una parodia de la religión y se originan en mociones incestuosas, entonces, la religión se forma también en base a dichas mociones reprimidas. La creencia en los incubos y en los sucubos es la plasmación mítica de la pesadilla. La gente del pueblo siempre vio en

la pesadilla un ataque de estos demonios lúbricos. Freud destaca que las influencias religiosas predominantes influyen en las formas adoptadas por las manifestaciones del inconsciente. El proceso ritual de incubación es simétrico e inverso a la creencia en el incubo. La creencia en el vampiro, tiene su núcleo en la sexualidad infantil perversa, polimorfa, reprimida, proyectada en un cadáver que se suponía regresaba del más allá. Uno de sus componentes es el deseo del deudo, deseo del que luego se extraña, de que regrese de ultratumba el ser querido. En la creencia del vampiro, el odio desempeña un papel importante. En la creencia del hombre lobo, el principal componente es la creencia derivada de la condensación de la transformación de hombre en animal. El lobo es un significativo tanto de la crueldad, el sadismo como del instinto gregario en el hombre. La función del Eoema "lobo", radica en marcar la transición entre agresión y socialización. A continuación, señalamos la relación de las creencias medievales con los componentes de la pulsión sexual.

Incubo, sucubo	→	indiferenciación
vampiro	→	oral
hombre lobo	→	oral sádica
diablo	→	anal, edipo masculino
bruja	→	edipo femenino

El diablo representa lo malo en el hombre, el temor que se experimenta ante él, es el de castración. La creencia en el diablo representa el continuo antitético de la filiación a través de los componentes de admiración y odio entre el padre y el hijo. La iglesia usó para su provecho, la idea del diablo y por eso tuvo una expansión sin precedentes. El diablo representa los aspectos malos del hijo y los aspectos malos del padre. De todas las creencias, el diablo es la única que aún se sostiene en pie. Las creencias del diablo y la bruja están estrechamente ligadas. De la misma manera que el Edipo masculino es menos complejo que el femenino, la creencia en las brujas, es más compleja que la creencia en el diablo. La creencia en las brujas representa los conflictos sexuales reprimidos en la mujer. La iglesia católica romana, creó una creencia muy compleja a partir de creencias simples para usarla en su propio provecho. Todas las religiones representan soluciones al Edipo masculino, pero ignoran el edipo femenino y lo reprimen. El término Nightmare, significa estrujador nocturno. La yegua es simétrica e inversa al estrujador nocturno. Cabalgar representa el acto sexual. El caballo se relaciona con lo excelso, la yegua con lo terrible. Jones es el primero que da cuenta de que más allá de un mero cumplimiento de deseo, los sistemas míticos representan simbólicamente una realidad. En este caso específico, la interacción de los componentes pulsionales que forman los diferentes estudios del desarrollo libidinal.

La principal tarea de esta tesis, es contestar dos preguntas, a saber:

- a) ¿Cuál es la función psíquica del mito?
- b) ¿Cuál es la incidencia que el campo psicoanalítico tiene en la comprensión de la estructura del mito?

Esperamos que nuestros conocimientos sean efectos de la estructura del discurso mítico. Según una postura epistémica discontinuista materialista, para poder construir una ciencia mitológica, tenemos que importar conceptos de otras ciencias, según criterios de importación que son:

- el mito es un hecho de lenguaje.
- el mito es portador de sentido.

La ciencia que nos serviría de donadora de conceptos, es el "análisis lingüístico", que a su vez está en la base de la Antropología Estructural y el Psicoanálisis. Del psicoanálisis, tomaremos el análisis del sentido antitético de las palabras primitivas. De la Antropología estructural, tomaremos los operadores binarios. Los elementos son efecto del corte, las relaciones son antecedentes del corte. Para abordar al mito como estructura, hay que identificar sus elementos, sus relaciones y el corte que hace que surjan. El inconsciente es capaz de significar tal es el sentido de (deutung). Significar es sustituir un término por otro, es un juego de contextualización. Si el inconsciente significa, es porque está estructurado como un lenguaje, está sujeto a una gramática, por un vocabulario que es a la vez arbitrario y fijo, y obedece una sintaxis otra. El mito tiene posibilidad de significar algo para un sujeto, pero la función de esta significación es diferente a la del sueño. El mito es el portador de un saber. El sueño se relaciona con lo imaginario. El mito con lo simbólico. En el sueño, lo simbólico se imaginariza; en el mito, lo imaginario se simboliza. El mito es el cumplimiento de deseo de saber. El trabajo del sueño, transforma su deseo del desiderativo al presente indicativo. El trabajo del mito del desiderativo al pasado indicativo. La función del sueño es la de ser el guardián del dormir. La función del mito es la de dar una explicación, su deseo es el de encontrar una explicación. "El mito obedece a un deseo de saber y su función en el psiquismo consiste en explicar". En el aparato psíquico, el flujo de excitación va de la instancia que percibe los estímulos (s) y termina en la inervación motora (Mtr.). En S no hay memoria, ésta se acumula en el sistema mnémico (Mn) como huella mnémica, que aunque inconsciente despliega todos sus efectos asociativos. Las huellas mnémicas conforman un saber que no se sabe y que se forma por inercia neuronal. Las huellas mnémicas son sensoriales y una vez en el sistema Mn, merced del principio del placer, se organizan en ligaduras inconscientes. En palabras llanas, el aparato psíquico se esforzará por significar las huellas mnémicas, merced de una lógica de las semejanzas. El trabajo del mito, consiste en organizar según esta lógica de las semejanzas, las huellas mnémicas extranumerarias, basándose en criterio sensoriales. El proceso empezará aglutinando opuestos sensoriales que a su vez se aglutinarán en unidades mayores. Las categorías del pensamiento salvaje de Lévi-Strauss, que pone en la base de la creación mítica no son otras que los criterios de semejanza del trabajo del mito. Explicar algo produce placer, porque liga energía libre y la tramita. La explicación mítica es uno de los avatares de la compulsión a la repetición. En el mito no hay representación meta, sino una organización lo más económica posible. La consciencia el lineal porque sólo puede tramitar un evento a la vez. La lógica mítica es circular porque el inconsciente tramita varios elementos a la vez. La lógica innata del ser humano es la del pensamiento salvaje, la de las semejanzas y diferencias. El mito crea pensamientos que nos resultan desconocidos. Las primeras palabras capaces de significar, sólo pudieron formarse si nombraban al mismo tiempo los dos opuestos de un concepto. Las palabras antitéticas, son elementos donde su carácter relacional está más marcado, para que advenga la palabra unitética es necesaria la función de corte. La aplicación correcta del análisis estructural a la interpretación de los sueños, facilitaría enormemente la labor del psicoanálisis. Los personajes en los mitos no funcionan como nombres propios, sino como términos combinatorios portadores de sentido "zoemas" u operadores binarios. Ellos no nombran uno de los extremos, sino el continuo antitético. El mito funciona como una lengua primitiva. El operador binario es el elemento primero del mito, para determinar su significado hay que recurrir al conocimiento etnográfico y a otros mitos. El animal soporte del zoema, está atado con el significado del zoema por lazos de observación empírica. El pensamiento mítico en aras de preservar sus zoemas,

crea taxonomías similares a las científicas, aunque sus criterios sean distintos. El cálculo de la función semántica del animal se hace de forma similar al despeje de ecuaciones en el álgebra. La deducción transcendente, es una cadena de razonamientos sobre lo real, es una imaginaria que reintegra lo simbólico a lo real. El simbolismo es la convergencia de razonamientos que se despierta en diferentes mentes a partir de la observación de la realidad empírica. El proceso mitogénico colectivo es el resultado de la convergencia de los procesos mitogénicos individuales, algunos zoemas y sus funciones son :

- a) las gallináceas, vida y muerte
- b) peces planos, todo y nada ; arriba y abajo.
- c) ardillas, arriba y abajo.
- d) avispas, día-noche
- e) mariposas, real y aparente.

El binarismo es inmanente a lo simbólico humano. El sistema mítico es una máquina simbólica que al crear productos imaginarios, imita a esa gran otra máquina combinatoria que es la creación. El primer resultado de la aplicación conjunta del psicoanálisis y la antropología estructural, consiste en la demostración de la cualidad innata del pensamiento humano de expresarse en forma relacional.

El saber del psicoanálisis es un saber pleno de eficacia simbólica. El positivismo es una intensa negación proyectada al plano racional de la herida narcisista, que el no poder controlar al mundo causa en el hombre. Qué sería del psicoanálisis si no pudiera probar su decir. La prueba del psicoanálisis es la negación y la eficacia simbólica que es la adecuación estructural de diferentes realidades compuestas de distintos materiales, pero que son análogas en sus relaciones internas. La negación representa uno de los efectos de estructura más importantes que anticipan lo que serán los sistemas de transformación en la antropología; es decir, si suponemos que existe una estructura inconsciente, la única forma de probarlo es que encontremos la estructura simétrica e inversa en lo consciente. Es como en álgebra, al cambiar un término de lugar, invierte sus signos. La estructura sólo se puede postular como adecuada cuando funciona como tal rigiéndose únicamente con los principios de la lógica combinatoria. Poco a poco, a partir de 1910, Freud se empieza a ocupar del aspecto estructural de los mitos, estructura similar al saber sexual del niño. Para 1930, Freud se pregunta si la actividad formadora de mitos ensaya como un juego, la figuración disfrazada mediante la expresión corporal de procesos anímicos por todos conocidos, sin otro motivo que el mero placer de la figuración. El mito es la realización de un deseo de saber de carácter lúdico figurativo, el mito se solda con la sexualidad porque no se puede significar más que con el cuerpo y sus imágenes. Freud hace verdadero análisis estructural desde su escrito "material del cuento tradicional en los sueños", pasando por "sueños en el folklore", "el motivo de la elección del cofre" hasta "la conquista del fuego", adelantando nociones y metodología que posteriormente y de forma independiente descubrirá y usará Lévi-Strauss, sin alejarse nunca de los conceptos claves del psicoanálisis. El recuerdo infantil es una construcción mítica de vivencias en apariencia nimias y que encubren vivencias básicas para la conformación del carácter. Entre el verdadero recuerdo y el recuerdo encubridor hay relaciones estructurales de correspondencia y transformación, inclusive, el psiquismo puede tomar elementos de cuentos y mitos para formar vía transformación estructural recuerdos encubridores. El cuento infantil es una máquina de significación que le permite al niño expresar sus fantasías y forma parte del arsenal significativo del niño. Las asociaciones del sueño y el contenido latente, se pueden

expresar conforme a las equivalencia de la antropología estructural. Un mito no se puede analizar aisladamente, sino en relación con otros que conforman un sistema mítico.

Cada mito es la punta de un gran iceberg de discursos mitológicos imposibles de agotar. Psicoanálisis y la antropología estructural, se preocupan por descubrir la constitución y funcionamiento de la máquina mitificadora. Al analizar el mito son más importantes las diferencias que las semejanzas. Al estudiar los sistemas míticos, Freud se preocupó por el Quantum de verdad histórica, pero como luego lo reconoció, lo que cuenta en la eficacia simbólica es la realidad psíquica de los objetos estructurales que estudiaba y no su realidad histórica. "Sueños en el folklore" se ocupa más de las relaciones de un grupo mítico y de sus pequeñas diferencias que de las semejanzas. Freud considera al "motivo de elección del cofre" más un acertijo intelectual que un problema psicoanalítico. Cualquier motivo pegado como alfiler al mito está expresamente ahí para que el mito se oponga a otro. La mudanza en lo contrario en Freud, es la transformación en lo simétrico e inverso en Lévi-Strauss. El mito, producto del pensamiento salvaje, no es cuantitativamente inferior de la ciencia producto del pensamiento científico. La antropología es una herramienta del psicoanálisis que usa una metodología similar a la que la antropología estructural usa para analizar los documentos etnográficos. La antropología no pretende una reducción del psicoanálisis a la antropología estructural o viceversa, sino que mediante la importación de metodología de una ciencia a otra surja un objeto de estudio inédito en la ciencia importadora. Esta importación no es impune, ya que los objetos en psicoanálisis y en antropología estructural tienen carácter de estructura. La antropología es además, una herramienta epistémica que interroga a los fundamentos de la ciencia psíquica misma. El primer objeto que abordaremos con la antropología, son las "Teorías Sexuales Infantiles". El niño y el salvaje no piensan igual de mal, piensan eso si, diferente al adulto y al moderno respectivamente, pero piensan igual de bien. El niño y el salvaje, hacen buena ciencia con las herramientas con las que otros hacen arte. El proyecto de la antropología invierte por doble el proyecto de la antropología clásica. Utilizando el pensamiento salvaje como buen pensamiento, comprobamos que el saber infantil es bueno. El pensamiento infantil es una ciencia de los datos sensibles expresada como un mito. El teorizar sexual del niño, lo lleva a asumir que el ser del mundo es un ser de disparidad. Las Teorías Sexuales Infantiles son instrumentos míticos que el niño se inventa para procesar los problemas lógicos que la sexualidad le hace confrontar. Para Freud, el supuesto de la sexualidad infantil, es una necesidad lógica que su escucha de la histórica le lleva a aceptar. La sexualidad infantil busca la interacción de la imagen del cuerpo libidinal del niño, proceso que involucra al Otro. Las fases del desarrollo psicosexual organizan una pulsión sexual única, partida en varios componentes, según una relación binaria entre una modalidad de intercambio entre el interior y el exterior. La pulsión epistémica o epistemofílica surge hacia los 3 años de edad y es inseparable de la curiosidad sexual. Las teorías sexuales infantiles, son fragmentos o girones de sistemas de representación relacionados con la sexualidad. Las teorías sexuales infantiles surgen por los celos del niño ante un competidor, pero también la innata rivalidad fálica con el padre, es decir, los dos grandes motores de las teorías sexuales infantiles, son el deseo de la madre y la interrogación por la función del padre. La investigación sexual del niño, estará comandada por el pensamiento salvaje. Para el psicoanálisis, toda teoría es una teoría sexual infantil. Una teoría es un saber articulado (como el mito) que espera demostración. Las teorías sexuales infantiles

articulan un saber de lo real del sexo apprehendido por lo simbólico que se organiza con base en un operador binario privilegiado, el falo. El orden evidente, perceptual y el orden oculto o no evidente que estudian mito y ciencia, respectivamente se corresponden. Si se estudian a las teorías sexuales infantiles como mitos, se puede llegar al mismo resultado que la antropología al estudiar el mito, llegar a comprender la mente de quien la produce. La divergencia entre su propia indagación y lo que le inventan los adultos, crea la escisión entre ciencia y fe, que se manifestará después. Las interrogantes sobre las que el niño dará vueltas a un adulto son : ¿Qué es un padre ?, ¿Qué es una mujer ? y ¿Existe la relación sexual ?. La encarnación del significante fálico como atributo universal del ser en el pene, es en todo análoga a la encarnación de un zoema "x" en el percepto de una especie animal "z". Los factores que permiten la encarnación del "zoema pene", del falo imaginario, son : el anatómico, el libidinal y el fantasmático. La posibilidad lógica de la castración, se anticipa a la visión de la ausencia de pene en la madre. Que el niño busque el pene en todos los seres, es efecto de una deducción empírica trascendente. Las teorías sexuales infantiles obedecen a razones de expectativa lógica y no a elementos de percepción objetiva, aunque se deriven en primera instancia de ellos. La castración es un mito no por falsa, sino porque tiene eficacia simbólica y como mito, es el simétrico e inverso a "todos los seres tienen pene".

La única conclusión a la que llegan niños y niñas, es que el otro es diferente. Durante su recorrido epistémico cada sexo toma una posición diferente ante el significante fálico. El edipo masculino y el edipo femenino, son simétricos e inversos entre sí. En su teorizar, la niña se inventará el pene a partir del mitema de lo pequeño separable del cuerpo. El ser de disparidad que los mitos tratan de colmar, no es más que la disparidad del ser del significante fálico que convoca la investigación sexual infantil. Las teorías sexuales infantiles tienen eficacia simbólica, porque cuentan con una realidad psíquica. Las teorías sexuales infantiles no pueden ir más allá porque ignoran el papel del semen y la existencia de la vagina. La teoría sexual infantil más elaborada es la novela familiar. Cada uno de los niños desarrolla las teorías sexuales infantiles de forma independiente, todo pensamiento es sexualizado porque el único patrón de pensamiento es el cuerpo mismo. La fobia al movilizar el deseo de saber del niño sobre la sexualidad, tiene también una estructura mítica, y por lo tanto, eficacia simbólica. El mito y las teorías sexuales infantiles tienen una estructura de ficción, ya que están sometidas a ciertas reglas de invención subjetiva que también se aplican a la realidad, la realidad tiene estructura de ficción. Toda teoría verdadera lo es porque tiene una estructura de ficción. El trabajo de elaboración es también del orden mítico, representa las múltiples transformaciones que tiene que pasar un material antes de ser simbolizado totalmente. El mito y las teorías sexuales infantiles operan el paso de lo imaginario a lo simbólico. El niño organiza su imaginario como mito y esto lo dota de eficacia simbólica.

La indagación psicoanalítica en la estructura del mito, no es otra cosa más que la autoindagación epistémica del propio psicoanálisis. El pensamiento salvaje está en la base de los grandes descubrimientos que fundan la civilización. El psicoanálisis está hecho de la misma sustancia de los mitos, el pensamiento salvaje. El teorizar psicoanalítico es un teorizar mítico. La ciencia positiva busca la objetividad, el saber del objeto, la ciencia mítica busca la subjetividad, saber del sujeto. El teorizar metapsicológico es un fantaseo. El desarrollo de las ideas, según muestra Foucault, no es un camino recto y lineal, sino que está lleno de baches, pasos a desnivel, e inclusive,

se llega dar el caso que disciplinas completas son borradas de un plumazo. Los antecedentes del psicoanálisis habrá que irlos a buscar a las culturas tradicionales ; entre los chamanes, en la literatura, en el mito. Al encontrar en otros contextos fragmentos de la práctica psicoanalítica, podemos interrogarnos por su función específica en el psicoanálisis. Las prácticas otras, hermanas del psicoanálisis en su arbitrariedad, son el rito, el decir oracular, la magia, el chamanismo y la creación mítica. El pensamiento salvaje se activa cada vez que el espíritu humano se pregunta por el significado y en esto se hermana con el psicoanálisis, que es una práctica que se interroga por el sentido. El mito, al igual que el psicoanálisis, no significa tal o cuál cosa, sino que es una actividad que en sí misma se preocupa por significar. El mito es un sistema de operaciones lógicas definidas por el método del (es cuando...) o del (es como...). En el psicoanálisis, el código primado es el sexual porque a través del cuerpo, el hombre significa. El mito es un medio decir, que sólo se significa al transformarse en otro mito. Los ejes que organizan el desarrollo sexual no son inéditos del psicoanálisis, sino que fueron profusamente usados en sus mitos por los pueblos sudamericanos. El carácter adjudicado al alfarero es el de ser celoso, ya que éste es un sentimiento que surge ante la amenaza de una disyunción y es simétrico e inverso a la práctica "castradora" de la materia que es la alfarería. En los mitos de alfarería aparece el meteoro, el cual se inserta dentro del sistema del cuerpo fragmentado. Por otra parte, algunos antecedentes "salvajes" del psicoanálisis son :

- a) las concepciones sobre el sueño de los indios hurones, que creen que éste es una realización de deseo.
- b) la existencia entre los hurones de hombres lúcidos que por el habla descubren los deseos ocultos para el alma.
- c) las curaciones efectuadas por los chamanes brasileños en afecciones somáticas a través de medios psicológicos que Lévi-Strauss relaciona con el psicoanálisis.

La concepción chamanística de la dificultad del parto, es similar a la concepción psicoanalítica de la histeria. La cura chamanística, según Lévi-Strauss está a medio camino entre nuestra medicina orgánica y las terapias psicológicas. La cura chamanística es el equivalente exacto de la cura psicoanalítica, pero con una inversión exacta de todos los términos. En la civilización moderna, parece que únicamente hay lugar para el tiempo mítico en el hombre mismo y que todo mito es por eso, una búsqueda del tiempo perdido. La mitología individual del neurótico, es una mitología expresada en girones que hay que articular. La cura en psicoanálisis, consiste en acabar con el mito individual del neurótico realizándolo simbólicamente mediante la interpretación, mediante una construcción psicoanalítica. El mito del neurótico, es su realidad histórico-vivencial. La compulsión a la repetición es una suerte de transformación mítica. Para la antropología, la reconstrucción es la meta, para el psicoanálisis, es un medio, ya que la reconstrucción correcta será la única que tiene eficacia simbólica. Las formaciones delirantes de los enfermos, son equivalentes a las construcciones que el psicoanalista hace, es decir, son transformaciones míticas de la verdad histórico-vivencial del paciente. El mito es una elaboración o transformación de una verdad primaria, que no es la objetiva, sino aquella grabada en el psiquismo por una interpretación primera de los datos sensibles. Los sueños apareados son uno de los temas donde la investigación antropológica daría lugar a frutos interesantes. En resumen, hay una correspondencia entre la vida psíquica de los salvajes y la de los psicoanalistas, pero no del orden de la identidad, sino de lo que hemos denominado simétrico e inverso.

Algunos de los descubrimientos del psicoanálisis han sido denostados por estar expresados en forma mítica. Estos descubrimientos son estructuras de ficción con una eficacia simbólica. Freud, más que averiguar lo que los mitos dicen, él mismo piensa como piensan los mitos. Los símbolos fijos que Freud busca son análogos a los zoemas que Lévi-Strauss aísla. Que un símbolo aparezca en dos sujetos independientes, no significa que este símbolo sea trascendente, sino que estos dos sujetos comparten un mismo contexto cultural. No hay error en decir que hay símbolos fijos, el error consiste en afirmar que hay una relación necesaria y suficiente entre el significante y significado. El mito organiza de forma inconsciente el vivenciar percceptual del ser humano, del sujeto humano más precisamente y al ser este vivenciar sólo aprehensible mediante el filtro que representa el cuerpo, ya sea el del sujeto mismo, en función de sus sentidos, ya sea a través del cuerpo del otro que anticipa la imagen del cuerpo propio, la forma primera(lógica y no cronológica) del mito, es aquella que se organiza en el código corporal, además, el primer momento donde el ser de disparidad del mito se manifiesta es en la indagación sexual infantil. El psicoanálisis, al llevar cualquier mito a una versión expresada en código psicosexual, lo que busca es producir un mito analizable por él. Esta transformación se logra a través del pensamiento mítico mismo. El mito es una concepción del mundo y a él va Freud para descubrir concepciones que le ayuden a organizar sus observaciones. Otras veces, Freud va al mito para signar un trabajo. El mito de edipo y el complejo de edipo son dos realidades estructurales diferentes que no hay que confundir. El complejo de edipo es el contenido latente de un contenido manifiesto, el complejo de castración. La estructura del mito y el complejo de edipo ponen en juego el falo, al significante en tanto tal. Por otra parte, el asunto de la legalidad sólo puede ser interrogado en él entre dos del sujeto y la colectividad a través de la ficción fundadora de la Razón, que es el mito del padre primordial, ficción sí, pero con capacidad simbólica para fundar el orden legal. Las formas jurídicas son dependientes del acto de nominación. El crimen originario que funda la legalidad, es el asesinato del mítico ser, supuesto portador de la falicidad absoluta. La historia del padre primordial es un mito científico. La verdad en el mito se muestra como una alternancia de cosas estrictamente opuestas que hay que hacer girar una alrededor de otra.

Cómo se puede concluir cuando lo que se buscó es abrir un campo nuevo. El trabajo del sueño, echa mano del pensamiento salvaje para enmascarar su discurso, gracias a que nos hemos enajenado ante él. El mito se opone a la angustia, ya que propone a la función simbólica una vía otra para realizar la síntesis de la energía que le rebasa. Lo que confiere al fantaseo individual el carácter de mito es la perelaboración que la transmisión le da. Lévi-Strauss dice que el mito es un objeto absoluto, porque es como una plantilla que se puede aplicar a la realidad. El mito es un objeto de fascinación absoluta, porque pretende recrear a la realidad en el plano simbólico. La antropología, en tanto que estudia el pensamiento salvaje, es una estética. La frase, el mito es un objeto de fascinación absoluta, se justifica en la teoría Lacaniana sobre la sublimación y en la teoría de Lévi-Strauss sobre el objeto artístico. El mito es un proceso que opera con cantidades reducidas de energía y permite controlar la energía libre del psiquismo. El mito es un "objeto reducido" de la realidad. Todo objeto (objekt), es objeto en representación. La cosa o (ding) es la cosa en lo real. Todo objekt es sombra de un ding. La obra de arte u objeto análogo brinda una vía para entender la estructura oculta de la cosa. Lo único que podemos obtener del mito, es una visión de la mente que lo crea. El goce estético es la ilusión del conocimiento absoluto que nos brinda el objeto

análogo. A través de los objetos, entendemos, comprendemos y manejamos la naturaleza, pero a su vez, los objetos son los que hacen nacer al sujeto. El objeto análogo es el compendio de la experiencia sobre el objeto. La ciencia opera por metonimia, el arte por metáfora. El mecanismo del modelo reducido, es el mecanismo de la sublimación. El mito es una actividad sublimatoria del psiquismo. El mito es tanto un objeto desecho de la cultura, como objeto más allá de la cultura. El conjunto siempre abiertos de relatos míticos lo denominamos *res míticaem*, forma parte de la *res cogitan*, pero es aquella que no posee un sujeto de cogito ubicable. El discurso mítico, al imitar a la cosa, realmente imita la nada, pero no es que emite nada, sino que imita a la mente, a lo simbólico puro. Para la economía psíquica, el discurso mítico guarda apariencia de cosa, debido a que está formado por categorías sensibles y que no está cerrado.

CLAVES

A lo largo de toda esta tesis se utilizaron las siguientes claves:

- : Es a
- :: Como
- + positivo
- negativo
- se transforma en, se deriva de, va a
- / simétrico e inverso
- f* Función
- () engloba a un término.
- { comprende a

APÉNDICE AL CAPÍTULO XXV

ESTRUCTURA BÁSICA DEL SURGIMIENTO DEL CONCEPTO "SIMBÓLICO" EN ANTROPOLOGÍA ESTRUCTURAL

*...Pero es también muy simplista -pero es
que yo soy simplista- J.Lacan. El seminario 17.
El reverso del psicoanálisis Analítico.*

LAS MIGAJAS DE LÉVI-STRAUSS

Un día, los Lévi-Strauss, Claude y Monique, al terminar de cenar vieron desembarcar a Lacan, quien viendo los restos de las hogazas de pan abandonadas sobre los platos, de improviso, se abalanzó a la mesa y empezó a comer las migajas (Roudinesco, E. 1994). Tal vez esta pequeña anécdota no sea más que un recuerdo encubridor que habla a pesar del propio Lévi-Strauss sobre la relación que él mismo guarda con la obra teórica que identificamos con el nombre de J. Lacan. Aunque una gran amistad unía a ambos hombres, Lévi-Strauss sostuvo muchas veces sin empacho, que no se reconocía totalmente en los desarrollos que Lacan construyó con base en su obra, y con el mismo desenfado contesta que: las críticas que le dirige Derrida no las comprende ya que escribe, a su gusto, de forma muy complicada; y es que Lévi-Strauss es ante todo un teórico humilde, que se desconoce como autor de lo escrito por él. Para Lévi-Strauss cada yo es una encrucijada donde pasan muchas cosas, pero otras cosas igual de interesantes tienen lugar en otra encrucijada, que es otro yo. Con esta postura no hay lugar para vanidades ya que, si su trabajo tiene algún valor, este es precisamente el de demoler el viejo y anacrónico etnocentrismo.

Así y a pesar de la influencia de su obra en la construcción del movimiento estructuralista y en el desarrollo de nociones claves para otras disciplinas, como por ejemplo, la del Registro u Orden Simbólico en psicoanálisis, concepto al que nos referiremos aquí, Lévi-Strauss se mantiene lejos de las trascendencias, al punto que, las mal intencionadas críticas de P. Ricoeur (1981) que acusan a Lévi-Strauss de construir un "Kantismo sin sujeto trascendental" no sólo lo dejan frío, sino que además las acepta de buen grado ya que precisamente esto es lo que considera que es la meta de la antropología, a saber, diluir al hombre. De esta manera Lévi-Strauss no busca articular grandes cosmogonías, sino sólo explicar hechos simples, espíritu que a muchos les espanta como a aquel buen hombre que al oír la frase "Dios ha muerto" contesta "entonces todo está permitido" pero que a nosotros nos parece justo, y es por eso que tratamos de obrar en consecuencia, es decir con simplicidad. La obra monumental de las "Mitológicas" que a Lévi-Strauss le llevó casi 10 años escribir y a la que tratamos de ser fieles tanto en método como en simplicidad es muestra de ello, por ejemplo, en la contraportada de "~~El Hombre Cocinado~~" (1971), último volumen de la serie leemos:

"Hay que tomar partido: los mitos no dicen nada que nos instruya acerca del orden del mundo, la naturaleza de lo real, el origen del hombre o su destino. No puede esperarse de ellos ninguna complacencia metafísica; no acudirán al rescate de ideologías extenuadas. En desquite, los mitos nos enseñan mucho sobre las sociedades de las que proceden, ayudan a exponer los resortes íntimos de su funcionamiento, esclarecen la razón de ser de creencias, de costumbres y de instituciones cuyo plan parecía incomprensible de buenas a primeras; en fin, y sobre todo, permiten destindar ciertos modos de operación del espíritu humano, tan constantes en el correr de los siglos y tan generalmente difundidos sobre inmensos espacios,

que pueden ser tenidos por fundamentales y tratarse de volver a encontrarlos en otras sociedades y dominios de la vida mental donde no se sospechaba que interviniesen, y cuya naturaleza a su vez quedará alumbrada. Visto así, mi análisis de los mitos de un puñado de tribus americanas, lejos de abolirlo, ha extraído más sentido del que reside en las insulseces y lugares comunes a que se reducen desde hace unos dos mil quinientos años las reflexiones de los filósofos acerca de la mitología, exceptuando las de Plutarco."

Por otra parte, el mismo propósito de las "mitológicas", enunciado en el primer volumen es igual de simple, así, en "**Lo crudo y cocido**" (1964), leemos:

"El objeto de este libro es mostrar de qué modo categorías empíricas, tales como las de crudo y cocido, fresco y podrido, mojado y quemado, etc.; definibles con precisión por la pura observación etnográfica y adoptando en cada ocasión el punto de vista de una cultura en particular, pueden sin embargo servir de herramientas conceptuales para desprender nociones abstractas y encadenarlas en proposiciones".

Es precisamente esta simpleza la que dota a la Antropología estructural, "ciencia de modelos" como la define Lévi-Strauss, de su poder explicativo ya que el estructuralismo al igual que el mito consiste en la construcción de rejillas que se aplican a la realidad para significarla, siendo la mejor rejilla aquella que con menos elementos puede explicar de forma más elegante una realidad. Si fuese cierto que el estructuralismo murió durante la primavera de Praga como lo asegura Fages (1971) acusado de "complacencia burguesa", "reacción" y otras lindezas, también es cierto que en esa ocasión el estructuralismo supo poner cosas muy importantes sobre el tapete, cosas que a muchos nos les gusto oír, como por ejemplo que el saber los goza, que son unidades de valor (Lacan, J. 1970) o que la diferencia entre "primitivos" y "modernos" es sólo una ilusión ideológica. El estructuralismo no murió, más bien intentaron asesinarlo por hablar muy alto. Aquellos que se espantan ante la disolución de la separación tajante entre naturaleza y cultura operada por Lévi-Strauss, en otro tiempo y en otro lugar hubieran hecho caricaturas de Darwin con el cuerpo de Mono como la que aparece en el Anís Mico, o hubiesen escupido al suelo al pasar junto a Freud.

Las alusiones pasadas no son gratuitas, en tanto que constituyen el clima intelectual en el que nuestro autor desarrolló el concepto de Simbólico y es con estas reservas con la que debemos manejarlo. El Simbólico, digámoslo de una buena vez, y sin ambages, no constituye un alma común donde se efectuarían todos esos cálculos abstractos que dan por resultado el mito, las reglas matrimoniales, el lenguaje; no se trata de ninguna entificación psicológica, se trata únicamente de una función, la función simbólica que no tiene absolutamente nada que ver con una formación para-animal, con una totalidad que haría del conjunto de humanidad una especie de gran animal; porque, al fin y al cabo, el inconsciente colectivo es eso (Lacan, 1954). Esta función, por el contrario, asegura que las leyes del pensamiento sean las mismas para todos los humanos, y si hemos de encontrar un soporte biológico para esta función, éste no ha de ser una memoria genética de la especie o inclusive un ente trascendente como los archivos akásicos, sino la forma prefijada, por leyes físicas para el manejo de los datos sensibles por los sistemas neuronales, los mismos sistemas que están prefigurados en su funcionamiento por el "**proyecto de Psicología para neurólogos**" (1895) de S. Freud. La función simbólica constituye un Universo (en el sentido dado a este término en la teoría de los conjuntos) en el interior del cual todo lo humano debe ordenarse. Universo lógico perteneciente a la "*res cogitan*". Si hay algo que unifica lo humano es precisamente la igualdad en el plano biológico, como a Lévi-Strauss le gusta

recordar, no hay razas humanas, sólo culturas que divergen en el tiempo y en el espacio.

Sin embargo, a pesar de nuestros intentos, a veces es difícil mantener las cosas así de simples, siempre hay la posibilidad de que un descubrimiento, de que una construcción teórica sea reutilizado por la ideología para obturar la falta que precisamente trata de poner al descubierto, para negar la herida narcisista que dicho descubrimiento causó, por ejemplo: aún después de descubrir la función simbólica Lévi-Strauss decidió no permitirle adquirir demasiado relieve en sus elucidaciones ya que, como Lacan lo señala (1954) "*Lévi-Strauss teme que bajo la forma de la autonomía del registro simbólico vaya a reaparecer una trascendencia que por sus afinidades, que por su sensibilidad personal, no le inspira sino temor y aversión*" en otras palabras "teme que después de haber hecho salir a dios por una puerta lo hagamos entrar por la otra" Lacan (1954). En las siguientes líneas trataremos de rearticular la estructura básica del concepto de Simbólico según lo usamos en esta tesis, como un concepto clave y tramoyero; escojo este término para señalar que aunque es lo que sostiene el escenario no participa plenamente de la escenografía sino como estructura sustentadora, sólo que en esta ocasión lo haremos interrogando la construcción epistémica que Lévi-Strauss hace de él, es decir, nos abocaremos a construir una Arqueología del concepto de Simbólico como es usado en Psicoanálisis y Antropología estructural, disciplinas que por motivos ampliamente discutidos a lo largo de esta tesis utilizamos para construir nuestro discurso sobre el mito. Como nuestro camino será diferente en este capítulo que en el resto de la tesis invitamos al amable lector a hacer el primer recorrido por el concepto de Simbólico tal y como lo hicimos nosotros en la primera ocasión. (Ver Págs 6, 10, 11, 58, 61, 68, 73, 75, 76, 77, 78, 94, 101-102, 110, 118, 183, 209, 210, 218, 220, 221, 223, 228, 231, 248, 250, 258, 260, 262, 266, 267, 268, 270, 271, 272, 279, 280, 286, 291, 300, 303, 312, 313, 315, 320, 322, 323, 329, 330, 331, 336, 337, 339, 341 y 342). Aunque en primer instancia dejamos operar al concepto como por entre cajas, y aunque al hacerlo de esta manera, velábamos su fuerza con tal de, en el espíritu de Lévi-Strauss, evitar malas interpretaciones ideológicas, nunca dudamos de haberle concedido la importancia que dicho concepto merece, como lo atestigua la solidez de nuestros razonamientos sobre el mito y a la vez sentimos que también nos apegamos al espíritu de Lévi-Strauss al tratarlo de forma alusiva y sugerente para que pudiera construirse en la mente del lector, de la misma manera que la música se ejecuta de forma completa en la mente de los oyentes (Lévi-Strauss, C. 1971), ya que, la mejor manera de definir un concepto es poniéndolo a trabajar.

Antes de continuar con nuestro intento de Arqueología, señalaré que lo que a muchos pudiera parecerle nuestro "idilio con el estructuralismo" "nuestras constantes y ofensivas loas a una disciplina muerta y enterrada" no es más que la elección metodológica de una postura otra que la del psicoanálisis que nos permitiera dialogar con él. Según señalé en páginas anteriores, la posibilidad de conmesurabilidad con un discurso en antropología, que se anuncia a sí mismo como el que asesinará a su ciencia y a su objeto, no me ofrece a mí personalmente ningún atractivo, y lo que es aún más grave no me permite construir un discurso otro a partir de él salvo que sea refutándolo, y si tal fuera el caso de esta tesis, a saber, el criticar sin conocer, sin escuchar sin sopesar con una actitud arrogante suponiéndonos los únicos capacitados para hablar del mito, en resúmenes cuentas asumiendo el imposible Sujeto Saber, creo que el lector atento y desprejuiciado, sin prisas y comprometido, aquel a quien va dirigida la tesis, así

como un servidor, tenemos mejores cosas que hacer que rebatir necesidades o que permitirle operar anuestra pulsión de muerte con Acting Outs tan fútiles y fuera de lugar en personas que se dicen tocadas por el psicoanálisis. Aquellos que hacen como los Salesianos quienes suelen creer que una información reciente borra de un plumazo las anteriores (Lévi-Strauss, 1964) deben de recordar que el medioevo, fue cronológicamente hablando posterior a los griegos y romanos y que si la época de la Razón tuvo lugar, fue sólo gracias al retorno a los textos clásicos de la antigüedad, retorno similar al de Lacan para con Freud y de manera más humilde pero no por ello menos rigurosa la de nosotros para con Lévi-Strauss. Al fin y al cabo, según nos lo señala Pierre Legendre (1996) " Lo postindustrial no es más que una engañifa de las ideologías del *engineering* y del *management*."

ARQUEOLOGÍA DE LO SIMBÓLICO

En "**Tristes Trópicos**"(1955) al recordar su infancia, Lévi-Strauss señala que desde pequeño, siempre le molestó lo "irracional", así que siempre procuró encontrar el orden que existe en el desorden, agregamos nosotros, el orden oculto en el desorden. Más adelante, reconoce a tres disciplinas como sus maestras, a saber: La geología, el psicoanálisis Freudiano y el Materialismo histórico de C. Marx, y si escoge a dichas disciplinas y no otras, esto no se debe a un acontecimiento gratuito, sino a que puede reconocer en ellas un factor en común, factor que llama poderosamente su atención puesto que le brindan desde el exterior aquello que él mismo se ha propuesto encontrar, A saber: dichas disciplinas, al igual que lo hará después el estructuralismo tratan de manifestar a la conciencia un objeto otro, en otras palabras, tratan de presentarle a la conciencia el orden oculto en los fenómenos humanos que parecerían arbitrarios, así, está puesta ante algo (como la angustia que siempre es ante algo y razón además por la cual estas ciencias angustian a quien se acerca a ellas de igual manera que el psicoanálisis angustia al ignaro en él) consiste precisamente en un movimiento que coloca a los fenómenos humanos en una posición comparable a aquella de la cual las ciencias físicas y naturales han demostrado que era la única en permitir el ejercicio del conocimiento (Lévi-Strauss, 1971). De esta manera, el requerimiento metodológico que Lévi-Strauss se hace, no sólo es riguroso sino inclusive positivista, ya que supone que existe un determinismo para los fenómenos humanos que aborda. Requerimiento de determinismo que lo hermana no sólo con la Geología, el Marxismo y el Psicoanálisis, sino también con la Física, la Química e inclusive con el Análisis experimental de la Conducta de B.F. Skinner. Suposición de un determinismo en los fenómenos culturales como requisito para su abordaje científico, retengamos esta primera idea y continuemos adelante. Mas adelante, y una vez interesado por los problemas culturales, ¿a dónde puede ir Lévi-Strauss en busca de un paradigma para sus intentos? Durante su estancia en Nueva York Lévi-Strauss tiene la oportunidad de conocer a Roman Jakobson, resultando de este encuentro el que Lévi-Strauss se familiarice con la lingüística estructural de Ferdinand de Saussure, ciencia que se debe en gran parte a las insinuaciones del psicoanálisis, en especial a aquellas provenientes de la **Traumdeutung** (1900) y que se caracteriza por sostener dos postulados básicos, a saber:

1. La gran profusión de manifestaciones lingüísticas pueden ser explicadas por un número reducido de leyes que las determinan.
2. Dichas leyes que determinan las manifestaciones lingüísticas no habían sido detectadas porque sólo son eficientes en tanto que operan en forma inconsciente.

Es decir, el lenguaje, como sistema de comunicación, está determinado por una función omnipresente que asegura su desempeño, función en la que todo hablante se encuentran inmersos y que sin embargo es de naturaleza inconsciente, no en el sentido dado por Freud a los contenidos reprimidos, a lo inconsciente reprimido, sino en el sentido dado por él, a la cualidad de algunos productos psíquicos que escapan de la conciencia, por ejemplo algunas funciones del yo. Es más, muy temprano Freud señala que lo consciente, que la vieja filosofía nos había enseñado a considerar como immanente a lo psíquico, no es más que una cualidad entre muchas otras que lo psíquico puede o no tener. Avanzando en nuestra construcción diremos que lo que retiene Lévi-Strauss de la lingüística estructural es la idea de que el lenguaje como fenómeno humano está determinado por una función inconsciente en la que se encuentran inmersos el total de los hablantes. Anotemos esta idea y sigamos adelante.

Según apuntamos en la Pag. 72 de esta tesis, Bronislaw Malinowski, fundador de la etnografía, esquematiza en su obra de 1922. "*Los argonautas del pacífico occidental!*", un sistema ceremonial de Nueva Guinea denominado "Anillo Kula". El "Anillo Kula" según lo describe Malinowski, consiste en un intercambio ritual de objetos, ya sean éstos, conchas, collares, brazaletes, etc. Dichos objetos, que funcionan como aderezos, circulaban a través de las islas del pacífico occidental. En esta obra se muestra que más allá del valor intrínseco del aderezo, el sistema ritual de intercambio, con sus reglas y obligaciones, conforma un *sistema de comunicación* entre los pueblos de estas islas que son distintas y muy lejanas entre sí. La experiencia de Malinowski representa un hito para la investigación antropológica ya que "El anillo kula" se ofrece como el paradigma para una investigación que se exija a sí misma los requisitos metodológicos que va construyendo Lévi-Strauss a saber: estar determinada por una función inconsciente de la que se pueden extraer un pequeño número de reglas, es decir, el Anillo Kula, muestra que los hechos sociales, al funcionar como sistema de comunicación son capaces de significar, en otras palabras, los hechos sociales son simbólicos, en tanto que cristalización de fenómenos de comunicación, y este simbolismo está determinado por un limitado número de leyes que operan determinándolo, pero sin que el participante se dé cuenta, es decir, de forma inconsciente, ya que los hechos sociales significan algo precisamente porque sus ejecutantes no lo saben. Marcel Mauss, sin embargo, es quien se ocupa de sistematizar las observaciones de Malinowski y así como las de otros en su obra "*Essais sur le don*" (1949), bajo el presupuesto de la significación del hecho social introducido por su tío, Emile Durkheim, fundador de la sociología francesa. Mauss a pesar de ser un nombre importante para la investigación sociológica francesa, su obra se encuentra dispersa, por lo que en dos obras que se plantean su divulgación al gran público y en las que colabora Lévi-Strauss con "*Introducción a la obra de Marcel Mauss*" (1971) y con "*La Sociología Francesa*", (1956) nuestro autor puede hacer recuento de la confluencia de sus ideas con las de Mauss, así como con las de Emile Durkheim, en especial, aquellas relacionadas con la función simbólica. A continuación consignamos a grandes rasgos las lecturas que Lévi-Strauss hace de la obra de Marcel Mauss y Emile Durkheim.

Según Lévi-Strauss (1956, 1971) La sociología francesa siempre ha estado articulada con la antropología, no así sus homólogas, en especial, la norteamericana. La sociología es ante todo una metodología para abordar los fenómenos humanos y no un campo de estudio *per-se*. Para los sociólogos franceses, el objetivo final de esta disciplina

es el descubrimiento de las relaciones generales entre los fenómenos humanos, y precisamente, por ser una disciplina en estrecha conexión con otras que abordan el mismo tipo de fenómenos, suele tender al imperialismo científico, no obstante que, en los últimos años con el psicoanálisis, la gestalt y el conductismo clásico, la psicología le dio más a la sociología que lo que recibió de ella. Durkheim y Mauss insistieron siempre sobre la naturaleza psíquica de los fenómenos sociales, pero destacando la preminencia de lo social sobre lo individual, convirtiéndose lo uno en el pálido reflejo de lo otro. Aunque la sociología francesa concuerda con el programa general de Lévi-Strauss, puesto que ambos suponen que los fenómenos humanos están determinados por una función universal, la función simbólica, difieren, ya que para Lévi-Strauss y consecuente para Lacan, lo simbólico opera en los dos niveles, individual y social igual de bien, siendo prácticamente indistinguible, en el plano simbólico, lo colectivo y lo individual. E. Roudinesco (1994), nos señala con relación a Lévi-Strauss que: *"antes de 1950, el terreno de estudio de la sociedad llamada primitiva, se repartían en tres tendencias, una primera corriente se ligaba a la antigua antropología física, heredera de broca, una segunda tendencia está representada por los trabajos de Marcel Mauss, donde lo social se asimilaba a una simbólica y una tercera tendencia se definía como anticolonial y sensible al renacimiento de lo sagrado"*.

¿De dónde proviene entonces este término de simbólico o de función simbólica que define a la escuela de Mauss y Durkheim y que Lévi-Strauss usa de tan buen grado?. Para los antiguos griegos un *συμβολη* o un *συμβολα* era un objeto partido en dos, intercambiado entre dos huéspedes o dos individuos vinculados por una obligación. Se trataba también de un signo de reconocimiento y en cierta medida de una prueba en el sentido jurídico del término (Legendre, P. 1996). Considerando los desarrollos de Michel Foucault en su libro **"Las palabras y las cosas"** (1966), el símbolo devino la signatura de un saber sobre la naturaleza que podía ser leído en ella, aunque no fuera evidente, es decir, el saber oculto en el orden de las cosas podía ser reconocido por los símbolos o signos de reconocimiento, signaturas en el lenguaje de Foucault, que la creación hizo evidentes en ellas en su ser material. Así en su expresión más simplista y grosera la nuez es buena para el cerebro puesto que el creador a guisa de símbolo, de signatura para el científico natural puso la forma de un pequeño cerebro en ella, símbolo llevado a la perfección porque inclusive las meninges del órgano están representadas por la dermis que cubre el fruto. En otras palabras, la forma de la nuez es un símbolo de su función o lo que es lo mismo la forma de la nuez significa su función y así nos enfrentamos a dos órdenes que se corresponden entre sí, un orden de lugares de saberes, de permutaciones, es decir el orden simbólico y un orden de hechos naturales, de sensaciones, de constituciones, a saber el orden real.

El orden simbólico entonces es una representación de la realidad por medio de sustitutos, estos sustitutos a la manera del *συμβολη* griego aseguran la representabilidad de un orden otro. Esta misma relación entre un saber sugerido y un saber oculto articulado, es lo que se juega en la cuestión del simbólico social articulado por la sociología francesa, así, como nos lo señala Lévi-Strauss, Durkheim opina que los hechos sociales son representaciones colectivas o sistemas de ideas objetivadas. Por otro lado, Mauss opina en consecuencia que la vida social es un mundo de relaciones simbólicas. Mauss y Durkheim entonces construyen el hecho social a partir de la representación y al ser la representación un proceso de sustitución, un hecho de comunicación, para ellos el ser de la sociedad es un ser de comunicación determinado

por leyes inconscientes. Retomando la idea que hemos estado construyendo como por rosetones, tenemos entonces que los fenómenos humanos tienen un significado, significado cuyo origen la sociología hace recaer en una inmanencia del todo social, y no del individuo, así los grandes logros de la cultura, su capacidad simbólica, sólo se da en lo social. Así leemos en Durkheim: *"La sociedad no es de ninguna manera el ente ilógico, o alógico, incoherente y caprichoso que muy a menudo nos gusta ver en ella, al contrario la conciencia colectiva es la más alta forma de vida psíquica, ya que es una conciencia de las conciencias"* Mauss por su parte nos señala que lo simbólico es una proyección de lo social a lo individual, la actividad del espíritu colectivo entonces es aún más simbólica que aquella del espíritu individual pero se orientan ambas en la misma dirección, además Mauss opina acertadamente que el hombre no es producto de su cuerpo, si no por el contrario su cuerpo es el producto de técnicas y actuaciones que son sin duda simbólicas. De esta manera la estructura social imprime su sello en el cuerpo el cual depende de una función simbólica que lo antecede y lo precede. Por lo tanto, para la sociología francesa la formulación psicológica individual es sólo la traducción, en el plano individual de una estructura puramente sociológica y al respecto de las implicaciones para la psicología de la anterior afirmación Mauss dice:

"Mientras que vosotros los psicólogos captáis estos casos de simbolismo muy de tarde en tarde y con frecuencia dentro de una serie de actos anormales, nosotros, los sociólogos, los captamos en gran número continuamente y además, en la múltiple repetición de hechos normales... Las conductas individuales anormales dentro de un grupo social determinado, entran en el campo del simbolismo, pero a un nivel inferior dentro de un orden diferente y en una medida totalmente diversa a aquella en que se expresa el grupo por lo que evocan vagamente las formas normales"

Obviamos decir que una lectura somera de Freud le hubiera ahorrado a Mauss la confusión vergonzosa entre las diferencias de orden como él las concibe y de grado como las concibe el psicoanálisis que la vida mental del "anormal" guarda con respecto a la del normal, es decir, con respecto a la medida estadística de normalidad dentro de un grupo. A pesar de estas concepciones erróneas, Mauss va más allá de sus afirmaciones originales proponiendo que el orden simbólico es sólo social, así tenemos que *"Esta en la naturaleza de la sociedad el expresar sus costumbres y sus instituciones por medio de símbolos, mientras que las conductas individuales normales no son por sí mismas jamás simbólicas, ya que son los elementos a partir de los cuales se construye el sistema simbólico que únicamente puede ser colectivo"* y efectivamente lo simbólico sólo puede ser colectivo puesto que antecede y trasciende al sujeto, por lo que no tiene caso hablar de hechos individuales puesto que no los hay, sin embargo lo simbólico opera con la misma eficacia aunque en lo concreto se trate de un sólo sujeto por el hecho de que este habla, y aunque hablase en ausencia de otros, sus alocuciones no dejarían de ser simbólicas y sociales porque todo hecho de palabra siempre se da entre dos, ya que, como lo señala Lévi-Strauss (1971) *"La complementariedad entre lo psíquico y lo social no es estática sino dinámica y se deriva de que lo físico es al mismo tiempo un elemento de significación de un simbolismo que lo desborda y el único medio de verificación de una realidad cuyos múltiples aspectos no pueden captarse en forma de síntesis"* así lo simbólico no puede dar lugar al concepto de individuo sino es como un lugar imaginario donde el sujeto que habla se cree representado, como sujeto del enunciado, como ente imaginario.

Precisamente en este reconocimiento del carácter imaginario del yo es donde la sociología francesa falla, donde se encuentra con un límite, ya que no se puede hacer operar uno de los tres registros que Lacan distingue sin que de inmediato se nos presente la necesidad de hacer operar a los otros dos, a saber, el registro de lo Real y de

lo Imaginario, pero como nos estamos adelantando y desviando, regresemos a la cuestión de la lectura de la sociología francesa por Lévi-Strauss. Para la sociología francesa, según nuestro autor (1956,1971), queda ininteligible si el simbolismo es una condición a priori de lo social o si el simbolismo debe ser explicado por la sociología primero, así aunque Durkheim considera que la objetividad del símbolo no es el emblema de la experiencia sino el reflejo, la expresión de la exterioridad inherente del hecho social y más aún si expresa que sin simbolismo la sociedad no puede existir, no dice una palabra sobre el origen del simbolismo en si, por lo que deberemos de buscar el origen de lo simbólico en otro lado (tal es la función y el lugar del mito), lo cual haremos después y pasaremos a ocuparnos ahora de la relación entre lo simbólico y lo social. Por lo tanto si lo simbólico es inmanentemente a lo social, entonces la siguiente conclusión se nos presenta de forma inevitable, la cultura que también es inmanente a lo social debe de ser considerada como un conjunto de sistemas simbólicos que tienen situado en primer término al lenguaje, a las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia y la religión y estos sistemas tienen como finalidad expresar determinados aspectos de la realidad física y de la realidad social, e incluso de las relaciones de estos dos tipos entre sí, así como de las relaciones que estos sistemas simbólicos guardan el uno con relación a los otros.

Henos aquí con un nuevo elemento para nuestra construcción, este orden oculto que perseguimos junto con Lévi-Strauss y que determina los fenómenos sociales en tanto fenómenos de comunicación es una característica fundamental de la cultura. Ahora habremos de preguntarnos, hasta qué punto lo simbólico es fundamental para la Cultura, Lévi-Strauss nos señala (1973) que: "*La sociedad no consigue ser totalmente simbólica*" lo cual se debe a las contingencias, los intercambios y la historia de las sociedades particulares, es decir lo no simbólico de la cultura se debe a las contingencias, a la irrupción de lo real en lo simbólico con su resto no simbolizable. De esta manera el problema del orden Simbólico adquiere un nuevo cariz ante nuestros ojos, su análisis nos lleva al del origen de la cultura. Para tal tarea nos podría resultar útil la aseveración de Durkheim de que "*el órgano es independiente de la función*", es decir, que las causas que hacen surgir al orden simbólico son independientes a los propósitos a los cuales sirve, y en vista que ningún fenómeno social puede explicar la existencia de la cultura debemos de indagar entre los hechos que están al margen de estos dos grandes ejes de lo cultural, a saber lo social y la función de lo simbólico. Así no debemos de buscar entonces el origen sociológico del simbolismo, sino el origen simbólico de la sociedad, es decir, cualquier indagación sobre el origen de la cultura deberá de presuponer la aparición de golpe de lo simbólico, puesto que no es pensable la formación del simbólico a partir de un orden social o cultural preexistente a él.

Hemos cerrado un círculo, la sociología francesa encabezada por Durkheim y Marcel Mauss, coincide con Lévi-Strauss en suponer que los hechos sociales están determinados por un orden otro que les concede la propiedad de significar y sin embargo la sociología francesa encuentra ahí mismo su límite, precisamente en el no poder decir nada de lo simbólico. En el programa de la sociología francesa no hay necesidad de demostrar el proceso de la génesis del simbólico porque éste es un a priori de sus desarrollos, por el contrario la principal preocupación de la sociología francesa consiste en explicar como el pensamiento simbólico hace a la vida social a la vez posible y necesaria, la sociología francesa al no explicar el simbolismo y darlo por sentado a lo que se aboca es a reducir la complejidad concreta del dato bruto a estructuras más

elementales y sencillas, por lo tanto, al hablar de estructuras presuponemos la existencia de lo simbólico, de la misma forma esta tesis al plantearse la indagación en la estructura del mito presupone el registro simbólico sin necesidad de articularlo en una forma tan explícita como lo estamos haciendo aquí en el presente apartado. Por otra parte para poder indagar el origen de lo simbólico, de este orden de significado, Lévi-Strauss y nosotros por consiguiente, tendremos que abandonar el paradigma de la sociología Francesa que sólo tiene un valor ilustrativo más no constitutivo para voltear nuestros ojos a la Lingüística estructural. De esta manera para nosotros todo hecho social estará mediado por la palabra y es ahí donde podremos desarrollar el origen de lo simbólico. La palabra, al surgir como tal, inaugura el orden simbólico y lo hace de golpe, de esta manera el que el lenguaje al aparecer lo haga de una sola vez nos lleva a considerar que el universo ha tenido significado mucho antes de que se comenzara a saber qué es lo que significa.

El lenguaje es lo que lleva al hombre a pensar, a conocer, a redescubrir el orden simbólico que aunque surge junto con él y es de naturaleza relacional, se encuentra enfrentado con el orden del conocimiento, en efecto, en la historia del espíritu humano existe una oposición fundamental entre el simbolismo continuo y el conocimiento discontinuo. De hecho es el lenguaje sin lugar a dudas el fenómeno o hecho humano que se asemeja de una forma más pura al funcionamiento global del sistema simbólico del cual forma parte, al punto que la expresión *"el simbólico está estructurado como un lenguaje nos resulta bastante gráfica y muy esclarecedora"*. Armado con este nuevo elemento, el paradigma de la lingüística estructural es como Lévi-Strauss se va a enfrentar a lo que será su principal reto, la redacción de su tesis de Doctorado, a saber *"Las estructuras elementales del parentesco"* (1949). Lo primero que nos llama la atención en esta obra de Lévi-Strauss es el uso del término estructura, ¿Qué implica que Lévi-Strauss hable de estructuras? El concepto de estructura tal y como lo señalamos arriba opera bajo la suposición de un Orden simbólico que determina la realidad de la que la estructura va a dar cuenta, sólo podemos alcanzar dicho orden oculto mediante la formulación de "modelos" o "estructuras" los cuales para ser eficientes deben de ser a la vez elegantes y económicos, es decir, deben de ser elementales y al mismo tiempo deben de permitirnos ordenar nuevos fenómenos por venir. De la misma manera al proponernos nosotros una indagación psicoanalítica de la estructura del mito buscábamos demostrar como estas estructuras elementales con relación al mito son producidas siempre que se intente dar cuenta con los mismos presupuestos de los mismos fenómenos, es decir intentamos hacer una comprobación concurrente entre psicoanálisis y antropología estructural, la cual dicho sea de paso se verifico como correcta, es decir, el psicoanalista que se aplica al estudio del mito identificará los sistemas de transformación que descubre por su parte la antropología estructural y el antropólogo estructural identificará en los mitos elementos prácticamente invariables, los operadores binarios que tienen correspondencia con los símbolos típicos identificados por el psicoanálisis. La coincidencia entre los resultados de la antropología estructural y el psicoanálisis se deben a que las dos disciplinas prueban cada una por su lado el mismo supuesto, a saber, los fenómenos humanos están determinados por un orden otro que consiste en un número reducido de reglas. La indagación de Lévi-Strauss en *"Las estructuras elementales del parentesco"* lo colocarán en consecuencia, en una mejor posición para pronunciarse con respecto al orden simbólico, porque precisamente, es en este trabajo donde analiza el paso de la naturaleza a la cultura que como ya sabemos se compone de arreglos simbólicos. El

surgimiento del símbolo, es decir del movimiento de sustitución de un significante por otro significante, movimiento cuyas leyes determinan lo simbólico como ya se mencionó no pudo formarse por etapas, por escalones, por el contrario, como lo asegura Lacan (1954) *"el orden simbólico se da primeramente en su carácter universal"* y al ser la función simbólica universal ésta constituye un Universo lógico en el interior del cual todo lo que es humano debe ordenarse de forma lógica y por lo tanto deberá de estar estructurado desde un principio como un todo, así el lenguaje, y el simbolismo por lo tanto, según afirma Lévi-Strauss sólo pudo nacer de golpe porque los elementos del lenguaje no son entidades autónomas, no significan ni comunican, ni siquiera existen a no ser por sus relaciones mutuas, el lenguaje sólo pudo surgir de golpe porque sus términos implicaban necesariamente la articulación de todos los elementos. De lo anterior podemos desprender dos consecuencias a saber:

- a) Las instancias simbólicas funcionan en las sociedades desde el origen, lo cual también es supuesto por el concepto de Inconsciente según lo descubrimos y manipulamos en el Psicoanálisis (Lacan, J. 1954)
- b) Todo sistema por el hecho de ser simbólico es universal.

Para poder determinar entonces el momento crítico del paso de la naturaleza a la cultura deberemos de buscar un fenómeno que sea a la vez contingente para poderlo pronunciar como cultural y universal para poderlo pronunciar como natural, este fenómeno no es otro que la prohibición del incesto, del cual el psicoanálisis hace tan rico discurso y que al ser a la vez universal y contingente lo podemos proponer como el paso de la naturaleza a la cultura por ser exclusivamente simbólico. En *"Las estructuras elementales del parentesco"*(1949) Lévi-Strauss demuestra que para organizar una sociedad es necesario la existencia de un sistema de intercambio que se juegue entre los miembros mismos de ésta, es decir, es necesaria la existencia de una estructura que otorgue un carácter significativo al sujeto humano y dicho sistema no es otro sino el parentesco. La prohibición del incesto es la precursora de la simbolización de la sociedad ya que al asegurar que un hombre renuncie a una(s) mujere(s) asegura que esta(s) circule(n), es decir que sean significadas y que él a su vez reciba, es decir sea significado, una o varias mujeres otras, la prohibición del incesto asegura que la otredad, que la diferencia pura que instaure el símbolo en la carne esté asegurada en la sociedad. De la misma manera que Malinowski en *"Los argonautas del pacífico sur"* (1922) o que Mauss en *"Ensayos sobre el don"*(1956), Lévi-Strauss describe un sistema inconsciente de comunicación determinado por leyes lógicas que se encuentran en la base de la institución del parentesco, es decir, al estudiar al orden simbólico lo que nos proponemos es la matematización de los fenómenos de comunicación. Así debemos entender al orden simbólico, como la Ley de organización inconsciente de las sociedades humanas (La Regla), ley que organiza hechos en apariencia arbitrarios, pero que es fundamental ya que al ser los símbolos aún más reales que lo que simbolizan, el significante termina por predecir y determinar el significado y por lo tanto todo hecho social debe de ser simbolizado ya que si no estuviera determinado por una ley interna no habría lazo social.

Antes de continuar con lo que será nuestro último tema, mencionaremos que a pesar de su innegable importancia nos habremos de guardar muy bien de concederle demasiada autonomía al registro simbólico porque en un principio no la tiene ya que no es sino en relación con lo imaginario y lo real como se articula y como debemos abordarlo en nuestra práctica y segundo, de hacerlo así, y aunque el orden simbólico

determine con sus leyes de forma inexorable lo social, estaremos prestos a construir otra trascendencia que echaría por tierra los esfuerzos de disciplinas tales como el Psicoanálisis y la Antropología estructural que precisamente pretenden alejarnos de ellas y explicarnos lo humano en virtud de sus determinantes simples. Estas disciplinas al mostrarnos los montajes ocultos de los fenómenos que estudian pretenden enseñarnos a obrar con humildad, y no sería nada bueno para su propósito que una vez que hemos logrado *"echar a Dios por una puerta lo hagamos entrar por la ventana"*. De esta manera el pensamiento de Durkheim (así como el de Hegel y el de Nietzsche) que atribuye a la sociedad la peligrosa cualidad de poseer una conciencia de conciencias, es decir de constituirse como una superconciencia es tan perjudicial para nuestro espíritu de investigación como su postura simétrica e inversa, la de Lévy-Bruh que considera que la sociedad es un ente amorfo e indeterminado.

CAMBIOS DIFERENTES

Al iniciar esta tesis, mi propósito teórico principal consistió en llevar a cabo una síntesis de dos posturas sobre el mito que a primera vista parecerían no congeniar muy bien, sin embargo, mi trabajo sobre ellas, realizado de forma independiente me llevó al convencimiento de que cada una por su lado tenían una metodología impecable y que llegaban a conclusiones válidas, de ahí que sospechara que un elemento ajeno era el responsable de que ambas posturas se pudieran articular y la búsqueda de este elemento ajeno fue el principal motor de mi indagación psicoanalítica en la estructura del mito. Las posturas que tenía que congeniar son éstas, por una parte, la afirmación de Lévi-Strauss de que la verdad de un mito no reside en sus contenidos significados, sino que más bien se agota en la lógica, se podría decir musical, de sus relaciones internas. De esta manera y de acuerdo con Lévi-Strauss, los mitos en definitiva nos remiten a una arquitectura inconsciente del espíritu humano. De ahí que tuviera la esperanza de que el psicoanálisis, aquella disciplina que investiga lo inconsciente humano, se pudiera articular con la antropología estructural. La afirmación de Freud de que si es lícito que la actividad formadora de mitos ensaya, como un juego se diría, la figuración disfrazada mediante expresión corporal de procesos anímicos por todos conocidos, pero de extremo interés, sin otro motivo que el mero placer de la figuración me hizo sospechar que esta confluencia sería posible, sin embargo había diferencias muy hondas entre la postura de Freud y la de Lévi-Strauss que había que limar antes de seguir adelante, este trabajo de aplanamiento nos fue hecho por Lacan aunque consignamos de nuevo lo que intentamos nosotros no fue lo mismo que Lacan ya que a nosotros lo que nos preocupó fue conciliar dos posturas con relación a un tema, el mito y a Lacan lo que le preocupó fue importar conceptos de una disciplina a otra con el propósito de operar separaciones que le permitieran distinguir entre diferentes órdenes de registro. Así Lacan toma de Lévi-Strauss el término de Simbólico merced de que el psicoanálisis trabaja con hechos de lenguaje para organizar la experiencia psicoanalítica en registros que Freud intuía pero que no llegó a formular del todo, así tenemos que bajo el orden de lo simbólico Lacan ordenará las leyes que determinan el funcionamiento del inconsciente estructurado como un lenguaje, bajo el orden imaginario agrupará todos los elementos ligados a la construcción del yo y bajo la categoría de lo Real colocará el resto no simbolizable ni imagenarizable y que sin embargo forma parte de la experiencia psicoanalítica.

Para no extendernos en demasía sólo nos referiremos al registro simbólico tal y como lo introduce, define y maneja Lacan, obviando los otros dos registros, sin ser por ello menos importantes. Lacan define a lo simbólico como el sistema significante caracterizado por oposiciones diferenciales que estructura la realidad humana, noción semejante a la trabajada por Mauss y Durkheim pero depurada de su resto trascendente, y por eso más cercana a la noción de Simbólico en Lévi-Strauss. Para Lacan la función simbólica es el principio inconsciente único alrededor del cual es posible organizar la multiplicidad de las situaciones particulares de cada sujeto. Uno de los primeros intentos en el que Lacan trata de operar la noción de simbólico directamente en la práctica psicoanalítica es cuando la aplica como una rejilla que le permite comprender los fenómenos de repetición del historial del "hombre de las ratas" de esta manera en su escrito "**el mito individual del neurótico**", el cual a la manera de nuestros análisis de "**Sueños en el folclore**" o de "**el motivo de la elección del cofre**" demuestran que el psicoanálisis sin proponérselo saca a la luz estructuras que se autogeneran mediante procesos simples, la mayoría de las veces la inversión simétrica. Así el contenido inconsciente de una interpretación puede ser distinguido con relación a tres registros: lo real en cuanto lo imposible, en cuanto el ombligo del sueño; imaginario en tanto que por ejemplo en sueños en el folclore el excremento representa el dinero y simbólico en tanto que los relatos de "**sueños en el folclore**" forman una serie de transformaciones según lo demostramos que se generan entre sí mediante sencillas operaciones de equivalencia lógica. Es así como podemos despejar una confusión común que espero nuestro texto no de lugar a generar, la distinción entre orden simbólico e inconsciente.

En para comprender a Lévi-Strauss (1971) su autor Fages, introduce un término inédito en relación con Lévi-Strauss a saber el de "Inconsciente Estructural" y dice de él: "El inconsciente estructural es el conjunto de estructuras lógicas que el pensamiento simbólico elabora... es una forma vacía un conjunto de leyes que rigen el intercambio, que aseguran el desplazamiento significante... está siempre vacío, más exactamente, es tan extraño a las imágenes como el estomago a los alimentos que pasan por él... es universal y simbólico e impone a toda obra cultural su naturaleza en extremo lógica... es el punto donde el sujeto se une a lo social, en el Inconsciente estructural estamos en contacto con formas mentales que nos resultan propias y a la vez ajenas" estas definiciones sin duda se corresponden más a la función simbólica que a la categoría de inconsciente, en efecto, el inconsciente estructural de Fages no es más que el orden simbólico de Lévi-Strauss y de Lacan, y los contenidos particulares sobre los que opera el simbólico y que Lévi-Strauss denomina subconscientes entonces no serían otros más que los contenidos inconscientes de Freud. A fin de cuentas lo que nos permitió lograr una conmesurabilidad entre lo trabajado por Lévi-Strauss y lo trabajado por Freud fue la anterior regla de traducción, lo cual nos llevó a considerar que en el inconsciente freudiano operan arreglos simbólicos similares a los descritos por Lévi-Strauss, otra manera de llegar a la tesis de Lacan pero por distinto camino, que quede muy claro, de que el inconsciente está estructurado como lenguaje y que nos muestran como el papel del trabajo del mito a pesar de ser un retoño del inconsciente individual consiste en elaborar productos simbólicos que pueden insertarse en el todo simbólico y cultural del que forman parte.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abraham, K. (1908); Sueños y mitos. Horme. Ed. México, D.F.
- Anónimo. (1947); Popol Vuh. Fondo de cultura económica. México D.F.
- Asimov, J. ed. (1989); Historias de lo oculto. Plaza y Janes ed. México D.F.
- Assoun, P.L. (1982); Introducción a la epistemología Freudiana. Siglo XXI ed. México D.F.
- Bateille G. (1978); La historia del ojo. Premià Ed. México. D.F.
- Bierhorst, J. (1984); Mitos y leyendas de los Aztecas. Edaf Ed. México D.F.
- Braunstein, N. Ed. (1975); Psicología Ideología y Ciencia. Siglo XXI Ed. México D.F.
- Braunstein, N. Ed. (1981); A medio siglo de "El malestar en la cultura" de Sigmund Freud. Siglo XXI Ed. México D.F.
- Braunstein, N. Ed. (1991); El lenguaje y el inconsciente Freudiano. Siglo XXI Ed. México D.F.
- Braunstein, N.(1980); Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan). Siglo XXI Ed.
- Caillos, R. (1938); El mito y el hombre. Fondo de cultura económica. México D.F.
- Campbell, J. (1949); "El héroe de las mil caras" Psicoanálisis del mito, FCE. México D.F.
- Caruso, I. (1974); Psicoanálisis, Marxismo y Utopía. Siglo XXI Ed. México D.F.
- Caso, A. (1953); El pueblo del sol. Fondo de cultura económica. México D.F.
- Castaneda, C. (1968); Las enseñanzas de Don Juan. Fondo de cultura económica. México D.F.
- Cuadrado, S. (1998); Leonardo da Vinci. Edimat ed. Madrid, España.
- De las Casas, B. (1560); Brevisima relación de la destrucción de las indias. Porrúa ed. México.
- Dicraprio, N.S. (1980); Teorías de la personalidad. McGraw Hill. México. D.F.
- Dor, J. (1985); Introducción a la lectura de Lacan. Gedisa. Barcelona, España.
- Dor, J. (1985a); Introducción a la lectura de Lacan II. Gedisa. Barcelona, España.
- Dor, J. (1989); El padre y su función en el psicoanálisis. Nueva Visión Ed. Argentina.
- Dunnig, J. A. (1981); Hermano asno, en torno a las limitaciones de la medicina. El País Aguilar, España.
- Ecco, U. (1986); El péndulo de Foucault. Ed Lumen. México. D.F.
- Ecco, U. (1987); El nombre de la rosa. Ed Lumen. México. D.F.
- Eliade, M. (1956); Herreros y Alquimistas. Alianza Ed. México D.F.
- Fages, L.(1971); "Para comprender a Lévi-Strauss". Amorrortu Ed. Argentina.
- Ferenczi, S. (1923); La novela familiar del descenso en la escala social. En Sexo y Psicoanálisis. Horme. Ed. México. D.F.
- Foucault, M. (1964); Historia de la locura en la época clásica. FCE. México. D.F.
- Foucault, M. (1966); Las palabras y las cosas. Siglo XXI ED. México. D.F.
- Frazer, G. (1922); La rama dorada. Fondo de cultura económica. México D.F.
- Freud, S. (1893); Bosquejo de la comunicación preliminar. En Obras Completas Vol.I. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1895); Proyecto de psicología para neurólogos En Obras Completas Vol.I. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1897a); Carta 57 de la correspondencia Freud-Fliess. En Obras Completas Vol.I. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1897b); Carta 78. De la Correspondencia Freud-Fliess. En Obras Completas Vols.I. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1900); La interpretación de los sueños. En Obras Completas Vols. IV y V . Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1901); Psicopatología de la vida cotidiana. En Obras Completas Vol. VI . Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1905a); El chiste y su relación con lo inconsciente. En Obras Completas Vol.VIII. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1905b); Fragmento de análisis de un caso de histeria. En Obras Completas Vol.VII. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.

- Freud, S. (1905c); Tres ensayos de teoría sexual. En Obras Completas Vol.VII. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1907); El esclarecimiento sexual en el niño. En Obras Completas Vol.IX. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1908a); Carácter y erotismo anal. En Obras Completas Vol.IX. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1908b); El creador literario y el fantaseo. En Obras Completas Vol.IX. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1908c); Sobre las teorías sexuales infantiles. En Obras Completas Vol. IX. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1909); Análisis de la fobia de un niño de cinco años. En Obras Completas Vol.X. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1910a); La perturbación psicogena de la visión. En Obras Completas Vol.XI. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1910b); Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas. En Obras Completas Vol.XI. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1910c); Sobre un tipo particular de elección de objeto sexual en el hombre. En Obras Completas Vol.XI. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1910d); Un recuerdo infantil de Leonardo. En Obras Completas Vol.XI. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1911); Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico. En Obras Completas Vol.XII. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1913a); El material del cuento tradicional en los sueños. En Obras Completas Vol.XII. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1913b); El motivo de la elección del cofre. En Obras Completas Vol.XII. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1913c); Tótem y Tabú. En Obras Completas Vol. XII. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1914); Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. En Obras Completas Vol.XIV. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1915a); De guerra y de muerte; temas de actualidad. En Obras Completas Vol.XIV. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1915b); Duelo y melancolía. En Obras Completas Vol.XIV. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1915c); Lo inconsciente. En Obras Completas Vol. IV. Amorrortu Ed. Buenos Aires.
- Freud, S. (1915d); Pulsiones y destinos de pulsiones. En Obras Completas Vol.XIV. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1916a); 10 conferencia de introducción al psicoanálisis. En Obras Completas Vol.XV. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1916b); 11 conferencia de introducción al psicoanálisis En Obras Completas Vol.XV. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1916c); 20 conferencia de introducción al psicoanálisis. En Obras Completas Vol.XVI. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1916d); 24 conferencia de introducción al psicoanálisis. En Obras Completas Vol.XVI. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1916e); Paralelo mitológico de una representación obsesiva plástica. En Obras Completas Vol.XIV. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1916f); Una dificultad del psicoanálisis. En Obras Completas Vol.XVII. Amorrortu
- Freud, S. (1917); Sobre las transposiciones de la pulsión en particular del erotismo anal. En Obras Completas Vol.XVII. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.

- Freud, S. (1918); De la historia de una neurosis infantil. En Obras Completas Vol.XVII. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1919a); Lo ominoso. En Obras Completas Vol. VII. Amorrortu Ed. Buenos Aires.
- Freud, S. (1919b); Prólogo a Theodor Reik "Probleme der Religions psychologie". En Obras Completas Vol.XVII. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1920); Más allá del principio de placer. En Obras Completas Vol.XVIII. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1921); Psicología de las masas y análisis del yo. En Obras Completas Vol.XVIII. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1923a); Dos artículos de enciclopedia. En Obras Completas Vol.XVIII. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1923a); La organización genital infantil. En Obras Completas Vol.XIX. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1924); El problema económico del masoquismo. En Obras Completas Vol.XIX. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1925); Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto. En Obras Completas Vol.XIX. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1925a); Inhibición, síntoma y angustia. En Obras Completas Vol.XX. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1925b); Presentación autobiográfica. En O. C Vol.XX. Amorrortu Ed. Buenos Aires.
- Freud, S. (1926); ¿Pueden los legos ejercer el análisis?. En Obras Completas Vol.XX. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1927); El porvenir de una ilusión. En Obras Completas Vol.XXI. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1930); El malestar en la cultura. En Obras Completas Vol.XXI. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1932a); 29 conferencia de introducción al psicoanálisis. En Obras Completas Vol.XXII. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1932b); 32 conferencia de introducción al psicoanálisis. En Obras Completas Vol.XXII. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1932c); Sobre la conquista del fuego. En Obras Completas Vol.XXII. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1937a); Análisis terminable e interminable. En Obras Completas Vol.XXIII. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1937a); Construcciones en el análisis. En Obras Completas Vol.XXIII. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1938); Esquema del psicoanálisis. En Obras Completas Vols.XXIII. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. (1939); Moisés y la religión monoteísta. En Obras Completas Vol.XXIII. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Freud, S. Y Breuer, J. (1893); Estudios sobre la histeria. En OC Vol.II. Amorrortu. B. Aires.
- Freud, S. Y Oppenheim, E. (1911); Sueños en el Folklore. En Obras Completas Vols.XII. Amorrortu Ed. Buenos Aires Argentina.
- Gersi, D. (1991); Vudú Magia y Brujería "Sabidurías de lo invisible" Martínez roca Ed. España.
- Harris, M. (1974); "Vacas, cerdos, guerras y brujas" Los enigmas de la cultura. Alianza Ed.
- Harris, M. (1977); "Canibales y Reyes" Los orígenes de las culturas. Alianza Ed. México D.F.
- Jones, E. (1910); La pesadilla. Paidós. Ed México D.F.
- Julien, P. (1985); El retorno a Freud de Jaques Lacan. Siteda Ed. México D.F.
- Kakar, S. (1982); Chamános, místicos y Doctores. Fondo de cultura económica. México D.F.
- Lacan, J. (1954); El seminario libro 2 "El yo en la teoría de Freud". Paidós, Ed. Argentina.
- Lacan, J. (1957); El Seminario libro 5 "Las formaciones del inconsciente" Paidós. Ed. Argentina

- Lacan, J. (1959); El Seminario libro 7 "La ética del psicoanálisis". Seminario inédito.
- Lacan, J. (1964); El seminario libro 4 "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis". Paidós. Ed. Argentina, Buenos, Aires.
- Lacan, J. (1966); Escritos 1. Siglo XXI Ed. México D.F.
- Lacan, J. (1966a); Escritos 2. Siglo XXI Ed. México D.F.
- Lacan, J. (1970); El seminario libro 17 "El reverso del psicoanálisis". Paidós Ed. México D.F.
- Laplanche, P. y Pontalis, J. (1993); Diccionario de Psicoanálisis. Ed Labor. Barcelona, España.
- Leclaire, S. (1991); El país del otro. Siglo XXI Ed. México D.F.
- Legendre, P.(1989); El crimen del cabo Lortie/ Tratado sobre el Padre. Siglo XXI Ed. D.F.
- Legendre, P.(1989a); El inestimable objeto de la transmisión. Siglo XXI Ed. México D.F.
- Lévi-Strauss, C. (1949); Las estructuras elementales del parentesco. Paidós Ed. Buenos Aires,
- Lévi-Strauss, C. (1955); "Tristes trópicos". Paidós Ed. México.
- Lévi-Strauss, C. (1956); "La sociología francesa" en Gourvitch, G. Y Moore, W. "Sociología del siglo XX". Tomo II. El Ateneo, España.
- Lévi-Strauss, C. (1962a); El totemismo en la actualidad. Fondo de cultura económica Ed.
- Lévi-Strauss, C. (1962b); El Pensamiento salvaje. Fondo de cultura económica Ed. México D.F.
- Lévi-Strauss, C. (1964); Mitológicas I. "Lo crudo y lo cocido". FCE. Ed. México D.F.
- Lévi-Strauss, C. (1967); Mitológicas II. "De la miel a las cenizas". FCE. Ed. México D.F.
- Lévi-Strauss, C. (1968); Antropología Estructural. EUDEBA Ed. Buenos Aires, Argentina.
- Lévi-Strauss, C. (1968a); Mitológicas III. "El origen de las maneras de mesa". Siglo XXI Ed.
- Lévi-Strauss, C. (1971); Mitológicas IV. "El hombre desnudo". Siglo XXI Ed. México D.F.
- Lévi-Strauss, C. (1971a); "Introducción a la obra de Marcel Mauss" en Mauss, M. "Sociología y antropología", Editorial Tecnos, Madrid.
- Lévi-Strauss, C. (1973); Antropología Estructural II. Siglo XXI Ed. México D.F.
- Lévi-Strauss, C. (1979); La vía de las máscaras. Siglo XXI Ed. México D.F.
- Lévi-Strauss, C. (1979a); Mito y significado. Alianza Editorial. México D.F.
- Lévi-Strauss, C. (1985); La alfarera celosa. Paidós Ed. México D.F.
- Lichtheim, G. (1971); El imperialismo. Alianza Ed. Madrid, España.
- Malinowski, B. (1922); Los argonautas del pacífico occidental. EUDEBA. ED. Argentina,
- Moro, T. (1516); Utopía. En Utopías del renacimiento. FCE. México D.
- Moscovici, S. (1981); La era de las multitudes. FCE. México. D.F.
- Nasio, J.D. (1988); Enseñanza de siete conceptos cruciales del Psicoanálisis. Gedisa Ed.
- Pauwels, L. y Bergier, J. (1962); El retorno de los brujos. Plaza y Janes Ed. México D.F.
- Pauwels, L. y Bergier, J. (1971); La rebelión de los brujos. Plaza y Janes Ed. México D.F.
- Rank, O. (1912); El motivo del incesto en los cuentos populares y las sagas Leipzig, y Viena.
- Rank, O. (1915); La saga de Lohengrin. Leipzig, y Viena.
- Rank, O. (1924); El trauma del nacimiento. Paidós. Ed. México D.F
- Rank, O. (1926); El estudio del doble. Leipzig, y Viena.
- Rank, O. (1993); El mito del nacimiento del héroe. Paidós. Ed. México D.F.
- Ricoeur, P. (1981); "Freud, una interpretación de la cultura". Siglo XXI, México.
- Roudinesco, E. (1994); "Lacan", F.C.E. México.
- Safouan, M. (1968); ¿Qué es el estructuralismo. El estructuralismo en psicoanálisis. Lozada
- Sausurre, F. (1954); Curso de lingüística general. Fontamara Ed. México. D.F.
- Segal, H. (1996); Introducción a la obra de Melanie Klein. Paidós Ed. México D.F.
- Spence, L. (1921); Introducción a la mitología. M.E. Ed. Madrid, España.
- Varios (1960); Diccionario enciclopédico Cumbre. México. D.F.
- Varios (1960); Diccionario enciclopédico Quillet, Tomo VIII, México. D.F.
- Varios (1960); Enciclopedia de la vida animal. Brugera Ed. Madrid, España.
- Wiseman, B. y Groves, J. (1997); Lévi-Strauss para principiantes. Era naciente Ed.
- Xokonoschtletl. (1996); "Lo que nos susurra el viento" La sabiduría de los aztecas. Plaza y Janes Ed. México D.F.